

b11801165

i 13103970

CB 0000456797

R. 145. 743

BID. T 770 (1)

LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA: EL ILUMINISMO
EN LOS SIGLOS XVI Y XVII.

TESIS DOCTORAL DE:
FRANCISCO PONS FUSTER

DIRECTOR DE LA TESIS DOCTORAL
DOCTOR ANTONIO MESTRE SANCHIS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA
UNIVERSIDAD DE VALENCIA.



UMI Number: U607291

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607291

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Δ. 456.775

Λ. 456.797

"... ¿Qué será de este pequeño librito sin patrocinio, cuyo manjar, por místico y mal guisado, lleva consigo la común censura y el desabrimiento? Si no lo entiendes, lector amigo, no por eso lo censures".
(Miguel Molinos, Guía Espiritual).



INTRODUCCION

INTRODUCCION

El impulso dado por la investigación histórica a los temas del Renacimiento y de la Ilustración ha relegado a un segundo plano el interés por los aspectos culturales del siglo XVII, excepción hecha de la creación literaria del Barroco. Los estudios sobre las últimas manifestaciones del erasmismo, sobre los orígenes de la Ilustración y sobre la espiritualidad española no han conseguido desvelar muchas de las claves del siglo XVII. Lo dicho es válido para España y, en mayor medida, si cabe, para Valencia.

Al escoger como tema de investigación "La espiritualidad valenciana del siglo XVII" nos guiaba la intención de sacar de la penumbra un aspecto clave de la Cultura, cuya importancia se reconoce hoy como indudable. La elección de este tema no fue fácil. Acostumbrados a la historia económica, concretamente, al desarrollo de ésta en ámbitos locales, nos parecía una temeridad adentrarnos en un tema tan distinto. Pese a ello, aceptamos el reto que esto suponía y, hoy, cuando ya el trabajo está ultimado, no lamentamos la elección que hicimos.

La espiritualidad valenciana del siglo XVII era el tema de nuestra investigación. Sin embargo, la abundancia y riqueza de la documentación hallada y la amplitud de matices que el propio tema conllevaba nos obligó a circunscribir nuestro esfuerzo a un sólo aspecto: el iluminismo.

INTERPRETACION HISTORICA

El iluminismo no es un fenómeno religioso exclusivo del siglo XVII. La vinculación a Valencia de un personaje de la importancia histórica de Miguel Molinos no puede hacer pensar que el iluminismo nace, se desarrolla y es estigmatizado a lo largo del siglo XVII. La importancia de

cisiva que tuvo la Reforma de la Iglesia en el siglo XVI y la multiplicidad de esfuerzos que confluyen en el movimiento reformador permite rastrear en él los antecedentes próximos del iluminismo valenciano. Es forzar innecesariamente los acontecimientos históricos el creer que el advenimiento del siglo XVII trajo consigo una nueva corriente espiritual hasta entonces ignorada en Valencia. El iluminismo no es fruto del siglo XVII, sino que hunde sus raíces en el proceso de Reforma que se origina en el siglo XVI y al que el movimiento de la Contrarreforma mediatiza y da unas señas de identidad peculiares.

La excesiva facilidad con que algunos tildan de heterodoxo y de herético al iluminismo no les impide librar de este calificativo a personajes importantes del ámbito valenciano. Quizás el personaje histórico que mejor ejemplifique esto sea el de Don Juan de Ribera. Por nuestra parte, estamos convencidos de que el iluminismo no es herético en su totalidad y, a veces, dudamos que muchos de los personajes espirituales inmersos en él sean incluso heterodoxos. Lo que no podemos negar es la tendencia inequívoca hacia la heterodoxia de estos espirituales, no por voluntad propia, sino por la de una ortodoxia oficial, pocas veces bien definida y casi siempre cambiante. Es necesario tener en cuenta que toda heterodoxia no lo es por sí misma, sino por referencia a una ortodoxia coyuntural que es la que la define como tal (L. KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, p. 50).

Los perfiles doctrinales del iluminismo valenciano no están poco definidos. Bajo el iluminismo se refugian diferentes corrientes espirituales entre las que destacan por su significación la del recogimiento y la del alumbra-
dismo. Pero más que corrientes fácilmente identificables, lo que existen son experiencias espirituales individuales, a veces de grupo, que buscan encontrar una forma específica de vivir la espiritualidad. Por tanto, lo que nos permitirá identificar al iluminismo valenciano será la suma de experiencias espirituales, individuales o de grupo, la ma-

yoría de las veces sin contactos entre ellas y alejadas espacialmente unas de otras.

Sin necesidad de remontarnos a tiempos más remotos, el iluminismo se origina en el movimiento de la Reforma. Después, adecua su desarrollo a las cambiantes coyunturas históricas y pervive, al menos, hasta una fecha tan precisa como la de 1687.

Tanto en su vertiente recogida como alumbrada, - el iluminismo hispano es hoy bastante conocido. Los estudios de M. Menéndez Pelayo, M. Bataillon, A. Huerga, M. Andrés, A. Márquez, etc. han clarificado esta corriente espiritual. El mayor atractivo que los alumbrados han tenido - para la investigación histórica ha ido en perjuicio de la corriente del recogimiento. Esta, sólo recientemente y gracias a los estudios llevados a cabo por M. Andrés, es hoy más conocida. Además, después de las investigaciones de este autor, se admite mejor la idea de que existen muchos lazos de unión entre el recogimiento y el alumbradismo; lazos que hacen aceptable la tesis de que el alumbradismo, - exceptuados quizás algunos personajes de los alumbrados de Toledo, es una desviación de la mística recogida, surgida de una mala comprensión de ésta.

Si el iluminismo hispano es hoy bastante conocido, no acontece lo mismo por lo que se refiere a Valencia. Aquí, la importancia excesiva que se ha dado a la estancia de Miguel Molinos ha desvirtuado el correcto enfoque histórico de esta corriente espiritual.

ESTADO ACTUAL DE LA HISTORIOGRAFIA SOBRE EL ILUMINISMO EN VALENCIA.

Los trabajos de R. Robres sobre el panorama religioso en Valencia a lo largo del siglo XVII tienen como eje argumental básico la estancia valenciana de Miguel Molinos (R. Robres, "En torno a Miguel Molinos y los orígenes

de su doctrina" (1971); "Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de Miguel Molinos (1612-1625)" (1980). Este dato histórico cierto y la importancia ulterior alcanzada por Molinos hizo que Robres tratara de rastrear aquellos antecedentes espirituales del heresiarca español. Robres sustenta la espiritualidad quietista de Miguel Molinos en la figura del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón. En torno a este personaje se agrupan otros que, en último término, desembocan en Molinos. Si no malinterpretamos el trabajo de Robres, éste viene a decirnos que el quietismo molinosista tiene como causante originario al clérigo Simón. Entre Simón y Molinos, otros personajes se encargan de mantener viva la doctrina espiritual del primero hasta que, posteriormente, es asumida y desarrollada por Molinos. Papel relevante en este proceso se les atribuye a los franciscanos descalzos Fray Antonio Sobrino y Fray Antonio Pannes, a la beata Francisca Llopis, al carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, al mercedario Fray Juan Falconi, a los cartujos de Porta-Coeli, a la congregación de la Escuela de Cristo, etc.

La investigación de Robres no se agota con lo dicho. El pre-quietismo que trasluce la figura de Simón tiene unos seguidores y unos detractores bien conocidos en Valencia. A la heterodoxia doctrinal que el pre-quietismo implica se opone una ortodoxia, más o menos oficial, que no está dispuesta a propiciar el desarrollo de aquella. Esta ortodoxia será defendida por los dominicos valencianos con el apoyo de ciertos sectores franciscanos y del arzobispo de Valencia, Fray Isidoro Aliaga. La pugna que enfrenta a ambas tendencias no finaliza con unos vencedores claros: - los dominicos consiguen frustrar la beatificación de Simón, pero no pueden hacer lo mismo con la hipotética doctrina - que alienta a sus seguidores que, a pesar de todas las dificultades, pervive hasta su ascensión por Miguel Molinos.

No negamos que el panorama espiritual trazado por Robres sea más complejo y más rico en matices de lo que este sucinto resumen deja entrever. A pesar de ello, -

no creemos haber desvirtuado en exceso la idea general que este autor sustenta. Idea de la que diferimos sobre todo en la facilidad con que se encasilla a determinados personajes de la espiritualidad valenciana. Diferencias que se hacen extensivas también a la idea de hacer del clérigo Francisco Jerónimo Simón el maestro o inspirador del quietismo de Miguel Molinos.

También A. Huerga (La Escuela de San Luis Bertrán y los Alumbrados valencianos, 1983), se ha ocupado de la espiritualidad valenciana del siglo XVII y, más concretamente, de los alumbrados valencianos y de la actitud adoptada frente a éstos por los dominicos de aquí. Sobre esto, Huerga constata la existencia de alumbrados en Valencia y estudia la batalla presentada por la llamada Escuela de San Luis Bertrán contra las desviaciones seudomísticas y contra el alumbradismo. La idea de Huerga no difiere sustancialmente de la expuesta antes por Robres, si bien, ésta se ve ahora enriquecida por las aportaciones de Huerga sobre los alumbrados de Valencia.

Los trabajos de A. Mestre sobre las corrientes espirituales valencianas del siglo XVI, de Sánchez Castañer sobre Molinos y su pertenencia a la congregación de la Escuela de Cristo, y de R. García Cárcel sobre la Inquisición valenciana son otras tantas aportaciones a tener en cuenta a la hora de trazar el panorama del iluminismo en Valencia a lo largo del siglo XVII.

No cabe duda de que las líneas de investigación que A. Mestre traza en su estudio (Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI, 1983) son muy sugerentes. De ellas se desprende que la espiritualidad valenciana del siglo XVII resulta inexplicable si no hacemos referencia a las corrientes recogida y alumbrada, erasmista y savonaroliana que confluyen en Valencia durante la primera mitad del siglo XVI.

El trabajo de Sánchez Castañer (Miguel de Molinos en Valencia y Roma. Nuevos datos biográficos, 1965) anali-

za la relación mantenida por Molinos con las Escuelas de - Cristo de Valencia y de Roma. La idea de un Molinos sacerdote ejemplar en Valencia disipa muchos de los juicios vertidos por Robres sobre el ambiente espiritual de Valencia.

Finalmente, pese a ser estudiado por su autor de modo tangencial (Herejía y Sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia 1530-1609, 1979), creemos que R. García Cárcel acierta cuando se pronuncia por la inexistencia de alumbrados en Valencia durante el siglo XVI. Asimismo, - la ambigüedad ideológica que le atribuye a la figura del - Patriarca Don Juan de Ribera es importante a la hora de re- visar algunas ideas sobre el supuesto carácter contrarre- formista de este personaje fundamental de la historia va- lenciana.

Desgraciadamente, hemos de reconocer que son muy escasos los estudios sobre la espiritualidad valenciana - del siglo XVII. Pese a ello, algunas de las interpretacio- nes que se han hecho de ésta no nos parecen demasiado co- rrectas, por eso creemos que es conveniente que pasemos a- exponer las hipótesis en las que trataremos de fundamentar nuestra investigación.

HIPOTESIS DE TRABAJO

Miguel Molinos residió en Valencia durante un - prolongado período de su vida. Aquí pudo aprender sin in- convenientes la doctrina espiritual que después plasmó en- su obra "Guía Espiritual". Molinos fue condenado en 1687.- Las razones últimas que hicieron necesario que el quietis- mo fuera condenado nos son hoy desconocidas. La realidad es que, a partir de 1687, el quietismo se convierte en una he- rejía y los espirituales quietistas se ven inmersos en gran- des problemas.

Rastrear los antecedentes espirituales de Miguel Molinos en Valencia no entraña dificultad alguna después -

de los trabajos llevados a cabo por R. Robres. Ahora bien, nos parece que es innecesario y a todas luces injusto enjuiciar de modo negativo al iluminismo tomando como base para ello una condena que se produjo solamente en 1687. El camino de la investigación debe recorrerse sin perder de vista la cronología; y, en este sentido, Molinos supondría la expresión final de un modo peculiar de entender la espiritualidad que sería condenado, pero, únicamente, en su persona y en su doctrina. Respecto a esto, resultará curioso comprobar que ninguna de sus supuestos maestros o compañeros espirituales de Valencia se vio afectado personalmente por su condena después de 1687.

No es la condena del quietismo el eje central de nuestro trabajo. Nuestro objetivo es el de demostrar que el iluminismo valenciano no se inicia en una fecha tan tardía como la de principios del siglo XVII y, menos aún, en una figura tan poco relevante espiritualmente como la del clérigo Francisco Jerónimo Simón. El iluminismo valenciano, al igual que en el resto de España, hunde sus raíces en todo el proceso de renovación que conocemos con el nombre de Reforma. Dentro de este planteamiento, la peculiaridad del iluminismo valenciano vendrá determinado por algunos hechos fundamentales: inexistencia de una corriente espiritual alumbrada a lo largo del siglo XVI, amplio desarrollo del recogimiento y marco de libertad adecuado para las diferentes experiencias espirituales propiciado por la autoridad y largo pontificado del Patriarca Don Juan de Ribera.

Mientras nuevas investigaciones no prueben lo contrario, no hubo alumbrados en Valencia durante el siglo XVI. Los dos casos que refiere A. Huerga no pueden ser entendidos como tales. Uno de ellos pertenece a los alumbrados de Extremadura y el otro, más que en el alumbradismo, entra de lleno en las luchas intestinas que dentro del franciscanismo libran la familia de los observantes y la de los recoletos.

Respecto al marco de libertad propiciado por Ribera, consideramos que este es un punto clave para compren

der el auge que el iluminismo experimenta en Valencia a lo largo del siglo XVII. Mientras en Castilla, como consecuencia del viraje que se produce en la política religiosa de Felipe II a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los espirituales afrontan grandes peligros, no acontece lo mismo en Valencia. Los espirituales valencianos pueden continuar desarrollando sin contratiempos sus vivencias espirituales. Un testimonio claro de esto que decimos, lo tendremos en el propio compromiso personal que el Patriarca Ribera mantiene con dichos espirituales.

Como consecuencia de lo anterior, la espiritualidad del recogimiento tendrá un fuerte arraigo en Valencia durante el siglo XVI. Pero, mientras en el Quinientos el recogimiento queda circunscrito a ciertos personajes o núcleos (Fray Juan Tejeda y los primeros jesuitas del Colegio de Gandía, Beato Pedro Nicolás Factor, beata Margarita Agullona y franciscanos descalzos), en la centuria siguiente, esta corriente espiritual impregnará a amplios grupos del tejido social. Además de los casos particulares de Fray Antonio Sobrino, Fray Antonio Panes, Francisco Jerónimo Simón, beata Francisca Llopis, etc., encontraremos otros en el mundo de las beatas, mundo ignorado y vilipendiado por la investigación, pero de un singular atractivo histórico. Junto a estos ejemplos, la proliferación de maestros y confesores espirituales mostrará la importancia que las vivencias espirituales de cariz intimista o místico alcanzan a lo largo del siglo XVII.

Otro dato de interés, que convendrá no perder de vista, es el de la evolución del iluminismo valenciano dentro del marco más amplio del iluminismo hispano. Referente a esto, los años de tolerancia, de apertura a los influjos exteriores y de reforma vividos durante los tiempos de Cisneros y los primeros años del reinado de Carlos I, debido al miedo a la infección luterana, generaron un viraje político y religioso que se manifestó a finales del reinado de Carlos y, sobre todo, en el de su hijo Felipe II. El miedo se tradujo en la puesta en marcha de una política de perse

cuciones contra alumbrados, protestantes, erasmistas... Pero el miedo afectó también a las ideas, y fruto del mismo fue el Índice de libros prohibidos de Valdés en 1559. Ahora, no sólo correrán peligro las obras de Erasmo y de autores protestantes, sino también las de autores espirituales como Fray Luis de Granada, Francisco de Borja, el arzobispo Carranza, Juan de Avila y otros (J.I. Tellechea, Tiempos Recios..., p. 30). En aras de la seguridad se sacrificaron muchas ideas y experiencias espirituales que hasta entonces habían germinado sin demasiados problemas. Todo esto, que según parece aconteció en Castilla a partir de la segunda mitad del siglo XVI, es necesario comprobar si también - aconteció al mismo tiempo en Valencia.

Los datos de que disponemos parecen probar que - aquí se produjeron algunas peculiaridades que conviene no perder de vista. Resulta evidente que los erasmistas valencianos fueron perseguidos. Pero, en el terreno de la espiritualidad, la existencia de una amplia minoría morisca no asimilada y la personalidad del Patriarca Ribera hizo que en Valencia se prolongaran los impulsos reformadores durante algunos años más que en Castilla. El mismo compromiso personal de Ribera con el iluminismo ayuda a explicar este retraso de las fuerzas contrarreformistas valencianas en librar su batalla contra la inseguridad de ciertas ideas espirituales. Por tanto, no será fruto de la casualidad que, un año después de la muerte de Ribera, un hecho en el fondo tan poco relevante como la pretensión de beatificar a un clérigo oscuro al que se aclama como santo, dé lugar a una encarnizada pugna religiosa, tras la que se ventila la cuestión de asegurarse la supremacía espiritual en Valencia. En este sentido, la persecución de que será objeto - Fray Antonio Sobrino, persecución que trasciende el marco personal y se extiende al de las ideas, reafirmará esta tendencia. El libro de la vida espiritual de Sobrino será puesto en entredicho. Las ideas espirituales del descalzo resultan incómodas y peligrosas para las fuerzas contrarreformistas que tratan por todos los medios a su alcance de-

ganar su batalla por la ortodoxia.

Al final de este proceso, que se prolonga desde 1612 hasta 1619, frustrada la beatificación de Francisco - Jerónimo Simón y prohibida la circulación del libro de Sobrino por la Inquisición, todo hace suponer que la espiritualidad iluminista inicia un período de decadencia. Sin embargo, no va a suceder así. El iluminismo valenciano rebrota con auge renovado. A partir de ahora no sólo será la corriente recogida del iluminismo la que cobre nuevo impulso, también los alumbrados harán acto de presencia en el panorama espiritual de Valencia.

Precisamente, la aparición de tres casos de alumbradismo en Valencia en una fecha tan tardía como la de la segunda mitad del siglo XVII confirma la existencia de un nuevo marco de libertad del que disfrutaban en esta época - los espirituales valencianos. Los tres casos aludidos tienen una desigual importancia si los comparamos con los ejemplos de alumbradismo más conocidos: Toledo y Extremadura.- A pesar de ello, en uno de los grupos que tendremos oportunidad de estudiar, encontraremos rasgos similares a los de aquellos, sin faltar, incluso, un intento incipiente por formular una doctrina espiritual. Intento que, no obstante, acabará frustrándose de inmediato por la temprana denuncia ante la Inquisición.

Respecto a la corriente espiritual del recogimiento, los ejemplos que denotan su empuje a lo largo del siglo XVII los encontraremos en el mundo de las beatas, en la proliferación de nuevas congregaciones religiosas (Oratorio, Escuela de Cristo, etc.), en los franciscanos descalzos, en el abundante número de confesores y maestros espirituales, etc.

A lo largo del siglo XVII, el auge del iluminismo indica que la sociedad barroca valenciana no se conforma con las múltiples manifestaciones de religiosidad formal existentes y busca con ahínco nuevas formas, más íntimas, de experiencias espirituales. Tendencia ésta que no parece ser exclusiva de Valencia, y que, sin duda, podemos hacer-

extensiva a casi toda Europa.

Desde esta perspectiva, el error de las investigaciones llevadas a cabo hasta ahora creemos que estriba en querer condenar la espiritualidad iluminista valenciana tomando como punto de partida la condena de que fue objeto Miguel Molinos en 1687. Los hechos históricos, tal como nosotros los vemos, prueban que en el iluminismo valenciano, si exceptuamos a los alumbrados procesados y condenados por la Inquisición, no hubo ningún otro que se viera inmerso en problemas por defender sus ideas o vivencias espirituales. Cuando se pensó que podía existir desviacionismo doctrinal en algún caso, las investigaciones pertinentes demostraron que no existía tal.

El iluminismo tendrá un discurrir tranquilo en Valencia una vez superadas las dificultades surgidas entre 1612 y 1619. La razón de ello hay que buscarlas en que las tendencias inequívocas hacia la heterodoxia presentes en los espirituales valencianos, acaban integrándose siempre en la ortodoxia. El mismo juicio nos merece la estancia en Valencia de Miguel Molinos. El personaje que se traslada desde Valencia hasta Roma en 1662 es un sacerdote ejemplar y con un gran prestigio en los círculos espirituales de aquí. Lo que aconteció con Molinos en Roma y, sobre todo, su condena de 1687, es otra historia que continua sin ser desvelada totalmente.

ANALISIS DE LA DOCUMENTACION

A través de los estudios de R. Robres fue como entramos en contacto con los nombres de ciertos personajes históricos que, de momento, solo adivinábamos que podían ser de interés. De este modo comenzaron a sernos familiares los nombres de Francisco Jerónimo Simón, Fray Antonio Sobriño, Miguel Molinos, Fray Antonio Panes, la beata Francisca Llopis, etc. Pero el incomprensible secreto guardado por Robres sobre el lugar donde estaban sus fuentes nos hizo -

perder un tiempo precioso. Aún hoy ignoramos de dónde pudo sacar Robres éstas; sin embargo, las fuentes que hemos podido encontrar y las que sabemos existen en el archivo de la Orden de Predicadores en Valencia subsanan en parte este vacío informativo.

Los trabajos de Robres nos familiarizaron con personajes del mundo espiritual valenciano, pero también nos obligaron a estudiar conceptos como iluminismo, alumbradismo, prequietismo, quietismo, etc. De momento, dichos conceptos nos resultaban confusos y la única idea clara que teníamos de ellos es la de que indicaban heterodoxias o herejías existentes en la España de los siglos XVI y XVII. Se hacía pues imprescindible iniciar su estudio. Para ello nos fueron muy útiles los trabajos de L. Kolakowski, M. Menéndez Pelayo, A. Huerga, A. Márquez, Domingo de Santa Teresa, J. I. Tellechea, M. Andrés y M. Bataillon. En todos estos autores encontramos ideas clarificadoras, a pesar de que, muy pronto, nos dimos cuenta que todos estos conceptos no eran todo lo precisos que hubiéramos deseado. Este era un gran inconveniente que, por nuestra parte, subsanamos escogiendo la clasificación hecha por E. Boehmer, y aceptada por Bataillon y otros autores. Como toda clasificación, también ésta es susceptible de crítica. Sin embargo, creemos que puede aceptarse el denominar iluminismo a una de las múltiples corrientes espirituales existentes en el siglo XVI en España, diferenciando dentro de éste dos vías: el recogimiento y el dejamiento o alumbradismo. Ambas vías mantienen entre sí muchos más lazos de unión que vallas de separación, hasta el punto de que algunos han interpretado el alumbradismo como una desviación de la mística verdadera: la del recogimiento. Cabía la posibilidad de hacer subclasificaciones que nos ayudaran a diferenciar otras manifestaciones del iluminismo, pero desechamos esta idea porque la misma sólo serviría para crear nuevas confusiones.

Respecto al prequietismo y quietismo, la lectura de algunos autores místicos como Bernardino de Laredo, Antonio Panes, Antonio Sobrino, Juan Falconi, etc., nos mos

tró que el tema de la quietud estaba presente en todos - ellos como una más de las diferentes etapas de la contem-- plación mística que detallaban. Por tanto, para nosotros - el quietismo es hijo del recogimiento y, entendido como e- tapa de la vida mística, no plantea otros problemas que los que se derivan de su incomprensión. El que fuera condenado en 1687 obedeció exclusivamente a la pugna originada en tor- no a Miguel Molinos y su "Guía Espiritual".

Grandes problemas nos originó la facilidad con - que, en nuestra opinión, se condenaba o juzgaba negativamen- te a determinados espirituales vinculados al iluminismo. - Los coetáneos de éstos ya abusaron de ello con el fin de - denunciar a personajes que resultaban incómodos o, simple- mente, en aras de una pretendida ortodoxia. Hoy, desgracia- damente, creemos que se siguen adoptando idénticas posicio- nes por parte de cierta historiografía, fiada en exceso de determinadas fuentes históricas. Incluso, cuando ni los - propios coetáneos se atrevieron a juzgar mal a algunos es- pirituales, la historiografía actual sí lo hace. En su de- fensa, quizás debemos argüir la dificultad que entraña dis- cernir dónde comienza y dónde acaba la frontera entre la - ortodoxia y la heterodoxia.

Con muchas limitaciones, habíamos conseguido ha- cernos una idea general de la espiritualidad hispana en la que poder entroncar el iluminismo valenciano. Pero era ne- cesario recurrir a las fuentes para probar nuestra investi- gación.

Los primeros pasos los encaminamos a la bibliote- ca-archivo de la Universidad de Valencia. Hicimos una am- plia relación de los libros publicados en el siglo XVII cu- ya temática fuera la espiritualidad o la biografía de per- sonajes señalados por su santidad de vida. Entre los prime- ros, detectamos que figuraban las obras de aquellos espiri- tuales valencianos o radicados aquí que M. Andrés identifi- caba con el recogimiento. La lectura de las obras de Anto- nio Panes, Juan Jiménez, Gerónimo Planes, Alonso Pastor, - Francisco Perandreu, Lorenzo Martín Jordán, Antonio Ferrer,

etc. hizo que nos acostumbráramos a la temática y al lenguaje espiritual, aprendiendo a diferenciar a los autores que incidían más en la vía mística, de aquellos otros que se decantaban por una espiritualidad de tipo ascético.

En cuanto a las biografías, su número denotaba la existencia de un amplio grupo de personajes que había destacado en Valencia por su santidad de vida. En concreto, - consultamos las biografías de Jacinto Busquets sobre el Patriarca Don Juan de Ribera, de Vicente Gómez sobre Domingo Anadón, de Cristóbal Moreno sobre el Beato Pedro Nicolás - Factor, de Vicente Gual sobre Gaspar de Bono, de Antonio - Jordán sobre Domingo Sarrió, de Tomás Pérez sobre la beata Beatriz Ana Ruiz, etc. Todas estas biografías fueron de gran utilidad para analizar la espiritualidad de los personajes retratados, para estudiar sus relaciones con otros espirituales y, en algunos casos, para conocer la actitud de los autores de las mismas. Referente a esto último, hay que señalar el interés que tienen autores como Antonio Jordán y Tomás Pérez a la hora de analizar el quietismo valenciano.

A través de la "Crónica" de Antonio Panes y de la "Vida de Francisco Jerónimo Simón" de Isidoro Aparici - Gilart iniciamos nuestro estudio de los personajes sobre los que había trabajado R. Robres. Pronto nos dimos cuenta de que había la posibilidad de que pudiera existir una línea de interpretación de la espiritualidad valenciana diferente a la que había seguido Robres. Era posible que Robres se hubiera dejado influenciar en exceso por las fuentes dominicanas que había usado. Sin embargo, no podíamos incurrir en su mismo error. Aparici era un ferviente partidario del clérigo Simón y su obra tenía un claro sentido hagiográfico dirigido a propiciar un nuevo proceso de beatificación. A pesar de ello, en favor de Aparici debíamos tener en cuenta dos hechos: la obra se había escrito en 1706? y su autor manejaba indistintamente documentación de partidarios y émulos de Simón. En cuanto a la obra de Panes, tenía como finalidad destacar los hechos y los personajes más sobresalientes de la descalcez franciscana.

La "Crónica" de Antonio Panes resulta imprescindible para trazar las biografías de Fray Antonio Sobrino, de la beata Francisca Llopis y de otros personajes pertenecientes a la familia de los franciscanos descalzos, entre los que merece destacar a las mujeres beatas. Por medio de la "Crónica" podemos reconstruir la forma de vivir y sentir la espiritualidad que tenían las beatas. Por medio de estas mujeres podemos descubrir cómo se cumple uno de los anhelos más constantes de los místicos y de la mística: la tendencia a la universidad. Por medio de las beatas, la mística rompe los muros costreñidos del mundo eclesiástico y se propaga al mundo laico. Esto entrañaba un verdadero peligro, pero en realidad mucho menor de lo que algunos han querido ver. Además de todo esto, la "Crónica" de Panes es una fuente constante de información, que la frescura del lenguaje de su autor la hace atrayente incluso hoy.

Después de estudiar en Antonio Panes las biografías de Sobrino y de la beata Francisca Llopis fue necesario repantearnos el juicio que teníamos de ellos. Hasta ahora sabíamos muy poco de estos personajes y, casi todo, desfavorable. Protagonistas de los desgraciados sucesos acaecidos en Valencia por la beatificación de Francisco Jerónimo Simón, las crónicas dominicas no dudaban en atribuirles la responsabilidad de estos sucesos. Ahora tenemos oportunidad de analizar con detalle el origen de sus vidas, su formación, sus relaciones, sus planteamientos espirituales y los problemas personales a los que hicieron frente. Pocas dudas existían de que ambos habían sido personajes relevantes del iluminismo en Valencia, pero de los datos que ahora habíamos recogido no parecían desprenderse razones suficientes que dieran lugar a enjuiciarlos de forma negativa. Además, siendo protagonistas destacados en los sucesos de Simón, su actuación, en la interpretación que le daba Panes, discrepaba abiertamente de la que se les había atribuido hasta ahora.

Con los datos hasta ahora disponibles, la pugna que se libra en Valencia por la beatificación de Simón se-

presentaba como uno de los episodios claves para comprender la espiritualidad valenciana del siglo XVII. Además, - ahora resultaba posible rehacer la historia de estos sucesos, pero, había algo que no acababa de satisfacernos por completo. Era evidente que tanto Sobrino como la beata - Francisca Llopis tenían su lugar en el recogimiento. Su misma filiación franciscana era un dato que reafirmaba esto, - pero, ¿cómo librarlos de las acusaciones de prequietismo y alumbradismo que la actual historiografía había vertido - contra ellos?. Sin duda, de existir una respuesta a este - interrogante, ésta debía estar en las fuentes.

Noticias facilitadas desinteresadamente por L. - Robles nos informaron de la existencia de algunos manuscritos conservados en la Universidad de Valencia referidos al clérigo Francisco Jerónimo Simón.

Los manuscritos de la Orden de Predicadores que se conservan en la Universidad de Valencia son unas fuentes históricas de extraordinaria riqueza. Entre estos manuscritos, las crónicas son imprescindibles para reconstruir gran parte de la historia religiosa de Valencia. Las crónicas - reflejan el punto de vista de la Orden de Predicadores, pero ello no merma su valía. En ellas pudimos seguir en orden cronológico todo lo que aconteció en Valencia por causa de la beatificación de Simón. La oposición a esta beatificación por parte de los dominicos fue constante. Sin embargo, una atenta lectura de algunas crónicas revela que - los dominicos participan en las honras fúnebres que se le rinden a Simón sin poner traba alguna. Incluso, los cronistas se congratulan por la aparición de un presunto santo - nuevo y anotan los datos básicos de su biografía. Pero esta actitud favorable a Simón durará muy poco; de inmediato, los cronistas comienzan a verter sombras sobre Simón y sus partidarios. El cambio que se produce es tan notorio que - los mismos cronistas protegen bajo un "caute lege" sus anteriores notas favorables. El dato quizás pueda resultar - irrelevante, pero confirma que la actitud de los dominicos

en el caso de Simón varió de acuerdo con el rumbo que fueron tomando los acontecimientos.

Anteriormente hemos hecho mención de la obra biográfica de Aparici Gilart. Ya cuando trabajamos en ella nos produjo cierta sorpresa que no tuviera índices y que finalizara un poco abruptamente. En aquellos momentos no le dimos excesiva importancia a este hecho, pero el hallazgo del manuscrito original de Aparici confirmó que la obra que se había publicado estaba inacabada. Si se llegó a publicar la segunda parte de esta obra es algo que ignoramos y que ya no tiene demasiada importancia al disponer del manuscrito original. La obra de Aparici consta de dos partes perfectamente diferenciadas. En la primera se narra la biografía de Simón, sus amistades, los hechos maravillosos que le acontecieron y su muerte. En la segunda parte se da cuenta de todos los avatares en que se vió inmersa la causa de beatificación de Simón. El autor maneja documentación de primera mano y transcribe íntegros muchos documentos. De su lectura se desprende que el tema de la beatificación de Simón no puede explicarse sólo por el antagonismo existente entre partidarios y émulos. En él confluyen muchos aspectos que, por citar solo algunos, van desde el conflicto immaculista, hasta cuestiones de primacía espiritual, intervenciones de la Santa Sede, de la Inquisición, de la Corte, de las autoridades valencianas y de personajes del "lumpen" social de Valencia, sin olvidar otras como la fortuita intervención de Miguel Molinos como agente en Roma de la causa de beatificación de Simón y el ulterior fracaso de éste al relacionarse con su condena.

El hallazgo de nuevos documentos confirmó la complejidad que intuíamos en el tema de la beatificación de Simón. Bajo el título de "Sermón y varios escritos sobre el V. Simón" se conserva en la Universidad de Valencia un grueso volumen que contiene el sermón predicado por Fray Antonio Sobrino a la muerte del clérigo y el enfrentamiento dialéctico que se originó entre Sobrino y el dominico Fray -

Francisco de Castro. Este nuevo documento nos fue de gran utilidad para comprender que en la multiplicidad de aspectos que confluyen en la causa de beatificación de Simón, - ocupó un lugar destacado el modo diferente de entender la espiritualidad que tenían los franciscanos descalzos con Sobrino al frente y los dominicos, ahora dignamente representados por su compañero de hábito Fray Francisco de Castro. Mientras Sobrino defiende la universalidad de la mística y, por tanto, la posibilidad de que los laicos accedieran a las experiencias espirituales reservadas a los religiosos, Castro no duda en acusarlo de pretender convertirse en el líder de un movimiento espiritual lleno de peligros. El dominico pedirá a Sobrino que reconsidere su actitud y se cⁱ fia a formas de espiritualidad más seguras. En el fondo de la polémica entre Castro y Sobrino subyace el clásico enfrentamiento, muy repetido en la historia de la espiritualidad española, entre teólogos escolásticos y teólogos místicos; enfrentamiento que ahora encuentra terreno propicio dentro de la controvertida causa de beatificación de Simón.

Nuestra visión del tema de la beatificación de Simón acabó por perfilarse tras consultar tres extensos volúmenes conservados en la sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional. En ellos se encuentra toda la documentación que fue acumulando la Inquisición sobre este tema: memoriales y escritos redactados por partidarios y adversarios de la causa del clérigo, carteles, panfletos y otros escritos que circularon a escondidas por Valencia, cartas remitidas por el Consejo de la Inquisición a los inquisidores de Valencia, soluciones aportadas por el arzobispo Fray Isidoro Aliaga, informaciones de testigos con diferentes finalidades, etc. En definitiva, una amplísima y nueva documentación que venía a probar la importancia y la complejidad que el episodio de la beatificación de Simón tuvo en Valencia.

Con todos los datos nuevos recogidos nos fue im-

posible sostener la interpretación que Robres había hecho de la espiritualidad valenciana. Muchos temas conflúan en la azarosa historia de Francisco Jerónimo Simón y no había ninguno que nos permitiera concluir que el quietismo valenciano tenía su origen en el clérigo. Además, el análisis de los datos biográficos de Simón mostraba que éste se había significado muy poco por su espiritualidad. Simón, al margen de toda la polémica suscitada por la causa de su beatificación, es un personaje oscuro, desconocido y, sobre todo, espiritualmente irrelevante. A pesar de ello, la historia de su beatificación fue y será apasionante y esto, sin duda, justifica el título dado por Robres a uno de sus trabajos y, asimismo, la amplitud que nosotros mismos le hemos dado en nuestra investigación. Pero la espiritualidad valenciana camina por una dirección distinta a esta, y así lo atestiguan los datos recogidos en Panes sobre las beatas y Fray Antonio Sobrino, la lectura y análisis de los libros de espiritualidad publicados en Valencia, la controversia mantenida por Sobrino y Fray Francisco de Castro, etc. No es pues Simón el personaje clave del iluminismo valenciano del siglo XVII. De existir un personaje a quien le corresponda este papel, todos los datos apuntan hacia el franciscano descalzo Fray Antonio Sobrino. En esa dirección lo habían intuido A. Mestre y M. Andrés y será nuestra intención confirmarlo.

Fray Antonio Sobrino es un personaje bastante desconocido. En Robres podemos encontrar algunas noticias sobre él, siempre en relación con el tema de Francisco Jerónimo Simón. En "Los Recogidos" (1976) se dedican unas pocas páginas a resumir la doctrina de su "Vida Espiritual y Perfección Christiana" (Valencia 1612), que, sin embargo, son suficientes para que M. Andrés lo considere uno de los grandes tratadistas místicos hispanos. Otras noticias sobre Sobrino pudimos obtenerlas en el artículo que D.H. Marshall le dedicó en 1958 que incluye los documentos sobre la polémica suscitada por la publicación de su obra espiritual. -

Pocas noticias, como vemos, de un personaje que parece clave para comprender y encuadrar adecuadamente la espiritualidad valenciana del siglo XVII.

El vacío informativo sobre Fray Antonio Sobrino puede cubrirse con creces mediante la biografía escrita por Antonio Panes. En ella hay dos hechos que merecen destacarse: su trabajo administrativo con los Secretarios de Felipe II, Mateo Vázquez y Gabriel de Zayas, y sus dos "huidas"; una, abandonando su prometedora carrera burocrática para ingresar en la vida conventual, y la otra, yéndose de Castilla y "refugiándose" en los franciscanos descalzos de Valencia. Otros datos destacables de la biografía de Sobrino son sus orígenes familiares, el que sus ocho hermanos dedicaran su vida a la Iglesia y la temprana afición que muestra por la vida mística. Precisamente, este último aspecto, unido a su traslado a los franciscanos descalzos de Valencia, podemos encuadrarlo en el clima de mayor libertad religiosa que se respira en Valencia, lo cual no sólo explicaría su traslado, sino también, el de otros espirituales procedentes de Andalucía y Castilla.

La importancia que Sobrino adquiere en Valencia se sustenta en hechos como su influencia entre los descalzos, sus relaciones con las beatas, su papel en el conflicto de los moriscos, su amistad con el Patriarca Ribera y, finalmente, su actuación en el tema de la beatificación de Simón y la publicación de su libro sobre la vida espiritual. Así pues, una vida plena de acontecimientos que cubre el último tercio del siglo XVI y el primero del siglo XVII.

El único ejemplar que sabemos se conserva de la "Vida Espiritual y Perfección Christiana" de Sobrino se encuentra en la Biblioteca Nacional. Ello obedece a que el libro fue prohibido por la Inquisición y, seguramente, se recogieron todos los ejemplares en circulación. "Vida Espiritual y Perfección Christiana" es un libro que pertenece a la tradición mística del franciscanismo. Lo que se tras-

luce claramente de él es la mística del recogimiento, la misma que antes de Sobrino habían formulado grandes tratadistas como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, etc., y que, ahora, se ve enriquecida con las últimas aportaciones de la mística carmelitana. Sólo un lector poco familiarizado con el lenguaje de la mística o al que guen razones malintencionadas puede ser capaz de derivar conclusiones negativas de la doctrina espiritual expuesta por Sobrino. Por eso, un análisis desapasionado de este libro pone en evidencia los negros calificativos que se le han dirigido a su autor. Sobrino es el mejor exponente en Valencia de la espiritualidad del recogimiento. Nadie supo plasmar mejor que el descalzo esta doctrina. Por tanto, resulta evidente que no es Francisco Jerónimo Simón la figura clave de esta espiritualidad, si este papel debe atribuírsele a alguien, por méritos propios le corresponde a Fray Antonio Sobrino.

El entramado teórico que Robres había trazado acabó por quebrarse con la aparición de grupos de alumbrados en Valencia a lo largo del siglo XVII. Las noticias de A. Huerga sobre la existencia de unos procesos inquisitoriales contra alumbrados valencianos simplificó nuestra tarea de búsqueda de los mismos. En el Archivo Histórico Nacional tuvimos oportunidad de trabajar en estos procesos. No todos eran de alumbrados, y entre los que sí lo eran, sólo tres de ellos correspondían al siglo XVII.

La existencia de alumbrados en Valencia en una época tan tardía como la de la segunda mitad del siglo XVII era un dato de enorme interés, que no se vió defraudado cuando analizamos con detalle los procesos. Pero, si éstos eran alumbrados, ¿cómo calificar a aquellos otros que para la historiografía actual también lo eran?. El dilema podía resolverse revisando los juicios que se habían vertido contra espirituales a los que se calificaba de alumbrados. Es verdad que el fenómeno del alumbradismo es complejo

y que, incluso, dentro de los llamados alumbrados históricos, los de Toledo y Extremadura, existen diferencias, algunas de ellas sustanciales. Sin embargo, esto no debe impedirnos adoptar un criterio uniforme a la hora de aplicar el nombre de alumbrados. Por eso, no parece que sea muy incorrecto el que reservemos el nombre de alumbrados a todos aquellos personajes o grupos que con este nombre fueron procesados por la Inquisición; siempre, claro está, que no adoptemos este criterio con carácter absoluto. Si no lo hacemos así, no tendremos dificultad en encontrar semejanzas, bien de doctrina o bien de comportamientos, entre los que fueron procesados como alumbrados por la Inquisición y otros espirituales. Semejanzas que, por otra parte, no pueden hacernos calificar de alumbrados a quienes no sólo nunca lo fueron, sino que, además, trataron siempre de precisar las diferencias, sutiles muchas veces, que los separaban de aquéllos. Los casos más relevantes de esto los tendremos personificados en Valencia en el mercedario Fray Pablo Cenedo y en el mismo Fray Antonio Sobrino. Ejemplos mucho más notorios que estos los podemos ver en los casos del Arzobispo Carranza, de Fray Luis de Granada, de Teresa de Jesús, de Francisco de Borja, del Patriarca Don Juan de Ribera, etc. En todos los citados, fueron razones de incompreensión doctrinal, de intolerancia y otras las que motivaron las acusaciones de alumbradismo.

Los procesos inquisitoriales contra alumbrados valencianos nos obligaron a reconsiderar lo inadecuado que resultaba aplicar este nombre a determinados espirituales. Perteneciendo todos al iluminismo, era en el recogimiento donde debíamos encuadrarlos tanto por tradición como por compromiso personal. Auténticos alumbrados hubo muy pocos en Valencia; a lo sumo, dos o tres casos, que la Inquisición se encargó bien de investigar. El resto de los espirituales valencianos fueron alumbrados.

La facilidad excesiva con que se confunden los términos recogimiento, alumbradismo y quietismo nos obligaron a buscar más los puntos de diferencia que los lazos co

munes existentes entre ellos. Parece querer ignorarse que el quietismo únicamente fue condenado en 1687. Calificar de prequietistas a los recogidos valencianos nos parece que no aporta nada teniendo en cuenta el terreno resbaladizo de la espiritualidad en el que nos desenvolvemos. Un somero repaso de la doctrina mística en general nos revelaría la existencia de prequietismo en casi todos los autores místicos. Si es así, todos los autores místicos anteriores a Miguel Molinos anticipan en mayor o menor medida el quietismo. Pero el problema no reside en esto. Porque se produjera la condena de Molinos y del quietismo en 1687 no vamos a salpicar con juicios negativos a todos los autores espirituales anteriores a él. A Miguel Molinos se le entiende mucho mejor entroncándole en toda la tradición mística universal. Esta tradición alcanza un gran desarrollo en Valencia durante el siglo XVII, y la formación espiritual que Molinos tiene aquí explica suficientemente la posterior formulación doctrinal de éste expresada en la "Guía Espiritual". La condena del quietismo en 1687 se produce en un marco histórico muy peculiar y continúan sin saberse las razones últimas que hicieron necesarios que fuera condenado.

El panorama general del iluminismo en Valencia durante el siglo XVII parecía estar ya bien documentado. La existencia de alumbrados en Valencia probaba que esta corriente espiritual había encontrado, aunque fuera tardíamente, su modo de desarrollarse. El recogimiento estaba en la base de la espiritualidad de Francisco Jerónimo Simón, de las beatas y, sobre todo, de Fray Antonio Sobrino. Entre una y otra vía espiritual existían lazos comunes, pero también diferencias sustanciales suficientes como para no confundirlas. Respecto a Miguel Molinos no cabían malos entendidos. Las pocas noticias entresacadas de diferentes fuentes dejaban bien claro que Molinos frecuentaba los círculos espirituales más inquietos de Valencia, pero no había nin-

guna prueba que permitiera traslucir su ulterior condena.- La investigación parecía haber llegado a su fin, pero sólo una cuestión de indudable importancia, quedaba todavía pendiente: ¿cómo probar que el iluminismo valenciano no había nacido en el siglo XVII, sino que era una más de las expresiones espirituales surgidas en el proceso de Reforma del siglo XVI?. De existir respuesta a este interrogante debía estar en las fuentes históricas.

Según M. Andrés, el recogimiento se había desarrollado en Valencia durante el siglo XVI. Ejemplos relevantes de ello eran la figura del Beato Pedro Nicolás Factor, los primeros jesuitas del Colegio de Gandía y los franciscanos descalzos. Ni el Beato Pedro Nicolás Factor ni los franciscanos descalzos nos eran desconocidos. Los datos de Factor estudiados en Cristóbal Moreno, en Antonio Ferrer y otros procedentes de algunas biografías de San Luis Bertrán mostraban claramente su vinculación al recogimiento. La simple lectura de sus poesías místicas no dejaba lugar a dudas. En cuanto a los franciscanos descalzos, en la "Crónica" de Antonio Panes habíamos seguido su proceso de asentamiento en Valencia. El vigor de este núcleo descalzo se confirmó por la celeridad y número de sus nuevas fundaciones y por la llegada de espirituales procedentes de Castilla y Andalucía. La vinculación de los descalzos al recogimiento se manifiesta en la fidelidad guardada hacia San Pedro de Alcántara, en las razones que impulsan su desmembración de otras familias franciscanas y en la espiritualidad que practican: amplia dedicación a la oración mental, presencia de maravillosismos místicos como visiones y revelaciones, fortísima austeridad de vida, etc.

Mayores problemas nos supuso encontrar datos que atestiguaran la presencia de un núcleo del recogimiento en el Colegio de los jesuitas en Gandía. Pero, ahora la fortuna vino en nuestra ayuda. En una de las exploraciones que habíamos llevado a cabo en los fondos manuscritos de la Uni

versidad de Valencia nos habíamos encontrado con uno titulado "Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús". Su autor era el P. Gabriel Alvarez, que los había escrito en 1607. El contenido de la obra que ahora estudiábamos respondía a su título. En ella se narraban los principales acontecimientos acaecidos a la Compañía de Jesús en Valencia, desde la fundación del Colegio de Gandía, hasta 1607. Además de esto, Alvarez escribió las biografías de los jesuitas valencianos más destacados y, lo que era más interesante para nosotros, la vida del franciscano lego extremeño Fray Juan Tejada. Personaje éste, relacionado por otros autores con el iluminismo.

Fray Juan Tejada mantuvo estrechas relaciones con Francisco de Borja y con los primeros jesuitas de Gandía. Tejada se había dedicado a la vida contemplativa al retirarse a un eremitorio cercano a su pueblo, después se trasladó a Barcelona, donde perfeccionó su sistema de oración en el convento franciscano de Jesús. Aquí entró en contacto con Borja, que entonces era Virrey de Cataluña. Cuando Borja regresa a sus posesiones ducales de Gandía se lleva con él al lego franciscano. Ya entonces, el ascendiente espiritual de Tejada sobre Francisco de Borja debía ser muy grande, pues, de vuelta a Gandía, ambos fomentaron el recogimiento entre los jesuitas del Colegio de la Compañía fundado por Borja. Recogimiento que, por otra parte, debió encontrar un campo abonado al proceder del franciscanismo alguno de los nuevos jesuitas. No debieron quedar al margen de este influjo recogido las monjas del convento de Santa Clara de Gandía, entre las que se encontraban algunas parientes cercanas de Francisco de Borja. La existencia de un núcleo recogido en Gandía es un hecho plenamente constatable. El manuscrito del P. Alvarez, al detallar la espiritualidad que practicaban los primeros jesuitas, no hace sino confirmar esto. La espiritualidad del propio Francisco de Borja lo corrobora.

Los ejemplos de los primeros jesuitas de Gandía,

del Beato Pedro Nicolás Factor y de los franciscanos descalzos muestran el fuerte impulso que alcanza en Valencia la vía del recogimiento. Esto acontece en la segunda mitad - del siglo XVI, y coincide con los momentos de confusión - que se viven en Castilla con las persecuciones contra alumbrados, erasmistas y protestantes y con la publicación del Índice de Valdés. En el horizonte general hispano está el cambio de rumbo de la política de la Monarquía. En Valencia, concretamente, el nombramiento de Don Juan de Ribera para - el cargo de arzobispo. ¿Aplicaría Ribera con todo su rigor la política de intolerancia existente en Castilla?, o, por contra, ¿prestaría su apoyo a todos aquellos espirituales que ansiaban un marco de libertad para desarrollar sus vivencias espirituales?. Esta era la gran duda que nos asaltaba y que teníamos miedo abordar. Sin embargo, la respuesta era necesaria para demostrar que la espiritualidad iluminista valenciana del siglo XVII era continuación de la - que se había desarrollado en la centuria anterior, sin que, entre ambas, mediaran grandes inconvenientes.

La historiografía sobre el Patriarca Ribera es - contradictoria. Para unos, Ribera fue un santo sin discusión, para otros, un contrarreformista intolerante. Conciliar ambas posiciones parecía difícil. Además, teníamos - otro inconveniente, ya que había que adentrarse en la espiritualidad personal del Patriarca y éste no había escrito nada sobre el tema. Es verdad que ahora disponíamos del - primer tomo de sus sermones, publicado gracias al esfuerzo de Robres, pero en él no encontramos nada que pudiera servir para lo que pretendíamos. Por eso, para abordar este - tema escogimos un método indirecto: adentrarnos en la espiritualidad de Ribera a través de sus relaciones personales con otros espirituales destacados de su época. Estudiamos las relaciones de Ribera con el franciscano Fray Pedro de Santamaría, con la beata Margarita Agullona y con el franciscano Fray Jaime Sanchis. También, las acusaciones de fomentar el alumbradismo vertidas contra él por el dominico-

Fray Alonso de la Fuente y, finalmente, su amistad con -
 Fray Luis de Granada y la intervención que ambos tuvieron -
 en el suceso de la Monja de Lisboa, Sor María de la Visitaci
ón. El resultado de todo ello nos dio una respuesta que -
 entendemos bastante concluyente: Don Juan de Ribera había -
 apoyado a todos aquellos espirituales, fueran laicos o re-
 ligiosos, vinculados con el iluminismo. Incluso, no había -
 duda de que Ribera mantuvo un fuerte compromiso personal -
 con esta forma de espiritualidad.

Tras estudiar el tema de la espiritualidad de Ribera,
 llegamos al convencimiento de que teníamos cerrado -
 el tema que nos habíamos propuesto investigar. El iluminismo
 valenciano del siglo XVII no tenía su origen en la figura
 del clérigo Francisco Jerónimo Simón. Los ejemplos del -
 Beato Pedro Nicolás Factor, de los primeros jesuitas de -
 Gandía y de los franciscanos descalzos atestiguaban que, -
 dentro del iluminismo, la vía del recogimiento se había desarrollado
 plenamente a lo largo de la segunda mitad del -
 siglo XVI. Don Juan de Ribera había prestado su apoyo a la
 misma porque, entre otras cosas, estaba comprometido personalmente
 con ella. Ello propició que el recogimiento no encontrara
 obstáculos en el siglo XVI y prosiguiera en la -
 centuria siguiente. El que sólo a la muerte de Don Juan de
 Ribera se iniciaran los primeros problemas para esta espiritualidad,
 aprovechando el episodio de la beatificación -
 del clérigo Simón, confirmaba nuestra hipótesis. Posteriormente,
 una vez frustrada la beatificación de Simón y reducido
 al silencio Fray Antonio Sobrino, el iluminismo valenciano
 vive unos momentos de confusión, hasta que, superado
 este trance, recobra nuevo auge hasta 1687. A partir de esta
 fecha, la condena de Molinos y el quietismo provoca la -
 crisis definitiva del iluminismo y de la mística en general.

A MODO DE JUSTIFICACION

La presente investigación es el resultado de cinco años consecutivos de trabajo, sin duda, más de los necesarios de no haber tenido que compartirla con la dedicación exclusiva a la docencia en un centro público de enseñanzas medias. El esfuerzo ha sido más fatigoso, si cabe, por haber escogido un tema de investigación distinto al del trabajo final de licenciatura. Tampoco ha sido fácil contrastar nuestros puntos de vista. El clima intelectual que se respira en los centros de enseñanzas medias no propicia esta tarea. A pesar de estos inconvenientes, no lamento el esfuerzo realizado. Apasionado por la investigación histórica, las dificultades encontradas en el camino han servido de acicate para proseguir nuestro trabajo hasta el final.

Este es un trabajo de investigación histórica. - Con la máxima objetividad intento narrar los hechos que las fuentes suministraban. A pesar de que el tema que trato se refiere a la espiritualidad no existen en él interpretaciones de carácter teológico. Muy a pesar mío, he de reconocer que soy lego en Teología; y por eso, cuando he tenido dificultades para comprender fenómenos espirituales, sobretudo los referentes a la alta contemplación mística, he procurado obviar éstas con recursos propios del historiador como constatar la existencia de dichos fenómenos, dejar hablar a las fuentes o intentar su explicación con el recurso a autores mucho más preparados en la materia. Otras veces, cuando los comportamientos sociales chocaban con interpretaciones rigurosas que los coetáneos hacían de las normas eclesiásticas, he optado por intentar un acercamiento a las posiciones en conflicto, siempre teniendo claro que el incumplimiento social de una norma legal casi nunca puede dar lugar a juicios descalificadores desde el punto-

de vista histórico. Esto lo he tenido muy en cuenta en el conflicto que enfrentó a los partidarios y émulos del clérigo Francisco Jerónimo Simón. Si por trasgredir normas de Derecho Canónico hubiera tenido que descalificar a los simonistas, ello hubiera ido en detrimento del correcto encuadre histórico que creo se debe dar a este tema.

El trabajo de investigación que ahora presento - no se ha visto mediatizado por ningún tipo de servidumbre eclesiástica, fidelidad a órdenes religiosas u otro cualquier tipo de atadura. A esto ha contribuido, sin duda, la pertenencia al mundo laico. Nuestro único objetivo ha consistido en narrar los acontecimientos históricos siguiendo fielmente las fuentes utilizadas. En muchos casos, éstas - han explicado mejor que yo sucesos que no acabábamos de encuadrar correctamente. Ahora, cuando ya el trabajo está ultimado, tengo graves dudas sobre si la interpretación que he hecho del iluminismo valenciano es la más correcta. A pesar de ello, no creo necesario hacer variación alguna. Estoy abierto a cualquier tipo de crítica constructiva que - se quiera hacer y convencido, además, de que sólomente si estas se producen, podremos acabar perfilando mejor y más-correctamente un aspecto importante de la historia cultural de Valencia que ha permanecido entre penumbras demasiado tiempo.

Tengo plena consciencia que el extenso tratamiento que he dado al tema de la beatificación de Francisco Jerónimo Simón ha terminado por romper la estructura interna del trabajo. Así lo constato aquí, pero creía que ello era necesario para poder analizar toda la multiplicidad de aspectos que confluyen en él, desde que se origina, hasta que es identificado con la figura de Miguel Molinos y su posterior condena en 1687.

ALGUNOS AGRADECIMIENTOS

No puedo concluir esta introducción sin dejar -

constancia de mi agradecimiento a todas aquellas personas- que, en mayor o menor medida, me han brindado desinteresadamente su ayuda.

En primer lugar, mi gratitud va dirigida al Doctor Antonio Mestre. El ha sido quien me contagiò su inquietud por investigar en el siglo XVII el rumbo que habían seguido aspectos tan relevantes de la cultura del siglo XVI- como el humanismo, el erasmismo y la espiritualidad. Cuando decidimos escoger el tema del iluminismo, el Doctor Mestre no dudó en dirigirlo. En él, siempre he encontrado palabras de aliento, sobre todo, en los momentos de dudas y dificultades. Tampoco me han faltado sus consejos y críticas cuando mis planteamientos no eran los más adecuados. Por todo ello, mi gratitud.

El profesor Victor Latorre, compañero en las tareas docentes, ha tenido la paciencia de releer el manuscrito y subsanar mis deficiencias de expresión. Por su ingrata labor, siempre desinteresada, mi gratitud. Si, a pesar de todo, continúan persistiendo deficiencias de lenguaje, éstas deben ser atribuidas a mi formación.

No quisiera que se pasara por alto mi agradecimiento a todas las personas que prestan su servicio en la biblioteca-archivo de la Universidad de Valencia. Muchas horas he pasado en las dependencias de este rico y sorprendente archivo valenciano y, siempre, se me ha tratado con gran amabilidad, procurando hacerme agradable el trabajo.- En cuantas dudas he tenido sobre la existencia de determinadas fuentes me han sido de gran utilidad la diligencia y preparación de los que allí trabajan.

Asimismo, agradezco la celeridad con que, tanto el Archivo General de Simancas como la Biblioteca Nacional, me han facilitado las copias de la documentación que precisaba.

Cuando uno inicia un trabajo de estas características, más pronto o más tarde, termina resintiéndose la convivencia familiar. Por eso, también quisiera incluir a-

mi familia en este apartado de agradecimientos. Apesar de las largas horas que he hurtado a la convivencia familiar-nunca recibí queja alguna por su parte, antes al contrario, ellos siempre han procurado evitarme los inconvenientes y-facilitarme el adecuado ambiente de trabajo.

Este capítulo de agradecimientos estaría incompleto sino mencionara a determinados autores como A. Huer-ga, R. Robres, M. Andrés, A. Márquez, R. García Cárcel, - J. I. Tellechea, etc. A ninguno tengo la suerte de conocer personalmente, sin embargo, sin sus trabajos de investiga-ción nunca hubiera podido realizar éste.

INDICE GENERAL

INDICE GENERAL

	<u>Págs</u>
INTRODUCCION	3 - 34
INDICE GENERAL	35 - 42
FUENTES Y BIBLIOGRAFIA	43 - 76
I.- FUENTES:	
A) Fuentes manuscritas	45 - 49
B) Fuentes impresas	50 - 58
II.- BIBLIOGRAFIA	
I.- REFORMA E ILUMINISMO	
A.- IDEA GENERAL DE REFORMA	77 -126
B.- MANIFESTACIONES DE LA REFORMA	78 - 84
1.- La reforma de las órdenes religio- sas	84 -111
.- La Reforma en la orden dominica na	84 - 93
.- La Reforma en la orden francis- cana	85 - 90
.- La Reforma en la orden francis- cana	90 - 93
2.- La Reforma del clero	93 - 97
3.- La Reforma espiritual	97 -106
.- La vía del recogimiento	97 -100
.- La vía del dejamiento o de los alumbrados	100 -106
4.- El erasmismo	106 -111
C.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA DEL SIGLO - XVII	
.- Planteamiento general del traba jo	111 -118
.- Planteamiento general del traba jo	116 -118

	<u>Págs</u>
II.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA EN EL SIGLO XVI.	127-211
A.- EL EJEMPLO DE FRAY JUAN TEJEDA Y LOS - PRIMEROS JESUITAS DE GANDIA	128-141
.- Datos biográficos de Fray Juan Tejeda	128-131
.- Fray Juan Tejeda, el recogimien- to y los primeros jesuitas de - Gandía	131-138
B.- EL BEATO PEDRO NICOLAS FACTOR	142-147
C.- LOS FRANCISCANOS DESCALZOS EN VALENCIA .	148-159
D.- SAN JUAN DE RIBERA Y LA ESPIRITUALIDAD - VALENCIANA DEL SIGLO XVI	160-211
1.- La figura de Ribera y los problemas de su tiempo	160-171
2.- San Juan de Ribera y la espiritua- lidad valenciana	171-205
a.- Los alumbrados de Extremadura: Ribera y Fray Pedro de Santa María	173-181
b.- Una relación muy singular: Don Juan de Ribera y la Beata Mar- garita Agullona	182-205
III.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA EN EL SIGLO XVI	212-728
A.- FRANCISCO JERONIMO SIMON	213-385
1.- Biografías dispares del personaje..	213-253
a.- Datos biográficos	217-221
b.- Aspectos particulares de la vi- da de Francisco Jerónimo Simón	221-227
c.- Vida espiritual de Simón	227-241
d.- La muerte de Francisco Jeróni- mo Simón	241-242

e.-	Nacimiento de un presunto <u>san</u> to	242-244
f.-	Las honras fúnebres	244-247
g.-	Las primeras desavenencias ..	247-250
h.-	El afán limosnero de los va- lencianos	250-253
2.-	Polémica entre Fray Francisco de Castro y Fray Antonio Sobrino ...	253-269
a.-	Primeras razones	254-259
b.-	Nuevos reproches	259-264
c.-	La polémica en Roma	264-269
3.-	Los sucesos de julio de 1612	269-275
4.-	Fray Isidoro Aliaga nombrado Ar- zobispo de Valencia	276-287
a.-	Semblante de Fray Isidoro <u>Alia</u> <u>ga</u>	276-277
b.-	Primeras actuaciones del Arzo bispo en el asunto Simón	277-282
c.-	Un informe contrario al Arzo bispo de Gaspar Gil Polo	282-287
5.-	Actuación de la Inquisición e <u>in</u> <u>tervención</u> del Rey (1614-1618)...	287-298
a.-	Un jesuita se retracta en <u>pú</u> <u>blico</u>	287-289
b.-	El edicto inquisitorial de - 1614	289-290
c.-	Propuesta de Fray Isidoro - Aliaga para reformar la vene- ración de Francisco Jerónimo- Simón	290-295

	<u>Págs.</u>
d.- Intervención real	296-298
6.- Memorial de D. Baltasar Vidal de Blanes	298-302
7.- Graves acontecimientos en 1619	302-325
a.- La lectura del edicto inquisito- rial	305-309
b.- Repercusiones inmediatas de la lectura del edicto	309-313
c.- Llegan a Madrid las noticias de la violencia en Valencia	313-316
d.- Otros acontecimientos en 1619..	316-325
8.- El conflicto immaculista y Francis- co Jerónimo Simón	325-338
a.- La causa de la Inmaculada Con- cepción	326-328
b.- El conflicto immaculista en Va- lencia	328-330
c.- La embajada immaculista de la ciudad de Valencia al Arzobispo Fray Isidoro Aliaga	330-338
9.- La personalidad peculiar de Pedro Cabezas y Francisco Jerónimo Simón	338-359
a.- Una especial biografía	339-345
b.- Pedro Cabezas y Francisco Jeró- nimo Simón	345-347
c.- Las acusaciones de Pedro Cabe- zas contra Francisco Jerónimo Simón	347-351
d.- Memorial de defensa contra las acusaciones de Pedro Cabezas..	351-355
e.- Otros émulos de Simón	355-359

	<u>Págs.</u>
10.- El final de la causa de <u>Fran</u> cisco Jerónimo Simón	359-371
a.- 1619-1628	359-365
b.- 1628-1673	365-371
B.- LA IMPORTANCIA DE FRAY ANTONIO SOBRI- NO EN LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA - DEL SIGLO XVII	386-471
1.- El compromiso con una causa de beatificación	386-387
2.- Datos biográficos	387-395
3.- Las consecuencias de una fide- lidad	395-409
4.- La "Vida Espiritual" de Fray Antonio Sobrino	410-455
a.- El por qué de la "Vida Es- piritual de Fray Antonio - Sobrino	413-417
b.- La personal visión espiri- tual de Fray Antonio Sobri- no.....	417-446
c.- El problema de las fuentes en la "Vida Espiritual" ..	446-455
5.- La universalidad de la Mística y el magisterio espiritual de- Fray Antonio Sobrino	456-461
C.- EL ENIGMATICO MUNDO DE LAS BEATAS	472-538
1.- Las mujeres beatas	475-480
2.- Medio social de procedencia de las beatas	480-487
3.- Influencia de confesores y maes- tros de espíritu en la vida de las beatas	487-501

	<u>Págs.</u>
4.- Religiosidad precoz de las beatas..	501-505
5.- Sistemas de oración de las beatas..	505-514
6.- La Inquisición en la vida de las - beatas	514-522
7.- Influjo social y magisterio espiri- tual de las beatas	522-532
 D.- LOS ALUMBRADOS VALENCIANOS DEL SIGLO XVII	 539-685
1.- El grupo de la beata Juana Asensi..	548-562
2.- Fray Pablo Cenedo: Un alumbrado sin- gular	563-617
a.- Perfil biográfico de Fray Pablo Cenedo	564-566
b.- Las acusaciones contra Fray Pa- blo Cenedo	566-567
c.- Los hechos.....	567-576
d.- El proceso continua	576-578
e.- La personalidad de Fray Pablo Cenedo a través de sus defen- sas escritas	578-600
f.- Fray Pablo Cenedo y la beata - Angela Ferrer	600-613
g.- Sentencia de Fray Pablo y con- sideraciones finales	613-617
3.- El "conventículo" espiritual de Ger- trudis Tosca	618-676
a.- Los protagonistas	618-631
b.- La doctrina del "conventículo" espiritual de Gertrudis Tosca..	631-634
c.- La heterodoxia doctrinal del - "conventículo" de Gertrudis - Tosca	634-644

Págs.

d.- El proceso inquisitorial contra mosén Remigio Choza	644-658
e.- El proceso inquisitorial contra mosén José Navarro	658-676
E.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA Y SU VIN- CULACION CON MIGUEL MOLINOS	686-728
1.- El iluminismo valenciano y algunas interpretaciones historiográficas- recientes	690-705
2.- Otras interpretaciones históricas...	705-716
3.- El Quietismo condenado. Las noti- cias de la condena en Valencia	716-724
CONCLUSIONES	729-768
APENDICE DOCUMENTAL	769-862
APENDICE I	770-781
APENDICE II	782-818
APENDICE III	819-862

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

I- F U E N T E S

A) FUENTES MANUSCRITAS

.- A.R.V. (Archivo Reino de Valencia).

- Sección Clero

- .- Libro nº 3691 Libro de Albalanes de la Parroquia de S. Andrés 1582-1643.
- .- Libro nº 1576 Libro de Cabreves de la Parroquia de S. Andrés 1586-1655
- .- Libro nº 2204 Inventario de los pergaminos don de constan los bienes y rentas de la Parroquia de S. Andrés.
- .- Legajo 434, caja 1226 Varia.

.- A.G.S. (Archivo General de Simancas)

- Sección Estado

- .- Legajo 188. Antiguo 428.

.- A.H.N. (Archivo Histórico Nacional)

- Sección Inquisición.

- .- Legajo 1988 exp. 12.
- .- Legajo 4572³.
- .- Legajo 578
- .- Legajo 3701 núms. 1, 2 y 3.
- .- Legajo 529¹ núms. 1, 2, 3 y 5.
- .- Legajo 529² núms. 3 y 4
- .- Legajo 529³ núms. 5, 7, 9 y 11

.- B.U. (Biblioteca-Archivo de la Universidad de Valencia)

- .- Ms. 43 Vida del P. Simón.
- .- Ms. 59 Mosén Joachim Ayerdi, Noticias de Valencia y son Regne. Anyes, 1661-1664 y 1677-1679.
- .- Ms. 71 Proposiciones del Dr. Miguel Molinos según están en el Expurgatorio.
- .- Ms. 148-149 El Palacio Real de la Sabiduría. -

- Idea del Convento de Predicadores de Valencia. Primera parte. De los hijos que ha tenido Ilustres en Virtud, Dignidades y Letras. Que escribía... Fray Joseph Agramunt. Presentado, Maestro en Artes y Doctor en Theologia por la Universidad de Mallorca... 3 vols.
- .- MS. 150 Varia.
 - .- Ms. 157-158 Historia de las cosas más notables del Convento de Predicadores de Valencia. Prosiguela el P.M. Fr. Domingo Alegre hijo del mismo convento desde el año 1640. Renúevala por orden del M.R. Padre Presentado Fr. Vicente Inza Prior de dicho Real Convento su más indigno súbdito el Padre Fr. Vicente Feliu hijo de dicha Real Casa en el año del Señor 1720, 2 vols.
 - .- Ms. 159 Memoria de las cosas sucedidas en este Convento de Predicadores desde el año 1603 asta el año 1628. (El autor de estas memorias es el dominico Fr. Gerónima Pradas).
 - .- Ms. 162-163 Historia de la fundación, y cosas memorables del Real Convento de Predicadores de Valencia. Su autor el R.P. Francisco Sala, hijo y archivero de dicho Real Convento. Renúevala, por orden de M.R.P. Presentado Fr. Vicente Inza Prior de dicho Real Convento, su más indigno súbdito el P. Fr. Joseph Miguel Subcantor de dicha Real Casa en el año del Señor 1719. - 2 vols.
 - .- Ms. 204 Historia de algunas cosas más notables pertenecientes a este Convento de Predicadores de Valencia compuesta por el P. Fr. Jaime Juan Falcó. Renúevala por orden del M.R.P. Presentado Fr. Vicente Inza Prior de dicho Convento, - su más indigno súbdito el P. Fr. Luís Carbonell hijo de dicha casa en el año del Señor de 1720.
 - .- Ms. 253 Varia.
 - .- Ms. 364 Sermón y Varios escritos sobre el V. - Simón.
 - .- Ms. 372 Varia.

- .- Ms. 452 Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús escrita por el P. Gabriel Alvarez en 1607.
- .- Ms. 529 Libro de memorias de algunas cosas pertenecientes al Convento de Predicadores de Valencia, que an sucedido desde el año 1603, hasta el de 1628, observadas y escritas de mano i industria del R.P. Fr. Geronymo Pradas hijo de dicho Convento.
- .- Ms. 566 Varia.
- .- Ms. 700 Copia de capítulo de carta dirigida al Arzobispo de Valencia, acerca de la causa formada por la Inquisición al Dr. Miguel Molinos, Roma, 7 septiembre 1687.
- .- Ms. 752 Memorial pidiendo se reconzca como reliquia el vaso de coco en que bebía San Luis Bertrán.
- .- Ms. 798 Varia.
- .- Ms. 799 Manifiesto de lo sucedido en Valencia en la pretendida fundación de los Clérigos Misionistas día de los Reyes entre 1 y 2 de la Noche año 1683, en la casa inmediata al Convento de Predicadores de dicha Ciudad.
- .- Ms. 800 Acusaciones de Mosén Damián Albert, natural de la Villa de Novelda y sus discípulos.
- .- Ms. 800 Relación de algunos notables castigos que Dios nuestro Señor ha hecho en los fomentadores de la devoción de Mosén Simón al qual a fuerza de motines y milagros falsos y otras invenciones han querido hazer santo.
- .- Ms. 801 Varios puntos expuestos a S.M., acerca de las consideraciones que mediaban para dificultar el comercio con los herejes.
- .- Ms. 852 Compendio de la Vida y Virtudes del V. Padre M. F. Ioseph Bono, Hijo del Real Convento de Predicadores de Valencia, Galificador, - Consultor y Juez Ordinario de la Santa Inquisición, Regente de los Estudios, y Examinador Synodal Apostólico. Escrivialo Fr. Ioseph Agramunt.

- .- Ms. 852 Decreto del Supremo Tribunal de la Inquisición, congregado en Roma el 28 de Agosto de 1687, condenando las 68 proposiciones de Miguel Molinos. A Continuación de éstas aparecen 45 proposiciones condenadas, de Simón León, clérigo milanés, y otras 15, también condenadas, del Canónigo Lazarte de Sevilla, mandadas retractar al dicho Canónigo en el Tribunal de la Inquisición de esta última ciudad, a 1- de octubre de 1687.
- .- Ms. 852. Copia de la carta escrita por Fr Tomás Marra dando noticias del hereje Miguel Molinos. Roma, 12 de abril, 1687.
- .- Ms. 852 Relación de la Vida y Virtudes de la Venerable Sor Inés del Espíritu Santo, en el Siglo, Sisternes, Religiosa en el Convento de Santa María Madalena de la ciudad de Valencia.
- .- Ms. 854 Varia.
- .- Ms. 855 Varia.
- .- Ms. 862 Relación de todo lo que se a echo en la Ciudad de Valencia y en Roma para sacar los remisoriales, y rótulo para poder formar el último processo necesario para canonizar al Beato Luys Bertrán.
- .- Ms. 884 Memoria de algunos Varones ilustres valencianos en Santidad y Letras.
- .- Ms. 884 Noticias y observaciones escritas por José Rodriguez, de sucessos admirables, y milagros de haverse teñido algunas campanas por si mismas.
- .- Ms. 931-933 Necrologio de este Real Convento de Predicadores de Valencia escrito por Fr. José Teixidor.

B) FUENTES IMPRESAS

- .- ALCOCER, O.P., Jerónimo, Subida del Monte Sión. Con-
tiene el conocimiento nuestro y el seguimiento de -
Christo y el reverenciar a Dios en la contemplación-
quieta...., Valencia, Felipe Mey 1590.

- .- ANDREU, O.F.M., Antonio, Relación del milagroso res-
cate del Crucifijo de las Monjas de S. Joseph de Va-
lencia...., Valencia, Juan Chárisóstomo Gárriz, 1625.

- .- ANTIST, O.P., Vicente J., Verdadera relación de la -
Vida y muerte del P. Fr. Luís Bertrán, de bienaventu-
rada memoria, Valencia 1582.

- .- APARICI GILART, Isidoro, Vida del Venerable Mosén -
Francisco Gerónimo Simón, Valenciano, y Beneficiado-
de la Real Iglesia Parroquial del Apostol San Andrés
de esta ciudad de Valencia, Valencia, Josef García,-
17067.

- .- BEAUMONT, Vicente, Compendio histórico del Real Con-
vento de Santa M^a Madalena, de Religiosas del Gran -
Patriarca Santo Domingo de la Ciudad de Valencia, Va-
lencia, Juan González, 1725.

- .- BELLA, O.S.A., Agustín, Vida del Venerable, y Apostó-
lico Siervo de Dios el P. M. Fr. Agustín Antonio Pas-
cual, Examinador Synodal del Arcoobispado de Valencia,
Provincial que fue de los Reynos de la Corona de Ara-
gón de la Regular Observancia de S. Agustín N.P. y -
Reformador del Convento de Xátiva, Valencia, Vicente
Cabrera, 1699.

- .- BLANES, O.P., Luis de, Resumpta breve de la peniten-
te, y virtuosa vida de la Ven. Madre Leonarda del San-
tísimo Sacramento. Dicha en el siglo Leonarda Risón,
Religiosa Carmelita descalça, en el Convento de S. -
Joseph de la Ciudad de Valencia, Valencia, Francisco
Mestre, 1697.

- .- ID., La Celda Santa del glorioso Padre y Apostol valenciano S. Vicente Ferrer, venerada en su Real Convento de Predicadores de la Ciudad de Valencia. Historiada por -----, Valencia, Jaime Bordazar, 1699.
- .- BORJA, San Francisco de, Seis tratados muy devotos y útiles para cualquier cristiano, Valencia, Mey, 1548 (Reed. a cargo de Cándido Dalmases, Barcelona 1965).
- .- BUSQUETS MATOSES, Jacinto, Idea exemplar de prelados delineada en la vida, y virtudes del venerable varón el Illmo. y Exmo. Señor D. Juan de Ribera, Patriarca de Antioquia, Arzobispo de Valencia, Su Virrey, y Capitán General, Fundador del Real Colegio de Corpus Christi, y en dicho Reyno, de la Providencia de los Capuchinos, y de la Reforma de las Religiosas Agustinas Descalças. Escrivela el Dotor -----, presbítero, Retor de la Iglesia Parroquial de la Villa de Paterna, y Examinador Sinodal en este Arzobispado de Valencia, Valencia, Real Convento de Nuestra Señora del Carmen, de la Antigua y Regular Observancia, 1633.
- .- CALATAYUD, Vicente, La verdad acrisolada. Disertación Apologética Theológico-Místico Dogmática sobre el sentido más genuino, y usual de estas voces: Consumada mortificación, o purgación, contrahidas a la Descripción de la muerte mística, Valencia, Viuda de Jerónimo Conejos, 1753.
- .- CASTILLO SOLORZANO, Alonso, Sagrario de Valencia, en quien se incluyen las vidas de los ilustres Santos hijos suyos, y del Reyno, Valencia, Silvestre Esparza, 1635.
- .- CIENFUEGOS, Alvaro, La Heroyca Vida, Virtudes, y Milagros del Grande S. Francisco de Borja..., Madrid - 1702.

- .- ESCRIVA, Francisco, Vida del venerable siervo de Dios Don Juan de Ribera, Patriarca de Antiochia y Arçobispo de Valencia, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1612.
- .- FALCONI, Juan, Obras espirituales del Venerable Padre Presentado Fray Juan Falconi, del Orden Calçado de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos, Zaragoza, Diego Dormer, S/F.
- .- ID., Camino derecho para el cielo, Ed. de Elías Gómez, Barcelona 1960.
- .- FERRER, Antonio, Arte de agradar a Jesús, en la qual es instruydo el que le quiere servir, como lo puede hazer, desde que comienza hasta que (mediante la divina gracia) llega a la perfección, dándole para todo reglas y luz, contra la ignorancia de muchos, que por no saber la ley de Dios se condenan, Orihuela, Luis Beros, 1620.
- .- FUSTER, O.P., Tomás, Resumen histórico de los Prodigios acaecidos en el Monasterio y Monte Santo de Luchente y de los Varones Santos de éste Devotíssimo Santuario, Valencia, Vicente Cabrera, 1691.
- .- GAVASTON, O.P., Juan, La Regla que profesan las beatas de la tercera orden de Predicadores. La vida de santa Catalina de Sena, y otras muchas de este estado que han muerto con opinión de santidad, Valencia, Juan Crisóstomo Gárriz, 1621.
- .- GRACIAN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo, Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, (ed. a cargo del P. Silverio de Santa Teresa, Burgos, Tomo I (1932), Tomo II y Tomo III (1933).
- .- GOMEZ, O.P., Vicente, Verdadera relación de la vida, muerte, y hechos milagrosos del bendito P. F. Domingo Anadón, portero y limosnero del Convento de Predi-

cadores de Valencia. Van añadidas cosas muy notables, con una Iusta Poética, que en su alabança se tuvo el año 1606, Valencia, junto al Molino de Rovella, 1607.

- .- ID., Los Sermones y Fiestas que la Ciudad de Valencia hizo por la Beatificación del glorioso padre San Luys Bertrán, Valencia, Juan Chrysóstomo Gárriz, 1609.
- .- GUAL, Guillermo Vicente, Historia de la vida, muerte, y milagros del muy Reverendo y béndito Padre Fray Gaspar de Bono, de la Orden de los Mñimos de Nuestro Glorioso Padre S. Francisco de Paula, y en ella Provincial de la Provincia de Valencia, y hijo natural della, Valencia. Iuan Vicente Franco, a la Pelle-
ría vieja, junto a S. Martín, 1610.
- .- JIMENEZ, O.F.M., Juan, Suma de ejercicios para la oración mental, Valencia 1620.
- .- JORDAN SELVA, Antonio, Sumario de la maravillosa vida, y heroicas virtudes del V.P. Dotor Domingo Sarrió, natural de la Villa de Alaquás, Reyno de Valencia, - Presbítero de la Real Congregación del Oratorio de - la Ciudad de Valencia, y Beneficiado de su Iglesia - Metropolitana. Ilustrado con Dotrinas Morales, para el aprovechamiento de las almas. Compuesto por el Dotor-----, cura actual de la Parroquia de S. Martín - de dicha Ciudad, después de averlo sido de la de S.- Catalina, y de la Villa de Liria, y otras, Retor que fue del Colegio Mayor de S. Tomás de Villanueva, Examinador Sinodal, y Padre espiritual de dicho Siervo-
de Dios, Valencia, Francisco Mestre, Impessor del - Santo Tribunal de la Inquisición, junto al Molino de Rovella, 1678.
- .- LOREA, Antonio, La Venerable Madre Hipólita de Iesus, y Rocaberti, Religiosa de la Orden de N.P. S. Domingo, en el Monasterio de Nuestra Señora de los Ange-
les de la ciudad de Barcelona. Epítome de su prodigio-

sa vida, virtudes, y admirables escritos. Sacado de los procesos de su Beatificación y Canonización, y otros instrumentos auténticos..., Valencia, Vicente-Cabrera, 1679.

- .- MADARIAGA, Juan de, Del Senado y de su Príncipe, Valencia, Felipe Mey, 1617.
- .- MARTIN JORDAN, Lorenzo, Theórica de las tres vías de la vida espiritual, purgativa, iluminativa, y unitiva, y práctica dellas en la oración mental, vocal, y horas canónicas. Recopilada de la doctrina de los santos, y varones espirituales, que destas materias trataron, Segorbe, Miguel Sorolla, 1633.
- .- MERCADER, Cristobal, Vida admirable del siervo de Dios, Fray Pedro Esteve, Predicador apostólico y Comisario de Jerusalem, Valencia, Francisco Mestre, 1677.
- .- MOLINOS, Miguel, Guía Espiritual, (ed. de I. Tellechea Idígoras, Madrid 1976).
- .- MORENO, Cristobal, Libro de la vida y obras maravillosas del siervo de Dios y el bienaventurado Padre Fray Pedro Nicolás Factor... compuesto por... y agora nuevamente por Iosef Eximeno, Barcelona, Sebastián Comellas, 1618.
- .- ORTI Y MAYOR, Vicente, Vida del Venerable hermano Pedro Muñoz, Valencia 1747.
- .- PANES, O.F.M., Antonio, Escala mística y Estímulo de amor divino, Valencia, Isabel Juan Vilagrassa, 1675.
- .- ID., Chrónica de la Provincia de S. Juan Bautista de religiosos menores de la regular observancia de nuestro padre seraphico S. Francisco..., Valencia 1665-1666, 2 vols.

- .- PASTOR, Alonso, Las hermosuras del Alma en Gracia y fealdades de la culpa; los bienes del vivir bien, y males del vivir mal (aun para los de esta vida). Escuela, y liciones de alma para ella misma, dentro de si misma; vestida de Sagrada Escritura, y Santos, Valencia, Gerónimo Vilagrassa, 1672.

- .- PERANDREU, S.I., Francisco, Lágrimas, Gemidos, y suspiros, a la pasión, muerte, y sepultura de Christo Crucificado, Valencia, Gerónimo Vilagrassa, 1668.

- .- PEREZ, Thomás, Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesora de la Orden de N.G.P.S.- Agustín. Y Doctrinas, o mística simbólico-práctica, que le reveló el Señor, como farol preciso en estos tiempos, para entrar, y correr los caminos de la christiana obligación, y devoción, sin tropezar en la ilusoria quietud de Molinistas, y falsos Alumbra- dos; con el bien regulado uso de sentidos, y poten- cias, humanado con emenfissima sensibilización, que le hace perceptible, y útil, y dulcemente practicable. Reflexionada por el R.P.M. Fr., de la misma orden, maestro en artes, Doctor, en Sagrada Theología en la Universidad de Valencia, y Regente de Estudios que fue en los conventos de N.P.S. Agustín, Nuestra Señora del Socorro, y Colegio de San Fulgencio, Va- lencia, en la oficina de Pasqual García, junto a la plaza de Calatrava, 1744.

- .- PLANES, Gerónimo, Tratado del examen de las revela- ciones verdaderas, y falsas, y de los raptos, Valen- cia 1634?

- .- PORCAR, Joan, Coses evengudes en la ciutat i regne - de Valencia (Dietari, 1589-1628), Selección transcrip- ción y Prólogo de Ferrán García, Valencia 1983.

- .- ROCA, Baltasar Juan, Historia verdadera de la vida y

- milagros de san Luis Bertrán, hijo de la ciudad y convento de Predicadores de Valencia, Valencia, Juan - Crisóstomo Gárriz, 1608.
- .- SANCHIS, Jaime, Relación breve de la vida, virtudes y milagros de la humilde sierva del Señor sor Margarita Agullona, beata profesa de la Orden del Seráfico Padre San Francisco, Valencia 1607 (Reimpresión, - Xátiva 1922).
 - .- SABORIT, Vicente, Historia de la vida, virtudes y milagros del B. Luis Bertrán, de la Orden de Predicadores, Valencia, Gárriz y Nogués, 1651.
 - .- SEGORBE, Jerónimo de, Navegación segura para el cielo: donde se enseñan y descubren todos los puntos seguros, quanto los escollos y peligros deste viage, - Valencia, Felipe Mey, 1611.
 - .- SOBRINO; O.F.M., Antonio, Vida Espiritual y Perfección Christiana, Valencia, Juan Crisóstomo Gárriz, 1612.
 - .- SORRIBAS, Juan Bautista, Perfeto cura de almas, representado en la Vida, virtudes y milagros del Venerable Sacerdote Ioan Bautista Bertrán: Cura de la Villa de Alcora, en el Reyno de Valencia, Zaragoza, Juan de - Ibar, 1665.
 - .- TOSCA, Vicente, Vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el - siglo Josepha Albifiana). Religiosa Descalza del exemplaríssimo Convento de la Puríssima Concepción de - Nuestra Señora de la Villa de Beniganim, Compuesta - por el Dr. ..., Prebytero de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de Valencia. Añadida aora - en esta segunda impressión por el Dr. y Pavorde Vicente Albifiana, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1737.
 - .- VALDA, Juan Bautista de, Solemnes fiestas que celebró

Valencia a la Inmaculada Concepción de la Virgen Ma-
ría por el Supremo Decreto de N.S.S. Pontífice Ale--
xandro VII, Valencia Gerónimo Vilagrassa, 1663.

II- BIBLIOGRAFIA

- .- AGULLO PASCUAL, B., "Las Provincias franciscanas de Valencia, hasta la exclaustación de 1835 y su restauración", Valencia Seráfica, 126 (1979).
- .- ALCALA, A., "Prólogo" a Vol. III de Historia de la Inquisición española de Charles Lea, Madrid 1983, - XIII-LXXV.
- .- ALCOLVER, E., Historia de la Congregación de Religiosas Terciarias Franciscanas de la Inmaculada. Orígenes, Valencia 1974.
- .- ANDRES, M., Los Recogidos. Nueva visión de la Mística española (1500-1700), Madrid 1976.
- .- ID., La Teología española en el siglo XVI, 2 vols., - Madrid 1976.
- .- ID., "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)", Historia de la Iglesia en España, III- 2ª, BAC, Madrid 1980.
- .- ID., "Reforma y estudio de Teología en los franciscanos españoles", Anthologica Annua, 8, (1960) 43-83.
- .- ID., Reforma española y Reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles - (1517-1536), Madrid 1975.
- .- ID., La espiritualidad española en el siglo XVII, en el volumen II de "Historia de la Teología española" - (En galeradas).
- .- ARDIT LUCAS, M., La Inquisició al País Valencià, Valencia 1970.
- .- ARMOGATHE, J.R., Le quietisme, París 1973.
- .- ASENSIO, E., "El erasmismo y las corrientes espiritua-

- les afines", Revista de Filología Española, 36 (1952) 31-99.
- .- ASIN PALACIOS, M., Huellas del Islám, Madrid 1947.
 - .- AZCONA, Tarsicio de, "Reforma del Episcopado y del Clero de España en tiempos de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)", Historia de la Iglesia en España, III- 1º, BAC, Madrid 1980.
 - .- BATAILLON, M., Erasmus y España, Madrid 1979.
 - .- ID., El hispanismo y los problemas de la Historia de la Espiritualidad Española, Madrid 1977.
 - .- BATLLORI, M., Catalunya a l'època moderna. Recerques d'història cultural i religiosa, Barcelona 1971.
 - .- ID., Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos, Barcelona 1987.
 - .- ID., y PERALTA, C., Baltasar Gracián en su vida y en sus obras, Zaragoza 1969.
 - .- BELTRAN DE HEREDIA, V., Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, Salamanca 1941.
 - .- BENITEZ, R., y CISCAR, E., "La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.
 - .- BENNASSAR, B., Inquisición española: poder político y control social, Barcelona 1981.
 - .- BERGER, Ph., "La lectura en Valencia de 1474 a 1504", Mélanges de la Casa de Velázquez, (1975).
 - .- ID., "Contribution a l'étude du declin du valencien-

comme langue littéraire au XVI siècle", Mélanges de la Casa de Velázquez, XII (1976).

- .- BORONAT, P., Los moriscos españoles y su expulsión, - Valencia 1901.
- .- CANTIMORI, D., Eretici italiani del Cinquecento, Florencia 1939.
- .- ID., Humanismo y Religiones en el Renacimiento, Barcelona 1984.
- .- ID., Los historiadores y la historia, Barcelona 1985.
- .- ID., "Italia y el Papado", Historia del Mundo Moderno, Cambridge University Press, II, (1976) pp. 170-185.
- .- CARBONERES, M., La mancebía de Valencia, Valencia 1978 (ed. facsímil de la de 1876).
- .- CARCEL ORTI, M., "La diócesis de Valencia en 1617", - Anales Valentinios, IV, (1978).
- .- ID., "La diócesis de Valencia en 1622 (segundo informe del Arzobispo Aliaga)", Anales Valentinios, V, - (1979).
- .- ID., "Los informes sobre la diócesis de Segorbe", Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, LIII y LIII (1976-1977) pp. 81-105 y 171-197.
- .- CARCEL ORTI, V., "Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de S. Juan de Ribera", Anales del Seminario de Valencia, 11. (1966) 111-383.
- .- ID., "El inventario de las bibliotecas de San Juan de Ribera", Analecta Sacra Tarraconense, XXXIX (1968).
- .- CARDAILLAC, L., Morisques et chrétiens. Un affronte-

- ment polemique (1492-1640), París 1977.
- .- CARO BAROJA, J., Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII, Madrid 1985.
 - .- ID., Las brujas y su mundo, Madrid 1973.
 - .- ID., Inquisición, brujería y criptojudasmo, Barcelona 1972.
 - .- ID., Los moriscos del Reino de Granada, Madrid 1976.
 - .- ID., Vidas mágicas e Inquisición, Madrid 1967.
 - .- CASTELL MAIQUES, V., "Los Jueves del Patriarca", Analecta Sacra Tarraconense, 28 (1955) 229-244.
 - .- CISCAR, E., y BENITEZ, R., "La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.
 - .- COGNET, L., Crépuscule des mystiques. Bossuet, Fénelon, París 1958.
 - .- "Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)"; Actas del II symposion de Teología Histórica (20-22 abril 1982), Valencia 1983.
 - .- CONTRERAS, J., "La inquisición de Aragón: estructura y oposición (1550-1700)", Estudios de Historia Social, 1 (1977).
 - .- CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, Compendio de ascética y mística, Avila 1933.
 - .- ID., Santa Teresa de Jesús, Su vida y su doctrina, - Barcelona 1942.

- .- CUBI, M., Vida del Beato Juan de Ribera, Barcelona - 1912.
- .- CHEVALIER, M., Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII, Madrid 1976.
- .- DALMASES, C., ed. Tratados Espirituales de San Francisco de Borja, Barcelona 1964.
- .- DANVILA Y COLLADO, M., La expulsión de los moriscos-españoles, (Conferencias pronunciadas en el Ateneo - de Madrid), Madrid 1889.
- .- ID., La Germanía de Valencia, Madrid 1894.
- .- DELUMEAU, J., La reforma, Barcelona 1967.
- .- DOMINGO DE SANTA TERESA, "Juan de Valdés, 1498 (?)-- 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo", Analecta Gregoriana, vol. - XXXIV (1957).
- .- DOMINGUEZ ORTIZ, A., Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen, Madrid 1973.
- .- ID., Sociedad y Estado en el siglo XVIII español, Barcelona 1976.
- .- ID., "Aspectos Sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.
- .- ID., "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.
- .- ID., y VICENT, B., Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría, Madrid 1978.

- .- DUDON, P., Le quietiste espagnol Michel Molinos -
(1628-1696), París 1921.
- .- El erasmismo en España: Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.
- .- ELDACURIA BEASCOECHEA, J., Reacción española contra las ideas de Miguel Molinos. Proceso de la Inquisición y reputación de los teólogos, Bibao 1956.
- .- EXIMENO, V., Escritores del Reyno de Valencia, Valencia 1747-1749.
- .- FEBVRE, L., Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno, Barcelona 1971.
- .- FELIPO ORTS, A., "Nuevas noticias sobre la problemática de la concesión de grados en la Universidad de Valencia (1621-1634)", Escritos del Vedat, XVI (1986) 313-369.
- .- FERNANDEZ, J., "Una biografía inédita de Miguel Molinos", Anthologica Annua, 12 (1964) 293-321.
- .- FUENTES, C., Escritores dominicos del Reino de Valencia, Valencia 1930.
- .- FUSTER, J., Poetes, moriscos i capellans, Valencia - 1962.
- .- ID., Heretgies, revoltes i sermons, Barcelona 1968.
- .- ID., Rebeldes y heterodoxos, Barcelona 1972.
- .- GAIMES, L., San Luis Bertrán. Forjador de hombres y Misionero, Valencia 1982

- .- GALLEGO BARNES, A., Juan Lorenzo Palmireno (1524- - 1579). Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia, Zaragoza 1982.
- .- GALLEGO SALVADORES, J., "Los estudios bíblicos en la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI", Ministerio y Carisma, València 1975, - 307-341.
- .- ID., "La Facultad de teología en la Universidad de - Valencia durante la primera mitad del siglo XVI", - Escritos del Vedat, 5 (1975) 81-132.
- .- ID., "Provisión de cátedras en la Universidad de Va- lencia durante la primera mitad del siglo XVI", Cua- dernos salmantinos de Filosofía, 1 (1975) 273-310.
- .- GARCIA ARENAL, M., Inquisición y moriscos. Los proce- sos del Tribunal de Cuenca, Madrid 1978.
- .- GARCIA CARCEL, R., Orígenes de la Inquisición españo- la. El tribunal de Valencia, Barcelona 1976.
- .- ID., Herejía y Sociedad en el siglo XVI. La Inquisi- ción de Valencia 1530-1609, Barcelona 1980.
- .- GARCIA MARTINEZ, S., "El Patriarca Ribera y la extir- pación del erasmismo valenciano", Estudis-4 (1976) - 69-114.
- .- ID., "Els corrents ideològics i científics", Historia del País Valencià, III, Barcelona 1975.
- .- GARCIA ORO, J., La reforma de los religiosos españo- les en tiempo de los Reyes Católicos, Valladolid 1969.
- .- ID., "Conventualismo y Observancia. La reforma de - las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI", His- toria de la Iglesia en España, III- 1^a, Madrid 1980

- .- GARCIA TROBAT, P., "Un modelo colegial: Gandía", Universidades Valencianas, Valencia 1987, 107-113.
- .- ID., "Los Grados de la Universidad de Gandía (1630--1171)", Universidades españolas y americanas, Valencia 1987, 175-186.
- .- GARCIA VILLOSLADA, R., "La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico", Miscellanea Historiae Pontificiae, XXI (1959) 189-242.
- .- "Felipe II y la Contrarreforma católica", Historia de la Iglesia en España, III- 2º, BAC, Madrid 1980.
- .- GARGANTA, J.M., "Los dominicos de la Provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos -XIV-XVII)", Teología espiritual, 1, (1957).
- .- ID., "Aportación de los dominicos de la Provincia de Aragón a la historia de la espiritualidad (ss. XIV - XVII)", Estado actual de los estudios de Teología espiritual, Barcelona 1957, 395-417.
- .- ID., "San Juan de Ribera y San Luis Bertrán", Teología Espiritual, V núm. 13 (1961) 63-104.
- .- GIL FERNANDEZ, L., Panorama social del humanismo español (1500-1800), Madrid 1981.
- .- GOMIS, J.B., "Introducción", Místicos franciscanos - españoles, BAC, Madrid 1948.
- .- GONZALEZ NOVALIN, J.L., "Religiosidad y Reforma del pueblo cristiano", Historia de la Iglesia en España, III- 1º, BAC, Madrid 1980.
- .- ID., "La Inquisición española", Historia de la Iglesia en España, III- 2º, BAC, Madrid 1980.

- .- GROULT, P., Los Místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI, Madrid - 1976.
- .- ID., Literatura espiritual española, Edad Media y Renacimiento, Madrid 1980.
- .- HATZELD, H., Estudios literarios sobre mística española. Madrid 1976.
- .- HAUBEN, P., Del monasterio al ministerio tres herejes españoles y la Reforma, Madrid 1978.
- .- HAZARD, P., La crisis de la conciencia europea, Madrid 1944.
- .- ID., El pensamiento europeo en el siglo XVIII, Madrid 1946.
- .- HUERGA, A., Historia de los Alumbrados, I.- Los alumbrados de Extremadura (1570-1582), Madrid 1978.
- .- ID.- Historia de los Alumbrados. II.- Los alumbrados de la Alta Andalucía (1575-1590), Madrid 1978.
- .- ID., Predicadores, Alumbrados e Inquisición en el siglo XVI, Madrid 1973.
- .- ID., "La vida seudomística y el proceso inquisitorial de sor María de la Visitación", Hispania Sacra, 12,- (1959) 35-130.
- .- ID., "Estudio preliminar" a: Luis de Granada, Vida de sor María de la Visitación, Barcelona, 1962.
- .- ID., "San Juan de Avila y fray Luis de Granada", Teología Espiritual, 17, (1972) 239-269.
- .- ID., "San Juan de Ribera y Fray Luis de Granada. Dos

- cuerpos y una misma alma", Teología Espiritual, V -
núm. 13, (1961) 105-132.
- .- ID., "La edición Cisneriana del 'Tratado de la Vida espiritual' y otras ediciones del siglo XVI", Escritos del Vedat, X, (1980) 297-313
 - .- ID., "La escuela de San Luis Bertrán y los Alumbrados valencianos", Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600), (1983) 135-163.
 - .- JEDIN, H., Katolische Reformation oder Gegenreformation?, Lucerna 1946
 - .- ID., Manual de la Historia de la Iglesia, Barcelona 1972.
 - .- KAMEN, H., La Inquisición española, Madrid 1973.
 - .- KOLAKOWSKI, L., Cristianos sin Iglesia, La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII, Madrid 1983.
 - .- LEA, Ch., Historia de la Inquisición española, 3 vols., Madrid 1983.
 - .- ID., "Molinos and the Italian Mystics", America Historical Review, 11 (1906).
 - .- LENDINEZ, Cl., "Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos", en ed. "Guía Espiritual" Madrid 1974.
 - .- LONGHURST, Jhon E., "La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición (1524-1529)", Cuadernos de Historia de España, 25-26, (1957) 279-303.
 - .- ID., "Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proce

- so de Juan de Vergara", Cuadernos de Historia de España, 27, (1958) 99-163 y 28 (1958), 101-165.
- .- LLORCA, B., La Inquisición española, Barcelona 1936.
 - .- ID., "La Inquisición española y los alumbrados", Sal-manticensis, 32, (1980).
 - .- LLORENTE, J.A., Historia crítica de la Inquisición, Madrid 1980, 4 vols.
 - .- MANSILLA, D., "Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos XV y XVI", Historia de la Iglesia en España, III-1ª, BAC, Madrid 1980.
 - .- MARAVALL, J.A., La cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica, Barcelona 1975.
 - .- MARCOS, B., "Literatura religiosa en el siglo de Oro español", Historia de la Iglesia en España, III- 2ª, BAC, Madrid 1980.
 - .- MARQUEZ, A., Los Alumbrados. Orígenes y filosofía - (1525-1559), Madrid 1980.
 - .- ID., "Origen y naturaleza del iluminismo según un parecer de Melchor Cano", Revista de Occidente, 63,- (1968) 320-333.
 - .- MARSHALL, Donald H., "Un capítulo olvidado de la historia literaria del siglo XVII: la Vida Espiritual - del P. Antonio Sobrino O.F.M.", Archivo Ibero-americano, 2ª época, 18, (1958).
 - .- 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 - 1927.

- .- MARTIN HERNANDEZ, F., La Iglesia en la Historia, Madrid 1984, 2 vols.
- .- ID., "La formación del clero en los siglos XVII y XVIII", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid, 1979.
- .- MENENDEZ PELAYO, M., Historia de los heterodoxos españoles, BAC, Madrid 1978, 2 vols.
- .- MESTRE, A., Ilustración y reforma de la Iglesia, Valencia 1968.
- .- ID., Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la Ilustración valenciana, Valencia 1987.
- .- ID., "Religión y Cultura en el siglo XVIII", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.
- .- ID., "Los Humanistas españoles del siglo XVI en la religiosidad de los Ilustrados valencianos", Hispania Sacra, XXXIII, (1981) 119-273.
- .- ID., "La Espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados españoles", II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo, Oviedo (1983) 363-407.
- .- ID., "Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI", Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600), Valencia 1983, 53-80.
- .- ID., "Un documento desconocido del Patriarca Ribera escrito en los momentos decisivos sobre la expulsión de los moriscos", Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre, Universidad de Valencia (1982) 733-739.
- .- ID., "Asensio Sales: la actitud ilustrada de un Obispo partidario de la Compañía", Anales Valencinos, 17, (1983) 61-99.

- .- ID., "Jerarquía católica y oligarquía municipal ante el control de la Universidad de Valencia (El Obispo-Esteve y la cuestión de los pasquines contra el Patriarca Ribera)", Anales de la Universidad de Alicante, 1, (1981) 9-35.
- .- MITRE, E., GRANDA, C., Las grandes herejías de la Europa cristiana, Madrid 1983.
- .- NAVARRO LATORRE, J., "Aproximación a Fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III e Inquisidor General de España" Estudios del Departamento de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras, Zaragoza 1981.
- .- NIETO, J.C., Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia, Madrid 1979.
- .- OLAECHEA, M., "Algunos aspectos de la espiritualidad de San Juan de Ribera (Carta Pastoral)", Teología Espiritual, V núm. 13, (1961) 1-35.
- .- OLMOS CANALDA, E., Los prelados valentinos, Valencia 1949.
- .- ORTOLA, J.R.- ROBRES, R., "La Monja de Lisboa. Sus fingidos estigmas. Fr. Luis de Granada y el Patriarca Ribera", Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, 23, (1947) 182-214 y 249-278
- .- PEDRAZA, P., Barroco efímero en Valencia, Valencia - 1982.
- .- ID., "Aspectos cómicos de una fiesta valenciana del siglo XVII", Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre, Universidad de Valencia, (1982) 205-235.
- .- PEREZ VILLANUEVA, J., "Sor María de Agreda y Felipe-IV: un epistolario en su tiempo", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.

- .- PINTA LLORENTE, M. de la, La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia - (Aportaciones inéditas para el estudio de la cultura y del sentimiento religioso en España), Madrid 1958.
- .- REGLA, J., Estudios sobre los moriscos, Valencia - 1967.
- .- REKERS, B., Arias Montano, Madrid 1972.
- .- RICART, D., Juan de Valdés y el pensamiento europeo en los siglos XVI y XVII, México 1958.
- .- ROBLES, A., "Manuscritos del Real Convento de Predicadores de Valencia", Escritos del Vedat, XIV, (1984) 349-402.
- .- ID., "La Reforma entre los Dominicos de Valencia en el siglo XVI", Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600), (1983) 183-209.
- .- ROBLES, L., "Francisco de Castro, 'Conjunt' de la Universidad de Valencia y hermano de Guillem de Castro", Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre, Universidad de Valencia, (1982) 429-445.
- .- ROBRES, R., San Juan de Ribera, Barcelona 1960
- .- ID.- "En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia", Anthologica Annua, 18 (1971) 353-465.
- .- ID., "Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de Miguel Molinos (1612-1625)", Anthologica Annua, 26-27, (1980) 281-406.
- .- ID., San Juan de Ribera. Expresión teológica y oratoria sagrada en el siglo de Oro de la lengua de Castilla (1532-1611), Roma 1984.

- .- ID., "San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico postridentino, especialmente a través de fr. Luis de Granada y San Juan de Ribera", Anthologica Annua, 8, (1960) 83-141.
- .- ID., "El proceso de la Monja de Lisboa a través de la Nunciatura de España", Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, 25, (1949) 671-684.
- .- ID., "La Monja de Lisboa según nuevos documentos romanos con una carta de Fr. Luis de Granada en italiano", Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, 28, (1952) 520-532; 29 (1953) 346-353; 30 (1954) 198-213.
- .- ID., "Biblia y ascética en San Juan de Ribera, escriturista postridentino", Teología Espiritual, V, núm. 13, (1961) 35-62.
- .- ID., "Primera transcripción de los originales autógrafos, notas y estudio preliminar", Sermones de San Juan de Ribera, I, Valencia 1987.
- .- ID.,- ORTOLA, J.R., "La Monja de Lisboa. Sus fingidos estigmas. Fr. Luis de Granada y el Patriarca Ribera", Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, 23- (1947) 182-214 y 249-278.
- .- SAINZ RODRIGUEZ, P., Espiritualidad española, Madrid 1961.
- .- ID., Introducción a la Historia de la literatura mística en España, Madrid 1984.
- .- ID., La siembra mística del Cardenal Cisneros y las Reformas en la Iglesia, Madrid 1979.
- .- SANCHEZ CASTAÑER, F., Miguel de Molinos en Valencia y Roma. Nuevos datos biográficos, Valencia 1965.

- .- ID., "Más sobre Miguel de Molinos", Homenaje al profesor Alarcos, Valladolid, 1968, II, 449-453.
- .- SANCHIS ALVENTOSA, J., La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro, Madrid 1946.
- .- SANCHIS GUARNER, M., La ciutat de València, Valencia 1972.
- .- SILVERIO DE SANTA TERESA, Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Burgos, Tomo I (1932), Tomos II y III (1933).
- .- SIMON DIAZ, J., Dominicos de los siglos XVI y XVII, Madrid, 1977.
- .- TELLECHEA IDIGORAS, J., Tiempos recios, Inquisición y heterodoxia, Salamanca 1970.
- .- ID., "Edición crítica, introducción y notas", a Guía Espiritual de Miguel Molinos, Madrid 1976.
- .- ID., "Declaración inédita del santo Patriarca Ribera sobre las 'consideraciones' de San Juan de Valdés", Hispania Sacra, 12 (1959) 455-464
- .- ID., "Molinos y el quietismo español", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979, 478-521.
- .- TOMSICH, M., El Jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII, Madrid 1972.
- .- TREVOR-ROPER, H.R., Religión, Reforma y cambio social, Barcelona 1985.
- .- VALIENTE, J., Ensayo sobre Miguel de Molinos, Barcelona 1974.

- .- VAZQUEZ, I., "Las controversias doctrinales postriden-
tinas hasta finales del siglo XVII", Historia de la
Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979, 419-474.
- .- VENTURA, J., Els heretges catalans, Barcelona 1976.
- .- ID., Inquisició espanyola i cultura renaixentista
al País Valencià, València 1978.
- .- VILAPLANA GISBERT, J., Biografía de mosén Gregorio -
Ridaura y Pérez, Valencia 1945
- .- VILAR, P., Crecimiento y desarrollo, Barcelona 1976.
- .- VILLAR DOMINGO, J., Vida del Venerable Juan Bautis-
ta Bertrán, párroco de Alcora, Tortosa 1924.
- .- VICENT, B.- DOMINGUEZ ORTIZ, A., Historia de los mo-
riscos. Vida y tragedia de una minoría, Madrid 1978.
- .- VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la, "Literatura espi-
ritual del Barroco y de la Ilustración", Historia de
la Espiritualidad, vol. II, Barcelona 1969.
- .- ID., "El quietismo frente al magisterio sanjuanista",
Ephemerides Carmelitacae, 13 (1962).

I.- REFORMA E ILUMINISMO

A.- IDEA GENERAL DE REFORMA

El momento culminante para las reformas espirituales tiene lugar en el siglo XVI. Entonces eclosionan y comienzan a dar sus frutos una serie de transformaciones que se encontraban en el seno de la Iglesia. La reforma de los órdenes religiosos y del clero, la reforma protestante o luterana, el erasmismo, los recogidos y los alumbrados, etc., son todos ejemplos que ilustran bien la gran efervescencia espiritual que vive la Iglesia. Por todas partes surge un inusitado interés por reformar las estructuras eclesiales y espirituales. La tendencia general de los tiempos se dirige hacia una mayor austeridad de vida, una espiritualidad más interior e individualizada, más abierta al mundo laico y, por tanto, más democrática. Ahora bien, si esta idea de Reforma no parece demasiado cuestionable, sí lo es cuando entramos en su análisis utilizando conceptos menos generales y más ambiguos como los de Contrarreforma, Reforma protestante y Reforma Católica.

Menéndez Pelayo, Bataillon, Jedin, Delumeau, Cantimori, Sainz Rodríguez, Febvre, García Villoslada, Tellechea, M. Andrés, etc.(1) son algunos de los muchos estudiosos que han tratado de clarificar lo que verdaderamente se esconde bajo esos nombres.

Para Menéndez Pelayo, católicos y protestantes ansiaban por igual la reforma de la Iglesia. Pero este autor, al contraponer la Reforma protestante a la católica, resalta los aspectos positivos de esta e incide en los negativos de la primera. En su visión, la Reforma, pedida por los doctores católicos, queda circunscrita al estrecho marco de la cuestión disciplinaria, mientras que lo que él llama pseudo-reforma o Reforma protestante, no fue más que una herejía dogmática, "que venía a trastornar de alto abajo toda la concepción antropológica del cristianismo" (2). Respecto al caso español, sostiene que la Reforma se inició durante el reinado de los Reyes Católicos y prosiguió a lo largo de todo el siglo XVI. Un papel relevante en ella lo jugó la "severísima Inquisición", si bien, la gloria personal debe atribuírseles por igual a la reina Isabel y a Fray Francisco Jiménez de Cisneros (3). Volviendo de nuevo a un plano *

más general, para Menéndez Pelayo, la Reforma fue obra de los Padres de Trento y de los jesuitas. La otra Reforma, la protestante, fue simplemente negativa, no siendo cierto que los reformistas alemanes y los escritores católicos tendieran "al mismo fin, aunque por distintos caminos" (4). Así pues, resumiendo ya, en la interpretación hecha por Menéndez Pelayo, sólo es aceptable la existencia de una Reforma, la católica. La Reforma de Lutero, salpicada de aspectos negativos y herética, fue tan solo una pseudo-reforma.

Ha sido el hispanista francés M. Bataillon uno de los que, desde una posición humanista y erasmiana de la historia y de la Espiritualidad, más y mejor ha ayudado a los españoles a eliminar ciertos demonios familiares hondamente incrustados en nuestro sentir sociológico (5). Bataillon contribuyó a clarificar la espiritualidad española del siglo XVI, poniendo de relieve las múltiples interdependencias existentes entre los reformadores españoles y los del resto de Europa (6). En este sentido, al igual que los humanistas españoles fueron capaces de trabajar en estrecho contacto con los del resto de Europa, con quienes además les unían vínculos estrechos de amistad, también los espirituales hispanos hicieron lo mismo. Por eso, según Bataillon, la minoría monástica entregada a la espiritualidad, que actuaba como una especie de vanguardia del catolicismo, tiene afinidades profundas con la Reforma protestante. Afinidades que podemos olvidar con facilidad si nos limitamos a utilizar el rótulo de "Contrarreforma". Para Bataillon, Reforma protestante y Reforma católica beben en las mismas fuentes y son hijas ambas de la gran reforma que se había ido formando en el seno de la Iglesia antes del siglo XVI (7).

La idea de Reforma de L. Febvre se diferencia poco de la de Bataillon. Para Febvre, si no queremos cerrar los ojos a la evidencia, podremos apreciar "la profunda necesidad de renovación moral y religiosa que en los primeros años del siglo XVI agitaba, en todos los países de la vieja Europa, a una multitud más ávida que nunca de certidumbre". En aquellos concretos años, la humanidad tuvo la sensación de vivir "los embriagadores días de una primavera preñada de promesas". Es pues deformar burdamente la realidad histó

rica el empeñarse en oponer a un catolicismo "pulido y repulido por dogmas de duras aristas", algunos protestantismos-sustentados doctrinalmente por teólogos oficiales. Tras referirse a la Contrarreforma como una "engañosa etiqueta", - Febvre reconoce como causa de la Reforma la crisis moral y-religiosa de excepcional gravedad que vivía la Iglesia, crisis sólo comprensible si en su estudio abarcamos todas las-transformaciones fundamentales que se operaron en los campos de la política, de la sociedad, de la economía y, también, de la fe religiosa y de la vida cultural (8).

Afín a la interpretación de Bataillon y Febvre es la de P. Sainz Rodríguez cuando afirma que "el sincronismo-y, a veces, el contacto de nuestra reforma con el espíritu-de las reformas europeas fue constante (9). Sin perder de -vista esta idea general, Sainz Rodríguez cree que la Reforma tuvo en España tres momentos o fases. Una Pre-Reforma - que precedió en más de cincuenta años a la Contrarreforma - de Trento y que se manifestó con el cambio producido antes-de Cisneros en el seno de las órdenes religiosas. Una Reforma propiamente llamada así, que fue llevada adelante por el Cardenal. Y, finalmente, la Contrarreforma, fruto de Trento. En esta interpretación, la Contrarreforma, teniendo aspectos positivos, dió lugar en España a una reacción antimística que se manifestó en la publicación del Índice Inquisitorial de Valdés en 1.559. Esto ahogó aquí una forma de espiritualidad que, a tono con el espíritu de los tiempos, trataba de satisfacer las necesidades de las mentalidades del-humanismo. Es esta espiritualidad, la misma que late en el "Audi Filia" del Beato Avila, la que quedó ahogada en 1.559 cuando se pretendía buscar una fórmula de avenencia capaz - de compatibilizar la piedad humanística con el evangelismo-ortodoxo (10).

El breve análisis hecho hasta ahora refuerza la tesis de una idea de la Reforma común a protestantes y católicos, y caminando sincrónicamente. Según esto, el término-Contrarreforma, conteniendo aspectos positivos, es visto como engañoso y, hasta cierto punto, como cercenador de una - Reforma que buscaba aunar dentro de la ortodoxia las ansias renovadoras de unos y otros. Sin embargo, el concepto de -

Contrarreforma, que tiene aquí un marcado carácter regresivo, debe ser matizado.

A García Villoslada le compete el mérito de haber intentado revalorizar la expresión Contrarreforma. Para este autor, no hay razón alguna que permita atribuir en exclusiva el nombre de Reforma al movimiento religioso suscitado por Lutero y Calvino. Incluso, históricamente, no hay derecho a este uso exclusivo puesto que Reforma tenía un sentido y una aplicación particular en la Iglesia antes de que surgiera el protestantismo. Hitos significativos de esto habían sido el Concilio de Vienne (1.311-1.312), el "De modo concilii generalis celebrandi et corruptelis Ecclesiae reformandis" de Guillermo Duranti en 1.308, el programa de renovación y reforma lanzado en el Capitolio romano por Cola di Rienzo, el Concilio V de Letrán (1.512-1.517) y el sacro de Roma (1.527). A pesar de todas estas significativas manifestaciones, Villoslada reconoce el derecho que les asiste a los protestantes a designar su religión con el nombre de Reforma. Lo que él considera "impropio y poco acertado" es el uso del término Contrarreforma aplicado al movimiento católico religioso postridentino, ya que de este modo se sugiere la idea de algo reaccionario, posterior a la Reforma y provocado por ésta, cuando en realidad fue mucho más que una simple oposición al protestantismo (11).

No le parece mal a Villoslada la idea de H. Jedin de denominar Reforma católica al intento de renovación eclesial que de forma continuada late en el seno de la Iglesia desde el siglo XV, y reservar el uso de la expresión Contrarreforma para así expresar la defensa de la Iglesia contra el protestantismo y la forja de nuevas armas y métodos para lanzarse al ataque y reconquistar lo perdido. Sin embargo, Villoslada rechaza por innecesaria la expresión Reforma católica, inclinándose por dotar de un sentido más amplio la de Contrarreforma. De manera sintética, para él, "el gran movimiento contrarreformista es: a) una autorreforma de la Iglesia romana con un creciente cuidado de la educación moral, científica y pastoral del clero, y con un florecimiento pocas veces visto de la santidad heroica; b) un robustecimiento de la autoridad pontificia, que interviene-

con mayor eficacia en todas las cuestiones de la Iglesia - universal, porque dispone de una curia mejor organizada y - menos metalizada que en los siglos XIV y XV; c) una lucha - contra el protestantismo en el campo de la teología y en el de la política, aspirando a defenderse de los ataques del - adversario y a reconquistar los terrenos perdidos; d) una - vital expansión misionera y e) finalmente una alta cultura-impregnada de espíritu teológico, que afirma rotunda y cate- góricamente su fe contra herejes pertinaces y contra tibios y blandos erasmizantes, da la primacía a lo divino y eterno sobre lo humano y temporal, y exalta y magnifica los dogmas diametralmente opuestos a las doctrinas de los novadores" - (12).

Ambiciosa es, sin duda, la idea de Contrarreforma de Villoslada, todavía más cuando afirma que, con Trento o sin Trento, con herejes o sin ellos, la gran Reforma católi- ca se hubiera producido antes de terminar el siglo XVI. El- problema de fondo creemos que no reside en imaginar si se - hubiera producido o no la Reforma, sino en ver cómo se pro- dujo y hasta dónde influyó ésta después de Trento, parali- zando o cercenando los impulsos renovadores que habían bro- tado en el seno de la misma Iglesia católica.

Dentro del concepto amplio de Contrarreforma que- alumbra Villoslada tienen cabida múltiples manifestaciones. Los desvelos de Cisnero dirigidos a editar libros espiritua- les, reformar las órdenes religiosas, hacer florecer la De- voción Moderna, encargar la Políglota y fundar la Universi- dad de Alcalá. También, aunque su papel fuera más secunda- rio, el sermoneo de los predicadores populares, los Hermanos de la Vida Común y los Canónigos regulares de Windesheim, - el humanismo cristiano de Erasmo, el evangelismo de Lefevre d'Etaples y Erasmo, el paulinismo de Avila, etc. (13). Pero, sin embargo, la realidad es que muchos de estos ejemplos no gozaron de la misma libertad de acción antes y después de - Trento. Tampoco acaba de estar muy claro, así parece defen- derlo Villoslada, que no existieran trasvases de influencias entre la reforma teológica y la floración ascético-mística- de un lado, y la revolución luterana de otro (14). En el ca- so concreto de España, todo hace suponer que no existe el -

mismo sentimiento de Reforma antes y después de una fecha, — que casi todos coinciden en situar en torno a 1.559. Desde luego, y aunque ya se habían producido manifestaciones de intolerancia en España antes de esa fecha, a partir de ella, coincidiendo con la cerrazón política e intelectual impuesta por Felipe II, la intolerancia se acentúa cuestionándose obras y autores que antes habían estado al margen de toda sospecha.

Pasión religiosa creciente y confusión de lenguaje son dos características muy presentes en los años cincuenta del siglo XVI, y cuyas manifestaciones más conocidas serían: la pugna dentro de la orden dominicana entre la espiritualidad tradicional y la afectiva (San Esteban de Salamanca— San Gregorio de Valladolid; Cano—Carranza y Granada), el problema de los conversos, la fijación de una espiritualidad propia en los jesuitas, la diversidad del lenguaje entre autores escolásticos y místicos, los peligros del alumbradismo, del protestantismo y del erasmismo, etc. (15). La pasión y la confusión engendraron, primero, políticas de vigilancia y, después, de miedo (16). Los años de tolerancia, de apertura a los influjos exteriores y de reforma, vividos durante los tiempos del Cardenal Cisneros y los primeros años del reinado de Carlos I, debido al miedo a la infección luterana, produjeron un viraje político y doctrinal que se manifestó al final del reinado del Emperador y, fundamentalmente, en el de su hijo Felipe II. El miedo no se quebró con la persecución y condena de los alumbrados, de los erasmistas, de los conversos y de los grupos de protestantes de Sevilla y Valladolid. A esta persecución de las personas siguió la persecución de las ideas. "El índice de libros prohibidos de la Inquisición española (1.559) no solo prohibió la lectura de las obras protestantes, sino también, la lectura de la Biblia en lengua vulgar, las obras de Erasmo y de los autores espirituales venerados como Fray Luis de Granada, San Francisco de Borja, el arzobispo Carranza, Meneses, el maestro Avila..." (17). El resultado final de este miedo, que además se intentó azuzar para conseguir la mayor seguridad, fue la reacción cerrada, la ruptura de todo diálogo y la creación "de una mentalidad, sostenida durante siglos, cuyas víctimas fueron no ya los protestantes, que no-

los hubo más, sino los católicos y, en suma, el catolicismo español". Con razón, muchos de los españoles de entonces, - como afirma Tellechea, recordarán los años anteriores a - 1.559 como "otros tiempos" en que había más libertad (18).

Después de esto, creemos que el concepto de Contrarreforma, a pesar del trabajo de revalorización llevado a cabo por García Villoslada, es poco válido para abarcar - todo el movimiento de cambio producido en España a lo largo del siglo XVI. Demasiado vinculado a la vieja idea de unos españoles campeones de la ortodoxia y martillo de herejes, - el concepto de Contrarreforma debe englobar, mal que nos pese, la reacción espiritual de intolerancia y dogmatismo que se manifiesta en España a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Ello no impide la convivencia con la Contrarreforma de ciertos elementos que perduran de la Reforma y que, - en situación precaria, se mantienen vigentes por causas de índole diversa. Tampoco el concepto de Reforma católica sirve para mucho cuando se utiliza como oposición al de Reforma protestante. En el fondo, y desde el siglo XV, lo que surge en el seno de la Iglesia es una Reforma que, ulteriormente, se ramificará en multitud de caminos: En ella creemos que bebieron por igual católicos y protestantes.

B.- MANIFESTACIONES DE LA REFORMA

La valoración positiva o descalificadora que se hace de los conceptos de Reforma y Contrarreforma referidos a muchos personajes históricos de los que nos ocuparemos - posteriormente, nos obliga, aunque ello sea de manera muy breve, a analizar algunas manifestaciones de la Reforma y de la Contrarreforma en España y en el ámbito valenciano. - Ello nos permitirá situar correctamente determinadas manifestaciones de la espiritualidad valenciana de los siglos - XVI y XVII.

1.- La Reforma de las órdenes religiosas

Durante los siglos XV y XVI, una serie de cambios se operan en las órdenes religiosas hispanas. Estos cambios,

que en algunos casos se habían ido formando tiempo atrás, - son el fruto del enfrentamiento que se produce entre los - partidarios de legitimar un estilo de vida por apego " a la tradición y a la continuidad", y los que pretenden llevar a cabo innovaciones justificándolas "en una pretensión de mayor fidelidad a la inspiración originaria" de cada instituto religioso. Se enfrentan así, tanto en órdenes monásticas como mendicantes, claustrales o conventuales y observantes o reformados. Ahora bien, con ser importante el trabajo llevado a cabo en las órdenes monásticas, es en las mendicantes, debido a su vigor, a su importancia numérica y a su proyección popular, las consecuencias de estos cambios se hacen más notorias (19).

.- La Reforma en la orden dominicana

La vocación eremítica, individual o colectiva, - existente en la orden dominicana dio origen a la aparición de focos de renovación que con el tiempo llegarían a afectar a toda la orden. En el caso de Castilla, los esfuerzos personales del cardenal Juan de Torquemada sirvieron para - impulsar esta renovación latente en la orden. Renovación - que se hizo siguiendo el modelo de la Congregación de Lombardía, cuna de Jerónimo Savonarola. La implantación oficial de la observancia en los dominicos castellanos se llevó a efecto en el Capítulo Provincial de 1.506, celebrado en Burgos. Allí se consiguió la unión entre la Congregación de la Observancia y la Provincia de España, sin que esta unión - acabara disipando las dudas de los conventuales, que miraban con gran temor la implantación de normas rigurosas, y - de los observantes, que veían el peligro de un retorno a la relajación.

La Observancia se impuso en los conventos dominicos castellanos gracias al apoyo que a la misma le prestaron la Corona y Cisneros. El papel desempeñado por un personaje tan singular como la beata de Piedrahita sigue siendo controvertido, mientras que se refuerza la importancia del trabajo realizado por Fray Juan Hurtado. Este reformador dominico posibilitó que el influjo savonaroliano que inspira-

ba la observancia dominicana terminara por arraigar en los grandes conventos de la orden, Salamanca y Valladolid, los más reacios a adherirse a la misma.

En el caso de la Corona de Aragón, la implantación de la Observancia encontró graves dificultades, a pesar de contar con simpatizantes en algunos conventos de la Provincia de Aragón. Las razones de este rechazo fueron de índole diversa. Aparte de que muchos religiosos consideraran una injusticia que se les pretendiera someter a una disciplina intolerable para la que no estaban acostumbrados, en el ánimo de los frailes aragoneses también debió influir negativamente el que fueran castellanos los encargados de crear allí una Congregación de la Observancia. Este último hecho, que suponía la tutela directa de una Provincia castellana sobre otra aragonesa, sería considerado, según García Oro, como "una sentida ofensa para el nacionalismo aragonés" (20). De cualquier modo, lo que importa reseñar ahora, es el hecho de que los dominicos aragoneses consiguieron que se revocara el Breve pontificio que autorizaba el establecimiento de una Congregación de la Observancia en Aragón.

Pero el compromiso de la Corona española con la Reforma pudo más que los intentos desesperados de los frailes de la Corona de Aragón para paralizarla. El 2 de junio de 1.531, Fray Domingo de Montemayor era nombrado prior provincial de Aragón, y con su nombramiento la reforma cobraba nuevos impulsos. Desde 1.532 hasta 1.534, Montemayor desplegó una gran actividad, tratando de contrarrestar el influjo de los dominicos aragoneses en Roma, y consiguió un nuevo Breve de Clemente VII en el que se decretaba la continuidad de la reforma emprendida. La labor reformadora fue dando sus frutos; pero también generó crispación y rechazo en sectores reacios al cambio. En 1.534, Montemayor, junto con su compañero Fray Amador Espí fue asesinado por dos frailes dominicos enemigos de la Observancia. Este hecho, en vez de suponer una paralización de la labor reformadora, aceleró la misma al ser nombrado el cardenal Loaysa reformador de la Provincia de Aragón (1.534) y Fray Juan Micó prior provincial de la misma (1.535) (21).

Por lo que se refiere a Valencia, dado que los -

conventos dominicos de aquí pertenecían a la Provincia de Aragón, la evolución reformadora es más o menos la misma. Si bien, la existencia de algunos focos eremíticos (Museros y Luchente) y la personalidad de Fray Juan Micó realzaron el papel de la reforma dominicana en Valencia.

Fray Juan Micó estuvo estrechamente relacionado durante algún tiempo con el núcleo eremítico de Luchente. Después pasó a residir en Salamanca, donde entró en contacto con la corriente reformista castellana inspirada por Fray Juan Hurtado. Más adelante, al ser nombrado prior provincial de Aragón tras el asesinato de Montemayor, realizó una importante tarea encaminada a conseguir asentar la reforma en la Provincia de Aragón. Así pues, Micó es un personaje clave para comprender el arraigo de la reforma espiritual dominicana en Valencia. Pero creemos que hay que remontarse a bastantes años atrás para encontrar las raíces que inspiran el trabajo reformador de Fray Juan Micó.

San Vicente Ferrer es la "viga maestra de la espiritualidad" dominicana valenciana. En él se inspira la reforma de Montemayor y de Micó. El es el "santo y seña", "acicate y guía" de la reforma (22). Precisamente, discípulos de San Vicente Ferrer serán los que entren en contacto con los grupos observantes dirigidos por Raimundo de Capua. No es pues una mera casualidad la temprana devoción que los frailes dominicos valencianos partidarios de la Observancia manifiestan por Santa Catalina de Siena. Devoción plasmada en la fundación de un monasterios de su nombre y en las traducciones de la vida de la santa escrita por Capua y publicadas en Valencia en 1.499 (Miguel Pérez) y 1.511 (Tomás de Vesach) (23). Por medio de Capua y de los grupos observantes italianos, los dominicos valencianos toman contacto con el pensamiento y la actitud reformadora de Jerónimo Savonarola, posibilitando que confluyan aquí las tendencias renovadoras que inspiran la reforma dominicana. A pesar de todo ello, con ser importantes los trabajos de renovación espiritual emprendidos y los desvelos de Fray Juan Micó, la labor de fijación doctrinal de esta espiritualidad no acontece ahora sino más adelante. Esta tarea correspondió a un disci-

pulo de Fray Juan Micó, San Luis Bertrán.

Es bastante ilusorio y seguramente injusto reducir toda la espiritualidad dominicana a una única vía. Pero, al menos, a modo de simplificación, esta parece una tarea necesaria para poder comprender algunos acontecimientos que suceden desde la segunda mitad del siglo XVI, y que están en la base de lo que podríamos denominar el cambio de rumbo de la Reforma de España.

El influjo de Savonarola, una vez hubo triunfado la Observancia, no parece haber originado disputas o polémicas graves en la orden dominicana. Los discípulos de Fray Juan Hurtado sentían una admiración sincera por la figura del reformador italiano. Al menos, así lo atestiguan los ejemplos de Muñoz Tevario, Melchor Cano, Carranza, Granada, Mancio de Corpus Christi, Juan de la Cruz, etc. (24). Sin embargo lo que hizo reaccionar a la orden de Predicadores y le hizo buscar una homogeneización doctrinal no fue Savonarola, sino la penetración de las corrientes iluminista y erasmiana en dominicos tan significados como Fray Luis de Granada y Bartolomé de Carranza.

Hoy está ya plenamente demostrada la filiación erasmista e iluminista de Carranza y Granada. Los estudios de Beltrán de Heredia, Tellechea, Huerga, Andrés, Mestre y otros lo han puesto de manifiesto, destacando las simpatías de Carranza por Erasmo, sus relaciones con Juan de Valdés y sus amigos, etc. En el caso de Fray Luis, están más que claras sus simpatías por la mística del recogimiento, por la piedad maravillosista y por autores espirituales tan caracterizados como Bautista de Crema, Serafín de Fermo, Herp, etc. La corriente iluminista impregnó en una etapa de su vida al mismísimo Melchor Cano, quien "se propuso traducir al castellano 'La victoria de sí mismo' (1.550)" de Crema (25). Pero con ser este un dato significativo y un poco contradictorio en nuestra línea argumental, no es suficiente para contradecir el cambio que se opera dentro de la orden de Predicadores. Cambio que, sin duda, además de las razones antes dichas, es perfectamente conciliable con las múltiples causas que explican el viraje de Carlos I y, sobre todo, de

su hijo Felipe II; sin excluir otras, más particulares de la orden dominicana, como la hipotética pervivencia de res-coldos de la reforma interna llevada a cabo dentro de la or-den. Sean unos u otros los motivos, lo que sí se detecta es una cada vez más acusada tendencia a rehuir vecindades con-lo fronterizo, buscando reafirmar la validez de los caminos llanos y seguros. En ese cambio de actitud jugaron un papel relevante Fernando de Valdés, Melchor Cano, Cuevas y otros-muchos. Ellos basaron su acción "en el desasosiego produci-do por el erasmismo y por la confusión entre el lenguaje -teológico y místico, al ser tomadas como sinónimas palabras de significado parecido, pero no idéntico...". A ellos, en-aras de la seguridad más que de la verdad, no les importó -exagerar y forzar parentescos, en muchos casos inexistentes, con el protestantismo o el alumbradismo. El resultado final se reflejó en la espiritualidad española en general y, más-particularmente, en la dominicana (26).

En el caso valenciano, la labor de homogeneiza --ción doctrinal fue llevada a cabo por San Luis Bertrán, sin que se produjeran aquí las crispaciones y polémicas suscita-das en Castilla. La influencia de Bertrán entre los domini-cos valencianos y la carencia entre estos de personalidades afines al iluminismo y al erasmismo, hizo que el magisterio espiritual de Bertrán fuera aceptado sin más problemas. Asi mismo, la inexistencia de focos alumbrados en Valencia du--rante el siglo XVI imposibilitó el que se produjeran enfren-tamientos ideológicos con ellos (27). Estaría por ver el pa-pel desempeñado por los dominicos en la eliminación del eras-mismo Valenciano y cómo influyó la permanencia en Valencia-de la gran minoría morisca. Por último, la figura de Don Je-Juan de Ribera actuó como factor disuasorio, impidiendo la-aparición de polémicas espirituales. El mismo hecho de la -apelación de Ribera del Beato Pedro Nicolás Factor cuando -éste se sintió reprendido públicamente por su amigo Bertrán por mostrarse excesivamente predispuesto a los maravillosis-mos místicos, es una muestra excelente de la posición de ár-bitro detentada por el Patriarca en Valencia. Así pues, -creemos que la espiritualidad de los dominicos valencianos-

evolucionó hacia su sedimentación doctrinal sin los traumas y conflictos habidos en Castilla, por no existir aquí peligros a los que enfrentarse. Fue necesario que falleciera Ribera en 1.611, para que los discípulos de San Luis Bertrán emprendieran una lucha sorda contra el iluminismo valenciano. Esto acaeció cincuenta años más tarde que en Castilla.- Entretanto, los dominicos valenciano, de igual modo que sus compañeros de Castilla, habían formulado una espiritualidad diferente a la del recogimiento, y cuyos rastros más significativos eran: adhesión a la tradición (defensa de la ortodoxia), fuerte componente ascético, exaltación de la prudencia, urgencia por la acción evangelizadora, cristocentrismo, aceptación de la contemplación a través de un proceso discursivo, racional e iluminado siempre por la fe, y acusado-intelectualismo (28).

.- La Reforma en la orden franciscana

El proceso de reforma en la orden franciscana, - proceso siempre vigente en el seno de la misma, comenzó en España de manera poco traumática. Los superiores de la orden se mostraron bastante condescendientes al principio con los grupos eremíticos y con aquellos otros que ansiaban una reforma disciplinar dentro de los mismos conventos. A este fin se crearon "casas de retiro" en todas las provincias franciscanas, donde pudieron recogerse los partidarios de la observancia literal de la Regla. El panorama general de la orden hacia 1.427 parece denotar la consecución de una convivencia pacífica entre todos los grupos o tendencias. Se establece, incluso, la posibilidad de un libre tránsito de particulares y comunidades conventuales hacia los grupos observantes. Tal actitud conciliadora se quebrará al configurarse con carácter institucional las congregaciones de la Regular Observancia, y pretender éstas asimilar los conventos urbanos. Esto dió lugar a disputas y graves intransigencias entre los partidarios del conventualismo y de la observancia. Las bulas de concordia emanadas para poner fin a esta situación no dieron resultado. Pese a que las reformas -

jerárquicas patrocinadas por algunos superiores consiguieron mantener bajo su jurisdicción a ciertos grupos reformados -villacrecianos y desclazós-, sólo pudieron hacerlo - mientras estos grupos no adquirieron un desarrollo constitucional independiente. Los intentos encaminados a conseguir la reunificación de las distintas familias franciscanas no dieron fruto porque ello suponía la pérdida de identidad - de alguno de los grupos o el sometimiento a un superior no deseado. A pesar de todos estos avatares, la Regular Observancia tenía todas las de ganar. "Los capítulos generalísimos de 1.506 y 1.517 evidenciaron que el conventualismo - franciscano sólo sobreviviría en España fosilizado, esperando los días de la Reforma Tridentina, en los que Felipe II le dará, sin dificultad, el golpe de muerte" (29).

La Regular Observancia franciscana comenzó siguiendo un doble impulso: los oratorios eremíticos y el conventualismo observante. Los oratorios franciscanos nacieron durante el Cisma y se desarrollaron en la primera mitad del - siglo XV. En ellos se recogieron los partidarios del retorno a la vida regular y espontánea, y renunciar al régimen - claustral. De estos grupos surgirán los cuadros espirituales de la Observancia. Focos importantes de este eremitismo hubo en Galicia, Aragón y Castilla.

En Galicia, el movimiento eremítico lo iniciaron Fray Diego Arias, Fray Gonzalo Mariño y Fray Pedro Biaz. En 1.392 obtuvieron la confirmación oficial para su programa.- En 1.407 contaban con siete eremitorios y en 1.432 sumaban ya doce. Este foco eremítico gallego tiene una especial relevancia para nosotros, porque después de todas las peripecias a que dará lugar la pugna entre conventuales y observantes, será desde este núcleo desde donde se origine la - descalcez y, subsiguientemente, la reforma descalza que se establece en Valencia en la segunda mitad del siglo XVI.

En Aragón, el brote eremítico tiene peculiaridades propias. El eremitorio de Santo Espíritu del Monte (Gilet) surge en 1.403 como fundación real promovida por Francesc Eiximenis, patrocinada por doña María de Luna y aprobada - por Benedicto XIII. Santo Espíritu del Monte es una fundación singular con un amplio marco de autonomía dentro de la

provincia franciscana de Aragón. Pero la importancia de Santo Espiritu del Monte es más bien testimonial. La reforma - instaurada en este eremitorio no consigue cuajar en la fundación de otros similares, salvo Segorbe y Liria. Sin embargo, Santo Espiritu del Monte sí que sirvió al menos de modelo para inspirar la reforma observante en Aragón. Frutos in directos suyos fueron los eremitorios de Chelva, Manzanera, Tarazona, Murviedro, Carifiena, etc. A la larga, el empecinamiento de Santo Espiritu del Monte por salvaguardar su autonomía no fue posible, pues esto significaba una nota discordante dentro de la pretendida homogeneización de las reformas emprendidas por la Corona y los pontífices.

Finalmente, por lo que se refiere a Castilla, el mérito de la labor reformadora compete a Fray Pedro de Villacreces, a Fray Pedro de Santoyo y a los discípulos del - primero, Fray Pedro Regalado y Fray Lope de Salazar y Salinas. Todos estos personajes fueron modelos para sus compañeros. Pero, con ser excelente su labor, el éxito de la Observancia no fue fruto directo de ellos. Su vocación eremítica no acababa de gustar al resto de los frailes y, finalmente, serían absorbidos por la Observancia oficial cuando ésta - consigue triunfar en los conventos urbanos.

En los años de 1.413 a 1.417 varios conventos y - villas deciden introducir la observancia estricta de la Regla. Ya en 1.417, los observantes intentan conseguir una organización provincial dentro de un clima de entendimiento - con los conventuales. La labor de reforma cobra un fuerte - impulso con el trabajo de Fray Francisco de Soria y el establecimiento de la concordia entre conventuales y observantes en 1.427. Sin embargo, la creación por Eugenio IV en - 1.443 de dos vicariatos generales para la Observancia, rompe la etapa de conciliación y de paso a una época de confrontaciones, fusiones y confusiones, que se prolonga hasta 1.494, y que no sólo afecta a conventuales y observantes, - sino también, a observantes y a los supervivientes del eremitismo.

A partir de 1.494, la Observancia franciscana cobra un impulso decidido con el apoyo de la Corona y el trabajo de Fray Francisco Jiménez de Cisneros. Cisneros tiene-

como meta "la superación del conventualismo y la reunificación de la Orden". En su trabajo, sustituye la estrategia de conquistas violentas por la de la negociación y aceptación. El proyecto de reforma cristaliza definitivamente en 1.517 y, sobre todo, en la bula "Ite vos" de León X, "que establece la primacía de la rama observante como única y legítima representante de la Orden, colocando a la conventualidad en un régimen de progresiva extinción ..." (30).

A pesar de los desvelos de Cisneros y de los de Fray Francisco de Quiñones, cuando éste es elegido Ministro General, en 1.523, la reforma franciscana resulta incompleta/no consigue la homogeneización alcanzada por la Orden de Predicadores. La pugna ya vista entre conventuales y observantes proseguirá todavía algunos años. Después, la aparición de los grupos descalzes, capuchinos, recoletos y otros, encaminados todos siempre a la conquista de una mayor rigurosidad de vida, acabará por truncar la Observancia y dará lugar a la aparición de multitud de familias no siempre con intereses afines. Las peripecias personales del Beato Pedro Nicolás Factor, sus veleidades reformadoras particulares y su filiación durante más o menos tiempo a las familias franciscanas de los observantes, de los recoletos y de los capuchinos, es muestra palpable del escaso grado de homogeneidad alcanzado dentro de la Orden franciscana. Todo esto se complica todavía más, cuando al mismo se le suma el tema de la espiritualidad.

Junto a una espiritualidad común a los postulados generales de la época -importancia del rezo vocal, fuerte apego a las ceremonias, formalismo, etc.-, surge otra, que al ser sistematizada por autores como Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo y otros, conocemos con el nombre de espiritualidad del recogimiento. Es ésta una espiritualidad practicada desde antaño en los múltiples núcleos eremíticos franciscanos existentes, y que consigue incrustarse en la reforma observante y en los grupos de villacrecianos y de descalzos. (31).

2.- La Reforma del clero

También en el mundo eclesiástico clerical se ha--

cía ineludible la Reforma. En España, ésta comenzó a finales del siglo XV y, desde sus inicios, contó con el apoyo decidido de la Monarquía, de algunos preladados diocesanos y, también, de sectores clericales dispuestos a autorreformarse.

El trabajo reformador de la Monarquía se encaminó a conseguir que los beneficios eclesiásticos del reino no recayeran en extranjeros, a elevar la categoría moral del clero y a disponer de clérigos cada vez más preparados intelectualmente.

Por lo que respecta a los preladados diocesanos, sus esfuerzos reformadores se plasmaron en la celebración más asidua de sínodos diocesanos y provinciales, y de visitas pastorales a sus diócesis. En su trabajo, los preladados se enfrentaron en innumerables ocasiones con sus cabildos, casi siempre por cuestiones de preeminencia, de jurisdicción y de privilegios.

Finalmente, en el seno del propio clero fueron cada vez más las voces que reclamaban su reforma y que, incluso, intentaban materializar ésta por medio de encuentros entre clérigos circunvecinos, cofradías de clérigos, círculos de devoción, etc.

A pesar de todos estos esfuerzos, el panorama general en el siglo XVI seguía dejando mucho que desear. Los esfuerzos reformadores eran lentos y los problemas a los que tenía que hacer frente de difícil resolución (32).

El panorama clerical no presentaba variaciones sustanciales en Valencia. La diócesis valenciana estuvo mucho tiempo en manos de preladados no residentes y preocupados más en extraer sus pingües rentas que en abordar su necesaria reforma. Desde 1.429 hasta 1.538 se sucedieron los siguientes preladados en la mitra valenciana: Calixto III (1.429 — 1.458), Alejandro VI (1.458—1.492), César Borja (1.498—1.500) Pedro Luís Borja (1.500—1.511), Alonso de Aragón (1.512 — 1.520) y Erardo de Marca (1.520—1.538). Sólo a partir del nombramiento de Tomás de Villanueva (1.544) parecen iniciarse intentos de reforma clerical llevados a cabo mediante la celebración de sínodos, cuidado por la conversión de los mo

riscos, fundación del Colegio Mayor de la Presentación para estudiantes humildes que aspiraban al sacerdocio, fustigamiento de los vicios del alto y bajo clero, etc. (33).

El Arzobispo Martín Pérez de Ayala (1.564-1.566) prosiguió el trabajo iniciado por Tomás de Villanueva. Celebró Concilio Provincial en 1.565 y, en el mismo, abordó cuestiones de reforma clerical como las celebraciones de comilonas y otros regocijos a propósito de la celebración de las primeras misas, uso de vestiduras clericales inadecuadas, actuaciones de los clérigos en los escenarios, excesivas aficiones por las cartas y por las mujeres, ir armados, etc. (34).

Con el nombramiento de Don Juan de Ribera en 1.568, la labor reformadora del clero cobra un renovado impulso en Valencia. Su largo pontificado (1.568-1.611) le permitió abordar a fondo esta tarea. Ribera no convocó ningún Concilio Provincial, pero los siete sínodos pastorales que celebró fueron de una gran utilidad para materializar su trabajo de reforma. Además, sus pláticas a los sacerdotes valencianos, buscaban elevar la catadura moral de éstos, haciéndoles tomar plena consciencia de la importancia de su ministerio. Ribera no dudó en preocuparse personalmente por escoger a los clérigos más preparados para desempeñar los diferentes cargos eclesiásticos. Su trabajo en este sentido fue encomiable, del mismo modo que fueron muy frecuentes sus visitas pastorales. No obstante, los esfuerzos reformadores del Patriarca chocaron con inconvenientes, algunos de ellos existentes en Valencia desde muy antiguo. Si el clero valenciano, en líneas generales, adolecía de ignorancia, vestía de forma inadecuada, era poco amante del recato, jugaba por plazas y calles, etc., todos estos vicios, comunes igualmente al resto de la clerecía hispana, se agravaban en Valencia por ser ésta tierra de moriscos y disfrutar sus habitantes de ciertos privilegios forales.

En el primer caso, independientemente de la idea particular que Ribera defendiera frente al problema morisco, siempre encontró graves inconvenientes a la hora de disponer de clérigos capaces de llevar a cabo la tarea evangelizadora del pueblo morisco. Muchas rectorías moriscas se en-

contraban vacantes por no existir clérigos dispuestos a hacerse cargo de ellas. Ante esto, Ribera tuvo que recurrir a religiosos regulares para dotar estas rectorías, hecho que pone de relieve el escaso arraigo que los esfuerzos reformistas del prelado habían encontrado en los ambientes clericales. Porque el problema de dotar las rectorías moriscas no provenía de la escasez de clérigos, sino del poco convencimiento personal de éstos por su trabajo espiritual, del desigual reparto geográfico del clero valenciano y, qué duda cabe, también de la escasa dotación económica de aquéllas. Joan Fuster, con toda razón, alude a la inflación de eclesiásticos que tenía Valencia (35), pero ésta sólo existía en aquellas ciudades grandes, en los que se acumulaban múltiples beneficios; sin embargo, el resto de los pueblos valencianos estaban muy mal dotados de párrocos (36).

En cuanto a la pervivencia de ciertos privilegios de carácter foral, destaca el que casi todos los niños valencianos, a una cierta edad, eran admitidos en el estado clerical. Tal hecho no conducía sino a desvirtuar la razón de ser de este estado, utilizado como mera tapadera para resguardarse del ejercicio legal de la justicia ordinaria por individuos que cometían acciones repudiables socialmente (37).

Otro tema frecuente de polémica era el de las relaciones que el prelado mantenía con sus capitulares. En tiempos de Ribera, estas relaciones estuvieron salpicadas de enfrentamientos derivados de cuestiones de privilegios y jurisdicción. De todos son conocidas las polémicas que enfrentaron a Ribera y los pavordes, el proceso contra el arcediano Tapia, etc. (38).

En definitiva, a pesar de los avances conseguidos en tiempos de Ribera, la reforma del clero estaba todavía inacabada al iniciarse el siglo XVII. No creemos que la valía y ejemplo de algunos religiosos regulares actuara como factor agilizador de la reforma del clero. Tal influencia, si se produjo, estuvo siempre reducida a círculos muy pequeños de clérigos. La crónica de Porcar demuestra que, desgraciadamente, eran más frecuentes las rencillas entre clérigos y frailes, que las deseables colaboraciones entre ambas

partes dirigidas a conseguir una verdadera y ejemplificadora reforma eclesiástica (39).

Mayor importancia creemos que tuvo la inexistencia de un ejemplo santificado por la Iglesia y originario de las filas del clero valenciano en la lentitud de la reforma del clero. Las significativas figuras del venerable Agnesio, Juan Bautista Bertrán, Pavorde Soriano, etc., no pudieron cumplir este papel al no conseguir ser elevados a los altares. La falta de un clérigo santo se dejó sentir en las filas del clero valenciano, sobre todo, teniendo en cuenta que los religiosos sí que disfrutaban de alguno. Este hecho, que puede parecer irrelevante, tuvo una innegable importancia y, en gran parte, explica todo el complejo trasfondo que se esconde en la frustrada santidad del clérigo Francisco Jerónimo Simón. Los partidarios de éste no llegaron a comprender nunca los móviles que guiaban las acciones de los religiosos que se oponían a esta santidad, más aún cuando ellos ya disfrutaban de compañeros santos. Asimismo, los seguidores de Simón arguirán en favor de su santidad, los numerosos casos de clérigos que se habían reformado con su ejemplo. Tal vez por eso, la inexistencia de un clérigo canonizado actuó como freno de la reforma clerical.

3.- La Reforma espiritual

La reforma de las órdenes religiosas y del clero no son las únicas que se materializan en España a lo largo del siglo XVI. Manifestaciones de la reforma, en estrecha relación con aquellas, fueron también el florecimiento de ciertas corrientes espirituales como el iluminismo, la vía del beneficio de Dios y buen amor, la vía del cristianismo-evangélico erasmiano, la vía de la práctica metódica de las virtudes y desarraigo de los vicios, etc. De todas estas corrientes, centraremos nuestra atención en la del iluminismo, y en su doble manifestación: recogida y alumbrada.

.- La vía del recogimiento

Sintetizar en pocas líneas la espiritualidad del-

recogimiento no es una empresa fácil. Pero si algo tuviéramos que reseñar de ella, diríamos que el recogimiento es la espiritualidad que florece entre los franciscanos reformadores de Castilla la Nueva y Andalucía en los últimos decenios del siglo XV y primeros del XVI. Esta forma de espiritualidad, alentada por el Cardenal Cisneros con su labor reformadora y con la publicación de algunos textos espirituales - muy significativos, dará lugar a un florecimiento del misticismo español, que encontrará sus formulaciones más acabadas en los "Abecedarios" de Francisco de Osuna, en la obra de Bernabé de Palma "Vía spiritus" y en la "Subida al monte Sión" de Bernardino de Laredo.

El recogimiento es una teología mística, la misma que anteriormente expusieron, entre otros, San Bernardo y Gerson y, antes de ellos, el gran padre de la mística, Dionisio Areopagita. Como teología mística, el recogimiento - tiene diferencias sustanciales con la Escolástica. "Scientia amoris" llamaba San Bernardo a la mística; por eso, los espirituales españoles del recogimiento tratarán de llegar a Dios por medio de "un conocimiento amoroso del alma purificada por las virtudes morales, alumbrada por las virtudes teológicas, perfeccionada por los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas" (40).

La vía del recogimiento es un arte de amor. Está abierta a todos, al mundo eclesiástico y al mundo laico. Pero, como tal vía, "entraña una ciencia, un trabajo, una técnica, una metodología". La espiritualidad del recogimiento es una llamada a la interioridad y a la libertad espiritual, y abarca tres partes: el conocimiento propio o aniquilación, el seguimiento de Cristo en cuanto hombre y en cuanto Dios y la transformación del alma en Dios por medio del amor. De lo que se trata, por lo tanto, es de "llevar el alma desde la más profunda miseria del hombre pecador hasta la más alta unión con Dios" (41).

El conocimiento propio o aniquilación, distinto de la purgación ascética activa, se identifica con lo que los autores místicos denominan vía purgativa. En esta etapa, el alma se limpia de culpas y vicios, y comienza a sentir "un vago pero seguro sentimiento de la presencia de Dios" - (42).

La vía iluminativa de los místicos, seguimiento - de Cristo en cuanto hombre y en cuanto Dios, es la segunda parte del camino espiritual. El discurrir sobre la humanidad de Cristo es el medio más adecuado para entrar en los secretos de la divinidad. Cristo es el medio único, el libro escrito dentro y fuera, Alfa y Omega, el principio y fin. Por eso, "el que empieza la carrera de la perfección esta guía y norte a de llevar; y el que ya está en ella muy exercitado, este objeto, y blanco a de tener". Porque Cristo es la piedra angular que hermanó lo humano y lo divino (43).

De todos los misterios de la humanidad de Cristo, los autores espirituales del recogimiento se detienen especialmente en la Pasión, porque "la pasión del Señor contiene en si toda la perfección, que al hombre es possible - en esta vida" (44).

Queda ya, por último, la etapa más sublime, la de la transformación del alma en Dios por medio del amor, la - vía unitiva, aquella que goza de una mayor predilección entre los místicos españoles del recogimiento. En esta etapa concurren dos movimientos complementarios: "el del alma que sube a Dios, y el de Dios que baja al alma y la deifica, la hace uno con El, partícipe de su naturaleza" (45). En el - primer movimiento, según Fray Antonio Panes, el Espíritu Santo administra al alma todo lo necesario. "Atrae a su interno sentir las potencias externas; infunde devoción y deleita en el apetito sensible; ilustra la razón, y comunícale - al entendimiento noticia y gusto de la sabiduría eterna; toca y mueve la fuerza afectiva, y despertando en ella con el olor suavíssimo de sus delicias vehementes ansias, y deseos, templa la comunicación de su influxo desuerte, que el afecto humano pueda en cierto modo emular al divino, sin que su grandeza le oprima y haga desfallecer". A pesar de todo esto, el alma pretende absorber el mar inmenso del divino amor, olvidándose de sus limitaciones y pretendiendo llegar a lo más alto sólo con el afecto; pero no puede, y queda absorta y deshecha. Y es entonces cuando tiene lugar el segundo movimiento. Dios baja al alma, y la pone en "un ocio, - quietud, y fruición inefable, donde goza aquella muerte dul

císsima, que hace olvidar todas las acciones, y fatigas mortales" (46).

Hasta aquí, de forma sucinta y breve, la doctrina mística del recogimiento. Muchas cosas de esta espiritualidad quedan por explicar; pero, partiendo de esta idea básica, serán los diferentes autores espirituales quienes las definan, amparándose en sus propias experiencias personales. El resultado final será el recogimiento, una vía espiritual de gran éxito en España a lo largo del siglo XVI; de contornos más o menos precisos pero donde prima la aportación individual de cada uno de los diferentes autores espirituales hispanos.

.- La vía del dejamiento o de los alumbrados.

Damos el nombre de dejamiento a una corriente espiritual afín a la vía del recogimiento y encuadrada dentro del movimiento espiritual español de base más amplia que es el iluminismo. Seguimos en esto la división ya clásica hecha por E. Boehmer y recogida por M. Bataillon (47). Como toda definición o clasificación es susceptible de crítica, pero, en el fondo, como afirma M. Andrés, recogimiento y dejamiento constituyen dos manifestaciones de la misma realidad (48). Esa realidad no es otra que el iluminismo, sin el cual "no se explica ningún problema fundamental de la espiritualidad española del siglo XVI; ni en el campo ortodoxo ni en el heterodoxo; y mucho menos en el terreno conflictivo que los une y los separa al mismo tiempo" (49).

El problema fundamental que el iluminismo suscita no es otro que el de la supuesta ortodoxia o heterodoxia de las distintas corrientes espirituales que en él se encierran. No podemos simplificar las cosas hasta el punto de decir -- que la vía del recogimiento es ortodoxa, mientras que, por contra, la vía del dejamiento es heterodoxa; porque la frontera entre una y otra es siempre difusa y depende de muchos factores entre los que no son ajenos los distintos momentos y coyunturas históricas, las distintas autoridades políticas y religiosas e, incluso, las distintas fobias y luchas intestinas entre las órdenes religiosas que enturbian el panorama espiritual español de los siglos XVI y XVII (50).

Pese a que resulta poco conveniente simplificar-- en exceso a la hora de estudiar las distintas corrientes es pirituales que aparecen en el panorama de la espiritualidad española del siglo XVI, es plausible identificar dejamiento y alumbradismo, para de éste modo desgajar la vía del recogimiento de cualquier conexión con los alumbrados. Así pues, reconociendo que existen interdependencias entre recogidos- y alumbrados, distinguimos con claridad dos vías dentro del iluminismo español: la vía del dejamiento o de los alumbrados y la vía del recogimiento.

Los intentos hechos por los estudiosos de la espi ritualidad española encaminados a clarificar el mundo y la doctrina de los alumbrados han dado lugar a divergencias in terpretativas.

Referente a los orígenes históricos de los alumbrados, la idea de M. Menéndez y Pelayo (51) de rastrearlos en el primer cristianismo y, antes de que surgiera éste, en las filosofías orientales, en el neoplatonismo alejandrino- y en autores como Porfirio y Jámblico, es atrayente siempre que no los circunscribamos exclusivamente a los alumbrados- y la extendamos al iluminismo en general. Hecho así, tampoco es descabellada la idea de relacionar a los alumbrados - con los agapetas, priscilianistas, albigenses y begardos. - Igualmente, también la Reforma es decisiva para la aparición del alumbradismo, pero no sólo la Reforma protestante, como defiende Menéndez Pelayo, sino la Reforma como fenómeno mul ticasual y universal que trata de variar las estructuras - eclesiásticas y la espiritualidad. Aunque mayores dificulta des supone buscar una relación directa entre los autores - místicos germánicos y los espirituales italianos con los - alumbrados (52), hoy parece aceptarse que tal influjo existió (53). Además, aunque tal influjo no hubiera sido direc to, ello no dificulta la posibilidad de encontrar similitu des doctrinales entre unos y otros, pues todos ellos, como místicos que son, tienden a la contemplación dejados a su - propia iniciativa. Así pues, siendo los alumbrados, místicos en su originalidad, mantienen raíces comunes con cualquier manifestación mística. Por eso, A. Márquez defiende la idea de Max Weber de que en cualquier fenómeno místico contempla



tivo, "desde Lao Tzu y Buda a Tauler", existen unas características comunes (54). En consecuencia, la aparición del alumbradismo no es algo súbito, autóctono y original, y, aunque se produce dentro de la reforma franciscana auspiciada por Cisneros, "tiene una estrecha vinculación con toda la tradición heterodoxa cristiana" (55).

Otro motivo de divergencia aparece a la hora de enumerar los diferentes casos de alumbrados existentes en la espiritualidad española. Todos coinciden en que no resulta fácil "describir la tipología del alumbrado y dar con la doctrina que lo sustenta". Asimismo, están todos más o menos de acuerdo en que bajo el nombre de alumbrados han quedado registrados históricamente personajes o grupos espirituales "entre los que existen tantas vallas de separación - cuantos lazos de unión" (56). Pero tras estas coincidencias, se esconden muchas divergencias.

Según Menéndez Pelayo, alumbrados o acusados como tales fueron la beata de Piedrahíta, Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz Alcaraz, Bartolomé de Carranza, Ignacio de Loyola, Fray Luis de Granada, Francisco de Borja, Juan de Avila, el grupo de Llerena, Sor María de la Visitación, Teresa de Jesús, el grupo de Andalucía, las monjas de San Plácido de Madrid, etc. (57).

A. Huerga, basándose en la geografía y en la cronología, diferencia cinco grupos de alumbrados: los del reino de Toledo, los de Llerena, los de la Alta Andalucía, los de Sevilla y el molinosismo o quietismo (58).

Por su parte, Domingo de Santa Teresa, sólo en lo que él denomina "inquietud iluminista de Toledo", distingue cuatro tendencias: la de los espirituales con proyección reformatorio-profetista, la de los recogidos pseudomísticos, la espiritualidad del dejamiento del círculo de Pedro Ruiz de Alcaraz y el cristianismo interior de los hermanos Cazalla influenciados por Erasmo y el erasmismo español (59). - Con él coincide en gran parte J. Nieto (60).

Finalmente, pretendiendo no hacer más exhaustiva la relación de autores, nos encontramos con la opinión de A. Márquez: "El iluminismo como tal, nace, toma su nombre carac

terístico, se desarrolla y es estigmatizado en ese siglo - (XVI); y ya dentro de él, en unas fechas lo suficientemente-precisas (1.525-1.559) como para no confundir este fenómeno con nada semejante anterior o posterior a él. Queda abierto a ulteriores investigaciones el que los fenómenos de Extremadura y Andalucía, tradicionalmente catalogados como iluministas, pertenezcan o no a una misma familia religiosa que la que aquí se estudia; lo que no se puede admitir es que - ocurra lo mismo con las facciones heterodoxas anteriores al hecho que describe y condena el edicto de Toledo de 1.525"- (61).

Después de esta relación de testimonios, dos cosas pueden quedar claras. De una parte, la variedad de experiencias espirituales o de grupo a las que se etiqueta como alumbradas. De otra, que aceptando que el alumbradismo es - una doctrina espiritual mística, pese a la originalidad del nombre y a algunas peculiaridades que le son propias, es - posible encontrar experiencias espirituales similares tanto antes como después de 1.525.

Parece pues imposible circunscribir el nombre de alumbrados a uno sólo de los grupos anteriormente citados.- Podemos aceptar que los primeros que fueron denominados así fueron los condenados en Toledo en 1.529. Pero, ni siquiera éstos, nunca "supieron que lo fuesen ni qué significaba propiamente este nombre (62). A partir de ellos, la Inquisición, Melchor Cano y otros autores, sectores eclesiásticos- y el pueblo utilizaron este nombre para descalificar con él determinadas experiencias espirituales, con o sin ninguna - razón para ello. Simplemente como aclaración, sirva el ejemplo de Fray Alonso de la Fuente, implicando como alumbrados a D. Juan de Ribera, a D. Cristóbal de Rojas, a Fray Luís - de Granada, a Teresa de Jesús, etc. (63). Acontece lo mismo con Melchor Cano y sus acusaciones contra Bartolomé de Carranza y Fray Luís de Granada. Así las cosas, creemos que - el problema no es tanto de tipos de alumbrados como de ideología. El nombre de alumbrado, independientemente de la persona o grupo a quien así se califique, tiene una connotación peyorativa, y como tal, es usado por determinadas autorida-

des políticas y eclesiásticas en aras de una cierta ideología para cercenar y cortar de raíz las tendencias heréticas que toda espiritualidad mística contemplativa lleva implícitas. Sin duda, por eso es por lo que, históricamente, fue aplicado este nombre a personas o grupos tan vajo pintos.

Enjuiciar a los alumbrados como "idiotas o sin letras" (64), o afirmar que un alumbrado es "un hipócrita, un maleante, un malandrín bajo capa de santidad" (65), nos parece gratuito e injusto; no porque defendamos un cierto irenismo, sino porque tales juicios parecen contrarios a la objetividad histórica y, lo que es más grave, son falsos. En el caso de los dos más significados alumbrados de Toledo, - Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz Alcaraz, se ha demostrado que ambos tenían una cierta cultura y que frecuentaban la lectura tanto de la Biblia como de otros libros espirituales del momento (66). Por lo demás, en muchos de los apellidados - alumbrados es muy fácil detectar la buena fe que guía sus comportamientos y sus creencias. Son pues inadmisibles los juicios peyorativos, y el que se emitieran en su época, es explicable por el antagonismo que entonces existía entre autores escolásticos y autores místicos, entre la Reforma y la Contrarreforma.

El alumbradismo es una doctrina espiritual mística que busca la relación directa entre Dios y el hombre, sin necesidad de intermediarios y a través de un ejercicio sistemático de la contemplación. Entendido así, el alumbradismo supone una desacralización del culto, porque, si de lo que se trata es de llegar a la unión directa con Dios por medio de la interiorización plena de la vida cristiana, los actos meritorios externos sobran. Así pues, los alumbrados reaccionarán frente al excesivo formalismo religioso, rechazando la oración vocal, el santiguarse y tomar agua bendita al entrar en las iglesias, los ayunos, el levantarse a la lectura del evangelio, las mortificaciones, etc.

Como doctrina mística, el alumbradismo es, hasta cierto punto, antiintelectual, ya que en la mística la clave no está en el conocimiento sino en la voluntad, en el -

amor. Lo esencial para los alumbrados es el dejamiento: dejarse al amor de Dios, pues este amor ordena a la persona de tal manera que la hace incapaz de pecar. No resulta pues extraño, que dentro del sistema de voluntades que es el alumbradismo, el punto básico resida en aquella proposición de Pedro Ruiz Alcaraz: "Que el amor de Dios en el hombre es Dios" (67).

Los alumbrados articulan casi siempre su espiritualidad en grupo, al margen de la comunidad cristiana y apartados de la organización jerárquica de la Iglesia. "Conventículos" es el término que los coetáneos utilizaron para referirse a los alumbrados.

Un aspecto clave dentro del alumbradismo es el que hace referencia a los supuestos desórdenes sexuales existentes en estos grupos. Ya A. Márquez señalaba con razón que "ningún aspecto de la leyenda de los alumbrados ha hecho tanta fortuna como el mito erótico de la secta", siendo uno de los errores que han ayudado a forjar esta leyenda el de "confundir los elementos anecdóticos y teóricos del problema". Para este autor, el origen histórico de este mito o leyenda tiene lugar "al generalizar lo ocurrido en Llerena hacia 1.575 y hacerlo extensivo cincuenta años hacia atrás (Toledo 1.525) y otros cincuenta años hacia adelante: Sevilla, 1.623". Sin embargo, Márquez, no trata de eximir a los alumbrados de Toledo de su responsabilidad en materia moral y erótico-sexual. Para él, reducido el tema a proposiciones teóricas, la leyenda de los desórdenes sexuales de los alumbrados "no es más que la erotización helenística del 'ágape' cristiano y la libidinización del 'eros' católico", sin que en la práctica se produjera un sólo caso de inmoralidad (68).

Sin entrar en el terreno filosófico de Márquez, nos interesa resaltar el hecho de que no se diera un sólo caso de inmoralidad en el grupo de los alumbrados de Toledo. En esto coinciden por igual, tanto Márquez como Bataillon (69), Domingo de Santa Teresa (70) y el mismísimo Menéndez-Pelayo (71).

Pero si los desórdenes sexuales no están presentes en los alumbrados de Toledo, no parece ocurrir lo mismo

en el caso de los de Llerena en 1.575. Aunque para A. Huerga, la lubricidad "es un aspecto sucedáneo, no nuclear del Alumbradismo", y quizás, como él dice, resulte "más adherente a la verdad histórica y teológica el estudio de la trama de las vivencias espirituales de los Alumbrados que el estudio de sus aberraciones sexuales" (72) esto es sólo una verdad a medias. El tema de los desórdenes sexuales es central en los alumbrados de Llerena. Basta repasar los memoriales y escritos de Fray Alonso de la Fuente y las sentencias emitidas por la Inquisición para darse cuenta de ello. Incluso, Méndez Pelayo, con quien tan poco coincidimos a veces, lo pone bien de manifiesto (73). Y no creemos que, desde el punto de vista sociológico, el problema resida en las beatas (74). Estas pobres mujeres que figuran entre los alumbrados tuvieron su cuota de responsabilidad en los hechos; pero mucha mayor la tuvieron los clérigos, los maestros, que utilizaron, dada su condición social y también su ignorancia, como "carne de cañón" para satisfacer sus irrefrenables impulsos sexuales. Es verdad que todo se hizo bajo la cobertura de una doctrina espiritual llevada hasta sus últimas consecuencias, pero la crudeza de las narraciones de Fray Alonso de la Fuente y de las sentencias inquisitoriales, así como que fueran generalmente siempre clérigos los inductores de estas acciones, nos lleva a dudar de si realmente nos encontramos ante una doctrina espiritual, o si, por el contrario, tal doctrina debe atribuírseles exclusivamente a los alumbrados de Toledo de 1.525, mientras que el resto de los ejemplos de alumbradismo son más bien otra cosa. Desde luego, lo que está fuera de dudas, es que la Inquisición procesó y condenó como alumbrados a todos ellos. Con más detalle volveremos sobre esto al estudiar los casos de los alumbrados valencianos del siglo XVII.

4.- El erasmismo

No quisiéramos dar por concluidas estas páginas introductorias sobre algunas de las manifestaciones genera

les de la Reforma, sin hacer al menos una leve referencia - al erasmismo como corriente espiritual de fuerte impronta - en el panorama español y valenciano del siglo XVI.

Dentro del Erasmo Humanista conviven armonizadas - otras facetas como la política, la religiosa, la filológica y alguna otra más. Pero es el humanismo el concepto clave - que explica las demás; por eso, se olvida con demasiada facilidad que "el humanismo, en conjunto ha sido mucho más religioso de lo que se ha sostenido durante mucho tiempo"(75). Así pues, dentro del Erasmo humanista no podía faltar la faceta espiritual y religiosa en el más grande de los humanistas europeos, hasta el punto de poder hablarse hoy de una corriente reformista erasmiana de la Iglesia.

Para M. Andrés, la espiritualidad erasmiana y la mística española resultan del todo divergentes. Según este autor, a la espiritualidad de Erasmo le falta el sentido - profundo de la unión con Dios y, también, sentido de la mortificación, de la pobreza, de la castidad, de la obediencia y de la liturgia. Erasmo patrocina un cristianismo intelectual y agnóstico, del todo opuesto a los postulados de la mística española. Así, en la vía espiritual de Erasmo no aparece la oración del propio conocimiento, ni la purificación activa de los sentidos y potencias, tampoco la purificación pasiva y, menos aún, la realidad suprema del tocamiento divino y de la transformación en Dios (76). La carencia de todos estos postulados espirituales en la denominada vía del cristianismo evangélico erasmiano no merma la importancia decisiva que esta corriente espiritual tuvo en la España del siglo XVI. Aunque revisemos algunos supuestos influjos erasmistas que sólo la pasión de Bataillon pudo ver en algunos espirituales hispanos, ello no menoscaba la importancia espiritual que Erasmo tuvo en España.

El cristianismo evangélico erasmiano no es en rigor una espiritualidad mística. Su influencia e importancia no debe medirse pues, comparativamente, con el iluminismo, sino en función de su arraigo dentro del contexto de la Reforma espiritual del siglo XVI. Es aquí donde creemos que reside el interés de la espiritualidad patrocinada por Erasmo.

Es en el "Enchiridión militis christiani" donde mejor se expresa la espiritualidad del cristianismo evangélico. Este libro, traducido en España por el Arcediano de Alcor en torno a 1.524, alcanzó muy pronto una notable difusión (77).

Democratización de la espiritualidad, individualización de la vida religiosa y lectura de los textos bíblicos en lengua vernácula son tres conceptos básicos en la reforma espiritual que propugnan Erasmo y sus seguidores. Son, como podemos bien apreciar, los mismos conceptos que están en el origen de la Reforma del siglo XVI.

Según Erasmo, el mejor estímulo para el alma cristiana es el ejemplo de aquellos que viven ya según Cristo. Pero hacer esto, no es patrimonio exclusivo de nadie. "Monachus non est pietas", dirá Erasmo, y el Arcediano de Alcor suavizará la fórmula con la expresión "el hábito no hace al monje". Por tanto, cualquiera, fraile o seglar, puede buscar y llegar a la perfección cristiana. Perfección que el cristiano debe iniciar partiendo del famoso oráculo griego, "nosce te ipsum". Conócete a ti mismo, conoce tus limitaciones, despójate de la rutina y de la timidez, y armado con las armas de la devoción y del conocimiento y estudio de la palabra divina asciende hasta la perfección cristiana.

La oración que Erasmo defiende es también oración mental: la oración debe ser "impulso del corazón antes de expresarse en palabras". Erasmo rechaza los rezos vocales, que sólo salen de la boca, y el excesivo ritualismo formal de las ceremonias, que sólo ayuda a confundir. A él le interesa la oración que brota de lo más hondo del hombre. Pero no basta el ser bueno, hay también que demostrarlo en la vida cotidiana. De ahí que el caballero cristiano de Erasmo deba acompañar la oración con los actos de caridad.

El conocimiento de la palabra divina es la otra arma fundamental de que dispone el cristiano para acceder a la perfección. La palabra cristiana se convierte así en el mejor alimento y reconfortante espiritual. La lectura de los libros sagrados nos será del máximo provecho si sabemos

llegar hasta su más íntima sustancia. Esta lectura no nos servirá de nada si, por contra, nos quedamos sólo con la letra de la Escritura. Hay que adentrarse siempre en el espíritu de la letra, pues así, el cristiano, acostumbrado a la meditación frecuente de la Biblia, "caminará cubierto con invulnerable armadura" (78).

La plasmación en la vida real de este ideal de reforma religiosa propuesto por Erasmo es plenamente perceptible entre sus discípulos, que forman el llamado círculo de Alcalá (hermanos Vergara, el impresor Miguel de Egúía y otros), en Alfonso de Valdés, en el propio Arcediano de Alcor, etc. (79). Respecto a los discípulos valencianos de Erasmo la cuestión es más confusa, si bien, tres ejemplos nos ayudarán a rastrear su influjo.

Juan de Molina reeditó en 1.528 el "Enchiridión militis christiani" de Erasmo. En esta reedición, Molina añadió a la obra de Erasmo un "Sermón en loor del matrimonio", donde se combinan, según Bataillon, dos fuentes: el "Encomium matrimonii" de Erasmo y el "Speculum vitae humanae" de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Obra también de Molina es la traducción del catalán al castellano de la "Vida y excellencias y milagros de la Santíssima Virgen María", cuyo autora Miguel Pérez (80). El tenor de las obras de Juan de Molina y el hecho de que el erasmista Juan de Vergara saliera en su defensa cuando fue procesado por la Inquisición, parecen demostrar la relación de Molina con el erasmismo de Alcalá y el compromiso que el valenciano tuvo con la espiritualidad de Erasmo.

Junto a Molina, merece destacarse la actividad de otro erasmista valenciano, Bernardo Pérez de Chinchón. Sobre este personaje han existido algunas confusiones. Tras las investigaciones llevadas a cabo por Huerga no puede continuarse atribuyéndose a Bernardo Pérez una obra publicada en León en 1.528 bajo el título de "Meditaciones de San Bernardo" y en la que se contienen entre otras el "Tratado de la vida espiritual" de San Vicente Ferrer y la paráfrasis erasmiana del "Pater Noster". El traductor no fue Bernardo Pérez, como pensaba Bataillon, sino Antonio Obregón (81). Pe-

ro si no fueron traducciones de Pérez las obras referidas,-- si que le corresponden a él otras traducciones de obras de Erasmo como "Los Silenos de Alcibíades" (1.529), "La lengua de Erasmo" (1.531) y "Apercibimiento de la muerte" (1.535).

Finalmente, dejando de lado otros erasmistas valencianos, nos detendremos en la figura de Juan Martín Cordero por tres razones: porque es un erasmista significado,-- porque pertenece al elemento clerical y porque estuvo muy vinculado a la persona del arzobispo de Valencia, Don Juan de Ribera.

Cordero era sobrino del también erasmista valenciano, Pedro Juan Oliver. Tras pasar su infancia y estudios en Valencia, Martín Cordero inició un largo periplo por varias ciudades europeas prosiguiendo sus estudios y llevando a cabo una importante labor como traductor de Alciato, de Vida, de Flavio Josefo, de Rouillie, de Eutropio, de Séneca, de Vives y de Erasmo. En 1.563, trece años después de salir de Valencia, Cordero regresó a su ciudad, recibiendo las órdenes sacerdotales y abandonando sus anteriores trabajos. Durante cuatro años rige la rectoría de Benaguacil, hasta que en 1.569, se traslada a Roma. Allí trabaja para el auditor de la Rota Don Francisco Sarmiento y reanuda sus interrumpidos trabajos editoriales. Finalizada su estancia en Roma, vuelve a Valencia, integrándose definitivamente en la "sociedad valenciana de la Contrarreforma" (82).

Pero esa sociedad valenciana de la Contrarreforma a la que alude García Martínez, no era tan cerrada y oscurantista como se nos la ha querido pintar. Martín Cordero,-- un erasmista significado, vinculado en Amberes al impresor Plantino y, quizás, como García Martínez apunta, relacionado con la secta familista liderada por Hiël, vive en Valencia tranquilo, sin ser molestado por nadie y gozando del aplauso general (83). Mantiene relaciones con los humanistas valencianos, compatibiliza su beneficio en la Seo con una sustitución de las examinaturas de Teología en el Estudio General y es favorecido por Don Juan de Ribera, que lo promociona al vicariato de San Pedro en la Catedral y lo nombra rector de la parroquia de Santa Catalina. Todos estos ejemplos, permiten pensar que el erasmismo (si se quiere no el-

crítico de la primera etapa, pero si al menos el retórico y formal (84), se mantuvo vivo en Valencia muy avanzada la segunda mitad del siglo XVI. Quedaría por comprobar si la faceta espiritual del erasmismo es posible rastrearla en la obra, profusamente reeditada de Juan Martín Cordero, "Memoria y Ejercicio espiritual de devotas contemplativas. Oraciones" (Valencia, 1.605).

C.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA DEL SIGLO XVII

Precisados algunos conceptos básicos y resumidas algunas manifestaciones de la reforma espiritual, está aún por ver si la Contrarreforma, entendido este fenómeno como la reacción de intolerancia y hermetismo que se produce en España a partir de la segunda mitad del siglo XVI, tiene lugar al mismo tiempo en Valencia o, por contra, afecta aquí más tardíamente o en menor medida debido a la existencia de circunstancias peculiares.

Kolakowski aporta una idea muy sugerente sobre la existencia de una lógica dialéctica inherente en todo movimiento de contrarreforma: "Un movimiento de reforma eclesial, si se encuentra arraigado en las tendencias auténticas de una colectividad organizada como Iglesia, no podrá por lo general ser derrotado más que por medio de una contra-reforma que haga suyas algunas consignas y determinadas aspiraciones de sus adversarios, aunque no deja de dar a tales consignas una interpretación y un alcance que permita mantenerlas en el marco de la disciplina canónica. En otros términos, una contra-reforma eficaz tiene que nutrirse por regla general de ciertas ideas de la reforma, las mismas que trata precisamente de ahogar; tiene que apropiarse y asimilarse una substancia espiritual grávida de la amenaza de llegar a convertirse para ella en un factor de descomposición; tiene que hacer inofensivos y digerir ciertos cuerpos extraños, adoptando por tanto los diversos elementos componentes del movimiento reformador, tratando de quebrantar su estructura y paralizando así los gérmenes de separatismo organizacional que en él se contienen. Si tenemos en cuenta además que semejante actividad asimiladora habrá de ser sos

tenida por personalidades diversas capaces de articular de manera más o menos categórica las ideas que se han apropiado, proveyéndoles de restricciones y limitaciones más o menos considerables, dándoles uno u otro colorido bajo la presión de sus propias preferencias, no tendremos dificultad en comprender la situación, tan frecuente en los períodos de alteraciones reformadoras, en que se vuelve difícil distinguir unos de otros los contenidos puramente doctrinales de la reforma y de la contra-reforma" (85).

Desde la anterior perspectiva, el larguísimo pontificado de Don Juan de Ribera (1.568-1.611) entra de lleno en ese período confuso de la Historia de España en el que se hace muy difícil precisar si estamos todavía de lleno en plena efervescencia reformadora o, por contra, las ideas contrarreformistas han ganado ya totalmente el terreno. En el caso valenciano, las diferentes manifestaciones que se producen en el campo de la espiritualidad y el soporte que las mismas encuentran en la persona de Don Juan de Ribera permiten concluir, como trataremos de demostrar, que las fuerzas reformadoras mantienen aún su pleno impulso vital, y aunque se detectan signos evidentes de cariz contrarreformista, algunos auspiciados por el mismo Ribera, la Contra-reforma, tal como la hemos definido, solo acaba imponiéndose en Valencia a partir de la muerte de Ribera, casi cincuenta años después que en Castilla. Por eso, Batllori ha resumido bien la etapa histórica del Patriarca al decir: "Ribera és, essencialment, un bisbe de la Contrarreforma, limitant aquest epítet a la seva primera etapa, -la més autèntica, que és la que segueix immediatament al Concili de Trento" (86).

El impulso contrarreformista que alienta la espiritualidad hispana hizo que muchos caminos de la Reforma se truncaran. Actitudes individuales o de grupo fueron reprimidas en aras de una supuesta seguridad y ortodoxia. Los intentos dirigidos a conseguir una homogeneización doctrinal hizo que se rehuyeran contactos con lo fronterizo. Experiencias innovadoras se dejaron de lado, buscándose la afirmación doctrinal. En el caso valenciano, la evolución interna de -

las diferentes corrientes reformistas denota estas constantes, si bien, la evolución de cada una de ellas presenta - perfiles distintos al alborear el siglo XVII.

El erasmismo valenciano muestra claros síntomas de agotamiento. El influjo de Erasmo persiste en algunos ejemplos singulares -Pedro Juan Nuñez, Palmireno, Martín Corde-ro-, pero la pujanza del cristianismo evangélico como corriente espiritual, si pervive, lo hace subterráneamente, - hasta el punto de que resulta muy difícil identificar sus rasgos peculiares en algún personaje valenciano conocido. - El cada vez más arguido posible erasmismo de Ribera, a pesar de los datos de que disponemos, queda reducido todavía a una mera hipótesis para investigar. La posibilidad de que el erasmismo perviviera en otras corrientes espirituales -¿iluminismo?- del siglo XVII, también habría que estudiarlo a fondo.

Por lo que se refiere a la corriente reformista iniciada en la Orden de Predicadores, creemos que esta avanza velozmente hacia su definitiva homogeneización doctrinal, dentro de las líneas maestras propulsoras de la Contrarreforma. Todavía a finales del siglo XVI, dentro de los dominicos valencianos existen datos que permiten constatar que tal homogeneización no se ha conseguido plenamente. En este sentido, habría que analizar con detalle la figura del dominico valenciano, Fray Domingo Anadón (1.534-1.602) (87), - así como la publicación, "corregida y enmendada", hecha por el también dominico Fray Gerónimo Alcocer en 1.590, de la "Subida al Monte Sión" del franciscano Bernardino de Laredo. En esta nueva edición hecha en Valencia, su "corrector" especifica claramente que en dicha obra se contiene "el conocimiento nuestro y el seguimiento de Christo, y el reverenciar a Dios en la contemplación quieta" (88). Pero tales ejemplos, con se muy significativos, no son suficientes para variar el rumbo emprendido por la espiritualidad dominicana. El trabajo de fijación doctrinal hecho por San Luís Bertrán dará sus frutos. A su muerte, sus discípulos, lo que se ha venido en llamar, "Escuela de San Luís Bertrán", se identifican cada vez más con las tesis de la Contrarreforma. Personajes destacados en esta línea, todos ellos valencianos o relacionados en algún momento de su vida con Valen

cia, serían: Fray Vicente Justiniano Antist (89), Fray Juan Gavastón (90), Fray Francisco de Castro (91), Fray Jerónimo Bautista de Lanuza (92), Fray Tomás Maluenda (93), etc. Las investigaciones de A. Hèrga parecen probar con claridad esto cuando, tras analizar los diferentes grupos alumbrados valencianos y la espiritualidad y a los espirituales que propugnan la santidad del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón, concluye afirmando : "En el repertorio o en la dispensa de Predicadores -que así se designa la casa y las personas de los dominicos valencianos- no hay sólo preocupación y libros de los que pudiéramos llamar 'espiritualidad-represiva', inquisitorial, o como plazca. Lo que cuenta y vale es la 'espiritualidad auténtica', el amor al patrimonio, la reciedumbre de la estructura, el fervor eucarístico y mariano, la proyección apostólica y, en definitiva, la 'encarnación cristiana' (94).

Nos queda el iluminismo, en su dual manifestación recogida y alumbrada. Y, precisamente, del iluminismo y de la pujanza que este mantiene en la Valencia del siglo XVII -es de lo que nos vamos a ocupar, analizando sus orígenes, los diferentes personajes y círculos donde se manifiesta, sus relaciones y pugnas con otras corrientes espirituales y su definitiva extinción con la condena romana del quietismo de M. Molina en 1.687. Pero antes de detallar nuestro plan de trabajo, creemos conveniente precisar nuestra posición respecto al iluminismo.

El iluminismo es una doctrina espiritual herética en relación a una ortodoxia organizada (95). Es, por tanto, una determinada ortodoxia la que condena el iluminismo como una herejía, puesto que éste, al propugnar la unión entre Dios y el hombre de modo pasivo, al relativizar e incluso negar el valor de los medios como mortificaciones, penitencias, rezo vocal, etc., al tener su fuente en el amor y no en el razonamiento y al ser una vía espiritual abierta a todos y no circunscrita al estado eclesiástico, en último término, no hace sino volver inútil cualquier otra forma religiosa y suprimir la Iglesia (96).

Pero si esto es así desde el punto de vista filosófico, y bien que lo supieron destacar autores como Melchor

Cano; desde el punto de vista histórico, creemos que son - muy importantes las explicaciones que Kolakowski denomina "apaciguadoras", llenas de subterfugios". No debemos olvidar que fue la reacción de lo que llamaríamos las fuerzas-contrarreformistas, lo que hizo que los impulsos heterodoxos latentes en muchos espirituales españoles se conformaran dentro de la ortodoxia. Tal hecho, muy generalizado en la espiritualidad hispana, se produjo "no sin luchas intestinas y terribles traumas espirituales y sociales, algunos de los cuales aún persisten (97).

El iluminismo fue condenado y perseguido como una herejía, pero no resulta nada fácil -a veces es casi imposible-, fijar unos límites exactos entre la ortodoxia y la heterodoxia. Por eso, al diferenciar dentro del iluminismo una doble corriente espiritual, tratamos de recuperar una cierta espiritualidad que no quiso ser condenada, tuvo plena consciencia de cuales eran los límites que la separaban de la herejía y, además, no fue nunca condenada por la Inquisición. Así es como distinguimos el recogimiento del -alumbradismo. Por otra parte, las acusaciones históricas - que se hicieron contra el iluminismo, reconociendo que en última instancia señalaban el peligro de éste, obedecieron muchas veces a causas tan dispares como enemistades personales, actitudes fuertemente intolerantes y dogmáticas, -fricciones entre órdenes religiosas, diferencias entre escuelas teológicas, etc.

Por último, dentro del concepto amplio de Reforma en el que nos movemos, pensamos que el iluminismo valenciano del siglo XVII mantiene vivas algunas de sus características más peculiares. Al menos, así creemos que deben - ser entendidas sus tendencias a la universalización de las experiencias místicas, su relativización de los rezos vocales y del formalismo religioso y su defensa por la libertad espiritual individual. Junto a esto, y siempre buscando - conformar sus impulsos heterodoxos en la ortodoxia, se acentúan algunas características muy generalizadas en el siglo XVII, como la excesiva importancia que se da a los confesores y maestros de espíritu en las relaciones espirituales.

.- Planteamiento General del trabajo

La espiritualidad valenciana del siglo XVII hunde sus raíces en algunos personajes o grupos de la centuria anterior. No es posible pensar que el iluminismo valenciano - tenga sus orígenes en una figura tan poco relevante, espiritualmente, como la del clérigo Francisco Jerónimo Simón y - en una fecha tan tardía como la del segundo decenio del siglo XVII. Al igual que en el resto de España, y conectado con las ideas de la Reforma, el iluminismo tiene en el siglo XVI suficientes ejemplos para justificar su pujanza y éxito en Valencia.

En Gandía, el establecimiento de los jesuitas bajo el patronazgo del Duque Francisco de Borja dará lugar a la aparición de un núcleo espiritual de singular importancia. En él, al margen de Borja, destaca la figura del lego-franciscano extremeño Fray Juan Tejada. Tejada inició a los primeros jesuitas de Gandía en la espiritualidad mística, - pero otros factores, como la existencia de un monasterio de Santa Clara y el origen franciscano de algunos de aquellos primeros jesuitas, ayudarían a popularizar esta espiritualidad en el núcleo gandiense.

La estática figura del Beato Pedro Nicolás Factor jugará un papel clave en los ambientes franciscanos. Su búsqueda incesante por encontrar un medio adecuado donde desarrollar sus experiencias espirituales, le llevó a peregrinar por las distintas familias franciscanas. Sus relaciones con Fray Juan de los Angeles, con las Descalzas Reales de Madrid y con las monjas del monasterio de la Trinidad de Valencia - no hizo sino reafirmarle en sus vivencias místicas, de las que nos dejó excelentes muestras escritas. Por otra parte, - en Nicolás Factor y Luis Bertrán se comenzarán a apreciar - las diferencias existentes entre dos modelos de espiritualidad que a la larga serán irreconciliables.

Procedentes de la Provincia de San Gabriel, se asientan en Valencia los primeros franciscanos descalzos. - En torno a las primeras casas de Elche y Lorito (Monforte) - se irá configurando un importante núcleo descalzo valencia-

no, en el que arraigará fuertemente la espiritualidad mística del recogimiento. El vigor de este nuevo núcleo vendrá - confirmado por las llegadas desde otras regiones de personas atraídas por la fama de espirituales de los descalzos.

Por último, la figura del Patriarca Don Juan de Ribera resultará clave para comprender la libertad de movimientos de que gozó la espiritualidad valenciana a lo largo del siglo XVI. Su compromiso personal con la espiritualidad mística y su apoyo decidido a personas y grupos comprometidos con ella, serán las razones fundamentales que expliquen el auge de la espiritualidad mística en el siglo XVII.

Ya dentro del siglo XVII, la figura del clérigo - Francisco Jerónimo Simón aparece llena de claroscuros. Quizás no existe en todo el panorama espiritual valenciano ninguna otra donde se aprecien mejor las características de la sociedad barroca. Ensalzada por unos hasta el grado máximo - y ennegrecida por otros hasta hundirla en lo más profundo - de la miseria humana, en ella se plasma, de manera violenta, toda la problemática que explica la pugna entre la espiritualidad de la Contrarreforma y la mística, así como las implicaciones con otros temas que de ella se derivan.

A nivel teórico, sobresale el magisterio del franciscano descalzo Fray Antonio Sobrino. El análisis de su obra, "Vida espiritual y perfección cristiana" (Valencia, - 1.612), nos permitirá conocer con todo detalle los principios teóricos en los que se nutre la espiritualidad mística valenciana. Asimismo, el enfrentamiento personal de Sobrino con el dominico Fray Francisco de Castro pondrá de relieve las irreconciliables diferencias que separan a los dominicos de los místicos valencianos.

Al lado de todos estos ejemplos, el mundo casi - inexplicable de las beatas, con su servidumbre, fidelidades y fobias, tendrá también un lugar destacado. Al estudiar este mundo de las beatas podremos apreciar en toda su amplitud las consecuencias que se derivaron del hecho de universalizar al mundo laico la espiritualidad mística. Sobre este mundo se han vertido los peores epítetos por parte de los estu

tudiosos de la espiritualidad, y tras su análisis, habrá - que ver si son necesarias algunas revisiones de tales jui-- cios.

Todas las manifestaciones hasta ahora citadas se encuadran dentro del iluminismo en su vertiente recogida, - pero, también, en el panorama espiritual valenciano está - presente la vertiente alumbrada. Son aquéllos que, llevados de su vanidad o de su buena fe, trasgredieron los límites - de lo permitido y fueron por ello condenados. Las diferencias entre este mundo alumbrado y el recogido son muy sutiles, pe- ro es conveniente remarcarlas para saber que sí existieron.

Finalmente, dedicaremos algunas páginas a estudiar la relación de Miguel Molinos con Valencia y con los espiri- tuales valencianos. En esa dirección deberemos matizar algu- nas aportaciones historiográficas recientes, puesto que Mo- linos, hasta el momento de su condena en 1.687, no es más - que un ejemplo individual de toda una corriente espiritual- más generalizada. Precisamente, su condena supondrá el gol- pe de gracia definitivo para la espiritualidad iluminista - valenciana.

Señalados ya los puntos básicos en los que se - centrará nuestro trabajo, hemos de reconocer que somos muy- conscientes de que el terreno en el cual nos vamos a desen- volver es muy resbaladizo. Pero lo hacemos desde una posi-- ción abierta, en absoluto dogmática y rehuyendo siempre el- uso de términos como alumbradismo, quietismo y pre-quietis- mo en el sentido peyorativo con que incluso hoy se utilizan. Nuestro estudio no es filosófico, puesto que solamente pre- tendemos analizar, desde el punto de vista histórico, algu- nos acontecimientos y personajes de la espiritualidad valen- ciana, sin importarnos utilizar explicaciones que puedan pa- recer apaciguadoras y llenas de subterfugios.

NOTAS

- 1 .- Sobre la importancia y alcance de la Reforma y de la Contrarreforma, Vid.: M. MENENDEZ PELAYO: Historia de los Heterodoxos españoles, Madrid, 1978; M. BATAILLON: Erasmus y España, Madrid, 1979; H. JEDIN: Katholische Reformation oder Gegenreformation, Lucerna, 1946; ID.: Manual de la Historia de la Iglesia, Barcelona, 1972; J. DELAMEAU: La Reforma, Barcelona, 1967; D. CANTIMORI: Humanismo y Religiones en el Renacimiento, Barcelona, 1984; ID.: "Italia y el Papado", en Historia del Mundo Moderno, Cambridge University Press, Tomo II, Barcelona (1976), pp. 170-185; L. FEBVRE: Erasmus, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno, Barcelona, 1971; R. GARCIA VILLOSLADA: "La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico", En Miscellanea Historiae Pontificae, 21 (1959), pp. 189-242; J. I. TELLECHEA: Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia, Salamanca, 1970; M. ANDRES: La Teología española del siglo XVI, Madrid, 1977 y P. SAINZ RODRIGUEZ: La siembra mística del Cardenal Cisneros y las Reformas en la Iglesia, Madrid, 1979.
- 2 .- MENENDEZ PELAYO, Historia de los Heterodoxos...., I, p. 660.
- 3 .- Ibid., p. 674.
- 4 .- Ibid., p. 677. Al afirmar esto, Menéndez Pelayo criticaba abiertamente las tesis defendidas por Adolfo de Castro.
- 5 .- SAINZ RODRIGUEZ, La siembra mística...., p. 13. Para Sainz Rodriguez, la obra "Erasmus y España" de Bataillon, constituye uno de los jalones más importantes de la "renovación de la moderna historia de la espiritualidad en España".
- 6 .- Las acusaciones hechas a M. Bataillon de analizarlo todo "sub specie Erasmi", y las revisiones hechas a su obra en el Seminario a él dedicado por la "Biblioteca Menéndez Pelayo" de Santander en 1986, creemos que no empañan la meritísima labor llevada a cabo por el hispanista francés. Vid.: "El erasmismo en España: Ponem-

cias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1986, Santander - 1986.

- 7 .- BATAILLON, Erasmus y España, pp. 7-10 y 166.
- 8 .- FEBVRE, Erasmus, La Contrarreforma...., pp. 79-83. Las mismas ideas expuestas por Febvre, podemos verlas en - CANTIMORI, Humanismo y Religiones..., p. 158.
- 9 .- SAINZ RODRIGUEZ, La siembra mística..., p. 23
- 10 .- Ibid., pp. 13-23.
- 11 .- GARCIA-VILLOSLADA, La Contrarreforma..., pp. 211-213.
- 12 .- Ibid., p. 225.
- 13 .- Ibid., pp. 229-232.
- 14 .- Ibid., pp. 234.
- 15 .- ANDRES, La Teología española..., pp. 531-532.
- 16 .- Ibid., pp. 325.
- 17 .- TELLECHEA, Tiempos recios..., p. 30
- 18 .- Ibid., p. 30
- 19 .- J. GARCIA ORO: "Conventualismo y Observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI", - en Historia de la Iglesia en España, III-1^a, Madrid - (1980), p. 216.
- 20 .- Ibid., p. 304.
- 21 .- Ibid., pp. 304-307
- 22 .- A. HUERGA: "La escuela de San Luis Bertrán y los Alumbrados valencianos", en Corrientes Espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600), Valencia (1983), - p. 145.
- 23 .- A. MESTRE: "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), Valencia (1983), p. 72.
- 24 .- Ibid., p. 75.
- 25 .- Ibid., pp. 75-76.
- 26 .- ANDRES, La Teología española..., pp. 314-315.
- 27 .- No es del todo correcta la afirmación de A. Huerga sobre la existencia de Alumbrados en Valencia durante el siglo XVI. Sobre esto, Vid., A. HUERGA, La escuela..., pp. 135-139. Una mayor información sobre los alumbrados valencianos, en nuestro capítulo dedicado a ellos.

- 28 .- M. ANDRES: Los Recogidos, Nueva visión de la mística española (1500-1700), Madrid, 1976, pp. 393-403.
- 29 .- GARCIA ORO, Conventualismo y Observancia..., p. 233. - Hemos de reconocer nuestra deuda con este autor al que, fielmente, hemos seguido para elaborar nuestro resumen sobre las reformas emprendidas en la orden franciscana.
- 30 .- Ibid., p. 288.
- 31 .- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 38-39
- 32 .- T. AZCONA: "Reforma del Episcopado y del clero en España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V - (1475-1558)", en Historia de la Iglesia en España, III-1^a, pp. 115-210.
- 33 .- R. ROBRES: San Juan de Ribera, Barcelona, 1960, pp. - 115-116.
- 34 .- Ibid., pp. 195-196.
- 35 .- J. FUSTER: Poetes, moriscos y capellans, Valencia, 1962, pp. 162-163.
- 36 .- A. DOMINGUEZ ORTIZ: Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen, Madrid, 1973, p. 207.
- 37 .- ROBRES, San Juan de Ribera, pp. 203-204.
- 38 .- Ibid., pp. 214-223.
- 39 .- J. PORCAR: Coses evengudes en la ciutat i regne de València (Dietari, 1589-1628), València, 1983.
- 40 .- BATAILLON, Erasmus y España, p. 168.
- 41 .- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 88-89.
- 42 .- H. HATZELD: Estudios literarios sobre mística española, Madrid, 1976, p. 17.
- 43 .- FRAY ANTONIO PANES: Escala mística y Estímulo de amor divino, Valencia, 1675, p. 43.
- 44 .- Ibid., p. 46.
- 45 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 101.
- 46 .- PANES, Escala..., pp. 76-78.
- 47 .- BATAILLON, Erasmus y España, p. 167.
- 48 .- M. ANDRES: "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)", en Historia de la Iglesia en España, III-2^a, pp. 269-361. Sobre todo, - Vid., p. 346.
- 49 .- A. MARQUEZ: Los Alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559), Madrid, 1980, p. 26.

- 50 .- ANDRES, Pensamiento teológico..., p. 346.
- 51 .- MENENDEZ PELAYO, Historia de los Heterodoxos..., II, - pp. 146-148.
- 52 .- Los estudios hechos por P. Groult y Sanchis Alventosa parecen negar este influjo germánico. Vid., P. GROULT: Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI, Madrid, 1976; J. SANCHIS ALVENTOSA: La Escuela Mística Alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de Oro, Madrid, 1946.- Sobre el influjo de espirituales italianos como Petrus Olivi, Joaquín de Fiore, Ubertino de Casalis, etc. en los alumbrados hispanos, Vid., A. HUERGA: Historia de los Alumbrados. I Los alumbrados de Extremadura (1570-1582), Madrid, 1978, p. 15; P. SAINZ RODRIGUEZ: Espiritualidad española, Madrid, 1961, pp. 82-84.
- 53 .- MARQUEZ, Los Alumbrados..., pp. 109-122. Este autor matiza las influencias de los espirituales germánicos en los alumbrados hispanos, si bien, constata que uno de los más destacados alumbrados, Pedro Ruiz Alcaraz, leía a Dionisio de Rijckel, El Cartujano.
- 54 .- Cit. en MARQUEZ, Los Alumbrados..., p. 207.
- 55 .- Ibid., p. 86.
- 56 .- DOMINGO DE SANTA TERESA: Juan de Valdés 1498 (?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo, Roma, 1957, p. 16.
- 57 .- MENENDEZ PELAYO, Historia de los Heterodoxos..., II, - pp. 147-167.
- 58 .- A. HUERGA: Predicadores, Alumbrados e Inquisición en el siglo XVI, Madrid, 1973, pp. 68-69.
- 59 .- DOMINGO DE SANTA TERESA, Juan de Valdés..., p. 18.
- 60 .- J.C. NIETO: Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia, Madrid, 1979, p. 106.
- 61 .- MARQUEZ, Los Alumbrados..., p. 29.
- 62 .- Ibid., p. 81.
- 63 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, pp. 112-113- y 88-96.
- 64 .- MENENDEZ PELAYO, Historia de los Heterodoxos..., II, - p. 150. Aunque Menéndez Pelayo aplica el juicio de "idiot"

tas y sin letras" a los alumbrados de Toledo, lo hace recogiendo el sentir de la época en que éstos vivieron.

- 65 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. 7.
- 66 .- MARQUEZ, Los Alumbrados..., pp. 124 y ss.
- 67 .- Ibid., pp. 174-175 y 184.
- 68 .- Ibid., pp. 178-179, 129 y 222.
- 69 .- BATAILLON, Erasmus y España, p. 172.
- 70 .- DOMINGO DE SANTA TERESA, Juan de Valdés..., pp. 29-37.
- 71 .- MENENDEZ PELEYO, Historia de los Heterodoxos..., II, - pp. 150 y 162-163.
- 72 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. 14.
- 73 .- MENENDEZ PELAYO, Historia de los Heterodoxos..., II, - pp. 162-163.
- 74 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. 14.
- 75 .- DELUMEAU, La Reforma, p. 23
- 76 .- ANDRES, Pensamiento teológico..., pp. 351-352.
- 77 .- Sobre la traducción del "Enchiridion militis christiani" de Erasmo llevada a cabo por el Arcediano de Alcor, Vid., BATAILLON, Erasmus y España, pp. 190 y ss.
- 78 .- Ibid., pp. 195 y ss.
- 79 .- Ibid., pp. 154-165.
- 80 .- Ibid., pp. 205, 282 y 358.
- 81 .- A. HUERGA: "La edición Cisneriana del 'Tratado de la vida espiritual' y otras ediciones del siglo XVI", en Escritos del Vedat, vol. X (1980), pp. 308-309; ID., - La escuela de San Luis..., pp. 146-147.
- 82 .- Para una biografía más extensa del erasmista valenciano Juan Martín Cordero, Vid., F. MARTI GRAJALES: Ensayo de un Diccionario biográfico y bibliográfico de los poetas que florecieron en el Reino de Valencia hasta el año 1700, Madrid, 1927, pp. 128-168.
- 83 .- Acerca de las hipotéticas relaciones mantenidas por Arias Montano con la secta familista de Amberes liderada por Hill y de la vinculación a la misma del erasmista valenciano Juan Martín Cordero, Vid., B. REKERS: - Arias Montano, Madrid, 1973, pp. 14-16; S. GARCIA MARTINEZ: "El Patriarca Ribera y la extirpación del Erasmo valenciano", en Estudis, 4, Valencia (1975), p. 97.

- 84 .- J. FUSTER: Heretgies, revoltes i sermons, Barcelona, - 1968, p. 23.
- 85 .- L. KOLAKOWSKI: Cristianos sin Iglesia, Madrid, 1983, p. 201.
- 86 .- M. BATLLORI: "La santedad agençada de Joan de Ribera - (1532-1611-1960)", en Catalunya a l'època moderna. Recerques d'història cultural i religiosa, Barcelona, - 1971, p. 272.
- 87 .- FRAY VICENTE GOMEZ: Verdadera relación de la vida, muerte, y hechos milagrosos del bendito P.F. Domingo Anadón, portero, y limosnero del Convento de Predicadores de Valencia. Van añadidas cosas muy notables, con una Justa Poética, que en su alabança se tuvo el año 1606, Valencia, Junto al Molino de Rovella, 1607.
- 88 .- FRAY JERONIMO ALCOCER: Subida del Monte Sión. Contiene el conocimiento nuestro y el seguimiento de Christo, y el reverenciar a Dios en la contemplación quieta, Valencia, Felipe Mey, 1590.
- 89 .- Sobre Fray Vicente Justiniano Antist, Vid., HUERGA: La escuela de San Luis..., pp. 146-149; L. ROBLES: "Vicente Justiniano Antist, O.P., y su opúsculo 'De viris - illustribus'", en Revista española de Teología, 39/40, 1979-1980, pp. 199-241. Por lo que se refiere a obras de Fray Vicente Justiniano Antist, cabe reseñar: Sancti, Ordines Predicatorum... collecta, scholis explicata, Valencia, Petrum Patricium, 1591; Verdadera relación de la vida y muerte del padre Fray Luys Bertrán, de bienaventurada memoria, Valencia, Viuda Huete, 1582; - Tratado de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santíssima N. Señora..., Madrid, Luís Sánchez, 1615.
- 90 .- De Fray Juan Gavastón, además de remitir a nuestro capítulo sobre Francisco Jerónimo Simón, Vid., HUERGA, - La Escuela de San Luis..., pp. 149-157. Para un mejor encuadre histórico de la figura del dominico Fray Juan Gavastón deben analizarse sus obras: Tratado de la vida espiritual de Nuestro Padre S. Vicente Ferrer, de la Orden de Predicadores. Traducido de latín en romance, declarado y comentado por..., Valencia, en casa de

Juan Chrisóstomo Gárriz, 1616; La Regla que profesan - las Beatas de la Tercera Orden de Predicadores. La vida de santa Catalina de Sena, y otras muchas deste estado que han muerto en opinión de Santidad. Con una Apología en defensa que el Padre S. Domingo fue el primer Inquisidor, Valencia, en casa de Juan Chrisóstomo-Gárriz, 1621.

- 91 .- Datos biográficos del dominico Fray Francisco de Castro en: L. ROBLES, "Francisco de Castro, 'Conjunt' de la - Universidad y hermano de Guillem de Castro", en Estu-- dios dedicados a Juan Peset Aleixandre, Universidad de Valencia (1982), pp. 429-445. Más noticias sobre Fray-Francisco de Castro, en nuestro capítulo sobre Francis- co Jerónimo Simón.
- 92 .- Sobre el dominico Fray Jerónimo Batista de Lanuza, Vid., J. SIMON DIAZ: Dominicos de los siglos XVI y XVII: es- critos localizados, Madrid, 1977, pp. 73-77.
- 93 .- "El padre Tomás de Maluenda era de Játiva. Nicolás An- tonio, que le dedica un artículo bastante largo, dice- que nació en 1565 de padres valencianos, piadosos y - honrados. Fue dominico y aprendió bien el latín, el - griego y el hebreo. Residió años en Lombay. Tuvo una - naturaleza mixta de enfermiza y resistente. Dejando Es- paña, hubo de ir a Roma, donde trabajó alcanzando gran fama por su erudición y la estima de hombres como el - cardenal Baronio. Allí publicó su obra acerca del 'An- ticristo' en 1604. Obra enorme que, según decía, le ha- bía costado doce años de trabajo y de la que publicó- una segunda edición, corregida y aumentada, en Valencia, el año 1621. Volvió ésta a editarse en Lyon, en 1647,- después de la muerte de Maluenda en 1628. Otras muchas obras dejó impresas y manuscritas. Entre ellas una que se titula 'De Paradiso voluptatis', que se imprimió en Roma en 1605; antes de que volviera a España en 1608,- y que es como la contrapartida del 'Anticristo'. Como- íntimo del prelado Aliaga en sus distintos ascensos, - de prefecto de Aragón a obispo de Albarracín, de Torto- sa luego y a arzobispo de Valencia por último vivió Ma- luenda desde que volvió a España. Es curioso advertir-

que tanto el libro sobre el 'Anticristo' como el referente al Paraíso, en que despliega una erudición inmensa, los hubo de componer en gran parte en Lombay, antes de ir a Roma. La fama de Maluenda no sólo fue grande - en vida, sino que perduró bastante después de muerto, - como se comprueba leyendo algunas biografías en diccionarios de comienzos del siglo XIX, como la de Labouderie. Después se esfuma... y no dejará de haber enciclopedia española con fama de ortodoxa que, en el artículo correspondiente al 'Anticristo' lo cite como a un autor protestante (!). Negligencia un poco excesiva - porque todavía el abate Bergier, al escribir el artículo concerniente al mismo tema en su diccionario teológico, aunque no participaba mucho de las opiniones de Maluenda, resume su obra considerándola larga y erudita ("un long et savant ouvrage"). Las ediciones de la obra del dominico se han hecho escasas, como todas las de este tipo. La originalidad mayor de Maluenda parece que estriba en que hizo un género de biografía detallada que podríamos considerar futurista. En vez de componer una vida imaginaria, como las cortas de Marcel Schwob, en que a personajes reales se le cargan hechos inventados, compuso la biografía de un personaje irreal con todos los detalles que se pueden sacar de los documentos más varios que han tratado de él. Aparte de esto su obra es un largo 'exursus' acerca de las creencias que se dan en torno al mismo" (J. CARO BAROJA: Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII), Madrid, 1985, pp. 271-272).

94 .- HUERGA, La Escuela de San Luis..., pp. 162-163.

95 .- KOLAKOWSKI, Cristianos..., p. 50.

96 .- Ibid., p. 339.

97 .- MARQUEZ, Los Alumbrados..., p. 155.

II.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA EN EL SIGLO XVI

I.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA EN EL SIGLO XVI

A.- EL EJEMPLO DE FRAY JUAN TEJEDA Y LOS PRI- ROS JESUITAS DE GANDIA.

.- Datos biográficos de Fray Juan Tejada

Fray Juan Tejada, fraile franciscano de origen extremeño, aparece vinculado al primer núcleo de jesuitas que se establece en Gandía bajo el patronazgo del Duque Francisco de Borja. Desde Extremadura hasta Gandía, la vida de Fray Juan Tejada sufre avatares múltiples, algunos de ellos no exentos de riesgos (1).

Natural de Serrejón, lugar de Extremadura perteneciente al Obispado de Plasencia, Fray Juan se vió envuelto en desgraciados acontecimientos durante su juventud. Muerto su padre de forma violenta, un hermano de Fray Juan y él mismo vengaron la muerte paterna asesinando al autor del crimen familiar. Por este motivo, huye de su tierra y se traslada a la ciudad de Jerez. Aquí, "sirvió de Mayordomo a un cavallero" hasta que, viviendo en el mundo pero lleno de escrúpulos por su pasado anterior, sufre una conversión sobrenatural. ¿A dónde vas?. Juan oye una voz en su interior que así le habla; entiende que la voz es de Dios y, desde ese momento, abandona el mundo y sus ataduras, y decide hacer penitencia por sus pecados. "Para este fin haviéndose rapado la barba de que él se preciava mucho hizo diversas salidas por la ciudad de Jerez, una vez cargado de estacas, y otras desnudo casi del todo con un crucifixo en las manos, y esto con tanto fervor, que algunos le tuvieron por loco, que era lo que pretendía". Después, teniendo conocimiento de que el asunto que le había alejado de su tierra estaba ya aclarado, Fray Juan vuelve a su pueblo para "satisfacer el escándalo, que en el, y en otras mocedades le parecía haber dado a sus naturales..." (2).

De nuevo en Serrejón, Fray Juan purgará sus pecados llevando una vida eremítica. Construirá una choza en el mismo lugar donde su hermano cometió el homicidio, y en ella, apartado del mundo, se dedicará a la oración por espacio de

dos años, viviendo con gran austeridad. "En particular se e sabe, que en todo este tiempo nunca se acostó, sino para to mar el sueño necesario se arrimava a una peña que le servía de cama y almohada" (3).

La honra que comenzaba a rendírsele en su pueblo- obligó a Fray Juan a huir de los suyos. "Passado este primer Noviciado de su espíritu, deseoso de asegurarse en el Esta- do Religioso y teniendo prendas del Cielo, se fue a Belvís, Monasterio de Franciscos Descalzos en el campo de Azañuelo, donde fue recibido para lego" (4). Pero el destino de Fray- Juan no estaba en su tierra; de nuevo, la voz de Dios le - marca su futuro, y parte hacia Cataluña. Más que correr, el franciscano vuela, y en día y medio, en una especie de rap- to espiritual, recorre la distancia de ciento treinta leguas que separan Cataluña de Extremadura (5).

Ya en Cataluña, es admitido como hermano lego en- el convento de Jesús de Barcelona. Hortelano, cocinero y - despertador serán sus quehaceres diarios en el convento; pe ro no es su trabajo lo que nos interesa, sino el tiempo que Fray Juan reservaba para el espíritu: "A las onze horas de- oración añadió doscientas Genuflexiones cada día ante la Ma gestad Suprema, y se admiraba en él un Hombre extático, que vivía sin comida, ni sueño". Esta extraña vida le reporta - el desprecio momentáneo de quienes le rodean, que acaban - considerándolo como el juguete de sus ociosidades. Fray Juan parece un incomprendido en su convento: "iban a la Huerta - algunos mozos de los que servían la Casa, y otros de afuera, y se burlaban pesadamente de su sencillez, y sufrimiento; - dábanle muchos palos, y otros golpes fuertes; amarrábanle - al tronco de un árbol, y le azotaban furiosamente, para ver si podían sacar una quexa, o un gemido a su mudo sufrimien- to; y era más fácil sacar una voz dolorosa al tronco, a que estaba atado; dexábanle rendido en el suelo, sin alcançar - bastante respiración el pecho, y no pudiera aver vivido sin muy particular socorro del Cielo..." (6).

Las desgracias conventuales de Fray Juan se torna ron venturas con el tiempo. La rigurosidad de su vida espi- ritual y el desprecio por su cuerpo admiraron al Comisario- General de los franciscanos que estaba de paso por Barcelo- na. A partir de ese momento, el Comisario General se convir

tió en el más firme valedor de Fray Juan, y será él el que dé a conocer la santidad de vida del lego extremeño por toda Cataluña. Asimismo, será por medio del Comisario General como entrarán en contacto Fray Juan Tejeda y el Virrey de Cataluña, Francisco de Borja (7).

La relación personal de Fray Juan Tejeda y el Virrey Francisco de Borja se mantuvo durante mucho tiempo. - Tras sus primeros encuentros, el lego franciscano calará hondo en el ánimo del Virrey, quien no dudará en llevárselo a vivir a su casa. Más tarde, cuando Borja vuelva a sus posesiones ducales de Gandía, Fray Juan Tejeda marchará también con él.

La influencia de Tejeda sobre Francisco de Borja se dejó sentir de manera evidente en la decisión adoptada por el Duque de Gandía de entrar en la Compañía de Jesús. - En un pasaje que podemos considerar oscuro, la crónica jesuítica nos narra que Borja andaba dubitativo a la hora de decidir su refugio religioso. El Duque buscó el sabio consejo de Tejeda, advirtiéndole que estaba dispuesto a darle una gruesa suma de dinero si le aconsejaba entrar en la religión de San Francisco. Nada hizo variar el ánimo del lego franciscano; para él estaba claro que el futuro del Duque de Gandía no era otro que el de entrar en la Compañía de Jesús (8).

Fray Juan Tejeda estuvo bien considerado dentro del núcleo de los primeros jesuitas de Gandía. Para éstos, el lego franciscano era "religioso de grande espíritu, de muy familiar trato con Dios nuestro Señor en la oración en la qual se le comunicava mucho y descubría cosas que estaban por venir tocantes a otras personas" (9).

La buena fama de Tejeda no se circunscribía sólo a los jesuitas de Gandía, sino que se extendía también a otros círculos espirituales. Cuando viajó a Roma en 1547, se hospedó en la casa de la Compañía, "dejando y llevando consigo mucho buen odor de sí en el Señor nuestro". Igualmente, el P. Araoz, uno de los jesuitas más influyentes de la primera época, solía decir de Tejeda, "que los Doctores-Theólogos más sabios delante de Fray Juan Texeda parecían humildes discípulos" (10).

Pero no todos entre los jesuitas sentían lo mismo por Tejedada. Ignacio de Loyola no tuvo reparo alguno en escribir a Francisco de Borja rogándole que no permitiera que el lego franciscano viviera en el Colegio de Gandía. Más aún, Ignacio reprendió a un Padre de la Compañía en Roma, "porque hablando con un novicio le ponderaba la virtud del franciscano" (11).

Una gran oscuridad se cierne sobre la estancia de Fray Juan Tejedada en Gandía desde 1.546 a 1.550. Sabemos que, "por orden del Duque vino a estudiar y ordenarse de Sacerdote por tenerse por cierto que era esta voluntad de nuestro Señor, y que siendo ordenado podría ayudar a la salvación de muchas almas" (12). También sabemos que fue ordenado sacerdote por el Obispo de Cartagena D. Esteban Almeyda (13). Finalmente, es así mismo conocido que ejerció el cargo de confesor de las monjas clarisas de Gandía, hasta que, en el mes de julio de 1.550, salió de Gandía rumbo a la ciudad de Valladolid con la misión de fundar un monasterio de clarisas descalzas en la ciudad castellana. Precisamente, en Valladolid morirá Fray Juan Tejedada el 8 de agosto de 1.550. (14).

.- Fray Juan Tejedada, el recogimiento y los primeros jesuitas de Gandía.

La notable influencia que Fray Juan Tejedada ejerce sobre el Duque Francisco de Borja, y la fuerte impronta que deja en el primer núcleo de jesuitas establecidos en Gandía, ha hecho pensar a los historiadores en él como el inspirador y maestro de la espiritualidad recogida dentro de ese núcleo de Gandía. De acuerdo con esta tesis, Fray Juan sería el responsable, de forma directa o por intermedio de alguien de su círculo, de la edición hecha en Valencia en 1.546 de la obra del lego franciscano Bernabé de Palma titulada "Via spiritus" (15). Sin negar el influjo espiritual de Tejedada en Gandía, creemos que no es justo responsabilizar exclusivamente al franciscano de haber influido en el recogimiento

de los primeros jesuitas de Gandía. Otros factores ayudaron a éstos a aceptar esa espiritualidad. Entre esos factores, conviene destacar algunos.

La Compañía de Jesús tenía pocos años de vida en 1.545. Precisamente, esos pocos años de andadura, a pesar de la fuerte personalidad de Ignacio de Loyola, hicieron posible que en 1.545 la Compañía no tuviera totalmente perfilada una forma singular de vivir la espiritualidad. Esta es quizás la causa fundamental de que los miembros de la Compañía de Jesús se mostraran extraordinariamente receptivos a cualquier tipo de espiritualidad que les permitiera una mayor santidad de vida. Por otra parte, la entrada en la Compañía de nuevos miembros, algunos de ellos procedentes de los ambientes franciscanos, hizo que la Compañía incidiera más en aspectos como, la rigurosidad de vida, y ensanchara el tiempo de la oración mental. En este sentido, es conveniente resaltar que dos de los primeros jesuitas de Gandía, Bautista de Barma y Juan Gamero, tenían ya al entrar en la Compañía una evidente formación franciscana (16).

Pero no conviene recurrir solo a factores exógenos para explicar la fuerte vinculación de la Compañía de Jesús a la espiritualidad del recogimiento. Si fuerte ascetismo, tiempo amplio para la oración mental, comunión frecuente para los laicos, etc., son algunos de los rasgos que nos sirven para identificar, sintéticamente, la espiritualidad del recogimiento, esos mismos rasgos los encontramos en la Compañía. Así, no parece casual que cuando Francisco de Borja, todavía Virrey de Cataluña, sienta escrúpulos de conciencia ante las críticas que valadamente se le hacen por recibir asiduamente el Sacramento de la Comunión, sean precisamente dos jesuitas, el P. Araoz y el mismísimo Ignacio de Loyola, quienes le animen a continuar con la práctica frecuente de la Comunión (17).

Un fuerte ascetismo marca la vida de Francisco de Borja y la de los primeros jesuitas de Gandía. El santo Duque se levantaba ordinariamente a medianoche y oraba de rodillas hasta las ocho de la mañana. Finalizada su oración, Borja confesaba y comulgaba todos los días; daba pláticas espirituales a sus hijos y criados; leía las Sagradas Escri

turas, y hacía penitencias y mortificaciones (18). Cuando - Francisco de Borja sale de Gandía en dirección a Roma, y - Fray Tejeda ya ha abandonado esta ciudad, los jesuitas del Colegio prosiguen con su rigurosa vida. Al prolongado tiempo de oración mental, acompañan un ascetismo de enorme dureza. Claramente se comprueba esto en la carta que desde Gandía remite a Ignacio de Loyola el P. Bautista de Barma en - 1.550. En dicha misiva, Barma cuenta a Ignacio que los padres de Gandía se han "encendido" en la oración, "madrugando mucho más de lo que solían para orar aunque por esto el estudio no ha sentido detrimento". Ahora, las meditaciones son frecuentes y también la recepción del Sacramento de la Comunión. Todo esto lo hacen para pedir por su hermano Francisco de Borja que va camino de Roma. Nada detiene a los - primeros jesuitas de Gandía, quienes dispuestos a mortificarse, adoptan la decisión de hacerlo públicamente en el - refectorio a la hora del refrigerio. El primer hermano en hacer su mortificación, tras recordar algunas palabras de - los Evangelios y reconocer su confusión, se hincó de rodillas y besó los pies de todos sus hermanos. "La segunda mortificación fue de un hermano que se dize maestro Pedro el - qual entró con su veste al parecer la que antes solía traer, et flexis genibus mansit in medio Refectoriys, y venía por dentro desnudo con toda honestidad. Lo que nos dixo fue: los pecados públicos han de ser públicamente castigados; yo hermanos he hecho muchos defectos, y faltas delante de vosotros, y assí conviene que sea públicamente penitenciado, y como - entre las penitencias sean al Señor más agradables, las que se allegan más a las que el hizo en su pasión, he determinado de me açotar aquí como lo hizo JesuChristo, y porque - yo açotase como merezco pido a nro. Pe. que mande a un hermano que me dé a lo menos siete azotes, en memoria de las - siete effusiones de sangre de nro. Sor. en diziendo esto se quitó la veste, y azotose muy fuertemente, y assí perseveró diziendo el Miserere, hasta que yo me levanté, y con mi pallio lo cubrí, ansí cubierto tomó un canastrillo, y fuesse - por las mesas pidiendo a los hermanos limosna..." (19). -

Otro hermano entró en camisa con una soga al cuello, otro - lo hizo con una cruz a cuestas, otro pedía a sus hermanos - que le dieran bofetones, otro quería echarse sobre una zarza, etc. (20).

Finalmente, el autor de la crónica jesuítica, ante el espíritu tan recogido de esta primitiva comunidad de Gandía, concluye el relato de los hechos con estas palabras: - "Aqueste espíritu fervoroso de oración, mortificación y penitencia plantó en aquel Collegio de Gandía el s. P. Andrés de Oviedo, y le regó y acrezentó con su raro ejemplo el santo Duque y Padre Francisco de Borja, y dexándole tan arraygado, crezido, y metido en lo íntimo de los coraçones de - los nuestros que aunque ellos se fueron, no por esso vino a secarse o, desmedrar; y más sucediendo allí por superior y-conservador el P. Baptista de Barma. Y aunque es cierto que es muy mucho y muy notable lo que en este género los Pes. y hermanos de aquel tiempo hazían, no es tanto lo que ha llegado a nuestra noticia porque ponían no menos cuydado en en-cubrir sus cosas que en hazellas. Pero todavía de mano en - mano se han ido refiriendo algunas que dan indicios claros-de aqueste fervor. La oración quanto a lo primero que es la fuente manantial de los otros espirituales exercicios, era-muy larga y muy fervorosa, gastando en ella buena parte de-la noche, no contentándose con la que tenían casi todo el - día. Algunos en el coraçón del invierno a media noche saca-van la cabeça, y parte del cuerpo a la ventana del aposento al sereno, o, que lo hiziessen para mejor vencer el sueño o, para padezer aquel frío, o, por lo uno y por lo otro. La - abstinencia y el ayuno como tan hermano de la oración se - conformava con ella. En el refectorio común havía dos messas; en la una no se comía ni se ponía más que pan y agua; en la otra se dava una razió tan moderada que a duras penas era-bastante para sustentar la naturáleza" (21).

Sin duda alguna, la espiritualidad del recogimien-to arraigó fuertemente en el Colegio de Gandía. Para Melquíades Andrés, el Colegio de Gandía sería "el foco inicial del eremitismo o espíritu recoleto o de recogimiento en la Compañía de Jesús" (22). La personalidad de Fray Juan Tejeda -

ayudó a que arraigara la espiritualidad recogida, pero también otros factores, al margen de Tejada, tuvieron una influencia decisiva. Entre estos factores, además de los ya referidos, conviene resaltar ahora la vinculación existente entre los primeros jesuitas, Francisco de Borja y la orden franciscana.

Francisco de Borja mantuvo una fuerte inclinación personal hacia la orden franciscana. No debemos olvidar que solo los firmes consejos de Tejada consiguieron disuadir a Borja de su empeño por entrar en la orden franciscana. Pero, la relación de Borja con los franciscanos no se circunscribía únicamente a Fray Juan de Tejada. Monjas franciscanas - en el monasterio de clarisas de Gandía fueron su tía Isabel de Borja y Enríquez, su abuela doña María Enríquez y cinco hermanas y dos hermanastras suyas.

Los vínculos estrechos de Francisco de Borja con la orden franciscana explican que el 10 de junio de 1541, en un Capítulo General de la orden franciscana, el Ministro General Juan Maltei di Calvi expidiera un documento en el cual se concedía la carta de hermandad con la orden a Borja y su familia. Además, Borja frecuentó el convento franciscano de Jesús en Barcelona durante todo el tiempo que fue Virrey de Cataluña. Precisamente, en este convento de Jesús, Francisco de Borja conoció personalmente a San Salvador de Horta y San Pedro de Alcántara. El grado de amistad que Borja tuvo con los franciscanos fue tan intenso, que éstos le concedieron permiso para que se llevara consigo a Gandía al lego Fray Juan Tejada (23).

Si la vida de Francisco de Borja está unida a los franciscanos, esa unión no es de simple relación formal, y limitada a lo externo. La espiritualidad franciscana, la espiritualidad del recogimiento, impregna poco a poco a Borja hasta hacer de él uno de sus más fervientes defensores. Borja, junto a otros como el P. Andrés de Oviedo, el P. Bautista de Barma y también Fray Juan Tejada, serán los auténticos mentores de la espiritualidad del recogimiento en el Colegio de Gandía.

No viene ahora al caso averiguar si los planteamientos teóricos de las obras espirituales de Francisco de

Borja se asemejan más al "Via spiritus" del atrevido Bernabé de Palma o, por contra, guardan más relación con el autor de la "Subida al monte Sión", Bernardino de Laredo (24). Lo que importa resaltar es que Francisco de Borja "conoce y vive el recogimiento", y que temas tan afines a la espiritualidad recogida como "la utilidad del conocimiento propio y modos de ejercitarse en él, consideraciones en torno a la humildad, las buenas obras, el recuerdo de los beneficios divinos, etc.", los seguirá desarrollando el santo Duque de Gandía a lo largo de toda su vida (25).

El recogimiento enraiza entre los primeros jesuitas del Colegio de Gandía. Algunas de las razones que impulsaron este enraizamiento las hemos ya expuesto; pero, junto a éstas, también otras jugaron un papel destacado, sobre todo, la vida de espiritualidad y de recogimiento que practicaban las religiosas del monasterio de Santa Clara de Gandía.

No es este el momento de analizar en profundidad la historia y la espiritualidad del monasterio de Santa Clara de Gandía, y el influjo que las religiosas de este monasterio ejercieron sobre los primeros jesuitas. Unos simples detalles bastarán para ilustrar esa mutua influencia.

La crónica jesuítica resalta el ascendiente espiritual que tuvieron los primeros jesuitas sobre el monasterio de Santa Clara de Barcelona en los tiempos en que Francisco de Borja fue Virrey de Cataluña (26). Dicha influencia se trasplantó también a Gandía cuando aquí se establecieron los primeros jesuitas en 1.545. Los lazos familiares de Francisco de Borja con las religiosas de Santa Clara de Gandía ayudaron a incrementar esas estrechas relaciones. Así, no es de extrañar que cuando el P. Andrés Oviedo iba a ser elegido superior del Colegio de Gandía, la crónica de la Compañía refiera: "Ayudáronnos mucho en esta elección con sus santas oraciones, las madres nuestras carísimas en el Señor nuestro de Santa Clara con diez horas que hizieron de oración mental..." (27).

También Fray Juan Tejeda estuvo unido familiar y espiritualmente con el monasterio de Santa Clara de Gandía.

Allí moraba una hermana suya, y en dicho monasterio entró - también una sobrina suya. Precisamente, esa crónica alude a una tal sor Catalina Texeda relacionándola con el P. Antonio Cordeses (28). Pero, no sólo familiarmente mantiene Fray - Juan Tejeda relación con las clarisas de Gandía, En el terreno espiritual, el lego franciscano llegará a ser confesor de este monasterio una vez ordenado sacerdote. Igualmente, el carácter profético de Tejeda se pondrá de manifiesto cuando les diga a las monjas, "que avían de trasplantar su Descalcez a Castilla, para que tan cultas flores alegrassen otros Jardines: que no sería Abadesa del nuevo convento de Madrid la que ellas dezían, sino la Madre Sor Juana de la Cruz, hermana del Marqués de Lombay". Así ocurrió en efecto, pues, aunque en un principio iba a ser abadesa del monasterio de Madrid Sor Francisca de Jesús, su muerte repentina - en el convento de Valladolid hizo que fuera Sor Juana de la Cruz la primera abadesa. Añadir, por último, que tanto Fray Juan Tejeda como Francisco de Borja fueron firmes impulsores de la descalcez entre las monjas clarisas. La misma marcha de Fray Juan Tejeda desde Gandía a Valladolid en 1.550, estuvo en relación con la fundación en esta ciudad de un monasterio de clarisas descalzas (29).

Fray Juan Tejeda ayudó con su magisterio espiritual a que arraigara en Gandía la espiritualidad recogida - en el Colegio de la Compañía de Jesús. Pero no sobrevaloremos el trabajo de este franciscano enigmático. El Duque - Francisco de Borja vivía ya el recogimiento antes de trabar amistad con Tejeda. Otros jesuitas, antes de conocer a Fray Juan Tejeda, bebieron en otras fuentes el recogimiento. Ahí están para corroborarlo los ejemplos de P. Andrés Oviedo, - del ex-franciscano P. Bautista de Barma, del ex-franciscano P. Juan Gamero, etc. Igualmente, antes de llegar Tejeda a Gandía, las monjas del monasterio de Santa Clara vivían intensamente esa espiritualidad. Por eso, intuimos que la publicación en Valencia de la obra de Bernabé de Palma "Vía - spiritus" en 1.546, se hizo más en relación con este monasterio de clarisas de Gandía, que por interés particular de-

Fray Juan Tejada. En definitiva, el recogimiento enraizó de manera profunda en la ciudad de Gandía. Fray Juan Tejada, - Francisco de Borja, el Colegio de la Compañía y el monasterio de Santa Clara fueron los focos más brillantes de esta espiritualidad que, después, por medio de la compañía de Jesús y de las monjas de Santa Clara, se irradiará por otros lugares de España.

Gandía fue el primer Colegio de la Compañía de Jesús donde se vivió el recogimiento, pero no fue el único. - Después de Gandía, esa espiritualidad se extendió por otros Colegios de la Compañía. Jesuitas, autores del recogimiento fueron el P. Jerónimo Nadal, el P. Baltasar Alvarez, el P.- Antonio Cordeses, y otros. La razón básica que explica la - pujanza de la espiritualidad recogida dentro de la Compañía de Jesús está, tanto en el fuerte impulso que el recogimiento tiene en la España del siglo XVI, como en el corto camino espiritual andado por la propia Compañía. Después, cuando los tiempos comiencen a hacerse difíciles, cuando en algunos sectores se identifique a teatinos y alumbrados, cuando se comiencen a considerar atrevidas algunas obras de padres de la Compañía, cuando la misma Compañía haya recorrido un trecho bastante más largo, en ese momento, la Compañía de Jesús comenzará a alejarse de la espiritualidad del recogimiento y a definir su propia vía espiritual. Los Decretos del P. Everardo Mercuriano, en 1.575 contra el P. Cordeses y en 1.578 contra el P. Baltasar Alvarez, suponen el golpe de gracia para el recogimiento dentro de la Compañía de Jesús. A partir de esos momentos, la orden se inclinará hacia una espiritualidad más ascética y, por tanto, más alejada de los postulados de la espiritualidad mística del recogimiento. (30).

NOTAS

- 1 .- Los datos históricos que se conservan de Fray Juan Tejededa son escasos. No obstante, podemos encontrar algunos en: B.U. Ms. 452: Gabriel ALVAREZ, Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús, Valencia, 1607. Vid., también, A. CIENFUEGOS, La Heroyca Vida, - Virtudes, y Milagros del Grande S. Francisco de Borja, Madrid 1702.
- 2 .- B.U., Ms 452, ff. 101v-103.
- 3 .- Ibid., ff. 101v-103.
- 4 .- CIENFUEGOS, La Heroyca Vida..., p. 101.
- 5 .- Ibid., p. 101.
- 6 .- Ibid., pp. 101-102. Cienfuegos entresaca estos hechos de un testimonio prestado por el P. Rafael Tejededa, jesuita y sobrino de Fray Juan Tejededa.
- 7 .- Ibid., p. 102. Este episodio de la vida de Fray Juan Tejededa tiene diferentes versiones. Si para Cienfuegos fue el Comisario General de los franciscanos quien puso en contacto a Borja y Tejededa, para el P. Gabriel Alvarez, Tejededa entró en contacto con Francisco de Borja debido a una revelación divina que el lego tuvo. En ella, Fray Juan veía un hombre "que como por gradas iba subiendo en la Iglesia, y en ella venía a ser un gran Monarca". En un primer momento, el lego franciscano no comprendió la visión, "pero saliendo después por la ciudad, encontró al Virrey en una carroça con grande acompañamiento, y en viéndole conozió que era aquel cavallero que en su visión había visto. Y entendiendo que era voluntad de Dios que le diese estas buenas nuevas le dixo por entonces como tenía una cosa que dezirle de mucha substancia, y consolación para su señoría, y adonde quería oyrle. El Virrey respondió que en su monesterio que se bolviesse a el". De regreso ya en su convento de Jesús, Fray Juan encontró allí esperándole al Virrey Francisco de Borja. El lego le contó su visión, y como había comprendido que el caballero que aparecía en ella no era otro que el mismo Virrey a quien Dios reservaba para cosas mayores y más elevadas. Vid.,

B.U., Ms. 452, ff. 101v-103. Sobre esta visión que hemos narrado existió una cierta polémica en su tiempo, - pues según unos, Borja había de ser el Papa Angélico - anunciado por los espirituales. Por contra, otros enten-
 dían que esta visión se cumplió al ser nombrado Francis-
 co de Borja General de la Compañía de Jesús. Vid., C.-
 DALMASES, Introducción y edición a Tratados Espiritua-
les de San Francisco de Borja, Barcelona 1964, pp.15-16.

8 .- B.U., Ms. 452, fol. 103.

9 .- Ibid., fol. 101v.

10 .- DALMASES, Introducción..., pp. 14-15. Vid. también, -
 CIENFUEGOS, La Heroyca Vida..., p. 103.

11 .- DALMASES, Introducción..., pp. 14-15.

12 .- B.U., Ms. 452, fol. 114v.

13 .- CIENFUEGOS, La Heroyca Vida..., p. 103.

14 .- Ibid., p. 105.

15 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 455.

16 .- Ibid., p. 464.

17 .- B.U., Ms. 452, ff. 55-56. Ignacio de Loyola le escribió una carta a Francisco de Borja explicándole que el tema de la Comunión diaria era mejor que lo tratara con su Padre espiritual. Sin embargo, Ignacio le animaba para que continuara la práctica de la Comunión frecuente.

18 .- Ibid., ff. 110v-112v.

19 .- Ibid., ff. 134- 134v.

20 .- Ibid., ff. 134v-135.

21 .- Ibid., ff. 136-136v.

22 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 464.

23 .- CIENFUEGOS, La Heroyca Vida..., p. 102. Vid. también,-
 DALMASES, Introducción..., pp. 14-15.

24 .- En esta disyuntiva de los influjos espirituales sobre Francisco de Borja entra el P. Dalmases. Vid., DALMASES, Introducción..., pp. 12-19.

25 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 465.

26 .- B.U., Ms. 452, fol. 57.

27 .- Ibid., fol. 91.

28 .- Ibid., fol. 231.

29 .- CIENFUEGOS, La Heroyca Vida..., pp. 105 y ss. Abundando más en la relación entre jesuitas y clarisas, no hay -

que olvidar que Francisco de Borja escribió una de sus obras, concretamente "Meditación de las tres potencias de Christo Nuestro Redentor", dedicándola a las "Mon--jas Descalzas de Santa Clara". Vid. San FRANCISCO DE - BORJA, Tratados espirituales, Barcelona 1964, pp. 360-361.

30 .- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 512-513.

B.- EL BEATO PEDRO NICOLAS FACTOR

Si Gandía es a nivel colectivo el foco más brillante del recogimiento en Valencia durante el siglo XVI, a nivel individual, el Beato Pedro Nicolás Factor es la figura más sobresaliente. Nadie como este humilde franciscano buscó con tanto ahínco el medio más adecuado para desarrollar sus desbordantes inquietudes espirituales dentro de las diferentes ramas franciscanas. Al final de su vida, personalidad siempre inconformista, Nicolás Factor no acabó de encontrar la total paz interior que ansiaba. Quizás, el espíritu inquieto e individualista de Factor no estaba hecho para ser encorsetado en determinadas normas y debía volar libre de toda atadura.

El Beato Pedro Nicolás Factor nació en Valencia el año 1.520. A los 16 ó 17 años de edad, entra en el convento franciscano de Santa María de Jesús de Valencia, donde viste el hábito de fraile de San Francisco el 30 de noviembre de 1.538. Tras unos años de estudios en los conventos de Santa María del Pino de Oliva y San Francisco de Chelva, es ordenado sacerdote. Su primera misa la celebra en el convento de Santa María del Pino de Oliva. Nicolás Factor fue guardián de los conventos de San Francisco de Chelva, Santo Espíritu del Monte y del convento recoleto franciscano de la Vall de Jesús. Asimismo, impulsó la recolección en el convento de San Francisco de Bocairente, fue maestro de novicios en San Francisco de Valencia, y confesor en los monasterios de religiosas de la Trinidad en Valencia y de las Descalzas Reales en Madrid. Finalmente, después de una breve estancia por tierras de Cataluña durante los años 1.582- y 1.583, regresó a Valencia donde murió dos días antes de la Navidad del año 1.583 (1).

Fray Pedro Nicolás Factor encarna dentro de la espiritualidad española los valores más tradicionales del franciscanismo primitivo. El franciscanismo descolla por su espíritu carismático, y es precisamente el carisma de Factor lo más sobresaliente de su personalidad. Este carácter carismático, muy afín posteriormente a la reforma descalza

franciscana que se introduce en Valencia, será al mismo tiempo la miseria y la grandeza de la personalidad de Nicolás Factor. Este rasgo, el mismo que le hace buscar con ansiedad un medio adecuado donde desarrollar su espiritualidad "maravillosista", el mismo que le trae la fama y la gloria de varón santo y espiritual en su propia tierra, es también el que le hace sufrir sinsabores, amarguras y una cierta desconsideración por parte de su más entrañable amigo, el dominico San Luis Bertrán. Precisamente, en Pedro Nicolás Factor y en Luis Bertrán es donde mejor se comienzan a apreciar las diferencias sustanciales que subsisten entre lo que llamamos la espiritualidad del recogimiento, y otra espiritualidad, defendida por la orden dominicana, menos carismática, menos interior, menos "maravillosista", y más intelectual y a la postre ortodoxa. Estas diferencias, claras ya en la época de Factor y Bertrán, se acentuarán posteriormente y darán lugar a dos modelos difícilmente conciliables. Todo esto se manifiesta todavía de manera sutil en el siglo XVI, pero es ya posible rastrearlo en el modo como franciscanos y dominicos encaran el tema siempre conflictivo de las visiones místicas, de los arrobamientos, de los éxtasis, de las revelaciones espirituales y de otros extraordinarios dones (2).

El "Tratado de la vida espiritual" de San Vicente Ferrer es la obra que mejor sirve para diferenciar la espiritualidad carismática y "maravillosista" de los franciscanos, y la espiritualidad más intelectualizada de los dominicos, hoy llamada también "Escuela de San Luis Bertrán".

El año 1.510 aparece publicado en castellano el "Tratado de la vida espiritual" del valenciano San Vicente Ferrer. Esta edición de la obra, realizada bajo los auspicios del Cardenal Cisneros, era la primera que se hacía en lengua castellana. Por esta misma época, pero un poco más tardíamente, aparece una "edición leonesa" del "Tratado" cuyo autor no era como se creía Bernardo Pérez sino Antonio de Obregón (3). Pero el interés de la edición de Cisneros residía en no figurar en ella los capítulos donde San Vicen

te Ferrer reprobaba los arrobamientos espirituales. La razón de ésta mutilación parcial de la obra obedecía, según el hispanista M. Bataillon, a que la edición de Cisneros se había hecho en los ambientes franciscanos favorables "a la espiritualidad visionaria de la Madre Marta o de la Beata de Piedrahíta" (4).

San Luis Bertrán, de igual modo que antaño hiciera San Vicente Ferrer, no sabemos si por fidelidad de orden o por convencimiento personal, se mostraba bastante reacio a los éxtasis y arrobamientos. No es pues de extrañar que - en un sermón predicado por Bertrán en la catedral de Valencia en 1.579, precisamente en la fiesta de la Transfiguración del Señor en el monte Tabor, el santo dominico arremetiera contra los éxtasis y arrobos que se sucedían con sospechosa frecuencia en Valencia. Bertrán coincidía con San Vicente Ferrer en afirmar "que gran parte de los raptos de su tiempo eran cosa del demonio". Pero San Luis no negaba todos los maravillosismos espirituales, y reconocía, incluso, la existencia de raptos y éxtasis buenos y santos (5).

La anécdota del sermón de San Luis Bertrán sería irrelevante si, como pone de manifiesto su biógrafo contemporáneo, acabado éste no faltarán entre los fieles quienes pensarán que las palabras del ilustre dominico tenían como último destinatario al Beato Pedro Nicolás Factor. Algo de razón hay en esto, pues yendo Factor al convento dominicano de Valencia y encontrándose con Bertrán, notó el franciscano que su amigo no se le mostraba tan afable como de costumbre. Tanto es así, que Nicolás Factor tomó la decisión de escribirle una carta a su admirado amigo. En la misma, entre otras cosas, Factor decía lo siguiente: "Dios me es testigo, que yo iba con la misma llaneza, amor y afición, que siempre he visitado a vuestra Caridad, y contra mi Bertrán no entró sospecha ni otra cosa que a mi alma turbase porque ni al señor Patriarca, ni a nadie me quejé, ni mostré sentimiento, ni con ninguno enemistad, ni tampoco creí a nadie que me dijese, que contra mí hubiese predidado; porque cuando lo fuera, lo tomara como un ejercicio espiritual, y así lo predico yo a vuestra Caridad, ser amigo de Dios. Y salí de-

esa santa Casa con mayor devoción que en ella entré". Más adelante, Factor, no sin cierta amargura, añadía: "Padre, padre, padre, ¿por qué me desampara?, ¿por qué huye de mí?— Pues yo iré cada día a verle, y a recibir esas mercedes; y cuando no, ahí está esa santa puerta, que el Padre Portero, como pobre, no me echará" (6).

Las diferencias sustanciales que separan a Nicolás Factor y a Luis Bertrán a la hora de enjuiciar los maravillosos místicos continuarán, cuando los dominicos se mantengan en su posición, y los franciscanos descalzos valencianos, herederos directos del espíritu recogido de Nicolás Factor, defiendan con pasión el acceso de los espirituales a los deleites místicos más sublimes. Por tanto, no será casual que Fray Juan Gavastón, uno de los dominicos que más se singularizó en los conflictos espirituales acaecidos en Valencia durante el primer tercio del siglo XVII, sea el traductor y comentador del "Tratado de la vida espiritual" de San Vicente Ferrer, y de que Fray Antonio Sobrino, el franciscano descalzo de mayor influjo espiritual en Valencia, sea el más firme defensor de la espiritualidad del recogimiento (7). Gavastón advertirá y pondrá sobre aviso de los peligros que encierran las visiones, revelaciones y arrobamientos. Sobrino, fiel a la tradición mística franciscana, defenderá los maravillosos espirituales hasta el punto de escribir de su puño y letra tres copiosas volúmenes sobre las revelaciones espirituales tenidas por la influyente beata valenciana Francisca Llopis.

Estas dos maneras de concebir la espiritualidad, capaces de convivir sin mayores problemas en los tiempos de San Luis Bertrán y del Beato Pedro Nicolás Factor, siempre bajo la protección desinteresada del Patriarca D. Juan de Ribera, entran en abierto conflicto a la muerte de estas tres figuras, y acaban degenerando en una auténtica guerra abierta a raíz de los desgraciados y prolongados sucesos que ocurren a la muerte del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón.

Al margen de estas pequeñas divergencias que dejan traslucir dos formas distintas de entender la espiritua

lidad, Nicolás Factor no es sólo un fraile dado a los maravillosos místicos. Su espiritualidad es rica, afectiva, original y, sobre todo, de una claridad suficiente como para ser comprendida y asimilada por todos.

El Beato Pedro Nicolás Factor escribió varias obras espirituales, mereciendo destacarse entre todas una carta que, como original suya, figura en la obra del franciscano Fray Antonio Ferrer titulada: "Arte de conocer y agradar a Jesús". Esta carta fue publicada por D. Gregorio Mayans en 1.773 con el título de "Carta del venerable padre Fray Nicolás Factor, de la orden de San Francisco, a una monja, donde con maravillosos símiles declara todo lo que pertenece a las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva". En la carta, "una de las expresiones más bellas, breves y acabadas del recogimiento", Nicolás Factor hace que el protagonista, Cudicioso, de manera simbólica, camine hacia Dios y se haga una misma cosa con él. Al final, Cudicioso "se vio encerrado en aquella esfera, pues Dios es, cuyo centro está en todo lugar y la circunferencia no se halla. Y allí el alma, cercada de otra muy diferente luz que ésta, se ve alumbrada y hecha una misma cosa con Dios, que no sólo es cosa, mas es origen de toda cosa; y es una cosa sobre toda cosa, y ninguna cosa tiene ser sin aquella cosa; y nadie sabe decir de aquella cosa sino la misma cosa, y es cosa de las cosas sin principio ni fin; y es fin y principio de todas las cosas; y volviendo más sobre mí, al fin me vino ser cosa siendo nada, y, en aquella soy el que soy" (8).

Asimismo, de Nicolás Factor, varón polifacético, son unos versos espirituales recogidos por su primer biógrafo y compañero, Fray Cristóbal Moreno. "Coplas Extáticas del alma levantada en Dios", "Coplas místicas de la unión del alma con Dios", y "Coplas del amor" son los títulos de estos versos que, sin entrar en valoraciones literarias y poéticas, son una excelente muestra para enmarcar a su autor dentro de la espiritualidad del recogimiento, y comprobar la pujanza y la altura que esta espiritualidad alcanza en la Valencia de finales del siglo. (9).

NOTAS

- 1.- Los datos biográficos del Beato Pedro Nicolás Factor proceden del libro de FRAY CRISTOBAL MORENO: Libro de la vida y obras maravillosas del siervo de Dios y bienaventurado Padre Fray Pedro Nicolás Factor... compuesto por ... y agora nuevamente por ... José Eximeno, Barcelona, Sebastián Comellas, 1618.
- 2.- MARQUEZ, Los Alumbrados..., pp. 172 y ss. Vid. sobre todo el apartado "Afirmación y sentido de la Experiencia".
- 3.- HUERGA, La edición Cisneriana..., pp. 297-313.
- 4.- BATAILLON, Erasmo y España, p. 170.
- 5.- LORENZO GAIMES: San Luis Bertrán, forjador de hombres y Misionero, Valencia, 1982, p. 155.
- 6.- Ibid., pp. 155-156.
- 7.- FRAY JUAN GAVASTON: Tratado de la vida espiritual de - Nuestro Padre S. Vicente Ferrer, de la Orden de Predicadores, Valencia, 1616 y FRAY ANTONIO SOBRINO: Vida espiritual y Perfección Christiana, Valencia, 1612.
- 8.- FRAY ANTONIO FERRER: Arte de conocer y agradar a Jesús - en el cual es instruído el que lo quiere servir, como lo puede hacer desde que comienza hasta que (mediante la - gracia divina) llega a la perfección, dándole para todos reglas y luz, contra la ignorancia de muchos que por no-saber la ley de Dios se condenan, Orihuela, 1620. GREGORIO MAYANS: Cartas morales, militares, civiles y literarias, Valencia, 1773, II, p. 11. Vid. también, ANDRES, - Los recogidos..., pp. 317-320.
- 9.- MORENO, Libro de la vida..., pp. 13-16, 17-21 y 152-159. Las coplas místicas del Beato Pedro Nicolás Factor pueden verse en el Apéndice documental I.

C.- LOS FRANCISCANOS DESCALZOS EN VALENCIA

Fray Juan Tejada, el beato Pedro Nicolás Factor, los primeros jesuitas y las monjas de Santa Clara de Gandía fueron hitos importantes en la difusión y práctica del recogimiento en tierras de Valencia. A su lado, de manera más continuada, los franciscanos descalzos que se asientan en estas tierras desde 1.561 impulsarán y popularizarán la espiritualidad recogida entre nosotros. En esta familia franciscana encontró tan fuerte arraigo el recogimiento, que de sus filas saldrán los mejores ejemplos teóricos y prácticos de esta forma singular de espiritualidad. Ahí están para corroborar nuestra opinión Fray Antonio Sobrino y su obra "Vida espiritual", la "Escala Mística" de Fray Antonio Pannes, la "Suma de ejercicios para la oración mental" de Fray Juan Jiménez, el "Arte de conocer y agradar a Jesús" de Fray Antonio Ferrer, la beata Francisca Llopis, y tantos otros nombres menos conocidos. Esta floración de espírituales valencianos, la calidad e importancia del magisterio desarrollado por alguno de ellos, hizo que la mística del recogimiento viviera momentos de inusitada brillantez en Valencia a lo largo del siglo XVII.

La introducción de la descalcez franciscana en Valencia obedeció a la decisión personal de San Pedro de Alcántara y de los frailes pertenecientes a la Custodia franciscana descalza de San José. Los conventos de Redondela, Bayona y Vigo en Galicia, y el convento de Loriania en Extremadura se organizaron en Custodia y eligieron como primer custodio a Fray Antonio de la Concepción. La vida de esta primera Custodia descalza de San José fue siempre azarosa debido a la pugna abierta que existía entre conventuales y observantes dentro de la familia franciscana. A pesar de todo, la Custodia de San José siguió su discurrir, uniéndose pronto a ella los conventos de La Viciosa y del Rosario, ubicados ambos en tierras pertenecientes al Conde de Oropesa. Más tarde, se le agregó el convento del Pedroso y, después, los de la Aldea del Palo (Obispado de Zamora) y el de

Arenas (villa del Duque del Infantado). En 1.561, San Pedro de Alcántara, que había sido nombrado Comisario Apostólico en 1.559, convocó a capítulo a los frailes de la Custodia de San José. En este capítulo, celebrado en el convento del Pedroso, la Custodia se transforma en Provincia con el mismo nombre de S. José, y es elegido primer Provincial Fray Cristóbal Bravo (1).

Será precisamente en el Capítulo celebrado en el convento del Pedroso en 1.561, cuando San Pedro de Alcántara decida enviar ocho frailes a tierras valencianas para que funden los conventos de Elche y Lorito (Monforte). Pero, antes de esto, dos descalzos franciscanos, Fray Antonio de la Concepción y Fray Bartolomé de Santa Ana, habían visitado las tierras de la marquesa de Elche y habían encontrado perspectivas favorables para la fundación en ellas de nuevos conventos. Los ocho primeros frailes descalzos enviados a Valencia por San Pedro de Alcántara fueron: Fray Alonso de Llerena (Guardián de Elche), Fray Isidoro de Santiago (Guardián de Lorito), Fray Gaspar de Tordesillas, Fray Gerónimo de Ciudad-Rodrigo, Fray Antonio de Valencia, Fray Antonio Bravo, Fray Gerónimo de Torrejonzillo y Fray Gaspar de Salmerón (2).

Después de la fundación de los conventos de Elche y Lorito en 1.562, establecidos ya los descalzos franciscos en Valencia, San Pedro de Alcántara convocó una junta de religiosos en una casa de campo del Conde de Oropesa. En dicha junta, los frailes decidieron nombrar Comisario, con autoridad de Ministro Provincial, a Fray Bartolomé de Santa Ana. Asimismo, encargaron a dicho Comisario que fuera a Roma a tratar con el Ministro General de la Observancia, Fray Francisco de Zamora. (La razón de este nombramiento obedecía a que se ignoraba el paradero del verdadero Ministro Provincial Fray Cristóbal Bravo). Una vez en Roma, Fray Bartolomé entró en contacto con el Ministro General de los observantes, y ambos, de mutuo acuerdo, consiguieron una Bula plomada del Papa Pío IV, llamada de la unión y concordia. Por medio de esta Bula, los descalzos, sometidos hasta es--

tos momentos de la autoridad de los conventuales, quedan - vinculados a los observantes. Igualmente, en dicha Bula se establecía que la hasta ahora Provincia descalza de San José quedara dividida en dos Custodias: la Custodia de Galicia y la Custodia de Elche. Esta última adoptó el nombre de Custodia de San Juan Bautista. También se contemplaba en la Bula pontificia que cuando alguna de las dos Custodias llegara a disponer de diez conventos podría erigirse en Provincia. Para ello, solo se requería que el primer Provincial de la nueva Provincia descalza fuera necesariamente elegido por el capítulo provincial de la de San José (3).

Fray Alonso de Llerena fue el primer Custodio de la de San Juan Bautista de Valencia. A partir de ese momento, la Custodia valenciana comienza su vida independiente. Nuevas fundaciones se unen ahora a las primitivas de Elche y Lorito. En 1.562 se funda el convento de Sollana, en - 1.563 el de Villena y el de Almansa, y en 1.564 el convento de Yecla. Este ritmo fundacional de nuevas casas se paraliza de inmediato, cuando graves problemas vuelven a azotar - el panorama religioso español.

La pugna entre conventuales y observantes es una constante desde el reinado de los Reyes Católicos. Sin embargo, será en el reinado de Felipe II cuando la pugna entre los partidarios de la conventualidad y los partidarios de la observancia se haga más abierta, y será también en esta época cuando la batalla de la observancia comience a ser ganada por la Monarquía española.

Felipe II estaba firmemente convencido de la necesidad urgente de una reforma de las órdenes religiosas. - Aparte de razones puramente espirituales, en el ánimo del monarca pesaban otras de cariz político-religioso. Para Juan García Oro, las razones que impulsaban a Felipe II para llevar adelante la reforma inexcusable de las órdenes religiosas eran: que "los superiores generales residentes en Roma descuidaban por lo general, la corrección de sus súbditos - españoles, de los cuales se acordaban tan sólo a la hora - 'de sacar dinero'; algunas superiores generales eran tradi-

cionalmente franceses -caso del Císter, sobre todo-, condición que los hacía sospechosos política y religiosamente ante la corte española; la infiltración protestante en las órdenes religiosas a través de la situación beneficiosa imperante y de las corrientes de espiritualidad en boga, era un hecho doloroso y universalmente conocido; la vinculación de los grupos conventuales a las fuerzas políticas autóctonas opuestas a la acción de la Monarquía en los reinos hispanos, principalmente en Aragón y Navarra, las convertía en potenciales enemigos políticos"(4).

Los deseos de Felipe II de acabar con los conventuales reduciéndolos a la observancia chocaron, de una parte, con los acuerdos tomados en las reuniones conciliares de Trento y, de otra, con la firme voluntad de los Papas, -sobre todo de Pío IV y Pío V, que trataban de mantener incólume su autoridad frente a lo que consideraban intentos regalistas del monarca español. En un principio, ni Pío V, ni el Cardenal Carlos Borromeo, -en este caso defensor a ultranza de los acuerdos conciliares de Trento-, parecían dispuestos a aceptar los razonamientos de Felipe II, Sin embargo, -la machacona insistencia del monarca español, y también, -por qué no, sus presiones políticas, hicieron variar el ánimo de Pío IV, quien, en 1.565, se mostró favorable a considerar como peculiar el caso español. Así pues, en 1.565, el Papa envió a España una importante legación que, con amplias atribuciones, tenía la misión de buscar una solución definitiva para el problema de la reforma de las órdenes religiosas españolas. La legación papal llegó a España en Octubre de 1.565 y, de inmediato, inició sus trabajos; pero, la muerte en diciembre de ese mismo año de Pío IV frustrará momentáneamente las soluciones emprendidas.

Su sucesor, Pío V será el encargado de llevar adelante la reforma de las órdenes religiosas españolas. De forma moderada, pero con plena autoridad, conseguirá a través de sus Breves, "Maxime cuperemus", "Cum gravissimis decausis", "In prioribus" y, sobre todo, con el Breve "Superioribus mensibus", completar la reforma de las órdenes re-

ligiosas españolas; incluso, las de aquellas que se mostraban más recalcitrantes. No faltaron problemas de entendimiento entre Roma y Madrid, pero, a la postre, conjugándose las tesis de ambas partes, la reforma acabó por imponerse (5).

Los diferentes avatares en los que se ve inmersa la reforma afectan también, por los años de 1.566 y hasta 1.570, a la descalcez franciscana de Valencia. La pugna entre conventuales y observantes, unido a la poca consistencia que todavía tenía la descalcez, hicieron que ésta se encontrara en medio de la borrasca religiosa, y sometida al antojo de los diferentes visitantes que se le nombraban.

En 1.566, la Custodia descalza de San Juan Bautista de Valencia se separa de la Provincia descalza de San José. Este hecho, de una indudable importancia de cara al futuro, solo sirvió para perturbar más la vida de la Custodia valenciana, pues, a partir de este momento, la Custodia de San Juan Bautista vivirá una serie de acosos ~~continuos~~ continuados. Por tanto, a pesar del "Viva ~~e~~ vocis oraculo" del Papa Pío V, extremadamente favorable a la libertad e independencia de la Custodia descalza valenciana, y del Breve expedido en 1.568 por el Vice-Protector de la Orden también en la misma dirección, la vida de la Custodia se vió de nuevo perturbada en 1.570 con la llegada de un Visitador de la recolección franciscana, Fray Antonio de Heredia. Este se negó a celebrar el capítulo de la Custodia argumentando que ésta debía reducirse a la recolección por no existir dentro de ella sujetos capaces y dignos de desempeñar el cargo de Custodio. La intervención decidida del Patriarca D. Juan de Ribera y de su amigo Fray Pedro de Santamaría salvaron a la descalcez valenciana de su desaparición. Los frailes de la recolección desistieron de sus intentos y se conformaron con que para el cargo de nuevo Custodio de San Juan Bautista de Valencia fuera nombrado un fraile foráneo. Así fue como Fray Pedro de Santamaría accedió al cargo de cuarto Custodio de la descalcez valenciana. El mismo Fray Pedro de Santamaría que poco tiempo después sería acusado y condenado por alumbrado en el Tribunal inquisitorial de Llerena (6).

La elección de Fray Francisco Jiménez en 1.573 como quinto Custodio de la descalcez valenciana significó pa-

ra ésta su consolidación definitiva. Fray Francisco impulsó una continuada fundación de nuevos conventos descalzos. Durante su mandato, desde 1.573 a 1.577, se fundaron los de - Santa Ana del Monte de Jumilla, San Antonio de Padua de Ayora, Nuestra Señora de los Angeles de Liria, Nuestra Señora de las Nieves de Almenara, San Sebastián de Castalla, San Onofre de Xátiva, San Antonio Abad de Beniganim y, el más importante de todos, San Juan deRibera de Valencia. La celeridad de estas nuevas fundaciones, a parte de razones de indole espiritual y de la fama de los frailes descalzos, tenía una finalidad muy clara, conseguir que la Custodia de San Juan Bautista pudiera convertirse en Provincia, con lo que esto conllevaba de independencia respecto a las otras familias franciscanas (7).

Disponiendo ya los descalzos franciscanos de más de diez conventos, Fray Francisco Jiménez marchó a Roma, - donde consiguió un Breve del Papa Gregorio XIII por el cual se confirmaban todas las fundaciones llevadas a cabo, se permitía la fundación de nuevos conventos siempre que estos - guardaran las normas aprobadas por el concilio tridentino, - y se aprobaba la transformación de la Custodia de San Juan-Bautista en Provincia. Tras su regreso de Roma, Fray Fran--cisco convocó capítulo en el convento de San Juan deRibera de Valencia el 11 de agosto de 1.577, allí, la hasta ahora-Custodia se erige en Provincia y es nombrado primer provin--cial de la Provincia descalza franciscana de San Juan Bautista, Fray Cristóbal de la Plaza. Dos años después, en 1.579, esta decisión es refrendada por el Capítulo General de la - Orden franciscana celebrado en París (8).

Definitivamente conformada la Provincia descalza de San Juan Bautista de Valencia, ésta inicia su caminar no sin algunos sobresaltos. A pesar de ellos, la Provincia descalza se va a ir fortaleciendo con la fundación de nuevas - casas. Desde 1.577 hasta 1.600 pasan a engrosar la Provin--cia descalza valenciana los conventos de Villarreal, Beni--carló, San Mateo, Callosa, Gandía, Torrente, Murcia, Jumilla, Alcudia, y Orihuela. Después de 1.600 se llevan adelante -

otras fundaciones en Carcagente, Totana, Huéscar, Cartagena, Loja, La Jana, Onteniente, Gallinera, Sueca, etc. (9).

No es nuestra pretensión narrar las varias vicisitudes vividas por la Provincia descalza de San Juan Bautista, sino, más bien, adentrarnos en las diferentes formas vivenciales que la espiritualidad tiene entre los franciscanos descalzos valencianos. En definitiva, el éxito espectacular que revelan las rápidas fundaciones descalzas descansa más en la fama de espirituales que sus miembros tienen, en la rigurosa vida que practican, que en otra serie de razones más mundanas. A esta fama contribuyó, sin lugar a dudas, la santidad de vida de algunos frailes como Fray Pascual Baylón, Fray Andrés Ibernón, Fray Pedro Lobo, Fray Francisco Jiménez, Fray Juan Jiménez, Fray Antonio Sobrino, etc.

El recogimiento floreció de forma maravillosa entre los franciscanos descalzos valencianos. Es una espiritualidad que no desdeña los rigores de la ascética, pero, fundamentalmente, afectiva. Conjuga la oración vocal con la mental, pero es ésta última la preferida. Y como toda espiritualidad afectiva, no faltan en ella los raptos, las visiones y otros distintos maravillosismos místicos. La forma básica de vida es la pobreza y la caridad. Y como camino más adecuado para ascender en la alta contemplación, los descalzos utilizan siempre la meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo. Su espiritualidad está siempre abierta al pueblo, ellos no niegan la posibilidad de que los seglares, beatas y otros puedan acceder a los terrenos más recónditos de la mística. Precisamente, esto último será lo que haga que en algunas ocasiones la espiritualidad de los descalzos sea como un péndulo oscilando en la frontera de la ortodoxia y la heterodoxia. Pero, no cabe duda alguna, se mantiene siempre dentro de los márgenes acotados por la Iglesia.

Sin menoscabo de analizar posteriormente con más detalle la espiritualidad de los descalzos valencianos, sirven cuatro ejemplos entresacados de la siempre rica en datos "Crónica" de Fray Antonio Panes.

La rigurosidad fue una constante en la vida de los descalzos valencianos a lo largo del siglo XVI y buena parte del siglo XVII. Al mismo Fray Antonio Panes, cuando ya mayor recordaba su paso por el noviciado en el convento de Santa Ana del Monte de Jumilla, le continuaba admirando el silencio y recogimiento que allí se guardaba, el trabajo corporal de la tierra unido al espiritual, la asistencia al coro en comunidad, la poquedad en el comer, los remendados-paños menores, las sogas de esparto, los hábitos viles, y los demás útiles "que sólo servían a la honestidad y mortificación de la carne, muy poco al abrigo", las pequeñas celdas donde apenas se podía tender el cuerpo, las tablas de madera utilizadas como cama, el no hacer nada sin permiso y licencia, la fortísima mortificación de la vista que hacía que incluso ni los novicios se conocieran entre sí, etc.(10). Cuando el mismo Fray Antonio Panes, escribiendo la historia de sus hermanos, tiene que justificar el abandono del convento de Sollana por insalubre, se ve obligado a aclarar: "es bien advertir, para atajar cualquier objeción, que es muy diferente nuestro modo, y estilo de vida al de otras órdenes más mitigadas: porque cuando mejor podrán preservarse de los accidentes de la enfermedad, los que andan vestidos, calzados, y con otros reparos, y alivios, para resistir cualquier destemplança, o injuria del cielo, o suelo, que los que andan descalços, y desnudos, durmiendo en una estera, o tabla, ayunando lo más del año, sin un trago de vino sino es el viejo, o necesitado, macerándose con disciplinas, y mortificaciones casi cotidianas, quebrando lo mejor del sueño a la media noche, al romper del día, y en el rigor de la siesta el verano, para acudir al Coro: donde el pagar el oficio divino, cuesta más que a otros, por rezarlo todos en pie, y con muy espaciosa pausa: sucediendo a él la Oración mental de rodillas, que dura dos horas y media, repartida en diferentes tiempos del día: el continuo exercicio, y el trabajo de los Religiosos, ya corporal, ya espiritual, sin que se le permita alguno que viva ocioso, ni aun descansado; las celdillas estrechas que en el verano son más hor-

nos, y en el invierno no ay ni un rincón donde retirarse del ayre. La privación, carestía, y penuria aun de aquellas cosas que son precisas, y otras mil incomodidades, que, como líneas sordas, van consumiendo la naturaleza: por lo qual son poquísimos Frayles los que llegan a viejos en nuestra Provincia, y que a pocos años de hábito no se hallan cargados de dolores, y achaques" (11).

A una continuada y prolongada vida de ascesis, los frailes descalzos añaden un "tiempo fuerte" de oración-mental. En todos ellos, la oración es de recogimiento, sin que falte tampoco la oración vocal. Los tres ejemplos que detallamos a continuación ilustran bien el modo como entendían la oración los franciscanos descalzos valencianos. Es ahora cuando, de manera mucho más efectiva, se comprueba la fuerza con que la espiritualidad del recogimiento arraigó entre los descalzos de la Provincia de San Juan Bautista.

Fray Pascual Baylón, el más alejado, por su santidad reconocida por la misma Iglesia, de cualquier vinculación con la heterodoxia, llámese iluminista o pre-quietista, entendía así la oración: "La oración, (dezia) nos sirve de lo que a la Ciudad los muros, que sin ellos fácilmente es entrada de los enemigos; y la que más meritoria es, y se alcanza con menos trabajo, es la que se exercita por la vía afectiva, y de la aspiración; que es un fuego muy encendido, que se alimenta de vivos, y ardientes afectos de amor, el qual es perpetuo en el ánima contemplativa, y empeçando a arder en esta vida, nunca sossiega, hasta unirse al fuego sempiterno de adonde él procede. Para aver de llegar a este grado (dezia) es menester exercitarse el ánima en contínuos, y vehementes actos de resignación, y conformidad con el querer divino; sin atención alguna al provecho, o conveniencia propia; con gran pureza, y simplicidad de intención; y con tal desprecio de las cosas del siglo, como si no huviesse más que Dios, y el alma en el mundo: y tan desnuda del amor propio, que el que assí aspirare a la perfección, se aborrezca, y se desee muy de corazón ser menospreciado, abatido, y afligido de todos, sin estimar en mucho el holgarse en las mismas injurias, conociendo merecer las mayores por sus graves culpas" (12).

La espiritualidad de Fray Andrés Ibernón parece a primera vista más "maravillosista" que la de Fray Pascual - Baylón. Los éxtasis y arrobos están continuamente presentes en la vida espiritual de este descalzo que se ayuda para encender "el divino fuego en su corazón" de lecturas piadosas. Las horas de nuestra Señora, la Regla de su orden y, sobre todo, el "Contemptus mundi" son los libros espirituales de Ibernón. A estos libros devocionales, añade el ejercicio con tínuo de la oración vocal. Sin embargo, a pesar del tiempo que dedica a ésta, Fray Andrés es sobre todo un contemplativo a quien el rezar vocalmente no le distrae, sino que le ayuda a rezar mentalmente. No hay contradicción en esto, - pues como Fray Antonio Panes precisa: "No les hará dificultoso esto a los que saben por experiencia la división, que ay entre la parte inferior del ánima, y la superior del espíritu; y que puede esta con el senzillo ojo de la simple, - y pura intención estar fixa en el divino objeto, contemplándole, y abraçándole con íntima unión, mientras aquella, a - lo material, se exercita en exteriores actos. Y aún sin la división destas dos posiciones suele por ~~añ~~ mucho fervor, y conato de la obra exterior, incitarse el espíritu, y con el sentido levantarse ambos con grande vehemencia, y amoroso - ímpetu, y quedar en rpto..." (13).

Finalmente, el postrero ejemplo nos lo da Fray Pedro Lobo. Este descalzo no dudaba en dar consejos a los novicios de su orden acerca de la oración vocal. No siempre - se puede estar en oración de recogimiento, y es bueno combinar ambas, pero añadía Fray Pedro: "que no en las palabras, sino en la atención, reverencia, afecto consistía la virtud del rezado; y que no eran de ninguna suerte oraciones, las que con lo material de la voz, no tenían el alma de la devoción" (14). Respecto a la oración mental, a la cual dedicaba desde el rezo de maitines hasta la mañana, el descalzo - seguía el siguiente método: "se considerava a los pies de - Christo Crucificado, representándole su ánima metida en la cárcel del cuerpo y atado con las cadenas de los pecados, - pidiéndole que le soltasse dellas, y usase con él de misericordia: De los pies, donde compungido llorava, le levantava

el divino amor a su pecho, y embriagándole en sus deleites, y gustos, le sacava fuera de sí, y suspendidas las potencias, y sentidos, le ponía en vehementes arrobos, y éxtasis, en los quales muchas veces fue visto levantado en el ayre, en mucha distancia del suelo". Otras veces, Fray Pedro Lobo, "estando con el cuerpo en la tierra, estava su espíritu elevado en Dios, y por el grande hábito que tenía de orar, con muy suave, y dulce inclinación se suspendía el alma, y quedava absorta". Estas suspensiones y raptos de Fray Pedro eran atribuibles, según Fray Antonio Panes, al excesivo fervor de la caridad y al ardiente deseo que tenía Fray Pedro de unirse con el amado; pues, como de manera metafórica y sublime relata Panes: "assí como el licor, que puesto en el fuego, empeçando a hervir, dexa el infimo assiento del vaso, y no pudiéndose contener en él, por el calor intenso, que le impele a lo alto, sobrepuja su capacidad, y aún parece, que se excede a si mismo, y aun sale fuera de sí, y sube también sobre sí, desta suerte encendida a vezes el alma con el fuego de los celestiales deseos, dexando en el olvido, y desprecio los límites de las cosas terrenas, es impelida a las superiores, y soberanas, y con el ímpetu del espíritu, inflmado del amor divino, es arrojada casi fuera de sí, y elevada sobre sí misma" (15).

De esta forma tan sublime se vivía la espiritualidad entre los descalzos valencianos del siglo XVI. La misma espiritualidad se desarrollará ampliamente en el siglo XVII, y encontrará sus formuladores teóricos más acabados en Fray Antonio Sobrino y Fray Antonio Panes. Estos dos autores representan, el primero, la etapa dorada del recogimiento en Valencia; el segundo, la etapa donde ya comienza el declive. Pero, antes de ellos, sus hermanos de descalcez, los primeros jesuitas y las monjas de Santa Clara en Gandía, y el Beato Pedro Nicolás Factor habían ido sentando las bases de esta forma específica de espiritualidad. Sin todos ellos, difícilmente hubiera podido desarrollarse el recogimiento en Valencia, como tampoco lo hubiera hecho de no contar con el patronazgo del arzobispo Don Juan de Ribera.

NOTAS

- 1.- FRAY ANTONIO PANES: Crónica de la Provincia de S. Juan-Bautista de religiosos menores de la regular Observancia de nuestro padre seráfico S. Francisco..., Valencia, I, 1665, pp. 2-5.
- 2.- Ibid., pp. 5-6.
- 3.- Ibid., pp. 32-33.
- 4.- GARCIA ORO, Conventualismo y Observancia..., p. 317.
- 5.- Ibid., pp. 317-349.
- 6.- PANES, Crónica..., I, pp. 55-57. Sobre la figura de Fray Pedro de Santa María, remitimos a nuestro capítulo sobre la espiritualidad del Patriarca Ribera. Vid. también, - HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, pp. 226-229, 252, 258, 269, 273, 277, 481, 485, 498, 528-529, 537-538, 539, 548, 577-578, 579-580.
- 7.- PANES, Crónica..., I, pp. 77-78.
- 8.- Ibid., pp. 100-105.
- 9.- Ibid., pp. 100 y ss.
- 10.- Ibid., II, pp. 199-202.
- 11.- Ibid., I, pp. 36-37.
- 12.- Ibid., pp. 152-153.
- 13.- Ibid., p. 290.
- 14.- Ibid., p. 565.
- 15.- Ibid., pp. 573-574.

D.- SAN JUAN DE RIBERA Y LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA
DEL SIGLO XVI

1.- La figura de Ribera y los problemas de su tiempo

La personalidad del Patriarca Don Juan de Ribera se levanta llena de claroscuros dentro del panorama histórico valenciano de la segunda mitad del Quinientos. Pocas figuras históricas aglutinan en su persona tantas críticas y elogios como Ribera (1). Los tiempos de acontecimientos difíciles en que le tocó vivir, y su larguísimo pontificado - explican, en parte, las divergentes opiniones. Muchas dificultades conllevaba solventar a gusto de todos temas tan espinosos y graves como la reforma de la Iglesia valentina, - el traumático problema morisco, las luchas intestinas de la Universidad, los roces entre las órdenes religiosas, el cumplimiento de los decretos del tridentino, etc. El calibre de los temas abordados por Ribera y las soluciones dadas por él a los mismos han ido forjando en la historiografía una imagen dual del Patriarca. Un santo sin discusión para unos, y una especie de reformador intolerante para otros, son quizás los dos polos opuestos en los que cabe encuadrarlo. Empero, mucho nos tememos que ni uno ni otro semblante sirvan bien a Don Juan de Ribera. Mejor resulta considerarlo como una figura ecléctica, dentro de un contexto histórico lleno de dificultades. Y la calificación de ecléctico no debe ser entendida peyorativamente, antes al contrario, creemos que este calificativo sirve bien a Ribera pues denota el proceder del Patriarca en el escabroso y complicado panorama que se le presentó durante su largo pontificado en Valencia.

D. Juan de Ribera fue Arzobispo de Valencia desde 1.568 hasta su muerte en 1.611. Antes de su nombramiento como prelado valentino, si excluimos el período breve de tiempo que gobernó la diócesis de Valencia el Arzobispo "limosnero" Fray Tomás de Villanueva, ningún otro prelado había conseguido calar hondo en el ánimo de los valencianos. Durante demasiado tiempo, la mitra valenciana estuvo en manos de prelados ausentes o fugaces, cuyo único afán, salvo hon-

rosas excepciones, consistió en percibir las rentas cuantiosas que llevaba aparejado el cargo de Arzobispo de Valencia (2). Los intentos de la Monarquía por poner fin a esto no dieron los resultados apetecidos. Los antecesores de Ribera fueron todos prelados fugaces en el ejercicio de su cargo. Frente a toda esta tradición, Don Juan de Ribera será una excelente excepción. Por una parte, permaneció más de cuarenta años como Arzobispo de Valencia; por otra, ejerció su cargo sin que de ninguna manera pueda ser acusado de venalidad en el ejercicio del mismo (3).

Ribera fue nombrado Arzobispo de Valencia en 1.568. Casualidad cronológica o no, su nombramiento tuvo lugar en unos momentos especialmente graves para la Monarquía hispana. En 1.568 estallaba la rebelión morisca de las Alpujarras, el peligro turco se cernía sobre las costas mediterráneas de la Península y la conexión entre turcos y moriscos era una realidad más que posible. El concienzudo y escrupuloso Felipe II no creemos que pensara a la ligera el nombramiento de Ribera como Arzobispo de Valencia. A los problemas antes aludidos, de signo coyuntural, se añadían otros más profundos. Valencia era tierra de moriscos, y la asimilación cultural y religiosa de éstos estaba más que pendiente. La sede valenciana hacía años que necesitaba un pastor con ganas y ánimo suficiente para emprender las reformas necesarias. Trento hacía poco tiempo que había finalizado, y los decretos conciliares debían ponerse en marcha. La reforma del clero y de las órdenes religiosas estaba todavía pendiente. El problema del luteranismo no se daba por zanjado en España. Muchos más asuntos quedaban por perfilar dentro del panorama del momento. Demasiados cabos sueltos, en suma, como para que un monarca tan especial como Felipe II nombrara a Ribera arzobispo por simple antojo personal. Sin duda, Ribera significaba para Felipe II la posibilidad de llevar adelante una determinada política, un trabajo que hasta ahora no se había podido culminar con anteriores nombramientos. Otra cosa será ya, el comprobar si Ribera cumplió a gusto de la Monarquía su trabajo. Pero este es un tema que escapa

al objeto de nuestra investigación. Por nuestra parte, solo nos interesa perfilar el carácter de D. Juan de Ribera para, a través de este perfil, analizar su comportamiento personal dentro del panorama de la espiritualidad valenciana.

El tema de los moriscos es sin duda el de mayor relevancia en la Historia valenciana del siglo XVI. Ribera se adentra en la temática morisca en época muy temprana, y sigue la misma hasta su solución final. Se enfrenta a la cuestión desde un puesto de privilegio; desde su cargo, no hará falta aclarar que durante un breve período de tiempo acumuló a ese cargo otros más comprometidos como el de Virrey y Capitán General, Ribera tuvo que adoptar múltiples decisiones de gran importancia (4). Esas decisiones y el enfoque dado al tema de los moriscos nos van a servir para ir configurando esa imagen que apellidamos dual y ambigua en Ribera.

Para unos historiadores, el Patriarca Don Juan de Ribera encarna una posición intransigente y oscurantista en el tema de los moriscos, manifestándose como un firme partidario de la expulsión de éstos desde los primeros momentos en que entra en contacto con este tema (5). En términos parecidos a ésta, se pronuncian otros historiadores a la hora de enjuiciar la posición de Ribera en la cuestión morisca. "Prefería la cura radical de la expulsión...", "venía a proponer así fríamente quemar a cientos de miles de hombres y mujeres" (6). Si bien, hay que reseñar que no siempre es tan categórico el juicio que merece la posición del Patriarca para alguno de estos autores. Así Charles Lea, a quien no le duelen prendas a la hora de las calificaciones, no duda tampoco en hacer constar que el Patriarca prefería "la cura radical de la expulsión, pero reconocía que en tanto permanecieran los moriscos en el país era una obligación trabajar por su conversión" (7).

Otros autores, sin señalar las responsabilidades directas del Patriarca en la expulsión de los moriscos, aluden a él como uno de los que desde al principio se mostraban partidarios de adoptar decisiones radicales contra los-

moriscos (8). No faltan, por último, quienes refugiándose en expresiones de gran candidez o ironía como "era todo un santo", "en un santo", se extrañan de su posición personal. Y ello, a pesar de hacer notar la doble posición del Patriarca respecto a los moriscos: conversión y evangelización en una primera época, solución única de la expulsión más tardíamente (9).

Múltiples problemas convergen en la cuestión morisca: actitudes simplemente espirituales de conversión y evangelización, peligro político interno, problemática socio-económica de compleja solución al agrado de todos, etc. Por tanto, si esto es así, no resulta extraño que las actitudes personales de los principales actores de este drama social no fueran siempre todo lo claras y precisas que hubiera sido de desear. Las posiciones titubeantes de la Monarquía hispana son evidentes (10). Incluso, entre los firmes defensores de la permanencia morisca en nuestras tierras, la nobleza regnícola, no faltaron voces discrepantes. La misma Inquisición actuó variando sus posiciones de continuo y no siempre obedeciendo éstas al puro interés de la salvaguardia de la fe católica. Los religiosos enfocaron también el tema morisco ambiguamente; al lado de quienes gritaban a favor de la expulsión, como el dominico Bleda, no faltaron otros que miraban a los moriscos con simpatía, es el caso de los franciscanos descalzos Fray Juan de los Angeles y Fray Antonio Sobrino. Así pues, si permanentemente hubo enfoques personales imprecisos respecto al tema morisco, a qué viene el extrañarnos o cargar las tintas peyorativamente sobre la actitud adoptada por el Patriarca Ribera. Este no era un "implacable" como nos lo quiere presentar Lea, ni tampoco era un firme partidario de la expulsión desde el principio de su llegada a Valencia. Ribera, como tantos otros, no tenía las ideas claras en este espinoso problema; y también, como tantos otros fue variando su actitud personal de acuerdo con el rumbo que los acontecimientos iban tomando.

Es verdad que no podemos adoptar como único punto de referencia histórica el análisis hagiográfico que R. Robres hace del Arzobispo Don Juan de Ribera. Pero incluso, -

el mismo Robres, que no tiene recato a la hora de cantar - las excelencias del Patriarca por su labor evangelizadora - de los moriscos, dotación económica de las nuevas rectorías de moriscos, labor catequética, fundación de colegios para los niños hijos de moriscos convertidos, dotación de los curatos moriscos con frailes mendicantes, etc., no duda en señalar: "Históricamente hay que admitir que entre contemporáneos de Ribera nadie le aventajó en el esfuerzo, constancia y sacrificios para lograr la conversión de los moros españoles a la ley del Evangelio. Ahora bien no es menos cierto - que fue uno de los principales en insistir ante Felipe II - para que se realizara la expulsión de la raza enemiga -- (sic)" (11).

No es éste el lugar para insistir en si el Patriarca Ribera fue utilizado, desdeñosamente cuanto menos, por la Monarquía cuando ya ésta tenía decidida la solución final - de la expulsión de los moriscos (12). Quizás sea el momento de resumir la posición personal del Patriarca en este triste y desgraciado tema para los valencianos. Lo hacemos con las acertadas palabras de Domínguez Ortiz y Bernard Vincent: "Los mejores representantes de los prelados que habían trabajado en tierras moriscas eran quizás Guerrero en Granada y Ribera en Valencia. El primero acabó siendo partidario de expulsarlos del reino de Granada o convertirlos en esclavos ... El segundo fue favorable a la expulsión definitiva. Pero uno y otro adoptaron esta solución vencidos por el desencanto; fue después de comprobar la inutilidad de sus esfuerzos por convertirlos cuando se unieron al bando de los radicales, y es muy probable que su actitud fuera la de la mayoría de los Obispos" (13).

La ambivalente valoración histórica que la figura del Patriarca Ribera tiene en el tema de los moriscos valencianos, se agudiza todavía más al hacer mención del papel - por él desempeñado en la persecución del erasmismo valenciano. De ser el verdadero culpable de la extirpación del erasmismo valenciano, a no haber tenido intervención alguna en esta cuestión, he aquí las dos posiciones abiertamente contradictorias que tienen como protagonista a D. Juan de Ribera.

La acumulación de poder de todo signo sobre las-- "ascéticas espaldas" del Patriarca hizo pensar a algunos, - poco preocupados por la cronología de los hechos, que Ribera fue el verdadero mentor de la persecución iniciada en Valencia contra los erasmistas (14). Esta opinión no puede - continuar manteniéndose hoy, sobre todo, después del magnífico análisis que Sebastián García Martínez hizo de la realidad de los hechos. Según este autor, siendo evidente la - acumulación de poder de Ribera en determinados momentos de su vida (1.602-1.603), ello no permite concluir que fuera - el más encarnizado perseguidor de los erasmistas valencia--nos. Y no solo eso, sino que no fue ni siquiera coetáneo de ninguno de los erasmistas de la primera época como Juan Luis Vives, Pedro Juan Oliver, Juan Gélida, Juan Martín Población, Pedro Antonio Beuter, Francisco Decio, Miguel Jerónimo Le--desma, Bernardo Pérez de Chinchón, Juan Molina, Francisco - Escobar y Gaspar de Centelles. Respecto al resto de los eras--mistas valencianos -Fadrique Furió Ceriol, Jerónimo Conqués, Francisco Juan Más, Juan Martín Cordero y Pedro Juan Nuñez-, aunque fueron contemporáneos de Ribera, no fueron nunca objeto de sus ataques o molestias; antes al contrario, en el caso de Juan Martín Cordero, y a pesar de su filiación eras--mista, Don Juan de Ribera no tuvo reparo alguno en colocarle al frente de una de las parroquias valencianas, favore--ciéndole además, cuando el erasmista le pidió retirarse a - una parroquia alejada de la ciudad de Valencia (15).

Reconocer que Ribera no tuvo participación alguna en el desmantelamiento de los erasmistas valencianos, nos - sirve para introducirnos en la difícil cuestión del supuesto erasmismo del propio Ribera. Ahora, de nuevo, una imagen anbigua de Ribera se nos configura. Incluso Joan Fuster, para quien Ribera parece uno de los culpables históricos de los males que a los valencianos nos aquejan, no duda en reconocer con un fino matiz que se nos antoja irónico, que el Patriarca era una persona cultivada capaz de poseer en su extensa biblioteca abundantes libros de "material erasmista y de polémica erasmista..." (16). Al menos, así parecen demos--trar los estudios que acerca de la biblioteca de Ribera -

han publicado Cárcel Orti y Robres Lluch. Por tanto, si a -
 pesar de todas las persecuciones contra los erasmistas, a -
 pesar de los diferentes Indices de libros prohibidos, y a -
 pesar de otros obstáculos no menores, D. Juan de Ribera con -
 tinúa conservando libros de Erasmo, de vinculación erasmia -
 na y de controversia erasmista, no afirmaremos por ello que
 Ribera fue erasmista, pero sí diremos, cuanto menos, que su
 actitud "ante el polivalente fenómeno erasmiano no fue, por
 otra parte, de rechazo granítico y absoluto" (17).

Está claro que Ribera no fue el culpable de la -
 caída del erasmismo valenciano, pero continúa siendo un di -
 lema su supuesto erasmismo. La razón de esto es múltiple y -
 de muy difícil resolución, pues aquí intervienen en exceso -
 estereotipos históricos muy encorsetados hoy. Sin embargo, -
 cuando nos sea posible delimitar con mayor precisión cientí -
 fica y menor apasionamiento conceptos tan vastos como Refor -
 ma, Contrarreforma, Humanismo, Erasmismo, etc; cuando con -
 cluyamos de revisar tesis de tan amplia repercusión sobre -
 la historiografía hispana como las sustentadas por Bataillon
 en su "Erasmo y España"; cuando no pretendamos ver "sub spe -
 cie" Erasmo a muchos personajes y obras del siglo XVI; cuan -
 do salgan a la luz los escritos personales del Patriarca -
 Don Juan de Ribera y se haga la exégesis de los mismos; etc.,
 sólo entonces podremos despejar por fin este dilema del -
 erasmismo de Ribera. Aunque aún entonces, deberemos tener -
 presente otros factores como si el supuesto erasmismo de Ri -
 bera era evidente en sus años de formación universitaria y -
 se pierde en su madurez personal, o si realmente, no era un
 erasmista seguidor de Erasmo, y por contra, participa de esa
 corriente que siendo en origen erasmiana acaba entroncándo -
 se sutilmente en el sentir hispano, impregnado, como afirma
 L. Febvre, subterráneamente, la vida y las obras de unos -
 hombres, hasta edificar "un nuevo catolicismo, menos opti -
 mista que el erasmista frente a las Escrituras vulgarizadas,
 más respetuoso con tradiciones tan arraigadas como el culto
 de los santos, más conservador en materia de exégesis, que
 hace algo más que reconocer "in petto" los servicios presta -
 dos por Erasmo a la reforma de la Iglesia y a la renovación
 de la enseñanza cristiana: la perpetua" (18).

Porque si algo parece quedar claro después de todo, es que Ribera no es un contrarreformista en el sentido-peyorativo con que se ha pretendido cargar este concepto. - Don Juan de Ribera, siendo posible entroncarlo con ese vasto movimiento que se ha dado en llamar Contrarreforma, es reformista en el mejor sentido del término. Pues por reformista positivo entendemos a quien, como él, buscó levantar la categoría moral e intelectual del clero, a quien se obligó como pastor a residir continuamente entre sus "ovejas" visitándolas con asiduidad, a quien creó un Colegio como el del "Patriarca" cuyas constituciones son dignas de elogio - aún hoy en día, a quien intentó impulsar con todos los medios a su alcance la labor de determinadas órdenes religiosas que fueran capaces con su ejemplo de irradiar una nueva piedad más viva en el pueblo y, en definitiva, y aquí está de nuevo presente el carácter contradictorio de la personalidad de Don Juan de Ribera, a quien fomentó una religiosidad milagrosista coleccionando reliquias de todos los santos que en la Iglesia hubo.

Más conflictiva, seguramente por menos estudiada, es la actitud de Don Juan de Ribera frente a algunos temas-polémicos de su tiempo, como la desgraciada peripecia personal del Arzobispo Carranza y la reprobación de personajes - tan significativos como el Licenciado Manso y los Doctores Egidio y Constantino. Ahora, de nuevo, surge una imagen del Patriarca moviéndose dentro de la ambigüedad. Si por una parte, en el caso de Carranza, Ribera testifica en contra del Arzobispo de Toledo como consecuencia de un cuadernillo que en sus años de estudiante en Salamanca había llegado a sus manos, el cual, atribuyéndose su autoría a Carranza, guardaba estrechas similitudes con el capítulo 65 de las "Consideraciones" de Juan de Valdés. Por otra parte, cuando el proceso contra el Arzobispo Carranza entra en una dinámica de difícil solución, el mismo Ribera no dudará en reclamar la pronta resolución de este caso espectacular, "como negocio concerniente a todo el estado eclesiástico" (19).

Finalmente, en los casos del Licenciado Manso y de los Doctores Egidio y Constantino, habría que delimitar más precisamente el rechazo espontáneo de Ribera a estas -

personas y, sobre todo, las palabras dichas contra ellas por el Patriarca, víctima quizás, como reconoce García Cárcel, del "coyunturalismo hagiográfico" (20).

Antes de pasar a abordar el tema de la espiritualidad de Ribera y su relación personal con los espirituales de su tiempo, tema que lógicamente centra nuestro especial interés, quizás convenga incidir un poco más en lo que venimos diciendo de la difícil ubicación ideológica del Patriarca Ribera y, por tanto, en su carácter dual y ambiguo. Podríamos haber escogido a este fin, el estudio del difícil equilibrio que Don Juan de Ribera intenta mantener sirviendo a dos señores de intereses tan contrapuestos como el Rey y el Papa. Sin embargo, hemos preferido bucear en la figura de Ribera a través de los múltiples libros que fue adquiriendo a lo largo de su vida, hasta llegar a conformar una de las más ricas bibliotecas de su tiempo (21).

El simple hecho de que Ribera tuviera interés en formar una voluminosa biblioteca denota ya dos cosas muy evidentes en el personaje: un amor entrañable por los libros, y una actitud siempre predispuesta a estar al día en las últimas novedades librescas. El amor por los libros de Don Juan de Ribera, amor que le hace destinar grandes sumas a la adquisición de los mismos, es un signo evidente del Humanismo del Patriarca Ribera, y también de su erudición. Nadie, en aquellos tiempos, se dedicaba a comprar libros para adornar estancias, y, menos aún, teniendo en cuenta el valor pecuniario que ello significaba. Sin embargo, si está fuera de dudas el interés por los libros de Ribera, más problemas conlleva el acercarnos a su forma de pensar analizando el contenido y los autores de los libros que fue adquiriendo. La biblioteca de Don Juan de Ribera no nos permite encasillar a éste en una determinada corriente ideológica, antes al contrario, la multiplicidad de materias de que tratan los libros nos siguen reafirmando en la opinión de que era una personalidad dual y ambigua, más allá de generalidades que nada indican.

Obras de Patrística, de Teología, de Derecho, de Medicina, de Astronomía, de Música, etc., se amontonan en las bien surtidas estanterías de la biblioteca de Don Juan-

de Ribera. Allí están presentes autores tan dispares como - clásicos greco-latinos (Aristóteles, Cicerón, Herodoto, Platón, Plinio, Polibio, Plutarco, Ptolomeo...), humanistas - (Petrarca, Valla, Nebrija, Mártir de Anglería...), San Anselmo, Cano, los dos Soto, Vitoria, Vega, Castro, Salmerón...), erasmistas (Erasmus, Carranza, Vives...), autores espirituales (Osuna, Tauler, Granada, los Vitorinos, Avila...), etc. En definitiva, materias y autores que nos dan una buena muestra de su curiosidad, y que hacen inviable costreñir su figura en una unívoca dirección.

Pero no sólo los autores y las materias de los libros nos impiden encasillar al Patriarca Ribera. Tampoco resulta fácil entroncarlo dentro de una determinada filiación respecto a cierta orden religiosa. Así, el supuesto filojesuitismo que detecta García Cárcel no es tal, a pesar del - favor de que gozaron los jesuitas en el ánimo de Ribera al menos hasta 1.580. Si claro resulta el apoyo de Ribera a los jesuitas en el enojoso asunto del Colegio de San Pablo y la Universidad valentina, en el cariño demostrado a Francisco de Borja, e incluso, en el apoyo económico prestado a esta orden, ¿qué podemos decir de la relación y ardua defensa - que el Patriarca hizo de los capuchinos, de los franciscanos, de los dominicos, y del resto de las órdenes religiosas establecidas en Valencia?. El supuesto filojesuitismo de Ribera que García Cárcel quiere entrever por el gran número de autores jesuitas presentes en la biblioteca del Patriarca, sólo es posible aceptarlo en razón a la juventud de la orden fundada por Ignacio de Loyola (22). Porque, al lado de autores jesuitas (Acosta, Álvarez, Arias, Bonifacio, Castor, Fernández, Borja, Henríquez, Maldonado, Mariana, Molina, Canisio, Pelten, Pereyra, Pineda, Prado, Villalpando, Ribadeneyra, Ribera, Belarmino, Salmerón, Sánchez, Suárez, Toledo, Torres, Vázquez, Nadal, Possevimo, etc.) coexisten igual o mayor número de autores dominicos (San Alberto, Santo Tomás, Almonacid, Avendaño, Caponi della Porretta, Foreiro, Fornario, Huete, Oleaster, Pagnini, Soto, Vio, Durando, Vitoria, Cano, Medina, Bañez, Chacón, Chaves, Díaz, Grysaldo, Koellin, Tillmans, Tauler, Granada, Meneses, San Vicente Ferrer, Salucio, Antist, Diago, Marieta, etc.), franciscanos -

(Capiti, San Buenaventura, Casalis, Brodickwy, Estella, Fernandnet, A. de Guevara, Lyra, Polygranus, Taillepied, Titelmans, Varona de Valdivieso, Vild, Zegerius, Galatino, Medina, Pas, Vega, Castro, Díez, Helm, Alvarez, Arande de Duere, Murillo, Ortiz, Osuna, Pineda, Rodríguez, etc.), por no citar otros muchos ejemplos de autores pertenecientes a las órdenes de San Agustín, San Benito, etc.

Sin duda, tiene razón García Cárcel cuando afirma que "la ambigüedad ideológica de Ribera convierte en gratuitas todas las disquisiciones sobre su pensamiento" (23). Ambigüedad que, calculada o no, está continuamente presente en su vida. Quizás su posición personal ambigua, el eclecticismo de que dió muestras y la poca animadversión hacia sus contrarios, sean los rasgos más distintivos de su personalidad. Su política de firmeza por una parte, de cariñoso consuelo y de contentar a todos sin servir a nadie por otra, - el mejor perfil biográfico, que Batllori ha sabido expresar agudamente en lo que denomina "la santidad aliñada de D. Juan de Ribera" (24).

No podemos definir precisamente la personalidad de Ribera a través de su biblioteca. Otros muchos ejemplos podríamos arguir, y todos nos seguirían mostrando un perfil ambiguo.

Valgan, ya para terminar, algunos ejemplos más. - Respecto a la Inquisición, García Cárcel detecta unos primeros problemas de jurisdicción que enfrentan a Ribera con la Inquisición, y un acercamiento progresivo del Patriarca hacia este tribunal a partir de 1.580 (25). Si por una parte Ribera denunciará el libro del jesuita P. Ribadeneyra, "Historia Eclesiástica del Cisma de Inglaterra", porque considera un grave inconveniente "poner en lengua vulgar tan por extenso los errores y eregías de Inglaterra", de otra parte, encargará a Fray Antonio Sobrino que escriba un libro refutando los errores que los "perfectistas" habían vertido en una obra publicada en Bruselas en 1.609 y titulada "Vida del Alma" (26). Si Ribera pretende guardar fidelidad al tridentino en temas como la predicación, la residencia de los Obispos, la reforma del clero, la erección de seminarios, -

la veneración de los santos, la reforma de las órdenes monásticas y religiosas, asimismo, se ve inmerso en las discusiones y contradicciones que supone llevar adelante estas medidas. En suma, muchos temas y graves le tocó abordar a lo largo de sus más de cuarenta años de estar al frente de la sede valentina, como para que intentemos huir de fáciles -descalificaciones, o lo veamos todo bajo la óptica de una -santidad, en este caso confirmada por la Iglesia. Histórico es el personaje y su indudable interés, debería obligarnos a revisar algunas de las tesis que hasta ahora venimos aceptando como incontestables. Esa es la razón que nos guía a la hora de estudiar la espiritualidad personal de Don Juan de Ribera y su relación con los espirituales de su tiempo.

2.- San Juan de Ribera y la espiritualidad valenciana

La relación del Patriarca Don Juan de Ribera con la espiritualidad valenciana presenta perfiles plenos de claroscuros. Si por una parte, apoyó con decisión todo fenómeno espiritual que acaeciera en Valencia, pudiendo así despejarse algunas de las incógnitas de ambigüedad y eclecticismo con que hasta ahora veíamos manifestarse su personalidad, por otra parte, queda todavía en pie la duda acerca de la espiritualidad personal del Patriarca. Duda difícil de resolver en alguien que no ha dejado ninguna obra manuscrita o publicada sobre esta materia. No obstante, este pequeño inconveniente, no es grave si intentamos analizar la espiritualidad personal de Ribera a través de sus relaciones con algunos de los personajes y fenómenos espirituales de su entorno histórico.

Don Juan de Ribera mantuvo amistad con casi todos los espirituales valencianos más significativos, apoyó con firme decisión a cualquier orden religiosa que tuviera algo nuevo que aportar, impulsó él mismo la constitución de congregaciones religiosas, se mostró casi obsesivo al fomentar la religiosidad popular por medio de las reliquias más diversas que fue adquiriendo de todas partes e hizo honores extraordinarios a la muerte de sus amigos espirituales a quienes él mismo veneraba en vida como santos. Al margen de to-

do esto, durante su largo pontificado, mantuvo un equilibrio espiritual que hizo posible el que no se detectaran en Valencia persecuciones por heterodoxia espiritual, por iluminismo y por otros desviacionismos. Fue un equilibrio difícil de mantener, porque muchos de los personajes espirituales valencianos de este tiempo rayaban la heterodoxia o estaban inmersos en ella; si ello se consiguió, cabe atribuirlo a su personalidad singular y a su autoridad. Por eso, no es casual, que, fallecido el Patriarca en 1.611, estallaran de inmediato luchas espirituales en Valencia. Cuando esto aconteció, faltó algo esencial. Ninguna autoridad hubo entonces en Valencia que tuviera el carisma suficiente para restablecer la calma. Una calma que, únicamente, Don Juan de Ribera fue capaz de mantener en el terreno espiritual a lo largo de los más de cuarenta años que duró su pontificado.

La inexistencia de alumbrados, de heterodoxos perseguidos por la Inquisición y de otros desviacionismos espirituales en la Valencia del Patriarca, no puede llevarnos a pensar que Ribera, como vulgar Valdés guardián de la ortodoxia, fuera un conservador en el terreno espiritual. Demasiados vínculos lo unen con espirituales inconformistas y problemáticos, incluso, acusaciones claras de fomentar el alumbradismo recaen sobre sus "ascéticas espaldas", como para que continuemos encasillándole en un bando espiritual en el que nunca estuvo. La intensa relación que une a Ribera con Teresa de Jesús, Juan de Avila, Francisco de Borja y Fray Luis de Granada, -citamos solo los nombres más conocidos- no debe hacernos olvidar que todos ellos, hoy considerados de extraordinaria valía, fueron innovadores en su tiempo, y como tales, sufrieron persecuciones. Con ellos mantenía Don Juan de Ribera buenas e intensas relaciones, y su amistad no desfalleció cuando aquellos se encontraron con los problemas provenientes de un rigorismo oficial a quien displacían. Pero, no son estos los vínculos de Ribera que nos interesan, sino aquellos otros que le unen a personajes menos importantes y conocidos.

El nombre de Don Juan de Ribera aparece dos veces vinculado con los alumbrados o con fenómenos de alumbradismo

mo. En ninguna de las dos ocasiones, esto le originó contra tiempos personales. Los alumbrados de Extremadura y Fray Pedro de Santa María por un lado, y la beata Margarita Agullona de otro, son los dos ejemplos que lo vinculan con el alumbradismo.

a.- Los alumbrados de Extremadura: Ribera y Fray Pedro de Santa María

Don Juan de Ribera fue Obispo de Badajoz antes de desempeñar el cargo de Arzobispo de Valencia. En Badajoz, - desde 1.562 a 1.568, realizó una importante labor pastoral - en continuo contacto con el pueblo (27). Y, precisamente, - es en Badajoz donde el dominico Fray Alonso de la Fuente comienza a descubrir herejes y alumbrados a partir de 1.570, - no teniendo reparos en acusar claramente a Ribera y a otros de haber sido los responsables de sembrar la semilla de la - herejía. Los trabajos y desvelos de Fray Alonso fructificaron y, en 1.579, un solemne Auto de Fe celebrado en Llerena condenaba duramente a un gran número de alumbrados. Entre - los personajes condenados retendremos un solo nombre, el - del franciscano descalzo Fray Pedro de Santa María.

La historia de los alumbrados de Extremadura ha - sido hecha en fecha todavía reciente por A. Huerga. Huerga - hace un análisis minucioso, siguiendo no sólo los memoria-- les y escritos elaborados por Fray Alonso de la Fuente, si- no también investigando en los fondos inquisitoriales y en- múltiples y variadísimas obras manuscritas y publicadas. En el conjunto del trabajo de Huerga, la figura de su compañe- ro Fray Alonso de la Fuente es vista con simpatía, sin que - por ello el autor dude en criticar algunas notas exageradas de Fray Alonso. Precisamente, donde más crítico se muestra - Huerga con Fray Alonso es en las acusaciones que éste lanza contra personajes como Juan de Avila, Fray Luis de Granada, Don Juan de Ribera y Don Cristóbal de Rojas, por haber sem- brado con sus enseñanzas el alumbradismo en tierras extreme ñas. Huerga no comulga con esta afirmación de Fray Alonso; - para él, todos los personajes arriba mencionados están li-- bres de cualquier culpa. "La tierra cristiana de Extremadu-

ra -afirmará Huerga- había sido abonada y cultivada espiritualmente de modo particular por D. Juan de Ribera y Don - Cristóbal de Rojas, mientras fueron Obispos de Badajoz. Ellos alentaron con su ejemplo y doctrina un renacimiento espiritual de la vida cristiana; ellos buscaron "predicadores" de la talla de Juan de Avila, Luis de Granada y los primitivos jesuitas para que sembrasen la palabra de Dios por aquellas soleadas y desoladas tierras de Extremadura. Al marcharse - Ribera para arzobispo de Valencia, y Rojas para Obispo de - Córdoba y, a continuación, para arzobispo de Sevilla, al morir Avila y establecerse Fray Luis en Lisboa; sólo algunos-jesuitas continuaban alentando a los grupos espirituales, a veces sin acertar en el método... Tampoco Fray Alonso supo valorar los antecedentes pastorales de los obispos y la buena siembra realizada; sólo veía cizaña, y ello le fue obsesionando y predisponiendo a universalizar y agrandar el peligro". (28).

Huerga da por sentado que los personajes ilustres citados no tuvieron nada que ver en el surgimiento del alumbradismo extremeño. Pero no ocurre lo mismo con otros protagonistas como los jesuitas y con un núcleo del franciscanismo. En el caso de los jesuitas no nos atrevemos a enjuiciar su labor como predicadores o maestros de espíritu en Extremadura. Simplemente, constatamos que, dentro del alumbradismo extremeño, sobre todo, en los avatares de Fray Alonso de la Fuente, está latente una fricción continua entre el incansable dominico y los "teatinos". Fray Alonso responsabilizará a los hijos de San Ignacio de ser unos de los culpables de haber extendido la cizaña del alumbradismo en Extremadura (29).

Los franciscanos descalzos tampoco salen bien parados de los juicios de Fray Alonso de la Fuente y de Huerga. Ahora, no sólo se vuelven a mencionar las filiaciones - del franciscanismo con los "viejos" alumbrados castellanos-condenados por el Edicto de Toledo de 1.525, sino que también se acusa a los descalzos de ser los cultivadores y propagadores de la mala semilla espiritual en Extremadura (30). Con todo, con ser "teatinos" culpables, al igual que los - franciscanos descalzos, algunas cosas continúan sin encajar

adecuadamente en esta historia. Así, en el Auto de Fe de 1.579, que significa la condena final del alumbradismo extremo, no vemos figurar ningún "teatino" o franciscano entre los condenados, excepción hecha del descalzo franciscano Fray Pedro de Santa María, cuyo caso singular analizaremos ahora detalladamente (31).

Extraño nos resulta que A. Huerga librè de la acusación de alumbradismo a Fray Luis de Granada, Juan de Avila, Cristóbal de Rojas y Don Juan de Ribera. En el caso de este último mucho más que en el resto de los citados, porque Fray Alonso de la Fuente acusa directamente a Ribera de favorecer a las beatas y a los alumbrados, hasta el punto de estar presto a desterrar de su diócesis, a quienes predicaban contra ellos. (32). Menor extrañeza provoca la acusación contra los "teatinos" y los franciscanos descalzos, pues ambas órdenes están empeñadas en estos momentos en una forma de espiritualidad que permite el acceso de la gente llana del pueblo a determinadas experiencias espirituales vedadas hasta ahora para ellos. Y precisamente, esto último, unido a que en el Auto de Fe de 1.579 sólo condene a diecinueve alumbrados (Fray Alonso aludía a manadas enteras de alumbrados), y a que, salvedad hecha de Fray Pedro de Santa María, en la relación de los condenados no figure ningún "teatino" o franciscano, a que las personas condenadas por la Inquisición de Llerena lo fueron por notables exageraciones de conducta y de mala doctrina espiritual, etc., nos hace reflexionar por si al condenar a los alumbrados de Extremadura no estamos condenando únicamente a los alumbrados propiamente dichos, sino también, a una forma singular de espiritualidad que se muestra válida para el pueblo, y que, esto es lo más importante, es la misma que vemos fructificar en Valencia durante el tiempo del Patriarca Ribera y con el beneplácito de éste. Es la misma forma de espiritualidad que tiene como ejemplos más significativos en Valencia a los franciscanos descalzos, al Beato Pedro Nicolás Factor, a Fray Antonio Sobrino, a la beata Margarita Agullona, a la beata Francisca Llopis, y a una larguísima retahíla de personajes menores a la que, de ello no nos cabe la menor duda,

Fray Alonso de la Fuente no tendría reparo alguno de acusar también de alumbrados. Esta es quizás la causa de que, a pesar de todas las acusaciones de Fray Alonso, sean sólo diecinueve personas las condenadas por la Inquisición de Llerena en 1.579.

El Patriarca Dón Juan de Ribera fue acusado de fomentar y proteger a los alumbrados de Extremadura por el dominico Fray Alonso de la Fuente. Dejemos ya ahí esta cuestión, y analicemos ahora la relación existente entre Don Juan de Ribera y el descalzo franciscano Fray Pedro de Santa María. Este último, según Barrantes, "el más redomado y sagaz de todos los alumbrados de Extremadura, a donde quizás trajo él desde su Castilla la epidemia, pues era viejo de sesenta y tres años" (33).

Fray Pedro de Santa María debió conocer a Ribera cuando éste fue Obispo de Badajoz. Nombrado Ribera Arzobispo de Valencia, Fray Pedro se trasladó con él. La relación entre ambos era muy estrecha, pues el cronista franciscano Fray Antonio Panes nos da muestras fehacientes de ello.

Cuenta Panes en su "Crónica", que al principio de establecerse la reforma descalza en Valencia hubo varios intentos por reducirla a la recolección. En uno de esos intentos, cuando la Custodia valenciana de San Juan Bautista intentaba caminar sola, intervinieron en su favor el Arzobispo Don Juan de Ribera y Fray Pedro de Santa María: "Assistíale a su Ilustríssima Fray Pedro de Santa María Religioso grave, y de mucho zelo, de la provincia de San Gabriel, y que tenía buena noticia de lo que ella también mucho tiempo fue molestada con semejantes persecuciones, hasta demolerle muchos Conventos. Siendo pues sabedor de la injusta violencia, que se intentava contra nuestra Custodia, dio parte dello al santo Arzobispo, el qual por la devoción que tenía a nuestro Descalços, se opuso luego, y salió a su defensa, escribiendo apretadamente al Padre Comissario General, que mirase bien en el caso, antes que hiziesse novedad alguna, y reparasse en la inquietud, y escándalo, que resultaría de semejante resolución, por la grande opinión que los Frayles

descalços estaban, y edificada que tenían la tierra, de que su ilustríssima era testigo, y no podía dexar de amparar -- tan piadosa causa" (34).

La actuación del Patriarca Ribera a favor de los franciscanos descalzos fue decisiva; pues en el primer Capítulo de la Custodia descalza de San Juan Bautista, celebrado en el convento de San José de Elche en 1.570, el Comisario Visitador Fray Antonio de Heredia nombró Custodio al amigo de Ribera Fray Pedro de Santa María (35).

Nuevamente volvemos a encontrar unidos a Ribera y Fray Pedro de Santa María en 1.572. Ese año, el Patriarca -- Arzobispo de Valencia consiguió un Breve de su santidad Pío V por el cual se autorizaba la fundación de un convento de franciscanos descalzos en la ciudad de Valencia. La razón -- de esta fundación patrocinada por Ribera nos la da Fray Antonio Panes: "atento a que el siervo de Dios Fray Pedro de Santa María (que era entonces Custodio) pudiesse asistirle; y gozar assí mismo la quietud de su celda, que el deseava -- mucho, como Religioso tan reformado" (36).

En el Auto público celebrado en la Inquisición de Llerena el domingo de la Trinidad de 1.579, el franciscano -- descalzo Fray Pedro de Santa María fue penitenciado por la secta y doctrina de los alumbrados. Fray Pedro figura en la relación de dicho Auto con el número 28, y de él se nos dice lo siguiente: "Fray Pedro de Santa María, fraile profeso de la Orden de San Francisco, de la Provincia de sant. Gabriel de los descalzos, natural de Valladolid, fue preso en Valencia de Aragón por lo mismo -- aunque no tuvo deshonestida -- des -- en septiembre de setenta y cinco, y entonces declaró -- ser de edad de sesenta y tres años; estuvo negativo, hizo -- defensas. Vista la causa en consulta con el señor obispo de Salamanca se acordó que saliese al auto en forma de penitencia y abjurase de vehementi y retractase allí las proposiciones que le fuesen dadas, y lo mismo en la villa de Salva -- tierra, y otro día se le diese una disciplina en la sala de la audiencia en presencia de los predicadores y confesores -- de Llerena, y recluso perpetuamente en un monasterio de su Orden fuera del distrito y Provincia de sant. Gabriel, don --

de no tuviese voto activo ni pasivo, y tuviera el postrero-lugar entre los frailes, y privado perpetuamente de predicar y confesar y de todo oficio sacerdotal y ejercicio de sus órdenes, excepto que pudiese decir misa en las pascuas de Resurrección de cada un año, y guardáse la dicha reclusión y penitencia so pena de impenitente y de ser habido por convencido de los delitos de que ha sido acusado; y no se le dio tormento por su vejez y enfermedades. Y visto el proceso por Vuestra Señoría, mandó que saliese al auto, y abjura se de Levi, y retracte y declare las proposiciones de que está testificado, según la cualidad de cada una, como le fuera ordenado por los inquisidores, en la iglesia de Salva tierra y en los demás lugares donde las predicó, en un día de domingo o fiesta de guardar, en la misa mayor; y sea privado de confesar y predicar perpetuamente, y esté recluso en la parte y lugar que le fuere señalado fuera del distrito de la dicha Inquisición y de la provincia de sant. Ga- briel por tiempo y espacio de seis años, y en ellos no tenga voto activo ni pasivo, y sea postrero en el coro y refec torio, y por el mismo tiempo de los dichos seis años esté privado del ejercicio de sus órdenes, con que pueda celebrar las tres pascuas del año y los días de Nuestra Señora y las fiestas de los Apóstoles. (37).

Así pues, Fray Pedro de Santa María fue condenado en el Auto de Fe que se celebró en Llerena en 1.579. ¿Qué razones dieron lugar a que un religioso "grave, y de mucho ze lo" en Valencia fuera condenado por la Inquisición extremeña?. Las razones, sumariamente, fueron "por la misma doctri na de los Alumbrados, que decía y aconsejaba sus errores, supersticiones y herejías, y que no entendían la perfección de los Alumbrados y por eso les perseguían; decía predicando que lo que él decía no le podía decir mejor el mismo Dios; y que ya Dios no era de misericordia sino de justicia; y alabando las beatas de muy santas y perfectas, decía que por ellas hacía Dios grandes mercedes al mundo y a los pueblos donde ellas estaban; y que si no era él o los demás de sus cómplices y compañeros, no sabían confesar sino enjal-- mar; pedía confesiones generales; dijo estando una beata -

transportada como los de esta secta tenían por costumbre,-- que se le había ido el alma al costado de Cristo; loaba finalmente todas las cosas de los Alumbrados y las seguía" - (38).

El contradictorio juicio que merece la figura de Fray Pedro de Santa María para los coetáneos suyos, nos obliga a intentar ceñirnos al relato cronológico de los datos biográficos que de él disponemos. Fray Pedro se encontraba en Valencia en 1.570. Así lo atestiguan su intervención en el conflicto de los descalzos valencianos frente a los recoletos, y su misma elección como Custodio de la Custodia descalza franciscana de San Juan Bautista de Valencia. El Patriarca Ribera entró en Valencia el 20 de marzo de 1.569. - Fray Pedro y Ribera se conocieron con toda probabilidad en Badajoz, y cuando Ribera fue nombrado Arzobispo de Valencia, Fray Pedro debió acompañarle hasta aquí. A finales de 1.570, concretamente en el mes de diciembre de ese año, Fray Alonso de la Fuente inicia sus correrías por tierras extremeñas que le llevan a descubrir a un numeroso grupo de alumbrados. Cuando Fray Alonso inicia sus trabajos extremeños, Fray Pedro de Santa María está en Valencia, donde debió permanecer desde 1.570 hasta 1.575. Durante todo este tiempo, Fray Pedro está íntimamente ligado al círculo de Don Juan de Ribera, y goza de un extraordinario prestigio entre los descalzos valencianos. Si hasta ahora estamos en lo cierto, es difícil comprender cómo pudo intervenir Fray Pedro en las gestiones espirituales de Fray Alonso de la Fuente en la villa de Zafra durante el mes de julio de 1.574. Sin embargo, una cosa parece cierta, Fray Pedro es todavía una persona de gran prestigio espiritual. El mismo Fray Alonso nos dirá en uno de sus memoriales que un tal Fray Pedro Gómez de Santa María, fraile de san Francisco, "muy religioso y de vida muy probada", le ayudó a predicar en la villa de Zafra, "exhortando a las gentes dijese lo que sabían a la Inquisición" (39). Huerga apostilla esta información de Fray Alonso; - "Después parece que se fue de la lengua y se excedió. Es al único a quien obligan a retractar y a explicar las 'proposiciones, de que ha sido testificado', en los lugares y villas donde las predicó" (40).

Si Fray Pedro de Santa María y Fray Pedro Gómez-de Santa María son una misma persona, y todos los datos que manejamos parecen confirmar esto, entonces no es posible sos tener la afirmación de que Fray Pedro permaneció en Valencia de manera interrupta desde 1.570 hasta 1.575. En algún momento de los años 1.573 a 1.574, viajó a Extremadura, y aquí, viendo que en la villa de Zafra se iba a leer un edicto inquisitorial, decidió ayudar en sus gestiones a Fray Alonso de la Fuente, ganándose, al mismo tiempo, el favor de éste. Sólo así son comprensibles los juicios favorables de Fray Alonso. Después, fuera porque se excediera en sus predicaciones y consejos espirituales, fueran otras las razones, lo cierto es que se sintió amenazado y volvió a Valencia donde se cobijó bajo el manto protector del Arzobispo Don Juan de Ribera. Aquí, en Valencia, no existe ninguna razón que nos permita dudar del prestigio espiritual de Fray Pedro. Y esto es muy importante, porque explicaría algo que creemos fundamental. La espiritualidad de Fray Pedro no encuentra trabas para su desarrollo en una ciudad como Valencia, porque el Patriarca Ribera, el mismo a quien Fray Alonso de la Fuente responsabiliza de haber extendido el alumbradismo en Extremadura, es quien ahora fomenta esa espiritualidad en su diócesis apoyando a los descalzos, a las beatas y a otros ejemplos singulares. No hay diferencias entre esta espiritualidad valenciana y la que Fray Alonso persigue en Extremadura. La única diferencia, y eso honra a Fray Alonso de la Fuente, reside en las exageraciones de algunos clérigos extremeños y sus círculos, los cuales intentan refugiar sus bajezas morales en una supuesta espiritualidad. Descubierto el engaño, apartada la paja del trigo, los alumbrados extremeños fueron condenados por la Inquisición. El caso personal de Fray Pedro de Santa María es atípico, y sin pretender librarle de sus culpas, quizás el descalzo fue víctima propiciatoria de una coyuntura difícil, en la cual, la Inquisición se encontraba hipersensibilizada por los continuadas desvelos de Fray Alonso de la Fuente.

Acabemos ya el relato de la triste historia de Fray Pedro de Santa María y los alumbrados de Extremadura, y su relación con el Patriarca Don Juan de Ribera. El 21 de julio de 1.575, el Consejo de la Inquisición ordenó que se-

hicieran unas prisiones de supuestos alumbrados. Entre los indicados ahora figura Fray Pedro de Santa María (41). El mismo día 21 de julio de 1.575, el Consejo de la Inquisición remite una carta al tribunal inquisitorial de Valencia, ordenándole que aprese al franciscano descalzo Fray Pedro de Santa María, "con la menor publicidad y escándolo". Los señores del Consejo remiten a Valencia instrucciones precisas sobre la forma de prenderlo: "Hacerlo héis, señores, así, y, sin dar lugar a que ninguna persona de casa del Patriarca ni fuera della le hable, se estará en las cárceles cinco ó seis días; y, pasados, con dos familiares, que sean personas de mucho cuidado y de quien tengáis satisfacción, le enviaréis a la Inquisición de Llerena, sacándole de esa Inquisición y ciudad antes que amanezca, para que no sea sentido, sin le hacer ningunas prisiones, antes ordenaréis a los dichos familiares que le hagan todo buen trato en el camino, y no le dexen hablar con persona alguna, y de lo que en esto se hiziere, nos daréis luego aviso (42).

De manera satisfactoria debió hacerse la prisión de Fray Pedro de Santa María, pues en el mes de septiembre de 1.575 lo encontramos ya preso en las cárceles de Llerena (43). A partir de este momento se inicia el proceso inquisitorial contra el descalzo. En noviembre de 1.576, se nos informa que "está negativo y su causa recibida a prueba, ratificados los testigos y sacados a su proceso" (44). El 10 de diciembre de 1.578 volvemos a tener noticias suyas. Ahora, su proceso "está votado definitivamente", y su causa en el Consejo (45). El año 1.579 tiene lugar el famoso Auto público condenatorio de los alumbrados extremeños. Fray Pedro de Santa María figura como uno más de los diecinueve que fueron condenados por alumbradismo. Finalmente, en 1.580, alguien intercede por la causa de Fray Pedro ante el Consejo de la Inquisición. ¿Sería acaso el Patriarca Don Juan de Ribera? La pregunta no tiene respuesta, como tampoco la tuvieron los resultados de esta intercesión (46). Fray Pedro de Santa María se pierde en el anonimato, pero no así el Patriarca Don Juan de Ribera, quien, de inmediato, vuelve a estar vinculado a personas acusadas de alumbradismo.

b.- Una Relación muy singular: Don Juan de Ribera y la Beata Margarita Agullona.

El apoyo de Don Juan de Ribera a una forma específica de espiritualidad con claros matices maravillosistas - ha quedado patente después de analizar el comportamiento - del Patriarca en el asunto de los alumbrados extremeños, y, - particularmente, en el caso del franciscano descalzo Fray - Pedro de Santa María. El dominico Fray Alonso de la Fuente - tenía razón al detectar grupos numerosos de laicos que, se - según sus parámetros mentales, no tenían ni experiencia ni - formación para dedicarse a una forma de espiritualidad re - servada únicamente para los espíritus más selectos. Fray - Alonso tenía también razón cuando acusaba a Don Juan de Ri - bera, Juan de Avila y Fray Luis de Granada por haber fomen - tado esta espiritualidad. Empero, Fray Alonso se equivocaba cuando confundía a estos preclaros varones espirituales con el alumbradismo. La Inquisición, mucho más sutil que Fray - Alonso, diferenciará bien a los alumbrados de entre todos - aquellos grupos de gentes que, ansiosos por encontrar una - forma de vida espiritual más perfecta, se dedicaban, en Ex - tremadura, Valencia y otros lugares a bucear en nuevas expe - riencias a las cuales eran conducidos por maestros de espí - ritu tan avezado como Avila, Granada y Ribera, los "teati - nos" y los franciscanos. A éstos no les molestó la Inquisi - ción, porque no existía desviacionismo doctrinal en sus en - señanzas. Sólo en algunos casos, sin duda los más escandalo - sos, la Inquisición se vió obligada a actuar, pero estos ca - sos son los menos, y en ellos siempre hay claras connotacio - nes de bajezas morales. El resto de las personas comprometi - das en esta espiritualidad seguían un camino siempre diffi - cil, salpicado algunas veces de suspicacias, pero con un - fin evidente de mayor perfección espiritual.

El trabajo de siembra espiritual iniciado en Ex - tremadura lo continuará Ribera en Valencia hasta su muerte. Aquí, el Patriarca apoyará todas las manifestaciones espiri - tuales excepcionales. Su trabajo ahora será más fácil por - que no se encuentra en su camino con ningún Fray Alonso de - la Fuente y porque los dominicos valencianos - Fray Luis Ber

trán a la cabeza de ello- se muestran menos reacios que - Fray Alonso a esta espiritualidad abierta a todos. Es verdad que los dominicos valencianos y también algunos sectores de la familia franciscana, no acaban de comulgar con este tipo de espiritualidad; pero la inexistencia en Valencia de experiencias tan escandalosas como las de Extremadura y el firme apoyo prestado por Ribera a todo lo que supusiera una mayor reforma espiritual, harán innecesarias aquí campañas como las llevadas a cabo por Fray Alonso de la Fuente. A pesar de todo, no faltarán en Valencia acusaciones graves, y algunas de ellas afectarán a personas estrechamente relacionadas con el Patriarca.

Uno de los personajes valencianos con quien Don Juan de Ribera se sintió más identificado fue la beata Margarita Agullona. Margarita Agullona forma parte de ese mundo enigmático y a veces incomprensible que es el de las beatas. Margarita, al igual que otras muchas mujeres, no encuentra su destino personal ni en el matrimonio ni en el convento, y busca una tercera vía que colme sus anhelos de perfección. Para mujeres como Margarita Agullona, se habían arbitrado fórmulas como las Terceras Ordenes donde era posible, bien individualmente, bien en comunidad con otras mujeres, vivir una vida de recogimiento espiritual sin apartarse definitivamente del mundo, pero sujetas a unas normas religiosas. Ejemplos como el de Margarita Agullona proliferan en los siglos XVI y XVII. Más adelante, en páginas ulteriores, tendremos oportunidad de analizar con más detalles las formas de vida y las características peculiares de este mundo tan especial de las beatas.

En Valencia, desde muy antiguo, existía un beaterio o casa espiritual en la Calle Renglons, donde vivían mujeres sujetas a las normas de la Tercera Orden de San Francisco. En este beaterio de la calle Renglons entró Margarita Agullona y, muy pronto, comenzó a descollar en él por el ejemplo de su virtud y espiritualidad. Maestros de este beaterio fueron el Beato Fray Pedro Nicolás Factor y San Juan de Ribera. (47).

Don Juan de Ribera, que hacía en Valencia lo mismo que Fray Alonso de la Fuente le reprochaba haber hecho -

en Badajoz, se siente profundamente impresionado por la rara virtud que descubre en la humilde beata Margarita Agullona. Por nadie del panorama espiritual valenciano de entonces, ni por Fray Pedro Nicolás Factor, ni por Fray Luis Bertrán, ni por lo capuchinos, ni por Francisco de Borja, ni siquiera - por las monjas que él mismo fundó, hizo tanto el Patriarca-Ribera como por esta beata. Ribera será su director espiritual, testigo presencial y confidencial de los favores espirituales conseguidos por ésta, su sostén económico, propagador de sus excelencias espirituales, mecenas de su santo entierro, prologuista del libro de su vida, etc. Las relaciones de Ribera con la Beata Agullona serán tan estrechas e intensas que, por medio de ellas, podemos constatar el apoyo prestado por el Patriarca a una manera de entender la espiritualidad, maravillosista e intimista, que cuaja plenamente en Valencia durante su largo pontificado.

Tres aspectos de la relación de Ribera y Margarita Agullona merecen destacarse. De un lado, el prólogo de Don Juan de Ribera a la "Vida" de la Beata Agullona escrita por Fray Jaime Sánchez o Sanchis; de otro, el paralelismo existente entre Fray Luis de Granada y Sor María de la Visiación y entre Don Juan de Ribera y la beata Margarita Agullona, y, finalmente, las graves acusaciones de alumbradismo vertidas contra la beata Agullona y otros dos religiosos valencianos.

.- Las acusaciones de alumbradismo contra la beata Agullona.

A. Huerga, siempre infatigable investigador de la espiritualidad española, descubrió hace ya algún tiempo unos papeles en el Archivo de Simancas, que con gran honradez y humildad por su parte no se atrevía a juzgar por no haber estudiado a fondo ni el tema, ni los personajes a los que en ellos se hacía mención. Huerga se limitó a transcribir parte de las acusaciones recogidas en los papeles, obviando - aquellas que él consideró "piarum aurium offensivas" (48). - Por nuestra parte, dada la calidad de los personajes que fi

guran en los papeles de Simancas, y atendiendo sobre todo - al interés de los mismos, no creemos necesario que permanezcan más tiempo en la oscuridad y los trascribimos ahora íntegramente.

"Sumario de los artículos y resabios de hereges-alumbrados que ay contra fray Jayme Sanchez y contra fray Bartholomé Simón, y contra la Beata Agullona.

Primeramente fray Jayme Sánchez disciplinava a la Beata Agullona con su disciplina en su casa, como consta por los testigos, que contra ellos por el padre Comissario fray Juan de Zamora se recibieron.

Iten fray Jayme Sánchez y fray Simón le metían a la dicha Beata las manos por los pechos quando fingía que - estava elevada.

Iten fray Sánchez dava sus túnicas a la dicha Beata para que se mudasse y las truxesse y fray Bartolomé Simón el cordón, y después quando se ponían el uno las túnicas y el otro el cordón, dezían que no se tenían tentaciones de - la carne.

Iten entretanto que comían los frayles en la comunidad salían el dicho fray Sánchez y fray Simón a la yglesia donde estava la dicha Beata, y le llevavan pan y se lo davan diziendo que Dios se lo embiava, y la dicha Beata yva haziendo visages y meneos para representar espíritu y elevación.

Iten fray Jayme después de haver merendado un día con la dicha Beata tortas reales y muy espléndidamente, se entraron los dos a solas en su aposento diziendo que yva a confessarla, lo qual me dixo un Religioso principal que se halló presente.

Iten un día en el convento de la Corona desde la ciudad de Valencia delante de personas graves, conforme me contó un oydor del Consejo Real desta ciudad delante del padre fray Coloma Diffinidor de la Recollection desta Provincia de Valencia sábado a 27. de enero de 1.582, entre la - una y las dos de la tarde en el mismo Aposento del dicho Oydor fray Jayme sacó un pan a la dicha Beata, y ella lo tomó y lo partió en tres partes, y comenzó a hazer muchos visages y dezir palabras de la Trinidad y supersticiosas, de lo qual el dicho Oydor se escandalizó.

Iten el dicho fray Sánchez y fray Simón tenían unctiões y señales y palabras estudiadas para que la dicha Beata quando fingía que estava arrobada respondiesse, todo lo qual tiene resabio de hereges alumbrados.

Iten el dicho fray Simón tendía a modo de cruz a la dicha Beata imponiéndola para que pudiesse fingir que estava arrobada en aquella forma.

Iten los dichos fray Simón y fray Sánchez ponían cuentas al cuello a la dicha Beata, y después se las quitavan y davan como reliquias a los seglares diziendo tomad cuentas de la sancta y predicavan en público alabanças della, y esto fue después que Fray Jayme Sánchez fue condenado por el Sancto Officio, y le hizieron jurar de levi y desdezir en el Asseo de Xátiva por cosas tocantes a la fee, donde estuvo a la verguença por toda una missa, siendo llevado con todos los familiares y Alguazil del Sancto Officio para que se desdixesse desde la casa del Comissario, hasta la dicha Asseo de Xátiva, y después fue buelto de la misma manera hasta la dicha casa del Comissario, y por parte del sobredicho fueron los dos privados de voz passiva y desterrados del Convento de sanct. Francisco de Xátiva por el dicho Padre fray Juan de Zamora Comissario.

Iten el dicho fray Simón ha sido muchas vezes penitenciado y castigado por vivir profanamente, lo qual no se particulariza aquí por la auctoridad del hábito.

Iten la dicha Beata Agullona finge que se arroba cada viernes 24. horas siendo esto contra la doctrina de la Santa Madre Iglesia, porque los arrobos no son gracia de hábito ni son tan uniformes.

Iten la dicha Beata Agullona ha predicado muchas vezes formalmente alegando auctoridad de la escriptura contra la doctrina de San Pablo que dize mulierem in ecclesia docere non permitatur.

Iten la dicha Beata para hazer demostración de su secta yva un día en un coche con otras tres de su fauccion y llevavan un crucifixo en las manos de lo qual se escandalizó un cavallero que la vio.

Iten la dicha Beata estava cada día dos o tres horas sola con el dicho fray Jayme en la yglesia del convento

de la corona y algunas veces en su casa, y algunas noches de las que andava fugitivo el dicho fray Jayme se yva a dormir casa de la Beata.

Iten la dicha Beata siendo professa de la tercera orden del Padre San Francisco y consiguientemente subjecta a la obediencia del Provincial, en ninguna manera le quiere obedecer a lo que le mandan, ni seguir las comunidades como las otras Beatas las siguen y haze toda la contradicción a la orden que puede, y es grande parte con los enemigos de la orden y con el dicho fray Jayme de rebolver y alborotar esta Provincia, y escribió una carta a un Ju-rado desta ciudad de Valencia la dicha Beata Agullona con palabras de hereses alumbrados la qual está en mi poder" (49).

Estas son las acusaciones y los personajes contra quienes se vierten. El estudio de las mismas y, sobre todo, el entorno religioso donde se entroncan nos ayudarán a desvelar muchos de los interrogantes que estas acusaciones nos plantean.

Olvidémonos por un momento de la gravedad de las acusaciones. Fijemos nuestra atención exclusivamente en el momento cronológico en que se redactan, y en las plausibles razones que las inspiran. 1.582 parece la fecha en que fueron redactadas. Fray Juan Zamora, Fray Jaime Sánchez, la Beata Margarita Agullona, Fray Bartolomé Simón, etc. son los personajes que se citan. Alumbrados y franciscanos recoletos son puntos de obligada referencia.

Dentro de la familia franciscana, el vigor de la Observancia, impuesta no sin grandes sacrificios frente a los Conventuales, hizo que aquella relajara sus posiciones espirituales originarias y que espíritus siempre inquietos dentro del franciscanismo buscaran la vuelta a una mayor rigurosidad de vida. De esta forma, dentro de la Observancia surge la Recolección como un intento de recuperar el espíritu primitivo de la observancia rigurosa de la Orden franciscana. Sin embargo, la plasmación de la Recolección no podía ser eficaz mientras los frailes permanecieran unidos a la Observancia, sin disponer de conventos y autoridades propias. Es por eso por lo que se establece una fuerte pugna entre -

los partidarios de la Observancia y los partidarios de la -
Recolección, que encuentra sus valedores "oficiales" en uno
y otro bando. Así, mientras Felipe II y su secretario Gabriel
de Zayas apoyan decididamente a la Observancia; por otra -
parte, el Papado, el nuncio papal en España y el Patriarca-
Don Juan de Ribera se muestran favorables a la Recolección.

En Valencia, los recoletos franciscanos gozaron -
del apoyo del Patriarca Ribera quien, como siempre, se mos-
traba favorable a toda reforma religiosa que significara -
una mayor rigurosidad de vida espiritual. En el ánimo del -
Patriarca Ribera, al margen del influjo que pudieron jugar-
otros personajes menos conocidos, debió hacer mella la pre-
disposición hacia los recoletos del Beato Fray Pedro Nicolás
Factor. El apoyo de Ribera a los recoletos valencianos se -
evidencia en la voluntad de ejecutar en su diócesis el Bre-
ve pontificio que autorizaba a los recoletos a separarse de
los observantes (50).

Las vicisitudes entre las dos ramas franciscanas-
ahora enfrentadas fueron varias y no faltaron ciertas fric-
ciones graves entre ellos. En 1582, Felipe II suprimía la
provincia y custodias de recoletos franciscanos, sujetándolos
al Ministro provincial de la Observancia. Pero, esta medida
de Felipe II, y los buenos oficios desarrollados por el Co-
misario Fray Juan de Zamora, no acabaron de pacificar los -
ánimos entre las dos familias franciscanas. Tanto es así -
que las acusaciones que vimos que se vertían contra la bea-
ta Agullona, contra Fray Jaime Sánchez y contra Fray Barto-
lomé Simón únicamente pueden comprenderse si los entronca-
mos con la pugna abierta en Valencia entre los partidarios-
de la Observancia y los partidarios de la Recolección (51).

Fray Jaime Sánchez y Fray Bartolomé Simón y, tam-
bién, la beata Agullona, eran partidarios de la recolección
franciscana. Por eso, el "Sumario de los artículos y resas-
bios de herejes alumbrados" redactado contra ellos tiene su
origen no tanto en supuestas prácticas licenciosas repudia-
bles, o en prácticas espirituales no exentas de peligros, -
como en el enfrentamiento entre recoletos y observantes.

Fray Jaime Sánchez y Fray Bartolomé Simón tenían una cierta historia dentro de la observancia franciscana antes de este episodio del "Sumario" en el que ambos se ven involucrados junto a la beata Agullona. En el mismo legajo donde se encuentra el "Sumario" contra ellos, figuran otros documentos dignos de reseñar. En uno de esos documentos se nos refiere lo siguiente: "los que fueron penitenciados por la beata Agullona son Fray Jayme Sánchez (que al presente está en Lisboa que trae unos antojos) y este por el Sto. Oficio. Lotro se llama fray Bartholomé Simón, que muchas veces fue por los prelados de la orden castigado por frayle poco honesto en sus tratos con mugeres. Este dizen que fue a Roma con otros cinco, uno de los quales nunca fue recoleto sino que el padre Comisario General le embiava por sus culpas encarcelado a Valencia, y huyó y fuese a los recoletos y luego se fue a Roma como recoleto y dezir mal de los observantes" (52). Asimismo, en otro documento del aludido legajo, figura una carta remitida por el Provincial de los observantes valencianos, Fray Francisco de Molina, al secretario de Felipe II, Gabriel de Zayas; en ella el fraile agradece los favores de Zayas, se disculpa por no haberse despedido de él, "por no perder un buen lance deste religioso Fray Jayme Sánchez", y más adelante, refiriéndose a la situación de los observantes valencianos, le dice: "de nuevo pretenden estos religiosos (recoletos) dar combate con favores del Señor Arzobispo que remarará a la sorda, y con infamias y con intercessión de la Emperatriz pensando de conquistar a su Magestad para que toda nuestra religión sea behetrya y sus reynos estén en continúa pelea..."(53). La carta del provincial de los observantes valencianos lleva fecha del 2 de mayo de 1.582. Precisamente, el mismo año en que Felipe II suprime la provincia y custodias de los recoletos, sujetando éstos al provincial de los observantes. El mismo año también, en que casi con toda seguridad son redactados los artículos acusatorios del "Sumario", y un año antes de que Fray Francisco de Molina, provincial de los observantes valencianos, fuera destituido de su cargo y encarcelado, al tiempo que Gregorio XIII erigía de nuevo la Custodia recoleta de Valencia (54).

Por si no quedaba bastante claro que el "Sumario" debe ser encuadrado en la pugna abierta entre observantes y recoletos, es curioso considerar, cómo en su último artículo arremete contra la beata Margarita Agullona porque, "la dicha Beata siendo professa de la tercera órden del Pe. St. Francisco y consiguientemente subjecta a la obediencia del Provincial (de los observantes), en ninguna manera le quiere obedecer a lo que le mandan, ni seguir las comunidades como las otras Beatas las siguen y haze todo la contradicción a la orden que pueda, y es grande parte con los enemigos de la órden y con el dicho Fray Jayme en rebolver y alborotar esta Provincial... " (55).

Por tanto, creemos que no cabe lugar a dudas: el "Sumario", que contiene gravísimas acusaciones contra la beata Agullona, Fray Jaime Sánchez y Fray Bartolomé Simón, únicamente puede entenderse en el marco de la pugna existente entre franciscanos observantes y recoletos. Una pugna, que no sólo es de competencias de autoridad y de jurisdicción entre una y otra familia franciscana, sino que refleja también una dual manera de afrontar la espiritualidad. Si, por una parte, la Observancia ha relajado su primitivo rigorismo y sustenta una espiritualidad menos carismática, menos maravillosista y más intelectualizada; por otra parte, la Recolectión -ahí están para demostrarlo los nombres de Fray Pedro Nicolás Factor, Fray Jaime Sánchez y la beata Agullona- defiende una espiritualidad abierta al pueblo, de contacto frecuente con las mujeres beatas, maravillosista, etc. Es decir, la misma espiritualidad que, después de una atenta lectura y de expurgar acusaciones que no se prueban, se pretende condenar en el "Sumario". Quizás esta sea la causa que obliga al autor del "Sumario" a identificar muchas de las acusaciones que lanza con aquellas otras que, supuestamente, defendían también los "herejes" alumbrados.

No quisiéramos dar por cerrado este aspecto del supuesto alumbradismo de la beata Agullona y sus amigos, sin hacer aunque sea una somera alusión a las acusaciones contenidas en el "Sumario". No vamos a negar el paralelismo que pueda existir entre algunas acusaciones del "Sumario" con -

aquellas otras por las cuales sabemos fueron condenados los alumbrados, o que, al menos, a ellos se le imputan. Somos conscientes de que a fuerza de cargar con tintas peyorativas el término alumbrado, al final caben en él cualesquiera desviacionismo doctrinal, incluso, aquellos que nada tuvieron que ver originariamente con los alumbrados primeros del Edicto de Toledo de 1.525. A pesar de todo, creemos que la autoridad oficial podía considerar como cuestiones cercanas al alumbradismo: el trato familiar de los religiosos con las beatas, la excesiva credulidad en la santidad de estas mujeres, la facilidad de éstas para acceder a ciertos maravillosismos como los éxtasis y arrobos, etc. También tendían a identificarse como alumbradas ciertas cuestiones escabrosas, como la supuesta promiscuidad de los religiosos con las beatas (Fray Jayme Sánchez disciplinava a la Beata Agullona con su disciplina en su casa", "Fray Jayme Sánchez y Fray Simón le metían a la dicha Beata las manos por los pechos quando fingía estar elevada", etc.) Finalmente, no menos sabor alumbrado tenían aquellas cuestiones referentes a la explicación y comentario de la Escritura Sagrada por parte de mujeres, frente a una comprensión rigorista de la doctrina de San Pablo, "mulierem in ecclesia docere non permittatur". En definitiva, toda una larga relación de cuestiones, las mismas que vemos recogidas en el "Sumario", de difícil asimilación por una mentalidad contraria a la forma de espiritualidad en que se apoyan. Una espiritualidad siempre difícil, fronteriza con la ortodoxia, pero que arraiga tan hondamente dentro del pueblo que, a pesar de las condenas de Toledo, de Extremadura, de Andalucía, de Valencia y de otros lugares, permanece siempre entroncada con él.

Es esta la espiritualidad de Don Juan de Ribera, de su confesor Fray Jaime Sánchez y de la beata Margarita Agullona. Es esta una espiritualidad permitida porque, salvo ejemplos escandalosos que se hacen públicos, no pone en duda los dogmas de la Iglesia, y, únicamente, ansía una mayor perfección espiritual. A pesar de ello, en momentos particularmente difíciles, en momentos de crisis, en momentos de ciertas adversidades particulares para algunos, es una -

espiritualidad que se cuestiona y que se intenta desacreditar. Sólo así son comprensibles las acusaciones contenidas en el "Sumario" y otras acusaciones de índole parecida que veremos rebrotar en el conflictivo asunto de la supuesta santidad del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón.

Ninguna repercusión tuvieron las acusaciones del "Sumario" para los personajes implicados. Nada sabemos de Fray Bartolomé Simón. En cuanto a la beata Margarita Agullona, de inmediato volveremos a encontrarnos con ella y ahora con una mayor fama de santidad. Finalmente, el otro personaje de este penoso asunto, Fray Jaime Sánchez, no sólo continuó siendo confesor de la beata Agullona y del Patriarca Don Juan de Ribera, sino que además ocupó en su orden los cargos de Custodio y Ministro Provincial "por sus muchas prendas de virtud", y todavía tuvo tiempo de escribir por encargo del Patriarca la "Relación breve de la Vida, virtudes, y milagros de la humilde Sierva del Señor, y Virgen Sor Margarita Agullona (56).

.- La relación peculiar de Fray Luís de Granada y Don Juan de Ribera en las historias de Sor María de la Visitación y la beata Margarita-Agullona.

El amargo episodio de la monja de Lisboa, Sor María de la Visitación, coetánea a las acusaciones de alumbradismo vertidas contra la beata Margarita Agullona, ilustra bien acerca de la importancia que la espiritualidad maravillosista tiene en estos momentos y el apoyo prestado a ella por personajes tan sobresalientes como Fray Luís de Granada y el Patriarca Don Juan de Ribera.

La relación de Don Juan de Ribera en la desgraciada aventura personal de la monja lisboeta se produce como consecuencia de la estrecha amistad que une al Arzobispo valentino con Fray Luís de Granada. Fray Luís y Ribera intercambiaron una amigable correspondencia epistolar, por medio de la cual pusieron en contacto a sus dos más avanzadas hijas espirituales. De esta forma, Ribera conoció de la san

tividad de vida de Sor María de la Visitación y de la beata Ana Rodríguez y, al mismo tiempo, narró a su amigo Fray Luís las excelencias espirituales de sus dos ahijadas, las beatas Margarita Agullona y Ana de Jesús. Ambos amigos no limitaron su relación personal al mero intercambio epistolar, sino que aprovecharon su amistad para hacerse favores y regalos y contarse sus experiencias personales.

La historia de Sor María de la Visitación es una historia triste dentro de la espiritualidad hispana. Sor María, monja en el monasterio de la Anunciada de Lisboa, vió una vida de virtud dentro del claustro. Su fama de santidad llegó al punto culminante cuando se hizo público que había recibido en su cuerpo la gracia espiritual de los estigmas de Cristo. Sor María era "una imagen viva y doliente de Cristo" (57). Toda Lisboa se maravillaba de los dones espirituales concedidos a la monja de la Anunciada. Raptos místicos frecuentes, visiones y revelaciones y algunos milagros atribuidos a ella contribuyeron a incrementar todavía más la fama de Sor María de la Visitación. El Provincial de los dominicos, maestros de Teología de la orden dominicana, el Virrey de Portugal, el Arzobispo de Lisboa, Fray Luís de Granada, el General de los dominicos Sixto Fabri y otros muchos corroboraron las excelencias de la monja lisboeta.

Todo se vino abajo cuando se descubrió lo fingido de los estigmas de la monja. Un gran escándalo sacudió Lisboa, y salpicó a muchos. Fray Luís de Granada, ya en el crepúsculo de su vida, fue uno de los personajes más comprometidos en este escándalo. El, no sólo había dado pábulo a la santidad de Sor María, sino que, además, había escrito la "Historia" de esa santidad, que ahora se demostraba fingida. Al final, a Fray Luís de Granada le tocó también el momento de entonar su "mea culpa" personal. El sabio dominico sacó fuerzas de su flaqueza, y tuvo aún tiempo de redactar como desagravio a su excesiva credulidad ^{sublime} "Sermón contra los escándalos en las caídas públicas" (58).

La historia de Sor María de la Visitación y los avatares políticos en los que estuvo inmersa su figura nos interesan sólo tangencialmente. A nosotros nos interesa el-

ejemplo de la monja de Lisboa, el cual es atípico por su singularidad, porque nos ayuda a comprender la credulidad de que gozaba en aquellos tiempos esta espiritualidad que apellidamos maravillosista, incluso, entre personajes tan significados como Fray Luis de Granada y el Patriarca Don Juan de Ribera.

De la relación epistolar entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera se trasluce la profunda amistad que unía a estos dos personajes. Amistad que no quedó empañada por el desgraciado suceso de la monja de Lisboa, y que prosiguió hasta después de la muerte de Fray Luis. Al Patriarca Ribera dedicó Fray Luis la "Vida de Juan de Avila", y al Patriarca Ribera hizo también Fray Luis su más estrecho confidente de las experiencias espirituales de Sor María de la Visistación. En justa correspondencia, Ribera hará partícipe a su amigo de las excelencias espirituales de sus ahijadas Margarita Agullona y Ana de Jesús, le pedirá algunos favores personales, y no dudará, en adquirir todas las obras del ilustre sabio dominico. Cuando Fray Luis falte, el Patriarca continuará su fidelidad hacia él. Ribera hará gestiones para trasladar a Valencia el cuerpo de Fray Luis, y dejará redactado en las Constituciones de su Real Colegio Seminario que se lean libros a la hora de la comida, especialmente, los libros de Fray Luis de Granada "por la devoción que siempre habemos tenido, y tenemos a la doctrina de sus libros, y la gran opinión de virtud y santidad, y por la particular amistad y correspondencia que hubo entre él y mi" (59).

Punto en común entre Fray Luis de Granada y Don Juan de Ribera es la mutua predisposición de ambos por aceptar y defender una forma de espiritualidad maravillosista, que tiene sus ejemplos más preclaros no en los ámbitos conventuales sino en ciertas figuras populares muy poco significadas intelectualmente, de una gran humildad y ascetismo de vida, y muy propensas a experiencias espirituales tales como raptos, éxtasis, arrobos y revelaciones. Es una espiritualidad que se hace dudosamente creíble a los ojos actuales, denostada injustamente en muchas ocasiones, pero con -

un fuerte arraigo popular y, cuyos ejemplos, al estar en más estrecho contacto con el pueblo llano, ayudan a éste a sublimar muchas carencias. No queremos con ello poner en duda la validez de los grandes ejemplos espirituales religiosos, que desparramaron su influencia y magisterio entre el pueblo. Pero la carrera de muchas órdenes religiosas por cobijar bajo su manto protector a determinados ejemplos de beatas, por apropiarse de sus cuerpos muertos en fama de santidad y por canalizar hacia sus conventos las devociones a ellas, son una muestra bastante evidente del auge de esta corriente espiritual, al que contribuyeron con su magisterio Fray Luis de Granada, el P. Juan de Avila, el Patriarca Don Juan de Ribera y otros.

En la azarosa historia de la monja de Lisboa, Sor María de la Visitación, se suelen citar algunos nombres que no creyeron en la veracidad de los maravillosismos de esta monja. De todos esos nombres nos interesan particularmente los de Margarita Agullona (60).

Obra del Patriarca Don Juan de Ribera es el prólogo de la "Vida de la beata Margarita Agullona" escrita por Fray Jaime Sánchez. En ese prólogo, Ribera hace constar que la Beata Agullona nunca sintió bien de las cosas de Sor María de la Visitación: "Acuérdaseme que cuando anduvo tan válida la opinión de santidad de la monja de Lisboa, de que dije al principio, le mostraba yo las cartas del bienaventurado Padre Maestro Fray Luis de Granada, en que me refería sus cosas y la monja también le escribió: pero esta Virgen jamás juzgó bien de ella. Y así cuando se entendió haber en gañado, me trajo a la memoria lo que me había dicho" (61).- Estas palabras, escritas por el Patriarca a principios del siglo XVII, han sido aportadas por algunos investigadores para demostrar que ni él, ni la beata Agullona acababan de creer en la santidad de la monja de Lisboa (62). A. Huerga, que no pone en duda la veracidad del texto, cuestiona, sin embargo, la validez del mismo para poder concluir que ni Ribera, ni la Agullona creían en la santidad de Sor María. Y lo hace, a nuestro entender correctamente, poniendo de manifiesto la comunión de intereses existentes entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera, las relaciones epistola-

res entre ambos, el mutuo intercambio de escritos particulares suyos sobre Sor María y la beata Agullona, la presencia en Lisboa de un personaje tan vinculado al entorno del Patriarca como Fray Jaime Sánchez, la complicación en el asunto de personajes de menor interés como las beatas Ana de Jesús y Ana Rodríguez, etc. Esta larga retahila de razones, - unido a que el Patriarca Ribera escribe el prólogo a la "Vida" de la Agullona cuando ya el triste asunto de la monja - lisboeta había sido ventilado por la Inquisición, hacen concluir a Huerga, que los reparos a la santidad de Sor María - por parte de la beata Agullona y, sobre todo, por parte de Ribera no son demasiado convincentes (63).

Es muy poco plausible que la beata Agullona y el Patriarca Ribera recelaran de la virtud de la monja de Lisboa. Bueno es que reivindicuemos a estas dos figuras cuando haya menester. Pero, teniendo en cuenta la afinidad espiritual existente entre los personajes valencianos y los de - Portugal, no resulta ningún demérito, ni para Ribera ni para la Agullona, afirmar que ambos creían y aceptaban las noticias que a Valencia llegaban desde Lisboa por medio de - las epistolas de Fray Luis de Granada. Además, una cierta - similitud de vida existe entre la beata Agullona y Sor María de la Visitación y, también, entre Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera.

Dejando de lado los estigmas de Sor María de la - Visitación, los cuales se demostraron falsos, similares experiencias de vida ascética, revelaciones, arrobos y éxtasis - comprobamos en la monja de Lisboa y en la beata Agullona. - Un somero análisis de los escritos de la beata Agullona redactados por orden del Patriarca Ribera, y de las revelaciones y visiones de Sor María recogidos por Fray Luis de Granada en la "Historia" que de la monja escribió éste, constata que los mismos temas, con adornos de personajes distintos, están presentes en las visiones místicas de las dos mujeres (64). Pero, si alguna duda puede quedarnos en cuanto a que la beata Agullona recelaba de la santidad de vida de Sor María de la Visitación, esta duda acaba por desvanecerse en el caso del Patriarca Ribera.

En una carta fechada en Lisboa el 23 de septiembre de 1.584, Fray Luis de Granada mostraba una cierta in--

credulidad hacia las noticias que le refería el Patriarca-- de "que le manava mucha sangre a Ana de Jesús, del lado". - Este insignificante episodio nos ilustra bien sobre el su-- puesto recelo del Patriarca a la santidad de la monja de Lig^uboa, y su inocente creencia, por otra parte, en el pretendi^udo favor místico concedido a su hija espiritual Ana de Je-- sús. Sin duda, al crédulo Fray Luis no le hubiera extrañado que quien gozara de este favor espiritual fuera la beata - Agullona, a la que tenía por santa. Pero a Ana de Jesús, - Fray Luis la conocía bien y, por eso, en su carta a Ribera- le dice: "Yo me maravillé un poco desto: porque no me pare- cía que essa buena muger uviesse llegado a tan alto grado - de virtud, que ella tuviesse lo que nunca Nuestro Señor da- sino a personas de grande perfección. Y aunque yo tenía essa muger por persona spiritual y devota, más no por tan perfec- ta. Y aquella señora con quien estaba en Montemayor, tenía- la notada por colérica, y después tuvo otros descontentos - della, por donde la despidió de su compañía. Y el confessor desta señora me escribió que no le diesse crédito si me fue- sse a hablar. De la sanctidad desta señora (Fray Luis se re- fiere a doña Elvira de Mendoza) (65), No hablo, porque ella fue tal, que espero en nuestro Señor escribir presto su vi- da por ser ya difunta. Por donde su salida de casa desta se- ñora más creo que por culpa de la sierva que de la señora.- Por esta razón me maravillé de lo que V.S. me escribió de - su sangre. Más no me atreví a escribirle lo que tenía por no deshazer en nada, ni quitar a V.S. la devoción que en esto- tenía" (66). Tras la lectura de estas palabras de Fray Luis, creemos que mal podría recelar el Patriarca de la santidad- de Sor María de la Visitación, cuando, al mismo tiempo, da- ba crédito a la supuesta santidad de su beata Ana de Jesús, cuestionada, en este caso con conocimiento de causa, por - Fray Luis de Granada.

En la relación epistolar de Fray Luis de Granada- con el Patriarca Don Juan de Ribera, siempre con el trasfon- do de sus respectivas ahijadas espirituales, hay un asunto- que quizás resulte conveniente aclarar adecuadamente. El - asunto a que nos referimos es la supuesta regañina que Fray Luis hizo a su amigo Ribera por creer que éste hospedaba en

su propia casa a la beata Agullona. Los estudiosos de Ribera y de la beata Agullona han aclarado este punto malinterpretando las palabras de Fray Luis (67). Una atenta lectura de la carta de Fray Luis a Ribera demuestra que el sabio dominico nunca creyó que la beata Agullona vivía en casa del Patriarca. Además, en el caso de que esto hubiera sido así, no se hubiera molestado por ello Fray Luis, antes al contrario, el dominico lo hubiera aceptado casi como un honor para su amigo el Patriarca. Pero Fray Luis no se refería en su epístola a la beata Margarita Agullona sino a Ana de Jesús. Por eso, el dominico, tras recelar de la supuesta santidad de Ana de Jesús, le dice exactamente a Ribera: "Con esta ocasión me dixo él (Fray Luis se refiere a Fray Jaime Sánchez que por esta época se encontraba en Lisboa) algo de lo que avía pasado y como V.S. la avía aposentado en su propia casa. De lo qual también me maravillé, acordándome de lo que se escribe de S. Agustín: que el qual no consintió que su hermana morasse con él en su casa, diziendo que cum sororemea fui, sororis meae non fui. Por esto huelgo que V.S. le haya mandado dar otra casa fuera de la suya". Después, aclara Fray Luis: "Más esto no ha lugar en la madre Agullona (sic) por ser tan conocida su sanctidad, que si decir se puede, V.S. parece que gana honra con tenerla en su casa, mayormente siendo ella más estatua de muger, según me dicen, que muger" (68).

Notable paralelismo hemos visto que existe en las relaciones espirituales mantenidas, de una parte, por Fray Luis de Granada con Sor María de la Visitación y la beata Ana Rodríguez, y, de otra, por el Patriarca Don Juan de Ribera con las beatas Margarita Agullona y Ana de Jesús. Ambos amigos intercambiaron amplias informaciones de las experiencias vividas por sus hijas espirituales. Fray Luis de Granada tuvo menor fortuna que Don Juan de Ribera. La santidad de Sor María de la Visitación se demostró que era fingida y su caída arrastró a la beata Ana Rodríguez, obligando, también, al mismo Fray Luis a desdecirse públicamente de su creencia en ellas. Por contra, el Patriarca Ribera prosiguió su magisterio espiritual y la beata Margarita Agullona gozó,

como de inmediato veremos, de todos los favores y beneplácitos oficiales. Hubo una desigual fortuna, pero a la postre, queda claro que los dos amigos estaban firmemente comprometidos en las mismas experiencias espirituales.

.- Prólogo de Don Juan de Ribera a la "Vida" de la beata Margarita Agullona

Para finalizar el análisis de la relación espiritual existente entre Don Juan de Ribera y la beata Margarita Agullona, dedicaremos unas breves notas a analizar el "Prólogo" escrito por Ribera a la "Vida" de la beata Agullona. Empero, teniendo en cuenta que el marco cronológico de nuestro trabajo es el siglo XVII en su primera mitad, antes de entrar en el análisis del escrito de Ribera, será interesante dejar constancia de los "favores" públicos y privados que el Patriarca hizo a la muerte de su dilecta hija espiritual. Creemos que esto reviste un indudable interés para poder comprender la conflictividad espiritual que tiene lugar en Valencia después de la muerte del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón.

Don Juan de Ribera rindió grandes honores a la beata Agullona tras la muerte de ésta. El Patriarca no hizo más, ni tampoco menos de lo que había hecho para honrar la muerte de su amigo Fray Pedro Nicolás Factor, y de lo que hará más adelante a su otro amigo, Fray Luís Bertrán. La actuación del Patriarca no la guiaba un interés por apoyar a éste u otra religiosa, sino el de dar al pueblo valenciano el ejemplo de unas personas que viviendo en estrecho contacto con él, habían conseguido ejemplificar a todos con su vida de santidad. Convencido de que estos "santos" ejemplos ayudaban al pueblo a acentuar su religiosidad, se mostró firmemente dispuesto a divulgar por todas partes la devoción a los mismos.

La beata Margarita Agullona falleció en Valencia el día 9 de diciembre del año 1.600. Don Juan de Ribera asistió espiritualmente a la beata en los últimos momentos de su vida, y estuvo presente en el momento de su óbito que, por cierto, se produjo en una de las casas que el Patriarca tenía en la ciudad de Valencia (69).

Fallecida la beata Agullona, Don Juan de Ribera - mandó trasladar su cadáver al convento de los P.P. Capuchinos de la calle Alboraya. Aquí permaneció expuesto el cuerpo durante tres días "para consuelo del pueblo" (70). "Acudieron todas las parroquias y todas las Ordenes, sucesivamente, con sus comunidades, a cantarle cada una un responso, y casi toda la ciudad a honrar y venerar en la muerte a quien tan bien sirvió a Dios en la vida. Pasados tres días, la enterraron en la capilla mayor de dicho convento, a la parte de la epístola. En aquellos tres días, no se corrompió el cuerpo ni de él se sintió mal olor. Tenía el rostro tan hermoso y con tan nuevo resplandor, que no parecía difunto". - Innecesario parece agregar que todas estas manifestaciones públicas de fervor y devoción popular contaron con el apoyo y la presencia de Don Juan de Ribera (71).

La beata Margarita Agullona estuvo enterrada en el convento de los PP. Capuchinos desde 1.600 hasta 1.605.- Este último año, finalizadas las obras de la Capilla del Real Colegio Seminario del Corpus Christi, Don Juan de Ribera trasladó el cuerpo de la beata a esta capilla (72). Asimismo, mandó cubrir la sepultura de la beata con una piedra de alabastro, conteniendo la siguiente inscripción": B/Margarita Agullona, Setabensis,/ Professionis Franciscana, - Obiit 8 Decembris, Anno A/Nativitate Domini 1.600. Aetatis Suae 64. Claruit Haec/ Virgo Eximia Vitae Poenitentia Et - Frequenti Extasi. Ad/ siduos Dolores In ejusdem Partibus - Accepit, In Quibus/ Christis Dominus Vulnera; Feria 4 In Capite Coronae/ Instar. Mortua Est Magna Opinione Sanctitatis ./ et Funere Pietate Celeberrimo".

No encontró eterno descanso el cadáver de la beata Agullona en el lugar en el que le había depositado el Patriarca Ribera. En otros momentos, las circunstancias domésticas del propio Colegio del Corpus Christi, los tiempos de adversidad y crispación vividos en Valencia por la oposición de ciertos sectores religiosos a la santidad del clérigo - Francisco Jerónimo Simón, las decisiones de los decretos de Urbano VIII restringiendo las devociones populares, u otras cualesquiera causas, hicieron que se trasladara de lugar su sepulcro. Ahora, un lugar y una inscripción más humilde se le reservaba, todavía dentro de la misma capilla del Colegio

del Patriarca. La inscripción tan laudatoria de antes, fue-sustituida ahora por otra más escueta. "Margarita Agullona-Setabensis/ Professionis Franciscanas, Obiit IX decembris,/ Anno A Nativitate Domini M. DC. Aetatis Suae LXIIII" (73).- Sin duda alguna corrían otros tiempos, y Don Juan de Ribera ya no estaba presente para continuar favoreciendo a su gran "amiga" espiritual.

Los honóres rendidos no finalizaron con el público entierro y el magnífico sepulcro. Ribera estaba firmemente convencido de la santidad de la beata y, con el fin de favorecer una hipotética elevación a los altares de ésta, encargó a Fray Jaime Sánchez un libro hagiográfico sobre la vida y virtudes de la beata Margarita. Y no quedó ahí la actuación de Ribera, quien, dispuesto a dar testimonio personal de la santidad de su ahijada espiritual, tomó la decisión de prologar él mismo el libro de su "Vida".

El prólogo escrito por Don Juan de Ribera es importante porque en él se deja traslucir claramente cuál fue la espiritualidad que el Patriarca defendió y animó durante el largo tiempo que estuvo al frente de la archidiócesis valenciana. Además, la escasez de escritos espirituales del Patriarca, da un interés añadido a esta breve obra, porque en ella creemos que se aclara bien la posición personal de Ribera y su compromiso con una forma de espiritualidad con fuertes matices maravillosistas, muy fronteriza con la ortodoxia oficialista y extraordinariamente abierta a todo el elemento laico de la sociedad. Es la misma espiritualidad que será desnostada continuamente por ciertos sectores religiosos que ven con malos ojos que el pueblo participe de ciertos favores espirituales reservados a los espíritus religiosos más selectos.

Ribera comienza su "Prólogo" justificando las razones de un libro hagiográfico sobre la beata Margarita Agullona (74). Fallecida la beata, Ribera creyó oportuno "publicar las santas y admirables obras de esta virgen...". Lo hizo, no porque tuviera duda alguna acerca de la santidad de la beata (es más que evidente que no las tenía) sino "para ejemplo de muchos...". El Patriarca encargó el trabajo -



al P. Fray Jaime Sánchez, porque consideraba que era éste - quien mejor podía conocer a la beata. Sin embargo, a pesar - del empeño puesto por el P. Sánchez, el libro le parecía a - Ribera que se quedaba corto en cantar las excelencias de la - Agullona. Fray Jaime Sánchez ha cumplido el encargo de Ribe - ra, pero a juicio de éste, lo ha hecho "con mayor brevedad - de lo que pedía historia tan grande" (75).

San Juan de Ribera no se resigna a hacer un prólo - go laudatorio sin más, al menos ésta era la costumbre en - las múltiples hagiografías que se publicaron en la época; - sino que, se considera un protagonista de esta historia y, - por tanto, quiere participar en ella. "Y así he querido acom - pañarla con decir algo de lo mucho que se pudiera referir... y no por la relación de otros, sino por haber sido testigo - de vista, y no de uno o dos años, sino de más de veinte y - cinco continuos tratándola familiarmente...". Pero el Patriar - ca no es un protagonista cualquiera, sino una persona muy - cauta y experimentada. En su ánimo pesa todavía, dolorosa - mente, la triste experiencia vivida por su amigo Fray Luís - de Granada en la todavía más triste historia de Sor María - de la Visitación y de la beata Ana Rodríguez. Este desgra - ciado suceso, dirá Ribera, "me obligava a poner mayor adver - tencia y circunspección, en considerar si en las cosas de - esta virgen, avía algún engaño ora fuese por culpa suya, - ora por decepción, y sugestión del demonio". La cautela de - Ribera es tal que, no fiándose de su personal juicio, recu - rre al de otros. No le bastan las valoraciones favorables - de Fray Pedro Nicolás Factor, ni de Fray Cristóbal Moreno, - "cuyas ejemplares vidas eran notorias, y así mismo los mu - chos dones que recibieron de Nuestro Señor...". Tampoco son - suficientes las oponiones que emiten otros frailes de la fa - milia franciscana, pues el ser la "beata de su misma Reli - gión y haberse comunicado con ellos, podían tenerle pía afec - ción...". El Patriarca recurre, finalmente, al juicio perso - nal de dos personas que considera muy avezadas en estas - cuestiones espirituales. De un lado, pide la colaboración - de Fray Rodrigo de Solís, reformador de la Provincia agusti - niana de Aragón; de otro, recurre a Fray Luís Bertrán, sin - duda, la persona que más reacia se muestra en Valencia a ad

mitir determinados maravillosismos místicos. En este sentido, cabe recordar la "fricción" que Fray Luis Bertrán mantuvo con Fray Pedro Nicolás Factor por la excesiva propensión de este último a los arrobos y éxtasis (76).

Con los testimonios de Fray Rodrigo de Solís y de Fray Luis Bertrán, Ribera ya está seguro de que no había en gaño alguno en las cosas que va a narrar de la beata Margarita Agullona. La cautela es ya innecesaria, pues el testimonio personal va refrendado por dos de las personas que más fama de santidad tienen en Valencia.

Después de esta introducción personal justificadora, Don Juan de Ribera pasa a narrar las experiencias vividas por él, por Fray Rodrigo de Solís y por Fray Luis Bertrán, en los precisos momentos en que la beata Margarita Agullona se disponía a realizar su cotidiano ejercicio de la "meditación de la santísima y preciosísima Pasión de Jesucristo Nuestro Señor" (77).

Ya resulta difícil imaginar a todo un Arzobispo y sus acompañantes introduciéndose sigilosamente en el aposento de una beata, sin permiso de ésta, para observar los ejercicios espirituales que hace durante cuatro largas horas; pero, todavía resulta más inimaginable la sencillez con que Don Juan de Ribera nos cuenta las experiencias por él vividas. No acabamos de resistir la tentación de trasladar aquí la narración de Ribera. Si alguna duda todavía quedaba acerca de cuál era la espiritualidad que a Don Juan de Ribera más agradaba, y aquella con que se sentía más identificado, ésta queda ahora plenamente despejada.

"Hallámosla ambos viernes crucificada en una cruz, que ella me había pedido le diese, que era tan larga como su estatura, y tenía los brazos tan largos cuanto ella podía con dificultad alcanzar con los suyos. Estaba tendida en el suelo y puesta la cruz sobre sí, llegándole desde la cabeza a los pies y con los dedos de las manos asidos los brazos de la cruz, aunque no alcanzaba a coger todo el grueso de la madera, sino un poco de ella con las puntas de los dedos, estaba tan asida, con solo esto de la cruz, que meneando la cruz de cualquier parte así de la cabeza, como de los brazos y del pie, se meneaba todo el cuerpo de la virgen de la misma manera que si estuviera enclavado fuertemente su cuerpo-

en la cruz. Mostrava en el rostro grandíssima aflicción, sin hacer visage alguno, antes con un semblante tan grave y compuesto que admiraba.

"De esta manera estuvo hasta el punto que el reloj tocó las tres horas, y en tocándolas, vimos notable mudanza en su rostro; y tan grande que verdaderamente se podía tener por muerta, porque los ojos estaban entelados y cada uno - con una lagrima y la boca un poco abierta y de color de tierra y el color del rostro robado de todo punto. Procuramos-hacer alguna diligencia para entender si respiraba y pareció nos que no. Debió estar en este ejercicio hasta cerca de - las cuatro y entonces mostró gran sentimiento en el costado derecho, poniéndose la mano sobre el hábito y apretándola - en la parte que el benditísimo cuerpo de Jesucristo Nuestro Señor padeció la lanzada. Levántose después de rodillas, y-puestas las manos juntas, como si llevara en ellas alguna - cosa, anduvo hincadas las rodillas por todo el aposento, - ofreciendo el corderito al Padre Eterno, por lo pecados de- los hombres. Y en particular, nombraba entre dientes algu-- nas necesidades públicas. Consideramos que estando arrobada y sin ningún sentido exterior, dió vuelta a todo el aposen- to sin topar en pared o en otra cosa alguna, antes con la - misma advertencia que pudiera tener si estuviera acordada.- Pasó después al descendimiento de la cruz y levantó las ma- nos como quien quiere coger alguna cosa que viene de alto.- Oímos que dijo muy a passo: Yo los pies quiero. Y bajando - las manos muy poco a poco, y juntamente su rostro, llegó al suelo, donde puso la boca, chupando, y llorando tan amarga- mente, y con tan abundantes lágrimas, que nos maravillamos- todos de que tuviese fuerza para llorar copiosamente, des-- pués de aver pasado tan grande trabajo corporal, no aviendo comido, ni bevido desde el día antes a medio día" (78).

El prólogo es solo una muestra más que viene a - confirmar, como ya al final de sus días, Don Juan de Ribera mantiene la misma confianza en la espiritualidad que ayudó- a propagar cuando fue Obispo de Badajoz en sus años de ju-- ventud. La misma espiritualidad que le hizo ser objeto de - las acusaciones de Fray Alonso de la Fuente, que le puso en

contacto con Fray Luis de Granada y que, fundamentalmente, apoyó de manera decidida en Valencia en los casos de la beata Margarita Agullona, de Fray Pedro de Santa María, de los franciscanos descalzos, de los capuchinos, de Fray Pedro Nicolás Factor y de tantos y tantos otros. En el plano personal, estamos seguros de que Don Juan de Ribera practicó esta espiritualidad, que de forma general llamamos "espiritualidad del recogimiento" y que, más concretamente, se singulariza por la frecuencia de los maravillosos espirituales, por su arraigo popular y por aceptar que los elementos no religiosos del pueblo participen también de ella y de los dones que en ella se pueden recibir.

Así pues, el apoyo prestado por Ribera a la espiritualidad mística valenciana creemos que resultó decisivo para que aquí no se produjeran las persecuciones y ataques de que eran objeto muchos espirituales en otras partes. Ribera fue capaz de crear un clima de tolerancia religiosa en Valencia, que hizo posible el que las fuerzas contrarreformistas valencianas, aunque velaran sus armas, no se adentraran en polémicas y discusiones tendentes a cuestionar la validez de las experiencias espirituales místicas. A la muerte de Ribera, el clima de tolerancia se quebró y no hubo nadie en Valencia que fuera capaz de mantener el equilibrio de fuerzas. Nada impidió entonces el cuestionar una espiritualidad, que para algunos era considerada no solo heterodoxa, sino claramente herética. El acontecimiento histórico que se tomó como excusa fue la muerte de un oscuro clérigo, beneficiado en la Iglesia parroquial de San Andrés, y a quien los valencianos aclamaban como santo. El personaje se llamaba, Francisco Jerónimo Simón.

NOTAS

- 1.- Son abundantes los trabajos llevados a cabo sobre la figura del Patriarca Ribera. Para un correcto encuadre de esta compleja personalidad histórica creemos que es necesario tener en cuenta los siguientes: R. ROBRES LLUCH: - San Juan de Ribera, Barcelona, 1960; ID.: "San Juan de Ribera, Expresión teológica y oratoria sagrada en el Siglo de Oro de la lengua de Castilla (1532-1611)", en Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma (1984); ID.: "San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico postridentino, especialmente a través de fr. Luis de Granada y San Juan de Ribera", en Anthológica Annu, vol. 8, Roma (1960), pp. 83-141; ID.: "Biblia y ascética en San Juan de Ribera, escriturista postridentino", en Teología Espiritual, vol. 5, núm. 13, Valencia (1961); ID.: "Primera transcripción de los originales autógrafos, notas y estudio preliminar", en Sermones, de SAN JUAN DE RIBERA, vol. I, Valencia, 1987, pp. 4-111; - ID.: "Biblismo en San Juan de Ribera". Dos comentarios inéditos al Cantar de los Cantares", en Anthológica Annu, vol. 22, Roma (1975), pp. 105-203; ID.- J.R. ORTOLA: "La Monja de Lisboa. Sus fingidos estigmas. Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera", en Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, núm. 23 (1947), pp. 182-214 y 249-278; V. CARCEL ORTI: "Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de S. Juan de Ribera", en Anales del Seminario de Valencia, núm. 11 (1966), pp. 111-383; ID.: - "El inventario de las bibliotecas de San Juan de Ribera", en Analecta Sacra Tarraconense, XXXIX (1968); J. FUSTER: Heretgies, revoltes i Sermons, Barcelona, 1968; S. GARCIA MARTINEZ: "El Patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano", En Estudis, 4, Valencia (1975), pp. 69-114; R. GARCIA CARCEL: Herejía y Sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609, Barcelona, - 1979; J.M. GARGANTA: "San Juan de Ribera y San Luis Bertrán", en Teología Espiritual, vol, 5, (1961), pp. 63-104; A. HUERGA: "San Juan de Ribera y fray Luis de Granada. -

- Dos cuerpos y una misma alma", en Teología Espiritual, - vol. 5 (1961), pp. 103-132; A. MESTRE: "Un documento desconocido del Patriarca Ribera escrito en los momentos decisivos sobre la expulsión de los moriscos", en Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre, Universidad de Valencia (1982), pp. 733-739; ID.: "Jerarquía católica y oligarquía municipal ante el control de la Universidad de Valencia (El Obispo Esteve y la cuestión de los pasquines contra el Patriarca Ribera)", en Anales de la Universidad de Alicante, núm. 1, (1981), pp. 9-35; J.I. TELLECHEA IDIGORAS: "Declaración inédita del santo Patriarca Ribera sobre las 'Consideraciones' de San Juan de Valdés", en Hispania Sacra, 12, (1959), pp. 455-464.
- 2 .- Ejemplos de esto fueron: Calixto III (1429-1458), Alejandro VI (1458-1492), César Borja (1492-1498), Juan Borja (1499-1500), Pedro Luis Borja (1500-1511), Alonso de Aragón (1512-1520) y Erardo de Marca (1520-1538).
- 3 .- ROBRES, San Juan de Ribera, pp. 68-69 y 119-121.
- 4 .- Para el tema de Ribera y los moriscos, Vid.: P. BORONAT: Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico, Valencia, 1901, 2 vols; M. DANVILA Y COLLADO: La expulsión de los moriscos españoles, Madrid, 1889; J. REGLA: Estudios sobre los moriscos, Valencia, 1967;- A. DOMINGUEZ ORTIZ - B.VINCENT: Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría, Madrid, 1978; J. FUSTER: Poetes, Moriscos i capellans, Valencia, 1962; R. BENITEZ - E. CISCAR: "La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos", en Historia de la Iglesia en España, - IV, pp. 253-307. Asimismo, consideramos imprescindible en este tema, la biografía del Patriarca Ribera obra de R. Robres.
- 5 .- BATLLORI, La santedad agencada..., p. 271.
- 6 .- Ch. LEA: Historia de la Inquisición española, vol. III, Madrid, 1983, pp. 159 y 181.
- 7 .- Ibid., pp. 159-160.
- 8 .- FUSTER, Poetes..., p. 89.
- 9 .- A. ALCALA: "Prólogo", en Historia de la Inquisición española, vol. III, Madrid, 1983, pp. XXVII-XXVIII.

- 10 .- FUSTER, Poetes..., p. 89: "La política de la cort oscil·là contínuament entre les influències oposades".
- 11 .- ROBRES, San Juan de Ribera, p. 415. No sólo Robres, - también otros autores ponen de manifiesto esta dual po·sición del Patriarca Ribera frente al tema de los mo·riscos. Vid.: R. BENITEZ- E. CISCAR, La Iglesia ante - la conversión..., pp. 276-283.
- 12 .- MESTRE, Un documento desconocido..., pp. 733-739.
- 13 .- DOMINGUEZ-VINCENT, Historia de los moriscos..., p. 140.
- 14 .- FUSTER, Heretgies..., pp. 22-23.
- 15 .- GARCIA MARTINEZ, El Patriarca Ribera..., pp. 69-72. A·las tésis de S. García Martínez se han sumado otros, - entre los que cabe reseñar: GARCIA CARCEL, Herejía y - Sociedad..., p. 63; L. GIL FERNANDEZ: Panorama Social- del humanismo español (1500-1800), Madrid, 1981, p.448.
- 16 .- FUSTER, Rebeldes y Heterodoxos, Barcelona, 1972, p.118.
- 17 .- GARCIA MARTINEZ, El Patriarca Ribera..., p. 110.
- 18 .- FEBVRE, Erasmus, la Contrarreforma..., pp. 127-128.
- 19 .- ROBRES, San Juan de Ribera, p. 60. Sobre el asunto de- Ribera-Carranza en Salamanca, Vid.: TELLECHEA, Tiempos recios..., p. 170.
- 20 .- GARCIA CARCEL, Herejía y Sociedad..., p. 63.
- 21 .- Una exacta relación de los fondos existentes en la bi- blioteca de Ribera puede verse en: CARCEL ORTI, Obras- impresas del siglo XVI..., pp. 111-383 y ROBRES, San - Juan de Ribera. Expresión teológica..., pp. 152-206.
- 22 .- GARCIA CARCEL, Herejía y Sociedad..., p. 64.
- 23 .- Ibid. p. 63.
- 24 .- BATLLORI, La Santedad agençada..., pp. 271 y ss.
- 25 .- GARCIA CARCEL, Herejía y Sociedad..., p. 96.
- 26 .- Ibid., p. 96. Respecto al encargo hecho a Fray Antonio Sobrino, no hay documentación que permita probar que - el Patriarca hizo tal encargo. Sin embargo, así lo hace constar el propio Sobrino en su obra: Vida Espiritual- y Perfección Christiana, Valencia, 1612.
- 27 .- Vid., ROBRES, San Juan de Ribera, pp. 49-71.
- 28 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados, I, p. 112.
- 29 .- Ibid., pp. 160- 210.
- 30 .- Ibid., pp. 124-127.

- 31 .- Ibid., pp. 487-541.
- 32 .- Ibid., pp. 112-113.
- 33 .- Cit. en HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, pp.-
356-357.
- 34 .- PANES, Crónica..., I, pp. 75-76.
- 35 .- Ibid., p. 76.
- 36 .- Ibid., p. 84.
- 37 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, pp. 498-499.
- 38 .- Ibid., p. 528.
- 39 .- Ibid., p. 368.
- 40 .- Ibid., p. 269.
- 41 .- Ibid., p. 226.
- 42 .- Ibid., p. 578.
- 43 .- Ibid., p. 228.
- 44 .- Ibid., p. 481.
- 45 .- Ibid., p. 485.
- 46 .- Ibid., p. 277.
- 47 .- Una amplia relación de la historia del beaterio valenciano de la calle Renglons, puede verse en, E. ALCOVER: Historia de la Congregación de las Religiosas Terciarias Franciscanas de la Inmaculada, Orígenes, Valencia, 1974.
- 48 .- A. HUERGA: Estudio preliminar a: Luis de Granada, Historia de sor María de la Visitación, Barcelona, 1962, pp. 75-76. Noticias sobre estos papeles pueden verse también en, ALCOVER, Orígenes...., p. 99.
- 49 .- A. G. Simancas, Sección Estado, leg. 188 (428 antiguo) s/f.
- 50 .- ROBRES, San Juan de Ribera, p. 482.
- 51 .- Ibid., p. 433.
- 52 .- A. G. Simancas, Sección Estado, leg. 188 (428 antiguos) s/f.
- 53 .- Ibid., s/f.
- 54 .- ROBRES, San Juan de Ribera, p. 433.
- 55 .- A.G. Simancas, Sección Estado, leg. 188 (428 antiguo), s/f. La acusación de "no seguir las comunidades como - las otras Beatas" que se lanza contra la beata Agullona, debemos encuadrarla en la pugna que viven en Valencia los franciscanos Observantes y los Recoletos. Esta pugna debió obligar a la beata a buscar la protección del Patriarca Don Juan de Ribera.

- 56 .- V. XIMENO: Escritores del Reyno de Valencia, I, Valencia, 1749, fol. 237.
- 57 .- HUERGA, Estudio preliminar a..., p. 2.
- 58 .- FRAY LUIS DE GRANADA: Historia de Sor María de la Visi-
tación y Sermón de las caídas públicas, ed. de Bernar-
do Velado Graña, Barcelona, 1962, pp. 361-413.
- 59 .- ROBRES-ORTOLA, La monja de Lisboa..., p. 185. Sobre las
Constituciones del Real Colegio Seminario del Corpus -
Christi, Vid., JUAN DE RIBERA: Constituciones del Cole-
gio y Seminario de Corpus Christi, Valencia, 1896, c.-
XXIII, núm. 5.
- 60 .- Además de la beata Agullona y de San Juan de Ribera, A.
Huerga destaca, que tampoco creyeron en la veracidad de
los maravillosismos espirituales de la Monja de Lisboa
personajes tan conocidos como San Juan de la Cruz, Ana
de san Bartolomé, la Condesa de Feria, etc. Vid., HUER-
GA, Estudio preliminar a ..., p. 74.
- 61 .- Cit. en ALCOVER, Orígenes..., pp. 68-69.
- 62 .- ROBRES- ORTILA, La monja de Lisboa..., pp. 26-29.
- 63 .- HUERGA, Estudio preliminar a ..., pp. 74-75.
- 64 .- Para las revelaciones y visiones espirituales de la Mon-
ja de Lisboa, Vid.: FRAY LUIS DE GRANADA, Historia de-
sor María...., pp. 211-360. En el caso de la beata Agu-
llona, Vid.: ALCOVER, Orígenes..., Apéndice II, pp.143-
171.
- 65 .- Noticias aclaratorias sobre D^a Elvira de Mendoza en, -
HUERGA, Estudio preliminar a ..., p. 75.
- 66 .- ROBRES-ORTOLA, La monja de Lisboa..., p. 235.
- 67 .- Ibid., p. 236. Vid. también: ALCOVER, Orígenes..., pp.
98 y 169-171.
- 68 .- ROBRES- ORTOLA, La monja de Lisboa...., pp. 235-236.
- 69 .- Debe quedar claro que la beata Agullona no vivía en ca-
sa del Patriarca Ribera, sino en una casa que era de -
su propiedad. Asimismo, resulta evidente que la beata,
por las razones antes aludidas, no residía en el beate-
rio de cuya comunidad formaba parte.
- 70 .- XIMENO, Escritores..., I, fol, 217.
- 71 .- ALCOVER, Orígenes ..., pp. 100-101. Son muy interesan-
tes los honores que el Patriarca Ribera rindió a la -

beata Agullona a su muerte. Pocos años después, fallecido ya Ribera, se rindieron honores parecidos al clérigo Francisco Jerónimo Simón, y ello provocó una de las más graves crisis religiosas vividas en Valencia.

- 72 .- Ibid., p. 103. Según Alcover, fue la misma beata quien le pidió a Ribera el ser enterrada en la Capilla del Colegio del Corpus Christ. Ribera simplemente se limitó a cumplir la voluntad de la beata.
- 73 .- XIMENO, Escritores..., I, fol. 217.
- 74 .- El "Prólogo" de Ribera a la "Vida" de la beata Agullona escrita por Fray Jaime Sánchez ha sido ya publicado varias veces por diversos autores. Por nuestra parte lo citaremos de la obra de: J. BUSQUETS MATOSES: Idea-exemplar de prelados delineada en la vida, y virtudes-del venerable varón el Illmo. y Exmo. Señor D. Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo de Valencia, Su Virrey, y Capitán General. Fundador del Real Colegio de Corpus Christi, y en dicho Reyno, de la Providencia de los Capuchinos, y de la Reforma de las Religiosas - Agustinas Descalzas, Valencia, en el Real Convento de Nuestra Señora del Carmen, de la Antigua, y Regular Ob servancia, 1683, pp. 356-365.
- 75 .- BUSQUETS, Idea exemplar..., pp. 356-357.
- 76 .- Sobre esta fricción entre San Luis Bertrán y el Beato-Pedro Nicolás Factor remitimos a nuestro capítulo dedicado a este último personaje.
- 77 .- BUSQUETS, Idea exemplar..., pp. 357-359.
- 78 .- Ibid., pp. 359-361.

III.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA EN EL SIGLO XVII

II.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA EN EL SIGLO XVII

A.- FRANCISCO JERONIMO SIMON

1.- Biografías dispares del personaje

Isidoro Aparisi Gilart publica en el siglo XVIII-1.706 parece la fecha más exacta- la primera parte de la biografía de Francisco Jerónimo Simón (1). Escrita la obra por un fiel devoto de mosén Simón, se narran en ella los méritos, virtudes, milagros y sinsabores sufridos por él en su breve vida.

Hasta hace poco tiempo era ignorada la existencia de una segunda parte de la obra de Aparici; sin embargo, esta segunda parte se conserva manuscrita en la biblioteca de la Universidad de Valencia (2). En ella, Aparici narra los acontecimientos en los que se vió envuelta la causa de beatificación de Simón y los avatares sufridos por la figura del clérigo valenciano después de la muerte. El autor maneja en su obra documentación de primera mano conservada en el archivo parroquial de la Iglesia de S. Andrés de Valencia.

La extensa biografía tenía como finalidad auspiciar la causa de beatificación de mosén Simón a principios del siglo XVIII. En este sentido, el Arzobispo de Valencia, Folch de Cardona (1.700-1.724), había enviado en los primeros años del siglo XVIII "una representación al Sumo Pontífice Clemente XI, instando el proceso de beatificación del Venerable P. Francisco Jerónimo Simón" (3).

Aparici Gilart, "varón exquisitamente erudito, - así en el Derecho Civil y Canónico, como en la Historia Sagrada y profana" (4), resalta en su obra los méritos de mosén Simón, sin participar de las pasiones en las que se vió envuelta su figura a su muerte. La obra tiene un marcado carácter erudito -abruma en este sentido la profusa documentación manejada-, y no está exenta de un cierto rigor histórico. Sin embargo, la fidelidad y veneración de Aparici por mosén Simón es evidente. El mismo "quiso ser enterrado en la Sacristía de la referida Iglesia (de S. Andrés), y en el mismo sitio donde estaba antiguamente la casa en que vivió,

y murió dicho Venerable (5).

La obra de Aparici Gilart es la última biografía favorable escrita en torno a la figura de Francisco Jerónimo Simón. Por medio de ella conocemos la existencia de otras. Entre todas, destaca la escrita por el franciscano descalzo granadino, Fray Antonio Panes. Panes pasó su vida de religioso como hijo de la provincia descalza franciscana de S. Juan Bautista. Este autor, más conocido por sus "Crónicas" y por su obra "Escala Mística y Estímulo de Amor divino", escribió también "Vida de N.V. Valenciano el P. Mosén Francisco Gerónimo Simón" (6). La obra no llegó a publicarse y se conservaba manuscrita en el archivo de la Iglesia parroquial de S. Andrés, donde fue profusamente consultada por Aparici Gilart.

Las motivaciones que indujeron a Fray Antonio Panes a escribir la biografía de mosén Simón nos son ignorados. Es posible que lo hiciera por encargo del clero y parroquia de S. Andrés al calor de un nuevo proceso de beatificación que se pretendía incoar en 1.662. Tampoco es de desechar que Fray Antonio escribiera su obra movido por la estrecha vinculación existente entre mosén Simón, Fray Antonio Sobrino y Francisca Llopis. Tanto Sobrino como Francisca eran franciscanos descalzos, y considerados por Panes como sus verdaderos maestros espirituales.

Jerónimo Martínez de la Vega, vicario de la parroquia de S. Andrés, "hombre sumamente aplicado a las letras, y muy instruido en variedad de idiomas", escribía, el mismo año del fallecimiento de Francisco Jerónimo Simón en 1.612, "Summa enarratio vitae, et obitus Francisci Hyeronymi Simon, Valenctini, eximia sanctitate Presbyteri" (7). La obra no llegó tampoco a publicarse, pero su autor era un ferviente simonista. Martínez de la Vega fue confesor de Simón y le asistió en su pastrera enfermedad.

Dos nuevas obras sobre mosén Simón fueron escritas en 1.614. Domingo Salzedo de Loaysa publicó ese año en Segorbe, "Breve y sumaria relación de la Vida, muerte, y milagros del Venerable Presbítero Mosén Francisco Gerónimo Simón, valenciano. Con los túmulos. Honras, Entradas, y Presentes, que en el término de un año, en la Ciudad de Valen-

se le han hecho, con otras cosas sucedidas" (8). De esta obra no se conoce ejemplar alguno, aunque su sólo título nos indica su contenido y la pretendida finalidad de su autor.— El edicto del tribunal de la Inquisición leído en Valencia el 24 de junio de 1.614 ordenaba que fueran retirados todos los ejemplares publicados de dicha obra. (9).

Juán Woverio, escritor flamenco, publicó el mismo año de 1.614 en Amberes, "Vita Francisci Hieronymi Simon. — Valentini Sacerdotis" (10). Según Aparici, este autor no debe ser confundido con un homónimo suyo cuyo nombre aparece en el Índice expurgatorio de 1.640. Woverio escribió su biografía bajo el patronazgo de los príncipes Alberto e Isabel Clara Eugenia, gobernadores de Flandes y grandes defensores fuera de España de la causa del clérigo valenciano (11).

La existencia de una biografía de mosén Simón atribuida al P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, primer provincial de los carmelitas descalzos y estrechamente vinculado a la figura de Teresa de Jesús, ha sido constatada por el P. Silverio de la Cruz, profundo conocedor de la obra del carmelita (12). Aparici cita esta obra sin dar su título, y como detalle de la misma hace referencia a una figura o retrato de Simón que aparecía en ella (13).

Al margen de los anteriormente citados, otros autores escriben elogios, sermones o simples notas sobre Francisco Jerónimo Simón. Destacan: Fray Antonio Sobrino, Juan-Bautista Timoneda, Esteban de Thous, Francisco Martínez Paterna, Miguel Tomás, Gaspar Gil Polo, Juan Bautista Soro, Juan Baustista Nauri, Juan de Mariana, Gil González, Juan Gualterio, Fernando de Camargo y Salzedo, Teófilo Rainando, Marcos de Guadalajara, Martín Zeillero, Joseph de Caravantes, etc. (14).

Corresponde a Ramón Robres el mérito de haber sacado de una colección particular un haz importante de documentos, todos ellos contrarios a la figura y causa de Francisco Jerónimo Simón (15).

El anonimato poco científico mantenido por Robres en torno al lugar donde se conservan sus fuentes, nos impide un conocimiento exacto de las mismas y nos obliga a recoger únicamente las interpretaciones y estudios hechos por él (16).

Son fuentes manuscritas cuya autoría corresponde en su mayor parte a frailes dominicos contrarios a la causa de mosén Simón. Su intención es despintar las honras del clérigo valenciano, rodeando su vida y la de quienes con él se relacionaron de detalles misteriosos, escandalosos, sensuales, etc.

El autor principal de tan interesante manuscrito es el dominico Fray Juan Gavastón. Gavastón no es un autor desconocido. Su traducción del latín al romance del "Tratado de la vida espiritual" de S. Vicente Ferrer, y su obra "La Regla que profesan las beatas de la Tercera Orden de Predicadores", le avalan como buen escritor y firme defensor de la piedad tradicional. Para él. las nuevas doctrinas espirituales, entendiendo por tales lo que hoy conocemos como mística del recogimiento, son "una simiente dañina, que desconecta la piedad de la tradición, la ahoga y la hace caer en fallas y viento" (17).

Fray Juan Gavastón participó de lleno en la polémica suscitada en Valencia en torno a la figura de Francisco Jerónimo Simón. Tomó parte activa en la misma e, incluso, acompañó al prior de los dominicos valencianos a Portugal, donde estaba Felipe III, para darle cuenta de los desmanes cometidos en Valencia por los simonistas contra los frailes de predicadores (18). Gavastón es un observador directo de los acontecimientos, aunque como defensor de las tesis de sus hermanos de hábito, furibundo detractor de mosén Simón.

Fruto de las indagaciones y de las experiencias de Fray Juan Gavastón es "Vida escandalosa de Mosén Francisco Geronymo Simón".

Allí se recogen testimonios variados de coetáneos utilizados por el fraile para hundir en inmunda ciénaga la figura de mosén Simón y la de sus partidarios. Todo lo que rodea al clérigo valenciano es oscuro y escandaloso. No existe, dice, base alguna para llevar a los altares a un ser decrepito y corrompido. Para Gavastón, todo lo bueno de mosén Simón son invenciones de sus partidarios, no existen milagros, todo está falseado. En el fondo, no son más

que embelecados propiciados por una serie de gentes con quienes el dominico no cumulga.

Fray Juan Gavastón, y con él sus hermanos de hábitos, serán los grandes demostradores de mosén Simón. El origen y causa de su rechazo al clérigo de S. Andrés lo iremos estudiando poco a poco.

Recientemente, las dos obras publicadas por Ramón Robres, aunque desde una posición diametralmente opuesta a todas las anteriores, también pueden ser consideradas como biografías contrarias a la figura de Francisco Jerónimo Simón (19). En definitiva, Francisco Jerónimo Simón para unos, fue un santo sin discusión, para los otros, un ser de crépito y corrompido auspiciado a la falsa santidad por sus seguidores. Desde esta perspectiva ambivalente, debemos tratar de buscar la verdad analizando las razones de unos y otros. La historia del clérigo valenciano es densa y se prolonga mucho en el tiempo, pero no por ello, reviste un interés menor.

a.- Datos biográficos.

Nunca en Valencia una vida tan corta, oscura y aburrida movió tanta polémica como la suscitada por Francisco Jerónimo Simón (20).

El 25 de abril de 1612 fallecía en Valencia un humilde clérigo beneficiado en la Iglesia parroquial de S. Andrés. La fama de su santidad traspasó las fronteras del Reino a los pocos días de su muerte. En todas partes, las gentes comenzaron a alegrarse por un nuevo santo. ¿Quién es Francisco Jerónimo Simón?

Natural de Valencia, vino al mundo el 16 de diciembre de 1578. Sus padres, de condición humilde, fueron Juan Bautista Simón, francés de origen y carpintero de profesión, y Esperanza Villafranca, del lugar de Altura en el obispado de Segorbe. Tuvo dos hermanos, Marcos y Nicolás. El primero murió a los pocos meses de nacer, mientras que el segundo le sobrevive, e incluso, llegó a alcanzar cierta notoriedad al calor de la fama de su santo hermano.

Huérfano muy pronto de padre, su madre le envía a

la escuela donde conoce las primeras letras. La temprana - muerte de su madre, contaba entonces Simón nueve años, supo ne para él el comienzo de un largo peregrinaje a través de varias casas valencianas, donde se le acoge y lleva a cabo sus estudios simultaneándolos con la servidumbre.

La primera casa a la que va a parar es la del - Doctor Juan Pérez, "venerado y aplaudido en Valencia por con sumado Theólogo y mucho más por exemplarísimo Sacerdote, y Maestro de espíritu" (21). Aquí se le destina una habitación en los altos de la casa, donde "el religioso Niño, se formó allí un Altar de varias Estampas, con su Mesa, Cáliz, y Hoj tia de papel" (22). Son adornos pueriles utilizados por el niño Simón para sus devociones y juegos.

Conjugando trabajo y estudio, aprovecha el tiempo libre para escaparse al convento de la Corona de Recoletos de S. Francisco, donde "oía Missas, frequentava los Sacra-- mentos de la Penitencia, y Sagrada Comunión" (23). En este tiempo, Fray Pedro Sales será su confesor y padre espiri-- tual.

La predilección por el convento de la Corona es - pronto substituida. La casa profesa de la Compañía de Jesús - ocupa su lugar, aquí, bajo la dirección del P. Miguel Fuentes, continuó su aprendizaje en la virtud. Los domingos acudía a las doctrinas y los viernes a la disciplina, sin descuidar las "pláticas y ejercicios de la Congregación de los Estu-- dantes en el Colegio de S. Pablo" (24).

No colmaba todo esto la devoción del joven Simón. En la Iglesia parroquial de S. Miguel de Valencia se venera ba una imagen de la Virgen bajo la advocación de "Monte -- Sión". Por ella siente nuestro personaje veneración espe-- cial. Simón perderá muchas veces la consciencia del tiempo en esta capilla, hasta obligar al sacristán de la Iglesia a expulsarlo de la misma para poder cerrar.

Fruto de las devociones juveniles son las conti-- nuas regañinas de las criadas del Dr. Juan Pérez por su tar-- danza en llegar a casa. Tales regañinas son presenciadas un día por un clérigo allí presente, quien no pudiendo sopor-- tar las satisfacciones dadas por el joven Simón, solivianta su ánimo, le propina un terrible puñetazo que le rebienta -

las narices y le rompe un diente.

Durante su estancia en la casa del Dr. Juan Pérez, Francisco Jerónimo Simón inicia su trato familiar con la beata Francisca Llopis, que ejercerá una indudable influencia en la vida de éste, como también la tuvo en el mundo espiritual valenciano. La beata llegó a ser considerada como --- "maestra y madre" espiritual por muchos eclesiásticos valencianos.

La relación de Francisca Llopis con Simón se inicia siendo éste niño. La beata Francisca frecuentaba con asiduidad la casa del Dr. Juan Pérez, y, "viendo y reparando en el Niño Simón la compostura, modestia y afabilidad, humilde encogimiento, y pureza de vida, y sobre todo la tolerancia, paciencia, y sufrimiento, con que oía las severas, y ásperas reprehensiones que le daban, avisando sus faltas, y descuydos, sin levantar los ojos del suelo, ni despegar sus labios para disculparse, pudiéndolo hazer fácilmente, hizo juicio, y dixo: el Señor ha escogido à Simón para espejo, y exemplar de clérigos devotos, y perfectos Sacerdotes" (25). Nunca hubiera profetizado tal cosa. Como si de una buenaventura se tratara, el camino de Simón quedó marcado para siempre. Su corta vida no será sino el fiel cumplimiento de lo profetizado por la beata.

Francisco Jerónimo Simón permaneció en la casa del Dr. Juan Pérez por espacio de once años. El 30 de mayo de 1598 muere su protector, y le deja un pequeño legado testamentario compuesto de algunos libros y "un vestido decente para continuar sus estudios" (26). Con tan escaso bagaje, se ve obligado a buscarse nueva casa. Permanece unos días en casa de D. Francisco Beneyto. Después, mosén Pedro Juan Fuster, beneficiado en la Iglesia Mayor, "sacerdote virtuosísimo", lo acoge en su casa durante cuatro años. Desde aquí se trasladó a casa del ciudadano Joseph Melgar con el empleo de "maestro" de un hijo suyo. De este hijo dio tan buena cuenta Simón, que a los nueve meses de su trato tomó el hábito de fraile en el convento de los dominicos.

Estando Simón en casa de Joseph Melgar muere Leonor Jordán, doncella del Dr. Juan Pérez, "que le amava como

hijo y venerava como Santo" (27). Fruto de la estima es un nuevo legado testamentario: pobres alhajas depositadas en un cuarto de la casa de María Sierra donde vivía la doncella. Hasta allí acude Simón a recoger su tesoro. La dueña de la casa, compadeciéndose de él, le ofrece de limosna el mismo cuarto de la difunta. De nuevo Simón tiene lugar donde recogerse, "y alimentarse algunos meses de lo procedido de su legado" (28).

En casa de María Sierra madura su futuro. La idea de ser monje cartujo cobra vida en él. A este fin encamina todo su quehacer, marcándose un plan de vida extremadamente austero, que lo convierte en poco tiempo en un ser "flaco, macilento, y extenuado". Tras consultarlo con su Padre espiritual, marcha hacia la cartuja de Porta-Coeli. Los monjes lo rechazan dado el lamentable estado físico que presentaba. El futuro de Simón parece no estar en la Cartuja. La vida clerical es más accesible a su persona.

Habiendo quedado vacante por entonces en la Parroquia de S. Andrés un beneficio de residencia por la muerte de mosén Antonio Murcia, D. Gerónimo Núñez, señor de los lugares de Samper y Cella, que conocía a Simón desde niño, le consigue la plaza. Pero movido pleito por pretender el mismo beneficio un pariente del fundador, Simón no se siente con ánimos de mayores esfuerzos y decide de nuevo entrar en la Cartuja. Otra vez marcha a Porta-Coeli; pero, habiéndose perdido por el camino por ser noche muy oscura, decide regresar a Valencia. Entonces, su hermano Nicolás le anuncia que, vencidas las dificultades, el beneficio de S. Andrés es suyo. El 6 de junio de 1603 toma posesión de su beneficio; contaba entonces veinticinco años de edad.

Ganado el beneficio de S. Andrés, Simón no puede ser admitido a residencia ni gozar de los beneficios de su nuevo cargo hasta no ser ordenado "in Sacris". Su futuro se presenta incierto. En tal coyuntura, sólo dispone de unos pocos libros que no quiere vender. Necesita ayuda, y la encuentra ahora en la casa de Bartolomé Xaca, ciudadano honrado y rico, que le acoge con el empleo de "maestro" de uno de sus hijos. Aquí se preparará Simón para las órdenes sagradas.

Dos años después de tomar posesión de su beneficio, una vez conseguidos los honores eclesiásticos menores, "con firióle el de Presbytero en la Iglesia del Convento de S. - Francisco, Don Fray Lorenzo Mongino Galatino, Obispo Minorbicense, y después Arçobispo de Lanchiano, en el Sábado de las Témporas de la Santíssima Trinidad, a 4 de Junio del año - 1605, y celebró su primera Missa el día del Apostol San Pedro en el Altar mayor de la Iglesia, y Convento de San Joseph, Religiosas Carmelitas Descalças, que entonces estava junto a San Andrés, y después se trasladó; y agora está junto al Portal Nuevo" (29).

Ordenado sacerdote, Simón prosiguió sus estudios. Residía por entonces en la casa de Bartolomé Xaca fuera de los muros de la ciudad de Valencia. Desde allí, tenía que entrar diariamente en la ciudad. El camino "era grande, continuo el trabajo y la salud poca, y quebrantado de los ayunos y penitencias, de necesidad hubo de entrarse en la Ciudad" (30).

Un nuevo peregrinaje comienza. Al fin, Rodrigo Pérez, ciudadano, lo acogerá en su casa con el empleo de "maestro" de uno de sus hijos. "Allí estuvo algún tiempo hasta que aquel amor a la soledad, y despego de todo lo criado, que siempre ardía en su corazón, le obligó a ponerse en un quarto baxo, o entresuelo de la casa en que vivía Doña Francisca Dávila, de igual calidad y virtud: En los cuales se ha entendido siempre por tradición, que habitó nuestro Apostol Valenciano San Vicente Ferrer. Permaneció en ellos nuestro Venerable Simón, desde la víspera de San Andrés del año de 1608, hasta 27. de Abril de 1610. que pasó a unas casillas propias de su Beneficio, a las espaldas de la misma Iglesia de San Andrés, dónde estuvo hasta que murió" (31). Su muerte tuvo lugar el 25 de Abril de 1612.

b.- Aspectos particulares de la vida de Francisco Jerónimo Simón.

Treinta y tres años tenía Francisco Jerónimo Simón al morir. Su vida fué breve, recogida y, hasta cierto -

punto, vulgar. Nada especial le ocurrió; sin embargo, las distintas fuentes históricas discrepan profundamente a la hora de enjuiciar su vida. Su figura se nos presenta difusa, llena de sombras y dudas; acercarnos a la realidad histórica resulta difícil, pero se hace necesario ampliar un poco más el contenido de una vida tan breve.

.- Estudios

La mayoría de clérigos españoles existentes en el siglo XVII no se caracterizaban precisamente por su amplia formación cultural. Esta dejaba mucho que desear, y los clérigos valencianos no eran una excepción. El Patriarca Ribera puso especial énfasis en mejorar la cultura del clero valenciano. Ribera "tuvo muy particular cuidado con que no se ordenasen de órdenes sacras sin que primero fuesen examinados de virtud y buenas y loables costumbres y también de letras... Y para el examen de la literatura tenía siempre varones graves y doctos, canónigos, catedráticos y examinadores de las escuelas y rectores de las parroquias" (32).

Los cuidados del Arzobispo Ribera iban dando sus frutos paulatinamente, y es de suponer que muy pronto se experimentará una mejoría notable en la preparación intelectual del clero valenciano. Francisco Jerónimo Simón debió participar en ese intento por propiciar una mejora cultural de los clérigos.

Para Aparici Gilart, Simón cursó estudios en la Universidad de Valencia de Teología Escolástica, Expositiva y Moral. También estudió latín, griego y hebreo (33). En el mismo sentido se expresa el Obispo de Marruecos D. Miguel Espinosa. Coetáneo de Simón, D. Miguel Espinosa es una persona fuertemente ligada al Patriarca Ribera. En su declaración ante los Síndicos y Procuradores encargados de la causa de beatificación de mosén Simón, afirmó que el clérigo de S. Andrés sabía bien Gramática, Lógica, Filosofía y Sagrada Teología. Dijo también, que era conocedor del latín y del griego, e ignoraba si tenía conocimientos de lengua hebrea (34).

Extraña es la declaración del franciscano descalzo

Fray Antonio Sobrino. Gran conocedor de Simón, "save muy bi en este testigo por familiar conversación y trato que tenía con el dicho Siervo de Dios que hera muy ábil ingenioso de claro entendimiento y docto en la lengua latina y muy bersado en las materias de theología Scolástica, y expositiva, - que es el estudio de la sagrada scriptura" (35). Más adelante, en la declaración hecha ante los síndicos y procuradores de la causa de beatificación de Simón, precisa, "que su piese las lenguas griega y hebrea sólo después que pasó al Señor lo a oydo decir más no se admira este testigo de haver lo ignorado por saber la grande modestia, y humildad del dicho siervo de Dios, cuyadosísimo en ocultar las cosas de que le podía venir estimación y honra" (36).

Hasta ahora los testimonios revisten una gran ambigüedad. Es de suponer que Aparici recogiera las declaraciones de Espinosa, Sobrino y otros, y las ampliara presentándonos al clérigo Simón como una especie de ilustrado intelectual. Nada más lejos de la realidad. Creemos que Simón cursó estudios en la Universidad de Valencia, pero sus conocimientos no debieron superar nunca un determinado grado de generalidades. Es precisamente el dominico Fray Juan Gavastón quien pone ahora las cosas en su justo lugar. Para él, Simón cursó estudios de Gramática, Lógica, Filosofía, Teología y un poco de hebreo. Pero el nivel de esos estudios - debía ser mínimo, pues sus discípulos "jamás le vieron tener acto de letras alguno ni jamás dio muestras que acudir a sus lecciones" (37).

El hecho de que Simón fuera recomendado por D. Miguel Espinosa al Cardenal Borja cuando éste le pidió "un socio que supiese latín, griego y theología", no es motivo suficiente para deducir un alto nivel de estudios en Francisco Jerónimo Simón. (38). Poco podemos también aclarar sobre el nivel de los estudios de Simón refiriendo la existencia de un libro escrito de su mano con el título, "De Trinitate". El libro no llegó a publicarse, y aunque su existencia parece confirmada por el catedrático de Filosofía de la Universidad de Valencia y maestro de Simón, D. Antonio Noguera, el no haber llegado hasta nosotros, nos impide extraer más conclusiones que las hasta aquí hechas (39).

.- Pobreza de vida

Los graves problemas de Francisco Jerónimo Simón - por encontrar un medio de sustento regular son una constante a lo largo de su corta vida. Algo de esto hemos avanzado ya en páginas anteriores. Durante casi toda su vida, se vio - obligado a recurrir, pese a los pequeños legados testamentarios recibidos, a la servidumbre o al empleo de "maestro" - en casas extrañas para solventar su residencia y sustento. Pensar que una vez obtenido el beneficio de S. Andrés mejoró su suerte, es desconocer los problemas que la inflación - eclesiástica del siglo XVII generaba en el gran número de - clérigos existentes.

Durante el siglo XVII, "la gran masa del clero se cular, en número tres o cuatro veces superior a los párrocos, estaba integrada por beneficiados, capellanes y ordenados de menores". Sus ocupaciones variadas iban desde ayudar al cura en sus funciones, officiar misa, servir en una fundación, una capellanía, etc. (40). La remuneración de este - abundante número de beneficiados era escasa. Sus ingresos - básicos los constituían la Misa, la renta del beneficio y - la asistencia a otros actos eclesiásticos como procesiones y entierros. Algunos de estos beneficiados disfrutaban de - rentas abundantes, pero la gran mayoría malvivía pasando - grandes estrecheces.

A principios del siglo XVII, la situación del clero secular valenciano no era nada boyante. En 1617 las catorce parroquias de Valencia tenían 779 beneficiados. Sólo la parroquia de S. Andrés, tenía 37 beneficiados instituidos de 15 a 20 escudos de renta cada uno. En ella residían de - ordinario 20 beneficiados, "que cantaban las horas canónicas, y sus distribuciones anuales venían a valer, por todo el año, unos treinta ducados" (41).

La inflación clerical y las escasas remuneraciones explican que, en algunas ocasiones, los clérigos se negaran a participar en funerales, aniversarios, procesiones y - otros actos de participación eclesiástica múltiple por discusiones de salarios (42).

En las anteriores circunstancias, resultan difícil

mente creíbles las opiniones vertidas por Fray Juan Gavastón sobre Simón. La idea de un clérigo melindroso y regalado a la hora de sustentarse, capaz de lujos dietéticos y gastronómicos cercanos al pantagruelismo, no es reflejo fiel de la auténtica situación social de la mayor parte del clero valenciano y, mucho menos, de la idea que tenemos del oscuro beneficiado de la parroquia de S. Andrés.

Según Fray Juan Gavastón, mosén Simón "gustaba de comer bien y bien guisado". Si la comida no estaba en su punto la arrojaba al suelo, o cuando menos, "solía dar coces a la mesa". Su gusto regalado se acentuaba en el verano, haciéndose enfriar la albudeca a la nieve. No respetaba tampoco normas a la hora de comer. Comía carne los viernes y sábados, si bien, puntualiza Gavastón, "por sus indisposiciones". Cuidadoso de la calidad de su sustento, Simón no se conforma con cualquier tipo de pan, "comía pan floreado de casa Febrer, panadero, que amasa a los virreyes" (43).

El gusto culinario de mosén Simón necesita de ciertos principios: "una vez envió a casa de sor Francisca Llopis, beata de San Juan de la Ribera, unos pollos y una gallina para irse a comer con ella. Y le envió un billete, escrito de su mano, donde decía: la gallina pondrá vuestra merced en la holla, para que haga buena sustancia, y los pollos hará asados, por principio" (44).

Graves quebrantos económicos ocasionaban a Simón sus gustos culinarios. "Y por esto de comer bien, decía el ama que siempre andaba alcanzado con la bolsa y aun endeudado. Porque como no tenía más allá del pie del altar, no bastaba" (45).

La veracidad de las anécdotas narradas no supone que nos encontremos ante un ser preocupado en exceso por su sustento. De las mismas, no se trasluce la figura de un beneficiado con abundante caudal, capaz de remilgos, y con fuertes alteraciones de carácter motivadas por el mal gusto a la hora de practicar el arte de la gastronomía. En realidad son simples anécdotas agavilladas para denostar la figura del clérigo de S. Andrés. Sin embargo, quienes más directamente le trataron nos dan una visión contrapuesta de su persona.

Un Francisco Jerónimo Simón capaz de entregar a menudo sus "distribuciones" de la parroquia a los pobres, hasta tener que llegar a comer por "amor de Dios", es la visión que de él nos deja la beata Francisca Llopis. Para Fray Antonio Sobrino, "el dicho siervo de Dios era pobrísimo en efecto, passando el tiempo del grande frío mucha nezesidad por falta de vestido y de ordinario comiendo de limosna" (46). Su propio biógrafo cuenta que Simón "ayunava a pan, y agua los Lunes, Miércoles y Viernes, las Témporas, las Vigilias de precepto, las de las Festividades de la Virgen, y otros de su devoción, y también otros muchos días de Adviento, Quaresma: lo mismo hazía los sábados, en obsequio y honor de María, y los días de Carnestolendas, con más rigor, para satisfacer a Dios, quanto era de su parte, los grandes excessos que comúnmente en aquel tiempo se cometen" (47).

La pobreza de vida de Simón es incontestable para Aparici. "El axuar, y menage de su quarto, se reducía a una cama de tablas, algunas sillas de cuerdas, un bufete, y sobre él una Pintura del Santo Ecce-Homo (tan devoto, como lastimado) una Cruz grande, con las insignias de la Passión; un Crucifixo de cosa de cinco palmos; un Niño Jesús de mazonería, adornado con las mismas insignias de la Passión; un quadro de la Virgen; una arquilla, con la ropa blanca preciosa para la limpieza; y otros trastillos inescusables para el servicio de casa, sin aver en ella, cosa supérflua: su vestido interior era un jubón; y en lugar de medias, unos borceguines de cordován, o badanilla negra; el exterior, Sotana, y Manteo igualmente pobre, pero limpio, y decente, como convenía a la dignidad, y estado del Sacerdicio. Estas eran las riquezas, y comodidades del Siervo de Dios" (48).

Enjuiciar la vida de mosén Simón es encontrarnos con una continua discrepancia de pareceres. Las glorias pintadas por unos, fieles a la tradición hagiográfica de fuerte raigambre en la historia española del siglo XVII, son despintadas por otros. La vida de Simón adquiere dimensiones de singularidad. Los frailes dominicos, incapaces de reconocer cualquier signo de santidad en este humilde clérigo, tratarán por todos los medios de buscar anécdotas, ejemplos, comentarios, etc. Todo es útil para desvirtuar —

las honras. El ejemplo del sustento aquí esbozado se repite en cualquier otro aspecto de la vida de mosén Simón. Parece como si no fuera posible una vida de virtud fuera del ámbito conventual.

c.- Vida espiritual de Simón

No es nuestra pretensión llevar a cabo un estudio biográfico exhaustivo de Francisco Jerónimo Simón. La vida mundana del clérigo valenciano tiene un interés escaso. Además otros autores aportan material suficiente sobre este tema (49). Nosotros fijaremos ahora nuestra atención en uno de los rasgos más importante y controvertido de su vida, su espiritualidad.

La persona del humilde clérigo valenciano ha sido acusada de ser la cabeza visible de un importante foco pre-quietista en Valencia. Se ha conectado a Francisco Jerónimo Simón con Miguel Molinos, pretendiendo ver en aquel el antecedente remoto del heterodoxo español. La idea es muy atractiva, pero creemos que está poco sustentada y carece de fundamento. Además, de ser cierta, supondría que todo el rico mundo de la espiritualidad valenciana de la primera mitad del siglo XVII está imbuido de ideas pre-quietistas. Aspecto éste que no compartimos por considerar que la espiritualidad valenciana de esa época nace y se desarrolla en un humus y circunstancias históricas distintas de las que subyacen en el tiempo y estancia en Valencia de Miguel Molinos, y porque ésta sería una visión excesivamente simplista del problema.

Francisco Jerónimo Simón no es ningún cabecilla, es sólo una anécdota espiritual de ulterior importancia histórica por variadas razones, entre las que no se encuentra su espiritualidad. La espiritualidad valenciana del siglo XVII es suficientemente importante sin mosén Simón, y nace y se desarrolla con anterioridad al auge simonista. Por lo demás, basta analizar los ejemplos espirituales valencianos de la segunda mitad del XVII para encontrar en ellos las fuentes donde Molinos conforma sus propias vivencias espirituales; vivencias que sólo durante su estancia posterior en Roma darán lugar a una doctrina aceptada primero -

por todos y condenada después.

Francisco Jerónimo Simón es un ejemplo poco significativo por su vida espiritual. Hasta cierto punto, es un personaje espiritualmente vulgar. Su espiritualidad carece de una base doctrinal clara, y no es más que la síntesis personal e individualizada de uno de los sistemas más comunes de su tiempo. Incluso, se aparta de forma sustancial de las ideas de Fray Antonio Sobrino, persona muy vinculada a él y para quien la meditación en la alta contemplación mística no tiene una importancia decisiva. Mosén Simón, por el contrario, sigue en sus experiencias el camino más trillado y acorde con la espiritualidad ortodoxa, accediendo a la oración mental por medio de la práctica metódica de la meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo. Su predilección por el tema de la Pasión resulta agobiante en él.

Las fuentes en las que el clérigo valenciano conforma su vida espiritual parecen múltiples. La influencia del Dr. Juan Pérez en sus años de juventud, y las posteriores del P. Miguel Fuentes, de la beata Francisca Llopis, de la beata Falcona, de Fray Antonio Sobrino, etc., indican que no hay un único modelo, sino que ante él se presentan experiencias variadas. Su vida de enfermedad y ocultamiento le propicia también un medio adecuado en el cual desarrollar su propia espiritualidad.

Debilidad física y enfermedades se conjugan durante gran parte de su vida. Afectado, en opinión de Aparici Gilart, de "herpes miliaris" en las piernas, que le ocasionan dolores fuertes, los soporta estoicamente sin querer encontrar alivio alguno. Sólo la presencia de la beata Francisca Llopis le sirve en algunas ocasiones de bálsamo. Calificada su enfermedad de "bubas" por sus detractores, no era la única que padecía: "Dolor de estomago como de cólico que le hacía quedarse sin sentido y perder la abla y sudar", enfermo del pecho, "muy gastado y flaco" (50). Sombrío panorama físico para quien pretende sublimar sus sufrimientos corporales, y resignarse a la divina voluntad.

Llaga viviente, Simón sufre frecuentes vejaciones por parte de sus colegas clericales. "Margalida", "Saboyana", "Flasadera", "Simoneta", son sólo algunos de los irónicos -

epítetos que se le dirigen. No contentos con eso, temerosos de un posible contagio de las enfermedades de Simón, sus compañeros beneficiados no le dejaban officiar Misa en los cálices comunes. Se le asigna un cáliz aparte, "el mas ruincillo de todos los de la Iglesia" (51).

Tan graves padecimientos no cuadran con la imagen del Simón que nos quieren ofrecer sus detractores. Carácter colérico, susceptible de irritación al más mínimo contratamiento, capaz de arrojar un libro no encuadrado a su gusto a la cara del librero. Todo ello acompañado de expresiones como "bellaco y cornudo, becho y cornudo" (52). Rasgos poco probables en una personalidad como la de Francisco Jerónimo Simón, acostumbrada al padecimiento físico, a la humillación, a la perenne mediocridad.

Mayores visos de verosimilitud tienen las manifestaciones de los más allegados al entorno familiar del beneficiado de S. Andrés. Es entonces cuando surge la imagen de un Simón no solo conforme con sus sufrimientos físicos, sino capaz todavía de mayores rigores y mortificaciones con los cuales ir templando su cuerpo para la virtud. Capaz de todo, nada le hace temer: "llevava armado su pecho con un cilicio de cerdas, texido con puntas de azero; apretada su cintura con una cadena de esclavones del grueso de un dedo, esquinados, y cortantes como cuchillos; descargava sobre sus espaldas tan crueles açotes, que fuera alivio el saltar la sangre, porque es más sensible, y atormenta más una contusión enconada y oculta, que una llaga superficial, y manifiesta: Para dar garrote a los braços, y muslos usava otras cadenas más delgadas (que las piernas ya tenían su tormento con los dolores, y llagas que padecía en ellas)" (53). Todas estas mortificaciones las acompaña Simón de una vida de gran recogimiento. No sale de su casa salvo para lo estrictamente necesario. Alguna vez se permite un paseo a la playa y a otros lugares. Todo el tiempo lo emplea en rezar, estudiar, meditar y contemplar los misterios de la Divinidad. Siente una predilección especial por la Pasión de Cristo. Sus más altas cotas de contemplación las alcanzará meditando los misterios de la Pasión. A quienes trata con frecuencia no duda en animarles a la oración mental, y en especial, a meditar

la Pasión "tratando ynteriormente della" (54).

Será Fray Antonio Sobrino quien mejor resuma la vida espiritual de mosén Simón: "su recogimiento era perpétuo sin tener amistades, conversaciones, ni entretenimiento alguno porque todo su entendimiento y vida era darse a la oración, contemplación y estudio sagrado llevando su alma unida con nuestro Señor por continua memoria y amor suyo y señaladamente sabe este testigo que el dicho siervo de Dios era devotíssimo de meditar los passos de la pasión y muerte de nuestro sobrano Redemptor y maestro el qual pagándole esta affición, y regalo le hacía grandes misericordias ynteriores de mercedes espirituales y sobrenaturales de donde le venía el yr siempre, transformado en su espíritu con el Señor y verdaderamente su vida era interiormente muy perfecta y aunque por su grande humildad sus virtudes eran ocultas" (55).

Precisamente, lo oculto de sus virtudes, el que estas pasen desapercibidas para el pueblo, será el argumento esgrimido con mayor fuerza por los detractores del clérigo de San Andrés. Para los frailes, no es posible aclamar como santo a un oscuro beneficiado del que nada se sabe. Gavastón no acaba de comprender, "qué virtud tan heróica la que hasta ahora se ha visto de este hombre y qué hechos tan notables en servicio de la Iglesia y salvación de las almas, y gravedad de antipasados suyos, y sangre tan calificada, que con tantos linajes toca tan principalmente, para que se aventure la Ciudad de Valencia a perderse en lo espiritual de la fe, y en lo temporal de encontrarse con el Rey, a trueque de que mosén Simón sea "victor", a pesar de los santos canonizados, y a pesar de la cabeza de esta Iglesia y a pesar de la Santa Inquisición, y del Papa..." (56). Para el dominico, como para otros, la pretendida santidad de Simón es sólo una creación personal de Fray Antonio Sobrino, basada no tanto en las virtudes del clérigo como en la enorme influencia que el fraile descalzo tiene en Valencia. En vista de ello, los frailes dominicos tratarán de desmontar con todos los medios a su alcance la, para ellos, falsa santidad de mosén Simón.

La influencia de la beata Francisca Llopis es determinante en la configuración de la vida espiritual de Francisco Jerónimo Simón. En opinión de Fray Juan Gavastón, fue esta beata quien adentró al clérigo en los caminos siempre ásperos y difíciles de la oración mental. Con su trato, el beneficiado de San Andrés "empezó a darse a la oración mental, que hasta entonces ni sabía, ni conocía, ni en ella se había ejercitado, y bien se prueba; pues como entonces tomó amistad con dicha beata (que hasta entonces no la había tenido), luego hasta entonces no supo qué cosa era oración" - (57). La veracidad de esta afirmación es cuestionada desde distintos frentes. Francisca Llopis había tratado a Simón - siendo éste todavía niño en la casa del Doctor Juan Pérez. La misma beata lo confirma, cuando, en declaraciones ante el Vicario General del Arzobispado D. Baltasar Vitoria, testifica que conoció a Simón siendo éste de tierna edad, y - que su trato con él se prolongó veinticuatro años. Así pues, mal pudo conocer Francisca a Simón en los últimos años de vida del clérigo. Respecto a si Francisca le instruyó en la práctica de la oración mental, otros personajes se mueven en torno a Simón que pudieron hacerlo, aunque no resulta - descabellado pensar que fuera su "maestra", pues "continuó siempre su amistad y conversación el dicho siervo de Dios - con esta testigo. Conbersando muchas veces en su casa en la iglesia y en otras partes instruyéndole esta testigo en cosas espirituales y el dicho siervo de Dios la tenía y tubo siempre y la respetó como madre espiritual" (58).

Vida de recogimiento, mortificaciones, meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo. Resumen de una vida de virtud adquirida por el trato familiar con determinadas personalidades del mundo espiritual valenciano. Vida plena de claroscuros, sacrificios, enfermedades y humillaciones. Temas todos frecuentes en la espiritualidad española del siglo XVII.

.- El tema de la Pasión en la vida espiritual de Francisco Jerónimo Simón

Uno de los grandes teorizadores de la mística --

española, el franciscano Francisco de Osuna, destaca la importancia de la meditación sobre la Humanidad de Cristo en la contemplación mística. "Si las otras cosas visibles nos provocan al amor e contemplación de Dios, su sagrada Humanidad nos arrebatara cuasi nos fuerza a ella" (59). En opinión de Melquiades Andrés, Osuna encarna una posición opuesta a los alumbrados, futuros prequietistas y quietistas, que no quieren levantarse a Dios por medio de la Humanidad de Cristo, ni gustar de meditar en la amargura de la Pasión, sino en la dulzura de sus frutos (60).

No es Francisco de Osuna el único de nuestros místicos que trata el tema de la Pasión dentro de la contemplación mística. Autores tan destacados como Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Bernardino de Laredo, y en general todos los místicos españoles de los siglos XVI y XVII señalan la importancia que la meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo tiene en el camino de la alta contemplación. También está presente de forma importante este tema en la vida espiritual de Francisco Jerónimo Simón. Su tiempo de recogimiento gustará de emplearlo en rezar, estudiar y contemplar en las cosas divinas, "particularmente en la pasión de Christo de que era singularmente devoto. Por lo qual siempre buscava libros que tratassen de ella y le incitassen al amor de nuestro Señor Jesucristo crucificado y amonestava a todos los que el tratava se diessen a la oración mental en especial a meditar la pasión tratando interiormente della" (61).

Resulta difícil precisar el origen de esta devoción en el clérigo de San Andrés. Tema común de la espiritualidad, no creemos que tuviera mosén Simón demasiadas dificultades en acceder a esta devoción. Aparici Gilart establece una estrecha relación entre Francisco Jerónimo Simón y la beata Falcona respecto a la mutua pasión de ambos por los misterios de la Humanidad de Cristo (62).

Inés Medina Falcó, más conocida como Madre Falcona o beata Falcona, era natural de Cocentaina. Su persona ^{era} de gran predicamento en Valencia. Fray Antonio Sobrino solía decir, "que de las almas que comunicava en Valencia, una de

las que le agradaban mas era la Madre Falcona, por la gran pureza y candidez de espíritu" (63). Esta beata valenciana alcanzó una fama notable al actuar de intermediaria entre las villas de Onil y Castalla y el Arzobispo Ribera, a causa del entredicho puesto por el Patriarca a estas dos iglesias. La beata Falcona consiguió con su buen hacer que Ribera levantara el entredicho, pues el Arzobispo "hazía mucho aprecio de ella" (64).

La beata Falcona conocía a Simón por haberle tratado durante sus estancias en Valencia. Ella era una ferviente devota de la Pasión, y es aceptable suponer que con el trato familiar inculcara en el joven Simón la afición por el tema de la Pasión.

Cuenta su biógrafo, que se encontró en el breviario de Simón un papel escrito de su mano donde se leía que Dios había revelado a un siervo suyo el número de tormentos e injurias sufridos por Cristo en su Pasión. "Golpes, y bofetadas, ducientas veinte y dos; asquerosas salivas arrojadas en su Divino Rostro, setenta y tres; heridas en su Divina Boca, diez; las caídas con la cruz a cuestas, cinco; las espinas que le atravesaron su Divina Cabeça, setenta y dos; y finalmente las llagas que recibió en su Virginal, y delicadísimo cuerpo, con los Açotes, clavos, lança y otros --cruelles instrumentos, fueron cinco mil cuatrocientos setenta y cinco" (65).

La frecuente meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo le permitieron alcanzar al oscuro beneficiado de San Andrés otros deleites más sublimes: las visiones o revelaciones místicas, etapa en la que sólo participan los más iniciados, pues "no son leche de niños, sino --manjar de crecidos, aprovechados, y robustos en la virtud" (66).

Francisca Llopis, madre y maestra espiritual de Simón, será la encargada de comunicar a Fray Antonio Sobrino los datos más significativos de la vida espiritual del clérigo valenciano. Hasta ahora, estos datos los conocíamos a través de Sobrino, ignorando la fuente de donde éste los extrajo. Hoy sabemos con certeza que esta fuente fue Francisca Llopis, correspondiendo a Fray Antonio Sobrino el mé-

rito de divulgar las revelaciones y visiones místicas del clérigo de San Andrés.

De entre todas las revelaciones tenidas por Francisco Jerónimo Simón destaca por su importancia y por su repercusión social ulterior la visión de Cristo en su Pasión: Yendo mosén Simón un viernes meditando la Pasión de Cristo por la calle Caballeros de Valencia -calle por la que hacen su recorrido aquellos reos a quienes han sentenciado a muerte-, "sintió interior y exteriormente, la trompeta, y mirando con los ojos de la alma, vio a Xpo. que venía entre sayones con su cruz a cuestas muy ensangrentado y que traya su rostro cubierto con sus cabellos ensangrentados y que lo seguía su santísima madre y la magdalena y sant juan evangelista y el dicho siervo de Dios mirando a Xpo. y deseando descansarle, y llevar sobre sus hombros la cruz que Xpo. llevaba, y abrazarle. Cristo se pasó de largo más después volvió su rostro y con su mano apartando sus cabellos un poco de sus ojos le mirava con mucho amor, y le llamava, dándole licencia para que le abrazasse y el dicho siervo de Dios se llegó a él, con grande humildad y reverencia pidiéndole le dexasse llevar la cruz y el señor respondió como él llevaba aquella cruz por todos y que llevasse el la propia suya de sus enfermedades y trabajos la qual tenía su valor, de la cruz del mesmo Señor y que abriendo sus brazos el dicho siervo de Dios le abrazó tiernamente, dándole primero el Sor. licencia y que después le dixo que le acompañasse y el dicho siervo de Dios lo hizo continuando su camino asta el lugar donde vio el passo de la Crucifixión, y fue atravesada su ánima con los dolores de la compasión, y allí sentía como desfallecía su ánima y quedaba absorto, más luego que levantaron en alto al Salvador, acudió presto a abrazarse con la cruz y allí abrazado recevía sobre su alma la sangre que de Chisto corría y pedía que aquel riego cayesse sobre todos los clérigos y sacerdotes y religiosos y sobre todos los demás cristianos". Esta visión se repitió otras veces, y de ella colige Francisca Llopis, que le vino a Simón ser tan devoto de la Pasión de Cristo (67).

La predilección de mosén Simón por el tema de la Pasión tuvo amplia repercusión social en Valencia. Una pro-

funda devoción surgió en el pueblo después de su muerte al difundirse por la ciudad la visión mística tenida por el clérigo de San Andrés en la calle Caballeros. Gran multitud de gentes, hombres y mujeres de toda condición, acudían todos los viernes del año, en traje de penitentes, para realizar el mismo recorrido que Simón había hecho. Esta devoción popular, calificada de supersticiosa por los frailes dominicos, intentaron cortarla innumerables veces las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, el fuerte enraizamiento alcanzado en el pueblo dio lugar a agrias discusiones y polémicas. Sólo muchos años después de la muerte de Francisco Jerónimo Simón, como consecuencia del rumbo dispar que su causa de beatificación tuvo, se consiguió ir apagando esta devoción hasta hacerla desaparecer totalmente.

.- Virgindad y desposorios místicos.

Discurrir sobre la virgindad de Francisco Jerónimo Simón puede conducirnos a entrar en oscuras disquisiciones alejadas un tanto del planteamiento histórico. Conviene, no obstante analizar esta cuestión porque en torno a ella - sus émulos entretejieron una espesa madeja de acusaciones - conducentes a desvirtuar su figura.

Hace algunos años, Joan Fuster se extrañaba de que Simón fuera presentado como adorno de la virtud de la virgindad en una ciudad como Valencia (68). Pensar en Valencia durante el siglo XVII como una ciudad donde se conjuga el vivir alegre, la sensualidad de sus habitantes y las actitudes licenciosas, es tener una imagen estereotipada que no se corresponde plenamente con la realidad.

Durante el siglo XVII la vida individual y colectiva está por una religiosidad que persigue las actitudes licenciosas, realzando la virgindad como uno de los valores más perennes e importantes de la vida clerical. La primacía de la vida religiosa, conventual o clerical, frente a la vida laica, viene reforzada, entre otras cosas por el voto de la castidad intrínseco a aquella. Por otra parte, la estrecha vigilancia ejercida por la Inquisición dejaba poco resquicio a los eclesiásticos para el incumplimiento de esos preceptos.

Si analizamos la estratificación sectorial de la represión inquisitorial entre los años 1.530-1.609, observamos que los delitos de sexo suponen sólo un estrecho porcentaje del 12%, frente a la amplitud que alcanzan aquellos - que García Cárcel denomina delitos de Contracultura (70%) y de ideología (18%). (69).

Los datos anteriores permiten observar la existencia, todavía demasiado frecuente, de clérigos disolutos, solicitantes y con una catadura moral deficiente. Los esfuerzos del Patriarca Ribera emprendidos años atrás, comenzaban ahora a dar sus frutos. El mismo Domínguez Ortiz constata - que "se aprecia un más alto nivel moral (al menos externo)- en el clero del siglo XVII respecto a los anteriores" (70).

De todos los delitos cometidos por los eclesiásticos, es quizás el de sollicitación el más perseguido por la Inquisición. En Valencia, donde la proporción clero-habitante es superior a la de otras zonas o regiones de España, - los delitos de sollicitación vistos por el tribunal de la Inquisición valenciana durante el período 1540-1700 fueron 64, frente a los 80 casos de Barcelona, 103 de Zaragoza, 125 de Toledo, 92 de Granada, y 90 de Llerena. Teniendo en cuenta - además, que en el período 1530-1609 sólo hubo 15 procesos - por este motivo en Valencia, "lo que constituiría en definitiva un ínfimo porcentaje en relación a la cuantía demográfica del clero en Valencia" (71).

Se puede pues hablar de que la posibilidad de ser virgen en Valencia no era algo extraño. Los ejemplos de algunos personajes célebres avalan esta idea. El Patriarca - Don Juan de Ribera, Fray Gaspar Bono, Fray Antonio Sobrino, etc., son algunos entre otros muchos de quienes se nos dice que mantuvieron toda su vida la pureza virginal, y que lo hicieron en Valencia (72). También el oscuro beneficiado de San Andrés pudo ser uno más de ellos. Sus biógrafos y las - personas que los trataron estrechamente así nos lo refieren.

La beata Francisca Llopis, madre espiritual de - Francisco Jerónimo Simón, "tiene por cosa muy cierta y sin ninguna duda cree esta testigo que fue el dicho siervo de - Dios Virgen de cuerpo y alma todo el tiempo de su vida. y que

no cometió culpa grave que fuesse ofensa mortal en todo el tiempo de su vida. Porque además de lo sobredicho por donde esta testigo colige esto del sobredicho siervo de Dios a - que le dixo a esta testigo en secreto y como a su madre espiritual como desde tierna edad tenía hecho voto de virginidad y que después le había reysterado muchas vezes y siendo sazerdote lo acostumbra a reysterar una vez antes de de zir missa y otra en la mesma missa" (73).

Fray Antonio Sobrino, omnipresente en todo lo referente a Simón, no puede decir menos. Su testimonio no tiene réplica, es su palabra contra la de quienes pretenden negar esta virtud en el humilde beneficiado. El sabe muy bien que mosén Simón fue virgen, "no porque se lo dixesse a este testigo sino por conseguirlo de la secreta comunicación y noticia que de su alma tiene y sabe que sino fueran algunas travesurillas de niño en los años antes de llegar a la discreción otras culpas no tenía porque en la virtud siempre, fue viejo y de maravillosa inclinación a todo lo bueno y perpetuos ejercicios santos en que se vio con continua pureza interior, y exterior verdaderamente exemplaríssima y admirable" (74). Cuando esto mismo lo tiene que reafirmar en público, no lo duda. Entonces se hacen evidentes sus dotes de orador capaz de tocar las fibras más sensibles de sus oyentes. "De treinta y tres años era no mas, mirad si corrió la posta bien; toda la vida fue santo, inocente, virgen, (con la inocencia bautismal se fue al cielo: sé lo que digo). Ninguna tizne carnal cayó en la nieve de su cuerpo, y alma. Azucena de las del cielo es, virgen, digo perpetuo" (75).

No son solamente los más allegados a Simón. Otros personajes testifican a su favor: mosén Graviano Reig beneficiado en la Iglesia Mayor, mosén Jerónimo Martínez de la Vega vicario de San Andrés y confesor de Simón, mosén Nicolás Llorens beneficiado en la metropolitana de Valencia, y mosén Jerónimo Vifiet beneficiado en San Lorenzo (76). El mismo Obispo de Marruecos, D. Miguel Espinosa, afirma haber oído decir a personas consideradas de virtud y crédito, Fray Antonio Sobrino y el canónigo Vicente Ferrer Estevan, que mosén Simón fue virgen (77). Finalmente queda el testimonio de su biógrafo. Para éste, fue tan honesto, "que nadie le -

vio desnudo, ni él a si mismo" (78).

En circunstancias normales, todos estos testimonios expuestos hubieran bastado para no poner dudas en la vida - de mosén Simón. De otros personajes del ambiente valenciano se dijeron, y nadie puso reparos a ello. Sin embargo, en la vida de Simón nada hay normal. Lo que sus amigos decían, - sus detractores se encargaban de ennegrecerlo. No tenían ar gumentos, pero fue suficiente el esparcir la cizaña para - que la duda se apoderara de quienes tenían la misión de ju gar.

La afilada pluma de Fray Juan Gavastón lo sombrea todo. Si los amigos de Simón decían de éste que fue virgen, el fraile dominico cuenta, que "fraile ha venido de San - Agustín a esta casa de Predicadores y ha dicho al padre Fray Jaime Forner y a otros, que hay en su casa un confesor que - ha confesado a una mujer, que le ha dicho que con ella ha - tenido que hacer dicho mosén Simón". El comentario lo rema - ta el dominico: "Y aún me ha nombrado dicho fray Forner a - mi la mujer, más no quiero yo poner aquí su nombre" (79).

Otra vez, son dos frailes franciscanos quienes co - mentaron haber oído decir que Simón iba a una barraca con - mujeres. Incluso, llegó a publicarse por Valencia que mosén Simón conocía por el olor si una mujer era doncella. Tan es - perpéntico comentario es apostillado por Fray Gavastón: "A - mi antes me parece habría de concluir desta proposición lo - contrario, pues tan buen mosquito era, como se dice de los - que conocen el buen vino con el olor" (80).

Son simples comentarios agavillados con un fin - concreto, oscurecer la figura de Simón. No importa que no - sean de primera mano, bien guisados, pueden servir. El domi - nico Gavastón no es torpe, sabe lo que quiere, y junto a es - tos chismes, va a aportar otros de mayor firmeza y que en - trañan más peligro. Francisco Jerónimo Simón vivía con la - beata Francisca Llopis y con las hermanas Inés y Angela Pé - rez. Estas dos últimas no tenían, según Gavastón, excesiva - buena fama en Valencia. Tampoco ahora las noticias son cier - tas; sin embargo, de cara a las instancias oficiales, enten - diendo por tales al Arzobispo, la Corte y Roma, será más di

fácil demostrarlo. La causa de mosén Simón comienza a ser — una causa perdida.

Estrechamente ligado a la virginidad, aparece en la vida de Francisco Jerónimo Simón el tema de sus desposorios espirituales. "Simón, por el cuydado, y puntualidad — con que has observado el voto de tu virginidad, y pureza, — renovándole, y repitiéndole cada día muchas vezes, quiero — admitirte, y te admito por mi espiritual Esposo, y en Arras de nuestro Desposorio te entrego esta sortija" (81). De esta forma narra el biógrafo de mosén Simón la revelación imaginaria tenida por el clérigo de San Andrés.

La beata Francisca Llopis será la principal difusora de esta revelación. Según ella, esta visión imaginaria la tuvo Simón en 1609. Al principio de dicho año, "el dicho siervo de Dios fue provado y exercitado de dios nuestro Señor en la Cruz y martirio ynterior de la sequedad, escuridad y tristeza tan grande sobre lo que corporalmente padezia con la apretura del pecho y llagas de las piernas y aviendo el dicho Siervo de Dios sufrido estas penas con toda conformidad y amor se apiadó el Señor del, y el propio día de Sant Joseph del sobredicho año 1609 le consoló nuestro Señor con esta merced que fue el servirse que su madre santíssima le recibiesse por esposo espiritual dándole en la revelación — desto un anillo la soberana Virgen en prenda desta gracia — y favor passando esto en la presencia del Señor y del glorioso Sant Joseph y de muchas vírgenes y santos del çielo y muchos ángeles que con grande alegría asistieron a los dichos esposorios espirituales, Lo qual todo fue en visión interior del alma y no corporalmente" (82).

Fray Antonio Sobrino predicó en las honras fúnebres de Simón esta gracia divina alcanzada por el oscuro beneficiado. Sobrino tuvo conocimiento de la misma a través — de Francisca Llopis. La publicidad dada a esta visión hizo que el pueblo, enfervorizado, distorsionara los hechos y — llegara a creer en una auténtica visión corporal con presencia real del anillo. Parte de culpa de que esto ocurriera — la tuvieron algunos clérigos, incapaces de discernir una visión interior del alma de una visión corporal. Incluso, ca-

be pensar que algunos clérigos confundieron de forma consciente visión imaginaria y real. Los intereses en juego eran grandes, y tal confusión podía servir para avivar la devoción a mosén Simón.

Los antisimonistas aprestaron sus mejores armas - para demostrar la falsedad de los desposorios místicos. Fray Juan Gavastón negaba cualquier posibilidad de esponsales espirituales entre Simón y la Virgen por parecerle "cosa inaudita ni en las Sagradas Escrituras, ni en los Santos Padres, ni historia de los Santos. Y así como no recibida ni usada en la Iglesia, no se puede recibir ni admitir particularmente con tan varios, fríos y leves fundamentos" (83).

Robres, a quien no le resulta excesivamente simpática la figura de mosén Simón y menos todavía el entorno - que la rodea, rebate a Fray Gavastón en este punto. El dominico se equivoca ahora. Ejemplos hay en la Iglesia, dentro-incluso de la propia orden dominicana, de personajes a quienes en pago de su virtud les fue concedida la gracia de los desposorios místicos. Entre otros ejemplos, el mismo Robres aporta los nombres del Beato Alano Rupe, San Hermán, San Juan Eudes, Columba Schomath, M^a Julia Jahemy, etc. No era necesario acudir al santoral. En la propia Valencia de otros varones se decía que recibieron la gracia de los esponsales espirituales. Uno de ellos fue el franciscano descalzo valenciano Fray Diego Maçon. Más aún, la beata Francisca Llopis, cuenta su biógrafo Fray Antonio Panes que participó de esa visión interior en pago a su pureza virginal. "Por esta virginal pureza dio el Señor a esta su regalada esposa muchos, y preciosos anillos en repetidos desposorios espirituales, y maravillosos, que celebró con ella, esto es, en uniones íntimas, que estrechaban con más indisoluble nudo, y prendas más firmes el vínculo de perpetuo amor" (84).

La estrecha relación entre Francisco Jerónimo Simón y la beata Francisca Llopis, y la existente después entre ésta y Fray Diego Maçon, puede dar pie a interpretaciones negativas. Cabe la posibilidad, de que la influencia ejercida por la beata valenciana sobre sus dos hijos espirituales generara en estos visiones imaginarias que, realmente, sólo existieron en la mente de la beata. Esta sería una buena razón para el escéptico en este complejo mundo de la espiritualidad. Sin embargo, por el momento, sólo nos interesa refle

jar el hecho y la negativa de los antisimonistas a aceptarlo.

d).- La muerte de Francisco Jerónimo Simón

El día 12 de abril de 1612 dicta su testamento - Francisco Jerónimo Simón al canónigo de Orihuela Doctor Vicente Ferrer Estevan. El clérigo de San Andrés siente que - se acerca inexorablemente el fin de sus días. Su testamento lo encomienda al notario de Valencia Joan Roselló (85).

Algunos personajes visitan a mosén Simón durante su enfermedad. Uno de ellos es su confesor Fray Antonio Sobrino. Ambos dialogan de cosas celestiales, "como quien las había de yr presto a ver"; y antes de despedirse, el enfermo solicita de Sobrino su bendición. Después, los dos se - abrazan como amigos que no se han de volver a ver más. Mien- tras esto ocurre, el Doctor Tudela, médico que atiende a mo- sén Simón en su postrera enfermedad, cree que "sería bien - olearle, por el peligro que en su grande flaqueza - estava- de quedar muerto con muy poca caussa de levantarle, o comer" (86).

Un círculo estrecho de amigos permanece junto a - Simón los últimos días de su vida. Su madre y maestra espiri- tual Francisca Llopis, le visita y atiende; llegado el ca- so, la beata no duda en quedarse a dormir en su casa. Ange- la Pérez, mujer sobre la que los contrarios a Simón urden - su deshonra, también se encuentra al lado del clérigo. La - hermana de la anterior, Inés Pérez, les visita con frecuen- cia. Por último, un ama de nombre María será la encargada - de preparar la comida y atenderles (87). Este círculo redu- cido se amplía con la presencia del Doctor Vicente Ferrer - Estevan y del vicario de San Andrés Gerónimo Martínez de la Vega. Este último será quien confiese a mosén Simón "gene- - ralmente en la hora de su muerte" (88).

Los esfuerzos de todos por salvar la vida del clé- rigo son inútiles. El día 25 de abril de 1612, fallece Fran- cisco Jerónimo Simón, "en la escaleta damunt de la casa que està al cap de l'altar de Sant Andreu; al cantó de la plaça dita de les Mosques" (89).

Para la beata Francisca Llopis, la muerte de Simón

es algo trascendente: "Antes que expirasse el dicho Siervo de Dios mossén francisco Hieronimo Simó con una grande quietud mirando a un Christo que tenía delante de sus ojos y - abriéndolos como unos espejos los cerró y dio su alma al Señor dejando a todos los que estaban presentes muy edificad^os y ciertos de su felice tránsito y conçibiendo opinión, - así desta su muerte, como de su vida inculpable que aquel - cuerpo de dicho Siervo de Dios era cuerpo santo lo comenzaron a guardar con vigilancia y comenzaron a tomar, de sus - ropas para Reliquias y trataron de llevarlo a su yglesia de sant Andrés de dicha ciudad de Valencia como lo hicieron, - abrazándose de los capellanes de la mesma iglesia. Lo que - fue entre las diez y honçe de la mañana día de sant marcos - a 25 del mes de abril más cerca deste presente año de 1612 - y en esse mesmo día oyó decir esta testigo que el dicho siervo de Dios comenzó a rresplandecer por milagros" (90).

e.- Nacimiento de un presunto santo

El oscuro beneficiado, desconocido por casi todos en Valencia, comienza a ser aclamado como santo. Difícil resulta encontrar una explicación a esto. La influencia de la beata Francisca Llopis en el mundo espiritual valenciano podría ser una respuesta adecuada. También, la celeridad con que actúan los clérigos de San Andrés, quienes, de inmediato, colocan a Simón en un túmulo en medio de la iglesia, al tiempo que comienzan a proclamar por las calles de Valencia la muerte de un santo. La curiosidad colectiva se acerca a la iglesia de San Andrés. Pronto, las exclamaciones de milagros, fingidos o auténticos, recorren la ciudad. Mientras esto acontece, Fray Antonio Sobrino permanece en su convento de San Juan de la Ribera. Hasta allí, "el Rector y clérigos de la yglesia parrochial de sant Andrés vinieron tres - horas después de su tránsito con algunos cavalleros a este - testigo y le dixeron el grande movimiento que ya había en la ciudad y comoción. Llevado su cuerpo a la yglesia de la dicha parrochial y que por el común consuelo le tendrían allí descubierto tres días y rogaron a este testigo fuesse a predicar el día terçero" (91).

Otros personajes, como el cañónigo de Orihuela Vicente Ferrer Estevan y las dos hermanas beatas que se encontraban cerca de Simón a la hora de su muerte, también proclamaban la santidad de éste. En poco tiempo, la fama de un santo que acaba de morir traspasa las murallas de la ciudad.

Tanta gente moviéndose al unísono pueden explicar la fama de Simón en el primer momento. Los milagros sirvieron para ampliar dicha fama y hacerla más creíble. Pero la razón última por la que se movilizan es distinta según los casos. Para la beata Francisca Llopis y para Fray Antonio Sobrino el convencimiento de la muerte de un posible santo tiene vertientes espirituales claras, sin negar otras supuestas explicaciones de vanagloria mundana. Para los clérigos de San Andrés las razones son más bien de índole socio-económica. Si mosén Simón era aceptado como un santo, a la pobre y derruida iglesia de San Andrés acudirían cada vez mayor número de devotos, y sus limosnas reportarían pingües beneficios. Así ocurrió en la realidad. En poco tiempo, lo que era un templo en ruinas se convirtió en uno de los más ricos de Valencia.

Otras razones confluyen en la santidad de Simón que lo hacen distinto de los otros santos. Mosén Simón era clérigo. En Valencia no existía ningún clérigo santo. Para muchos sectores eclesiásticos había llegado el momento de tomar la revancha frente a los conventuales, los cuales se vanagloriaban de los muchos santos que tenían, llegando a postular la supremacía de la vida conventual frente a la clerical. En algunos sectores esto constituía una humillación, y había llegado el momento de resarcirse. Por contra, los conventuales, fundamentalmente dominicos y franciscanos, no estaban dispuestos a ceder, y aprestaron sus armas para denostar con cualquier tipo de argumento la figura de mosén Simón. A la postre, el bando conventual se impondrá; si bien, la pugna eclesiástica perdurará durante mucho tiempo alcanzando en determinados momentos una virulencia inusitada.

Poco hay que objetar a las muestras de aclamación popular recibidas por Simón en los días postreros a su muerte. Era algo común entonces, y se repetía de continuo cada-

vez que un presunto santo fallecía. Sin pretender entrar en odiosas comparaciones, cuando murió Fray Luis Bertrán, el ánimo exaltado de los valencianos no dudó en cortarle un dedo y llevárselo de reliquia (92). En el caso de Simón no se llegó a tanto, aunque no faltaron devotos o exaltados que recogieron cualquier cosa que se encontrara cercana a su cuerpo.

Muerto ya Simón, pocas personas hubo en Valencia que no pensaran en la existencia de un clérigo santo. La propia orden de Predicadores, que posteriormente gastará sus esfuerzos en eliminar esa santidad, lo creyó así también. Su cronista, Fray Gerónimo Pradas, detallaba de esta forma la muerte de mosén Simón: "El bienaventurado mosén hieronimo Simón sacerdote natural de esta insigne ciudad de Valencia y bautizado en la parroquia de Santiago apostol que al presente era beneficiado en la parrochia de S. Andrés fue un hombre escondido en grande manera dado a la contemplación y oración mental y vocal y resplandeció mucho en la virtud de la humildad. Era tan humilde tan recogido tan apartado de todo lo que el mundo tiene tanto que sobresalía de los otros clérigos quisolo Dios onrar a él y no a otros por su gran bondad y ... que no conociéndolo nadie vino de morir a 25 de Abril. 1612 de edad de 33 años y un mes. con tanta santidad y milagros como toda Valencia no puede decir estuvo este siervo de Dios en su parroquia de S. Andrés, miércoles a 25. Jueves y Viernes y Sábado dando luz a los ciegos oydos a los sordos habla a los mudos de natividad curando a los cojos y mancos estos quatro días como se puede ver que todo se a tomado por auto de notario" (93). Con posterioridad, desatada ya la polémica en torno a la santidad de Simón, una mano extraña fue tachando las referencias a la santidad y cubriendo el texto de expresiones, "caute lege".

f.- Las honras fúnebres.

Al día siguiente de la muerte de Francisco Jerónimo Simón, mientras el reguero de gente continuaba haciendo pequeña la iglesia de San Andrés, dos capellanes del clero de dicha iglesia, "per orde de aquell, anaren a convidar les -

parròquies per a que el digueren un respons, i totes les parròquies anaren entre tres i quatre hores de la dita vesprada del dijous ab tots sos residents, i San Martí i Sant Joan portaven dalmàtiques ab draques i ab la capa que portava lo vicari dit mossén Joan Baptiste Gavarda, i lo escolà també portá dalmàtica; i no es podia entrar per les portes de la esglèsia ab tanta multitud de gent que hi havia, que era de admirar de la gran misericòrdia de Nostre Senyor que així - vol honrar los seus servents" (94).

A la par que se desenvol·lava lo anterior, en el convento de San Juan de la Ribera se publicaba el testamento de Francisco Jerónimo Simón, "a instancias de Nicolás Simón hermano del dicho mossén Simón y de Francisca López donzella delante el Padre Sobrino y otros". En él, tras las invocaciones de rigor y de reclamar al clero de San Andrés que entierren su cuerpo en el vaso común de dicha iglesia como acostumbra a hacer con todos sus clérigos, Simón expone su última voluntad. Deja heredera universal de sus bienes a la beata Francisca Llopis, y lega algunas de sus humildes pertenencias a su hermano, amigos, médico y personas que le han servido en su postrera enfermedad. Por último, encarga multitud de misas por su alma. (95).

El día 27 de abril de 1612 fue un día grande en Valencia. Este día predicó Fray Antonio Sobrino el sermón que tanta polvareda iba a levantar posteriormente.

La iglesia de San Andrés estaba repleta de gente de buena mañana; "asistió el Illmo. y Exmo. Sor. el marqués de Caragena Vissorey y Capitán general en el Reyno los Jurdos de la presente Ciudad y los que pudieron tener dicha de entrar dentro dicha yglesia de sant Andrés que estava tan imbutida de gente que el dicho Vissorey no se pudo asentar en su lugar, el Cavildo y Clero de la metropolitana yglesia de Valencia que no suele salir para casos semejantes fue a dicha iglesia y no pudo entrar en aquella, y así desde la puerta dixo un Responso, el sermón no se pudo hacer a su tiempo después del evangelio sino que a petición deste testigo se hubo de predicar antes de la missa porque hera imposible vestirse Diáconos, y asistentes ni rebullirse hombre en el presviterio, ocupando grandes cavalleros y personas -

el usso del altar sin haver otro remedio y assí fue oydo el dicho Padre Sobrino con grandísima quietud y predicó cossade cinco quartos, o más estando con enfermedades y flaqueza grande y el dicho fray Sobrino lo tubo a milagro el poderlo haçer porque es un religioso que por maravilla sale de suçelda, y acavado el Sermón se çcelebró la missa y este testigo le bessó las manos al dicho mossén Simón en el túmulo" (96). Este testigo no es otro que el Obispo de Marruecos, - D. Miguel Espinosa.

Del sermón predicado por Fray Antonio Sobrino cabe destacar dos ideas que iban a servir para afamar más al clérigo muerto: la idea de su virginidad y la de sus desposorios espirituales con la Virgen. Ambas las había recogido Sobrino de la beata Francisca Llopis, y, al ser expuestas - en público por persona de tanto crédito como el franciscano descalzo, sirvieron para que la gente se moviera a aclamar con mayor intensidad a Francisco Jerónimo Simón como santo" (97).

"Dissabte a 28 de abril 1612, anaren tots los monastirs a dir respons al dit sant, i dix la missa cantada - lo il.lustríssim senyor don Baltasar Borja, arxidiano de - Morvedre i oficial general sede vacante, i el baixaren del cadafals al dit sant i el posaren ab un ataüt tatxonat de - or i de carmesí a la mà dreta de l'altar major, tancat ab - tres claus, i cada punt fa molts miracles" (98). Mientras - de esta forma narraba el clérigo Porcar los acontecimientos que sucedían, el cronista de la orden dominicana no difería sustancialmente de él: "Este día quarto que fue sábado a 28 de Abril 1612 fuimos todos los deste convento a petición - del vicario general don Baltasar de Borja por ser vacante - del arzobispo que aún no tenía las bulas y hallamos que decían la misa del día porque era octava de pascua el dicho - Borja con ministros y música de la Seu. Acabada la misa diximos nuestro responso y después comenzó la cantoría y música y lo abajaron del túmulo alto en la mesma ataud donde estava su cuerpo y lo pusieron debaxo de un altar que estava en una capilla al lado del altar mayor y se tomó todo por - cuenta de notario" (99).

No se detecta todavía animadversión alguna por par

te de la Orden de Predicadores contra Francisco Jerónimo Simón. Si los frailes fueron a aclamar a mosén Simón voluntaria u obligatoriamente, el matiz es poco perceptible. El mismo cronista, que después narrará la falsedad de todo el montaje en el que se ve envuelto Simón, todavía tiene palabras de elogio hacia el difunto: "por mi y por todos y por esta ciudad que tanto lo emos menester pues dios tanta merced le a hecho en su dichoso fin" (100).

De momento todos parecen estar de acuerdo en la ciudad de Valencia: ha muerto un clérigo santo, y su santidad se ha visto confirmada con innumerables milagros.

g.- Las primeras desavenencias

Las primeras desavenencias respecto a la santidad de Francisco Jerónimo Simón vinieron cuando la gente comenzó a atribuirle milagros.

Al lector mínimamente acostumbrado a los relatos hagiográficos del siglo XVII le abruman, si el personaje se pretende que sea santo, la enorme cantidad de milagros hechos por el supuesto santo en vida y después de su muerte. La piedad tradicional acostumbra a explicar los hechos fortuitos, casuales, curaciones etc., por la intervención divina, casi siempre por mediación de algún santo o personaje del que se es devoto. En el caso de mosén Simón, sus milagros en vida son inexistente. Una vez muerto, por contra, sus actuaciones milagrosas proliferan llegando a cifras exageradas. Ya en el sermón predicado por Fray Antonio Sobrino a los tres días de muerto Simón se contabilizaron más de doscientas setenta actuaciones milagrosas, algunas de ellas presenciadas por el mismísimo Obispo de Marruecos, D. Miguel Espinosa - (101).

En palabras de los frailes dominicos, los milagros realizados por el clérigo de San Andrés movieron al pueblo, "a que antes de tiempo dicesse a este buen Sacerdote veneración de Santo haziendo en esto excesos demasiados y notables, diciendo, y haziendo en esto cosas muy contrarias, a lo que disponen los Sagrados Cánones" (102).

Sepultado Francisco Jerónimo Simón, mientras las muestras de aclamación de sus devotos continúan, un grupo -

de gentes se reúne con la intención de encauzar tanto fervor y abrir un proceso para la presumible beatificación del clérigo muerto. El día 29 de abril de 1612 los parroquianos de la iglesia de San Andrés se juntan en la sacristía de dicha iglesia y deciden, ante el notario Constantino Ponce, otorgar sus poderes a D. Francisco Maza y Rocamora, D. Juan Villarrasa y Vicente Benito Banacloig. Unos días después, el 1 de mayo de 1612, los clérigos de San Andrés eligen por sus representantes a Mosén Gerónimo Tristany, al Dr. Luis de Artieda y a mosén Juan Nadal García. Ambos grupos, elegidos para hacer "quanto fuere necessario en el proceso, y causa de la Beatificación o canonización del dicho Siervo de Dios", comparecerán el día 2 de mayo de 1612 ante el Vicario General Sede vacante D. Baltasar de Borja y le presentarán una escritura de veintisiete capítulos con la vida y milagros de Simón. De inmediato, el escribano de la curia comienza a tomar declaración a los testigos, recogiendo, desde el 2 de mayo hasta el 30 del mismo mes -fecha de la toma de posesión del nuevo Arzobispo Fray Isidoro Aliaga-, sesenta y cuatro testimonios. (103).

La celeridad con que actúan los seguidores de mosén Simón es digna de encomio. Tanta prontitud hay que buscarla en la propia espontaneidad de los acontecimientos y, también, como piensa Robrés, porque Valencia es en esos momentos sede vacante. Todo parece indicar que en esa coyuntura resultaba siempre más fácil propiciar una actuación favorable de la autoridad eclesiástica; más ahora que el Vicario General, D. Baltasar de Borja, era una de las personas comprometidas en la causa de Francisco Jerónimo Simón (104).

La cercana venida del nuevo Arzobispo, Fray Isidoro Aliaga, sería otra razón que impulsaría a los simonistas a actuar con celeridad. De todos era conocido que el nuevo Arzobispo era fraile dominico, y sus hermanos de orden aquí en Valencia y también algunos frailes de S. Francisco comenzaban a mirar con harto disgusto todo lo que rodeaba la causa de mosén Simón. Una prueba fehaciente de esto la tenemos en la carta enviada por el franciscano Fray Bartolomé Espinues al Doctor Francisco de Arguedes en Ademuz: "Estando yo aun ay en Ademuz murió acá mosén Simón un beneficiado de St.

Andrés hombre bueno y puro pero muy ordinario y nescio que - factum est que sin saber como ni quando, ni de que manera se han introduzido tan innumerables milagros todos falsos y fingidos que parece el mayor encantamiento del mundo, han mostrado todos desde lugar la infinita livianidad en que están congitados. Porque hasta los Señores capitulares movidos a la boz y algaraza del vulgacho vano y incipiente le hizieron sus obsequias y honrras en la yglesia mayor a quien han seguido los otros clérigos sicut oves percutens. (Sic). Los Predicadores que predicavan en estas honrras son los bonetes de quatro cuernos, dicen las mayores simplicidades y in consideraciones del mundo. Yo e tenido curiosidad, y algunos otros de mayor estofa que yo en querer averiguar algunos mi lagros. Porque realmente nos alegrávamos y consolávamos mucho que esto fuera verdad y todo es falso y impostura muy grande. En unas coplas que han impreso que ya las deve V.M. tener se dize que una medida de su cuertpo que se embió a Morella a hecho 43. milagros y ante ayer vino un Cavallero de la misma Morella y preguntámosle qué es lo que ay en eg to respondió que no ay memoria de medida ni de milagro, los de Morella se reyan dello porque allí tal cosa no sea sonado, es cosa de grandíssimo sentimiento porque realmente - desauthorizan al Sto. que lo deve de ser sin duda" (105).

La carta fecha en Valencia el 15 de mayo de 1612 no tiene desperdicio. Refleja con claridad, no tanto la negativa a las honras a Simón, como los supuestos excesos que se cometen. La misiva es también una clara muestra de la -- animadversión existente entre clérigos y frailes; animad-- versión siempre latente y pronta a estallar. Asimismo, la carta pone de manifiesto que ya no hay uniformidad de criterios a la hora de enjuiciar la santidad de Francisco Jeróni mo Simón. Todavía se respeta la figura, condenándose sólo - los supuestos desmanes.

Las honras a Simón continuaron con gran solemnidad en los días siguientes a su entierro. El día cinco de mayo de 1612, "lo il-lustríssim capítol de la Seu féu remenbrança general de les parròquies en la Seu per lo servient de Déu mossén Francés Jeroni Simó, prevere, i dix la missa

lo il-lustríssim canon-ge de la Seu don Francisco López de mendoza i dix moltíssims miracles i no gosava allargarse en contar-los per no tenir llicència per a dir-los; trobaren-se los il-lustríssim virrei don Lluís Carrillo de Toledo, marquès de Caraçena (vingué a València a 22 de noembre 1606), i els senyors jurats, i L'Audiència i moltíssima gent que no es podia sinó devisar lo predicador. I entre los senyor y virrei i els senyors jurats estava lo germà del sant que - així l'honraren, i de cada dia fa grandíssims miracles a - honra de Nostre Senyor i la dels fels" (105).

Casi toda Valencia se felicita ante el nuevo santo Simón. En las parroquias de la ciudad, en la casa profesada de la Compañía de Jesús, en el convento de Santa Tecla, en el colegio del Patriarca, en el Hospital, en todas partes, se levantan "grandes y sumptuosos túmulos de mucha - costa y grandeza con diferentes invenciones colgando las - iglesias con dos órdenes de colgaduras poniendo multitud de luminarias de cera blanca, ramilletes, olores y otras cosas aviendo en cada una sermón y muy buena música y tanto concurso de gente siempre que espantaba" (107).

Todo parece poco a los devotos del humilde clérigo de San Andrés. El oficio de carpinteros hizo su fiesta en honor de mosén Simón el día cuatro de junio de 1612 en la - iglesia de San Juan del Mercado. Allí, levantaron un túmulo grandioso que les costó cuatrocientos escudos, pero "si lo ubieran echo para otras personas que les ubieran de pagar - su trabajo no lo hiçieran por setecientos"; y todo esto sin contar "las luminarias que fueron de cirios de a media libra quatrocientos, de a tres onzas quinientos, achas 22, todo ce ra blanca dejando aparte las demás colgaduras, invenciones, y luminarias que ubo la noche antes de la fiesta que fue mu cha" (108).

h.- El afán limosnero de los valencianos

Al calor de los acontecimientos que se suceden en Valencia para honrar la figura del humilde clérigo surge la idea de restaurar el viejo y semiderruido templo de San

Andrés. No tenemos constancia cierta del motivo que indujo a la restauración. Sin duda, los clérigos de la parroquia aprovecharon el fervor de los devotos y lo transformaron en limosnas encaminadas a la restauración del templo.

Los vecinos del Grao de Valencia serán los primeros en comenzar a traer materiales para la reconstrucción. El 13 de mayo de 1612, en acción de gracias a mosén Simón - por haber curado a una mujer de una mano manca, los habitantes de esta barriada marinera de Valencia "entraron 35 carros de piedra con mucha música y enrramados con diferentes invenciones" (109). A esta entrega siguieron otras muchas. Con exactitud conocemos las habidas desde el 13 de mayo hasta el 30 de junio de 1612. Desde Ruzafa, el Grao, Benicalap, Burjasot, Campanar, Gestalcamp, Godella, Torrente, Paiporta, Picasent y Alcácer, Benimamet, Patraix, Náquera, Catarroja, Mislata, Moncada y Alaquás. Oficios como esparteros, aroveros de la lonja de aceite, pescadores, boteiros, representantes, horneros, cordeleros, molineros, carniceros, ganapanes, etc. Todos vinieron con sus carros y cabalgaduras, en procesiones festivas, a traer presentes para la fábrica de la iglesia de San Andrés (110).

Por primera vez, el sentimiento colectivo de un pueblo parece haber encontrado un santo a su medida. Es evidente la existencia de clérigos y religiosos que impulsan con su labor las muestras de fervor. También es cierto que ese fervor, la mayoría de las veces, no tiene base real e intelectual cierta. Pero otros santos hubo en Valencia y clérigos y religiosos que impulsaron su devoción, y con ninguno de ellos dio el pueblo tales muestras de alegría y contento. Cabe aventurar si con Francisco Jerónimo Simón no encontró el pueblo la posibilidad abierta hacia la santidad universal. Si Simón era santo, todos tenían abierta la puerta para poder acceder a ella.

Otro dato conviene tener presente. Los recelos de los frailes franciscanos y dominicos movieron al pueblo valenciano a actuar como una pifia en torno a mosén Simón. Algunos excesos se cometieron: imágenes, coronas, brillantes adornando la cabeza de Simón, etc. Pero el pueblo entendía

poco si eso iba en contra de la Teología, Sagrados Cánones y otras formalidades eclesiásticas reivindicadas por los frailes. Unicamente, oscuras razones, entre ellas la envidia, podían guiar las actuaciones contrarias a Simón por parte de dominicos y franciscanos.

Creemos que R. Robres acierta cuando dice que en torno a Simón "se agita y crece todo un mundo, casi impalpable, rico en matices y ramificaciones, cual no cabría sospechar". Por contra, se equivoca cuando a continuación señala: "acá y allá indicios de una piedad nueva, de calificación dudosa, cuyos mentores y profetas se mueven en la sombra, por el natural temor a la Inquisición. Como a la vez actúa la piedad tradicional, bajo el soplo de la Contrarreforma, la distinción de ambas corrientes es sumamente difícil, ya que entran en juego personas e instituciones intangibles en su ortodoxia" (111). A nuestro entender, la dicotomía de Robres no existe. Los mentores y profetas, Fray Antonio Sobrino y la beata Francisca Llopis, no se mueven en la sombra. En el caso de Sobrino podremos pronto comprobarlo. En cuanto al temor a la Inquisición, no existe tal temor en los partidarios y devotos de Francisco Jerónimo Simón. El Santo Tribunal nunca instruyó sumario contra los simonistas, limitándose a recoger multitud de informes sobre el caso Simón. Sólo en los desgraciados acontecimientos ocurridos en 1619, la Inquisición instruyó diligencias a algunos de los que participaron en ellos sin llegar a procesarlos. Así pues, ver en los contrarios a la santidad de Simón el espíritu bueno de la Contrarreforma, es presentar el cuadro histórico de los hechos como una pugna entre buenos y malos, siendo los malos, obviamente, los partidarios de mosén Simón.

Si dominicos y franciscanos hubieran medido por igual a sus santos frailes y a Simón, si no se hubieran mostrado tan puntillosos y recalcitrantes con el humilde clérigo, y si, sobre todo, los dominicos no hubieran encontrado el favor y apoyo de su hermano de hábitos el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga, de su hermano de hábito el Confesor del Rey y luego Inquisidor General Fray Luis Aliaga y de la propia Santa Sede, casi con toda seguridad Francisco Jerónimo Simón n

estaría hoy en los altares. Pero no fue así, por tanto hay que ir desbrozando el camino y analizar las razones.

El primer gran escollo que encontraron los simonistas en su camino fue la venida a Valencia del nuevo Arzobispo Fray Isidoro Aliaga. El treinta de mayo de 1612, D. Baltasar Vitoria, Vicario General del nuevo Arzobispo, toma posesión en nombre de Aliaga de la sede metropolitana. (112). Antes de que esto ocurriera, el prior de los dominicos y el de los franciscanos habían visitado a Aliaga en el lugar de Villar. Allí le refirieron lo que sucedía en Valencia con la devoción a mosén Simón y le plantearon la necesidad de reformar la veneración que se le daba.

La primera información que tiene el Arzobispo es contraria a Simón; por eso, su primera actuación a través de su Vicario General irá dirigida a reformar, sin haber visto nada y sólo fiado de la información facilitada por los dos frailes, lo que entiende es una clara desviación. El Arzobispo prohíbe cualquier acto en honor de mosén Simón, decide trasladar su cuerpo al vaso ordinario de los capellanes de San Andrés y manda que se destruyan todos los lienzos con las imágenes del presunto bienaventurado.

Al conocerse todas estas medidas en la ciudad de Valencia, poco faltó para que estallaran graves desórdenes, sobre todo, cuando la gente conoció que los inspiradores de ellas eran los frailes. Unicamente, la rápida intervención de los regidores de la ciudad, decretando fiestas y luminarias en honor de Simón, consiguió apaciguar los ánimos de sus devotos.

2.- Polémica entre Fray Francisco de Castro y Fray Antonio Sobrino.

La fama de santidad alcanzada por la figura de Francisco Jerónimo Simón comenzaba a disgustar a los frailes. Tanto dominicos como franciscanos y alguna otra orden más, pensaban que los partidarios o devotos de mosén Simón se estaban propasando al aclamar con excesiva celeridad la santidad del clérigo de S. Andrés. En su opinión, era necesario andar más cautelosamente y no permitir que la devoción popu

lar derivada en actuaciones contrarias a los mandatos de la Iglesia.

Buscar las razones que impulsaron a los frailes a reclamar prudencia a los simonistas es una tarea delicada. Parecía evidente que los devotos de mosén Simón se habían extralimitado y, oficialmente, los frailes se acogieron a este motivo para influir en la persona del nuevo Arzobispo con el fin de que éste reformara las muestras de aclamación popular. Junto a estas razones, aparecen otras más oscuras y difíciles de precisar. Dominicos y franciscanos tenían procesos de beatificación en curso. Así pues, si el pueblo dirigía sus esfuerzos hacia Francisco Jerónimo Simón cabe pensar que los procesos de sus hermanos de hábito quedaran arrinconados de momento. Por otra parte, la exaltación vivida por Valencia en torno al humilde clérigo de S. Andrés había supuesto la llegada masiva de limosnas hacia esta iglesia en detrimento de los conventos de los frailes. La merma de las recaudaciones limosneras era un grave contratiempo difícilmente asumible por los frailes.

Mientras los frailes comienzan a mover sus influencias para reformar la devoción a Simón. Y suceden en Valencia graves acontecimientos porque el nuevo Arzobispo pretende hacer lo mismo, una agria polémica tiene lugar entre el dominico Fray Francisco de Castro y el franciscano descalzo Fray Antonio Sobrino. Esta polémica no es sino la primera de otras muchas que acaecerán después. Su interés radica en la talla intelectual de los dos contendientes, y en la diferente concepción de la espiritualidad que se trasluce de ella.

a.- Primeras razones

El dominico Fray Francisco de Castro había nacido en Valencia el 12 de diciembre de 1572. Hermano del autor de "Las mocedades del Cid" Guillén de Castro, ignoramos todo lo referente a su infancia y primeros estudios. Sus inquietudes literarias le conducen a los veinte años a ingresar en la "Academia de los Nocturnos", institución de carácter literario fundada en Valencia en 1591 por Bernardo Catalá -

de Valeriola. En dicha Academia leyó en dos ocasiones sus composiciones poéticas inspiradas en una fuerte inquietud religiosa. Más tarde, tomó el hábito en el convento de Predicadores de Valencia el 15 de agosto de 1592.

Fray Francisco de Castro se graduó de Teología en la Universidad de Valencia en 1605. El 3 de junio de 1609 fue nombrado "conjunt" o sustituto del P. Vicente Gómez en dicha Universidad. Ocupó en su orden diferentes cargos: fue prior entre 1620-1623, definidor general en 1622, calificador del Santo Oficio, etc. Su muerte ocurrió el 6 de marzo de 1629. (113).

El 24 de julio de 1612 Fray Francisco de Castro escribió una carta a Fray Antonio Sobrino. Castro no conoce personalmente al descalzo, pero, según él, Sobrino goza de una enorme influencia entre los defensores de la santidad de mosén Simón, y éstos se están conduciendo de forma poco ortodoxa a la hora de manifestar su devoción por el clérigo muerto. Para el dominico es necesario reformar y encauzar la devoción simonista, y esto solo puede lograrse si Fray Antonio Sobrino decide ejercer su influencia sobre ellos.

Las primeras palabras del dominico son harto elogiosas para Sobrino: "pocos en esta ciudad que le sean más aficionados y que tanto stimen su persona" (114). Tras el prometedor comienzo, Fray Castro expone el verdadero motivo de su carta. No se anda con tapujos; para él, Sobrino es el verdadero culpable de lo que está ocurriendo en Valencia con mosén Simón.

Si el dominico no le ha escrito a Sobrino hasta ahora, no es porque no pensara que la situación era ya grave, pero "agora como la obligación me parece es más apretada, y el peligro desta tan deprissa, en esta quiero descargar me delante de Dios, y representar a V.P. que todos los daños que sucedieren correrán por cuenta suya sino saliere a la causa de la yglesia cuya autoridad attropella nuestro pueblo ciego, y es averiguado, que sólo a V.P. escucharán pues a V.P. sólo tienen por desapassionado, y a quanto nosotros les dessimos attienden poco, creyendo que nos mueven intereses humanos. Antes sería indignarlos mas, si nosotros ha-

blásemos, que si ello huviera de aprovechar, esta es la --
 ocasión, aunque aventurara de buena gana la vida, por la --
 auctoridad de la yglesia. Mire V.P. que el pueblo se atre
ve a los mandatos de su perlado, y le parece que V.P. lo --
 que ha engrandescido a este buen sacerdote lo aprueba y se
 jacta de que tiene a V.P. de su parte, y está obligado V.P.
 a desengañarle y ensenarle, que ni V.P. ni otro alguno tie
 ne auctoridad, para declarar la veneración que se deve a --
 los Stos, fuera del pontífice, y el obispo como delegado su
 yo, y que es especie de misma venerallos, contradiziendo la
 cabeça de la yglesia, y, del obispado, y gravíssimo sacrile
 gio pretender como mies impedir la execuxión de sus manda--
 tos, o la publicación dellos. Tengo por cierto que recibirá
 bien el pueblo esta dotrina si V.P. se la enseña, pues por
 sólo que V.P. les engrandesció este buen Sacerdote, le vene
ran tan desordenadamente aventurándose a lo que sabemos, y
 con esto se dará lugar a que se averiguen las cosas deste --
 buen sacerdote, en la forma que el derecho dispone, y V.P.
 hará un grande servicio a Dios, al Rey, y a la república, y
 aun pienso que estará obligado a esto aunque sea con grande
 peligro de su persona, la qual guarde nuestro Señor en su --
 sancto servicio Amén" (115).

La respuesta de Fray Antonio Sobrino no se hizo es
 perar. El descalzo permanecía recogido en su convento de S.
 Juan de la Ribera, hasta donde le llegaban las noticias de
 los sucesos que acaecían en Valencia. Sobrino era entonces
 un hombre en plena madurez, su fama se extendía más allá de
 las fronteras del Reino. No era una fama forjada al calor --
 de la figura de mosén Simón, sino a través de toda una vida.
 En 1612, el descalzo tenía ya muy poco que demostrar; él --
 mismo entiende su participación en el caso Simón como algo
 anecdótico. No es Sobrino quien ha hecho santo a Simón sino
 el pueblo valenciano, "contando por pueblo toda la nobleza,
 christiandad, y letras desta ciudad, y un cabildo tan grave
 y docto como el dellas, y la cleresía y escuelas, la compa--
 nya, y el carmen, y las demás religiones" (116).

Fray Antonio Sobrino agradece la estima de Fray --
 Francisco de Castro. Como franciscano, la considera indigna
 de su miseria y pobreza. No acepta la idea de un pueblo cie

go como impulsor de la santidad de mosén Simón. Sólo unos pocos son los ciegos. Se refiere claro está a Castro, "y algunos padres de esse sto. convento, y de algún otro". Alusión a dominicos y franciscanos (117).

En palabras de Castro, Sobrino era el culpable, - con la predicación de su sermón en las honras fúnebres del clérigo muerto, de la veneración suscitada en Valencia en torno a Simón. El descalzo no reconoce tal culpa. Está claro que no fue él quien levantó el túmulo para honrar a Simón, ni tampoco fue él el primero que acudió a la Iglesia de S. Andrés. Muerto Francisco Jerónimo Simón, Fray Antonio Sobrino permaneció en su retiro conventual. Hasta allí acudieron a convidarle "los señores clérigos, y tros cavalleros", para que predicara su honra, "y escusándome mucho, por mi poca salud, acudieron a mi perlado para que me lo mendasse, y yo como a hijo de obediencia, obedesí, y fui con mi jumento con las pocas fuerças que pensé no dezir palabra" (118).

Sólo al tercer día de muerto Simón fue Sobrino a predicar su sermón. La iglesia de S. Andrés estaba repleta de gente; toda Valencia parecía encontrarse allí. Sobrino predicó, y en lo que dijo entiende que se quedó corto.

Para Fray Antonio Sobrino parece evidente que no fue él quien movió al pueblo a venerar a Simón. Ya antes -- de que él predicara, "todo el pueblo, y aun toda la comarca le apellidava por Sto. y como tal le hazían aquellas honras" (119).

Fray Francisco de Castro recriminaba también a los simonistas el haber introducido la veneración al clérigo de S. Andrés sin la correspondiente autorización del Sumo Pontífice o del Obispo, como delegado suyo. Los simonistas contestaron a esta acusación por medio de un artículo escrito por Gaspar Gil Polo y publicado en 1613 en la imprenta de Felipe Mey en Segorbe. Pero, antes de 1613, Fray Antonio Sobrino rechazó las argumentaciones de Fray Francisco de Castro. - (120). En opinión del descalzo, la veneración debida a los santos corresponde introducirla al Papa cuando se refiere a toda la Iglesia, pero la autoridad del Sumo Pontífice no es necesaria para la llamada "veneración particular", la cual,

"todos los santos han tenido antes de la universal y de fe cathólica, y es lo que en las bulas y rótulos presume siempre su sanctidad que la ha de haver havido en qualquier -- sancto para començar hazelle el proceso authéntico" (121).

No contento Sobrino con su réplica, corrige también a Castro en lo referente al Obispo: "porque nunca remite su Sanctidad la determinación de los Santos al Obispo para que como delegado a Latere las pueda dar por tales". Los Obispos sólo tienen autoridad "por el derecho y por el concilio tridentino, de aprovar milagros, o, reliquias de Stos. tacite vel expresse que es quando el perlado assiste presentando su consentimiento a la publicación de los milagros, y veneración de las reliquias, y esso lo tiene el perlado ex officio" (122). Sobrino concluye afirmando que quien introdujo la veneración particular de Francisco Jerónimo Simón fue el ordinario, es decir el Vicario General sede vacante D. Baltasar de Borja. Más aún, D. Baltasar no sólo introdujo la veneración a Simón, sino que asistió personalmente a las honras fúnebres que por él se hicieron, a la publicación de sus milagros, etc. Lo obrado con posterioridad por el Vicario General del nuevo Arzobispo de Valencia no lo acaba de entender Fray Antonio Sobrino, pues contradice lo que se había hecho antes.

En el fondo de la discusión Castro-Sobrino subyace algo más que la posible santidad de Simón. L. Robles hace referencia a la inveterada antinomia de la Iglesia entre "lo dionisíaco (llamado por ella carismático), sostenido por el espíritu franciscano, y lo apolíneo, encarnado por los dominicos" (123). Tal antinomia subsiste también ahora, pero, al mismo tiempo, hay otros intereses más humanos: intereses corporativos (enfrentamientos entre frailes y clérigos), intereses económicos, e incluso cuestiones de prestigio.

El aspecto carismático de la santidad de Simón es puesto de relieve por Fray Antonio Sobrino. A través del clérigo de S. Andrés, Nuestro Señor "ha comenzado a encender en los coraçones de los fieles que bien claro se hecha de ver que es espíritu de Dios y no del demonio el que enciende y mueve a contrición de pecados, mudança de vida, penitencias públicas y secretas, confessions generales, recogí

miento; y oración mental, missas reportadas y devotas de -- los que antes no las dezían y grandes limosnas" (124). Si-- món es un santo carismático. Los frutos de su devoción son cada vez más evidentes. Su santidad no debe ser menoscaba-- da por los frailes; antes al contrario, todos deben luchar por conseguirla.

Por último, en esta primera respuesta de Sobrino a Fray Francisco de Castro no podían faltar las comparacio-- nes. Para el dominico, se podía incurrir en sacrilegio al -- venerar a Simón. El mismo peligro existe, según Sobrino, ve-- nerando otros santos no canonizados ni beatificados como -- Fray Domingo Anadón O.P., Fray Juan Micó O.P., y Fray Nico-- lás Factor O.F.M., todos ellos venerados en Valencia. ¿Por qué no el clérigo de Sa Andrés?. Sobrino pone el dedo en la llaga: "Creáme Padre que tienen mucha razón los clérigos de quejarse que no habiendo ellos contradicho sino antes ayuda-- do a la veneración y crédito de los nuestros frayles sanc-- tos ~~auno~~ que nro. Sor. les ha dado a ellos se lo quieren ha-- zer noche, y arrinconar pero créame que no podrán que el Se-- ñor le sacará del rincón, y le honrrará, y le engrandecerá en su yglesia, y entonces creherlo han y ni grado ni gra-- cias" (125).

b.- Nuevos reproches

La extraña relación epistolar entre Fray Antonio Sobrino y Fray Francisco de Castro prosiguió. La respuesta del franciscano descalzo no dejó convencido al dominico, -- quien el 30 de julio de 1612 volvió de nuevo a escribir a -- Sobrino. La nueva carta contiene ahora una mayor acritud, y está llena de reproches y acusaciones contra el descalzo.

Tardanza en la respuesta, sacar a la luz pública su relación epistolar, "sembrar discordias entre los segla-- res y religiosos", pretender ganarse "el aplauso y favor y adulación del pueblo", escribir en nombre del Espíritu San-- to, etc., estas son algunas de las muchas acusaciones que -- Fray Francisco de Castro lanza contra Fray Antonio Sobrino (126).

Sin conocer las razones exactas, la verdad es que

esta segunda carta de Fray Francisco de Castro no llegó a manos de Fray Antonio Sobrino hasta el tres de septiembre de 1612. Tras la redacción de varios borradores, Sobrino envió su respuesta al dominico el 10 de septiembre. Mucho tiempo había pasado desde que Fray Castro enviara su misiva. Fray Francisco no esperó la respuesta del descalzo, y el cuatro de septiembre informó al auditor de la Rota romana, Francisco de Perya, de los acontecimientos que sucedían en Valencia en torno a la figura de Francisco Jerónimo Simón.

Una vez llegó a manos de Sobrino la carta de Fray Francisco de Castro, la primera intención del descalzo fue la de no responder. Sin embargo, pese a que su salud no era buena, decidió contestar para que de su silencio no se tradujera "el sospecharse haver predicado y ensenyado al pueblo falsedades" (127).

Fray Antonio Sobrino inicia su respuesta refutando una a una todas las acusaciones del dominico. No hubo tardanza en contestar la primera carta, dice, pues el portero del convento de Predicadores anduvo cuatro días buscando a Fray Castro hasta encontrarle finalmente fuera del convento. Sobrino no tiene la culpa de que se hiciera pública su mútua correspondencia; él entregó a su Guardián las cartas, y a éste se las leyó D. Baltasar de Borja bajo secreto, que posteriormente incumplió. La invocación al Espíritu Santo no supone escribir en su nombre, es sólo un recurso retórico muy utilizado. En el ánimo de Sobrino no está el sembrar discordias entre seglares y religiosos. Por último a la acusación del dominico de que Sobrino interpretó mal su escrito, el descalzo responde: "ya sabe que las intenciones ocultas no estamos obligados a adivinarlas, y assí respondemos a lo que nos preguntan de palabra, o, por escrito" (128).

Dejando de lado las ideas expuestas ya anteriormente y que de nuevo ahora se repiten, y también las discusiones académicas carentes de interés, centraremos nuestra atención en el intento de Fray Francisco de Castro de vincular a Sobrino con la heregía de los "ungidos". Esta heregía se desarrolló en Inglaterra. La cabeza visible de esta secta fue Urilo. Los "ungidos", según Fray Francisco de Castro creían "que solamente era peccado el no recibir su doc

trina como de gente unguida para predicalla, y éstos no solo erravan diciendo que no havia otro peccado, sino también di ziendo que lo era no dalles crédito usurpándose en esto la auctoridad de la yglesia" (129). Para Fray Francisco de Castro existía alguna semejanza entre la posición de los "ungi dos" y el pensamiento sustentado por Sobrino. En lo referente a la veneración de Francisco Jerónimo Simón, el descalzo debía haber defendido que "ni puede ni deve creer otra cosa de la que la yglesia Sta. como regla infalible propusiere" (130).

Cierta gravedad revestía la acusación contra Sobrino. El descalzo no dudó en su respuesta. El tiene a la Santa Iglesia Católica Romana por regla infalible, por tanto, acepta todo lo que ésta propone y enseña. Sentado este principio, Fray Antonio Sobrino cree también en las iglesias particulares, ya que éstas, con la utoridad de sus obispos, "creen y permitten y apruevan particularmente" (131). Por otra parte, no se puede aludir a los "ungidos" en una cosa de piedad tan averiguada y grave como es la veneración de Francisco Jerónimo Simón, porque, según Sobrino "si yo en materias dudosas oscuras, malsonantes, y que no vinieren bien con las eclesiásticas costumbres, o doctrinas de padres, o sagradas scripturas etts. dixera que no podía ni devía creer otra cosa, pudiera V.P. contarme con los unguidos, y con los alumbrados sin hazerme agravio, pero porque digo que no puedo, ni devo dexar de tener por Sto. a un sacerdote que se yo que no pecó mortalmente en toda su vida, y que fue virgen toda ella en cuerpo y alma y que en grado admirable tenía y exercitava las christianas virtudes darne por herege, no lo entiendo y como aquel con quien éste angel comunicava su alma, y yo la sabía como la mía tengo noticias de tan grandes favores que le hizo nro.Dios y Sor. que si los dixera se pasmara V.P. y no lo he osado dezir, ni diré, porque no veo capacídad, sino que luego se encandilan y ciegan en oyendo qualquier cosa de las que en las ánimas humildes y pequenytas obra aquel cuyos regalos son estar con los hijos de los hombres; esto y ver los milagros que Dios por él obra no sólo a su sepulcro y en Valencia sino por tantas partes como cada día vamos sabiendo. Sobre esso ver los efectos

tos que Dios a obrado y obra en las almas el movimiento de los pueblos la común devoción y veneración, no sólo del vulgo sino de la nobleza, y aún de los altos príncipes letrados prudentes y religiosos; y porque yo diga que de todos estos testimonios me pone el Sor., una luz y conocimiento en el alma que yo no la puedo resistir sin ser más que bárbaro infiel o, insensible piedra me diga V.P. que soy alumbrado, y que soy de la heregía de los unguidos y que suenyo-Papa no se que dezirle sino que sea por amor de Dios, y que le beso los pies por ello pero por la siguridad de su conciencia mírelo mejor, y quien será que a V.P. le ha hecho hazer esos juhitorios, y dezir y scrivir essas palabras y publicallas, y la obligación que tendrá de restituir la fama deste vil pecador tan yndigno sacerdote, y religioso, y predicador en mi orden, adonde he sido muchas veses Prelado; y assí verá que no sólo me ha injuriado a mi, sino al púlpito y doctrina del Sor. cuyo ministro soy y a mi religión y madre, y ahun a la de V.P. cuyos tan hijos somos los desta. Y si me a de bolver a preguntar en otro papel como el bendito m^o Simón no peccó mortalmente en toda su vida, y que fue virgen perpetuo, ruego a V.P. que pregunte primero a nuestro Pe. francisco escrivá de la Sta. companya como supo su paternidad lo mismo del Sor. patriarcha Don Joan de ribera o, léalo V.P. en el libro de su vida que el dicho Pe. compuso y ya, a salido a luz impresso con que escusara el hazerme a mi essa pregunta" (132).

Sobrino se muestra agrio en su respuesta. Está disgustado con su compañero religioso porque éste siempre busca un doble sentido a sus palabras. Al final de su carta, el descalzo se duele: "no parece que se puede dezir ya palabra con siguridad, sino que auremos de venir a hablar por senyas, para escaparnos de los que andan buscando de que hazías para remover questiones" (133).

Volviendo de nuevo al tema de la veneración a Francisco Jerónimo Simón, ambos religiosos manifiestan distintos puntos de vista. Para Fray Francisco de Castro está muy claro que no se puede venerar a Simón antes de que se manifieste la Iglesia. Fray Antonio Sobrino es menos radical, pues-

hay muchas formas de venerar a los santos. En Italia está - el ejemplo de S. Carlos Borromeo, venerado por los milaneses mucho antes de ser beatificado. Aquí en Valencia, el ejemplo es Francisco Jerónimo Simón. A su iglesia de S. Andrés - llegan todos los días eclesiásticos de todos los lugares de España "con estranyas ansias de venerar a este sacerdote - bendito diziendo que davan por bien empleados sus caminos". Incluso, de la misma Roma, "mar de las reliquias", se piden recuerdos de Simón. Todo esto, sin contar la reforma de costumbres que en todas las gentes, especialmente en el estado eclesiástico, está operando la veneración a Simón. Sobrino - considera la devoción a Simón como algo bueno y fructífero, y, si así no fuera, pide sosiego y tranquilidad a los dominicos y a otros que se inquietan, pues "bien docto, Sancto, y prudente Prelado tenemos, que no es ciego, a quien esto - toca averiguar" (134).

Ya casi al final de sus cartas, ambos religiosos - vuelven a las comparaciones. En su primera respuesta a Castro, Sobrino había defendido la aspiración de los clérigos - a tener un santo surgido de su propio estado eclesiástico. - Con Francisco Jerónimo Simón parecía que iba a cumplirse su deseo; sin embargo, ciertos sectores se mostraban dispuestos a quebrar el camino hacia la santidad del clérigo valenciano. Fray Francisco de Castro refuta esta interpretación de Sobrino, arguyendo que otros varones tan santos como Simón - tienen los clérigos para elevar a los altares. Ahí están para demostrarlo el Cura de Alcora y el Pavorde Soriano, ejemplos a los que él hubiese apoyado en el caso de que se hubiesen iniciado sus procesos de beatificación.

Sobrino no había conocido directamente ni al cura de Alcora ni al Pavorde Soriano; por lo que había oído decir de ellos, a los dos los consideraba varones santos, pero entre ellos y Francisco Jerónimo Simón existía una sustancial diferencia: "ni por el retor de Alcora, ni por el Pavorde - Soriano ha echo dios nro. Sor. las maravillas que por el - bendito m^o Simón, ni sus procesos se prosiguen, ni por agora ay speranza proxima de su canonización ni el reyno ha - ofrescido por ellos diez y siete mil ducados esto que ha -

ofrecido para la canonización deste Sto. clérigo" (135).

La despedida es fría por las dos partes. Fray Francisco de Castro, convencido de que la razón está de su lado, pide a Sobrino: "enseñe esto Pe. mío, y déxesse de esas nociones interiores, en que puede haver muchos engaños, y ediffica poco con ellas, como lo echarán de ver todos los que leyeren sin pasión nuestros papeles" (136). Por su parte, Fray Antonio Sobrino termina su carta dolido con el dominico: "Padre muy amado en el Sor. qué quiere que le diga sino que este su papel con injurias començó, con ellas prosiguió, y con las mismas concluye. Nuestro Sor. le perdone y de su sanctíssima gracia por ello, como yo se lo ruego aunque tan miserable. Acuérdesese padre de mi corazón que venimos a la religión ha ser perfectos y buscar a dios, y la paz de su divino espíritu, y por su sacratíssima pasión le supplico no le pase por el pensamiento scribirme, ni replicarme, porque no sólo no le responderé, pero ni miraré su papel. Y esto bien vee que no será rehusando desafios de letras sino porque para mayores cosas nos tiene Dios en su casa que para gastar el tiempo en tales contiendas ya con las dos passadas queda bien deslindado lo que a estas materias toca. V.P. por amor de Dios goze el aparejo de quietud que en su sancta casa tiene, y a mi me dexen en mi celdilla en paz. Y de todo el mal exemplo que le he dado, me perdone, así como yo le perdono de corazón supplicole se acuerde de encomendarme a Dios el qual le guarde siempre en su Sta. gracia" (137).

c.- La polémica en Roma

Fray Francisco de Castro no esperó la llegada de la respuesta de Fray Antonio Sobrino a su segunda carta. Recogiendo el malestar existente en su propio convento y disgustado por el rumbo de los acontecimientos, decidió informar a Roma (138).

El informe enviado por el fraile dominico a Roma es harto sombrío. Para cualquiera que lea las noticias sueltas recogidas por el religioso, resulta evidente que en Va-

lencia se están cometiendo excesos y graves atropellos que es necesario reformar. La acritud de Fray Francisco hacia los seguidores de mosén Simón, sobre todo contra Fray Antonio Sobrino, es manifiesta. Castro no perdona al descalzo — el haberse convertido en la voz más autorizada para catapultar a Simón a los altares. Sobrino se equivoca con su comportamiento, "siempre parece que habla prophetías, y así — los que le oyen hablar ymaganan que todo lo que dize, se lo revela Dios" (139).

Fray Francisco de Castro no envia a Roma un informe desfavorable de la persona de Francisco Jerónimo Simón.— En su opinión, el clérigo de S. Andrés era un "buen hombre y tenido por tal de los pocos que le conocieron", aunque — no era un hombre "de excellentes y heroicas virtudes ni de extraordinaria sanctidad". Ni a la hora de su muerte ni en su enfermedad sucedió nada particular de lo que acontece a "aquellôs que Dios nro. Sor. quiere que honrre su yglesia — por Stos". Simón, dice , era un clérigo más, "porque no se vio extraordinaria paciencia en su enfermedad ni su cuerpo quedó tratable ni con menos mal olor que los demás cadáveres". Más aún, a pesar de haberse embalsamado su cadaver — dos o tres días después de fallecer, "le huvieron de enterrar, por la notable ediondez que despedía" (140)

En el fondo, para Fray Castro el problema reside en la veneración que de su figura hacen sus seguidores. Aquí es donde radica el mal. De la noche a la mañana, un clérigo, desconocido por todos, es aclamado como santo; clérigos, autoridades y pueblo se lanzan a proclamar su santidad. No parece normal. El dominico encuentra graves errores cometidos por los seguidores de Simón, sobre todo, en la forma en como se está llevando su proceso de beatificación. Tales errores repudian a su conciencia y a la de algunos de sus compañeros, quienes, no pudiendo encaminar los acontecimientos — por el camino recto con sus intentos personales, deciden informar a Roma para que desde allí provengan las soluciones oportunas.

De forma sintética, los yerros más graves detectados por Fray Francisco de Castro contra los devotos de Fran

cisco Jerónimo Simón son:

.- Las misas que se celebraron públicamente en honor de Simón no fueron "de requiem".

.- La figura de mosén Simón había sido pintada con diademas y sus imágenes colocadas en los templos. Además, - le habían apellidado santo como si estuviera ya canonizado.

.- Algunos milagros realizados por el clérigo de S. Andrés son fingidos.

.- Las visiones místicas de los desposorios del clérigo con la Virgen y la aparición de Cristo con la cruz auestas son sospechosas por ignorarse el origen de las mismas.

.- Se introdujo en Valencia una superstición diabólica derivada de la visión tenida por Simón de Cristo con la cruz auestas. Todos los viernes, una tropa de hombres y mujeres, "investados" y con los rostros cubiertos, recorren el mismo itinerario hecho por mosén Simón. Llegados al lugar donde dan muerte a los malhechores, lo veneran "como si fuera el monte calvario poniendo los ojos y bocas en el sumidero de la sangre de los malhechores que deguelan y hacen quartos; y subiendo las mujeres por la escala de la horca besando los escalones descubren algunas partes muy indecentes y es lo peor que sucede ponerse a predicar muy de noche, y con la cara cubierta uno que no se sabe quien es, como bien a propósito para enseñar qualquier mala doctrina. Siendo cierto el haver en este lugar hereges como se ha sabido por via muy secreta y no es pequenyo indicio desto haver hallado algunas veses los pies de un Xpo. que estava en la yglesia de Sta. catherina martyr ensuciados con estiercol de hombre" (141).

.- Insultos contra las religiones. Por Valencia se ha llegado a decir "que S. Francisco había estado amancebado con no se cuantas mugeres, y muchos años con Sta. Clara". De S. Vicente Ferrer se comentaba que "había sido un bordonero vagamundo". El beato Luis Bertrán era "un loco, y como a tal le quitaron de prior desta cassa". Más, "los Stos. de las religiones eran Martín Luthero, Mahoma y Pedro Botero y que era peccado mortal dar limosna a los religiosos". Para

colmo, se comentaba por Valencia que "se ganava yndulgencia matando los frayles como a los moros" (142).

.- Los culpables de tantos desmanes son muchos. - Fray Francisco de Castro se lamenta de que nadie haga nada, sobre todo, cuando se satiriza e injuria a las religiones. Su dedo acusador no se detiene. Los culpables de todo son - Fray Antonio Sobrino y dos hermanas beatas. Incluso una de estas había sido denunciada tiempo atrás al Santo Oficio - por hechicera".

.- Graves insultos contra el Arzobispo de Valencia y amenazas contra los frailes.

Enterado el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga O.P. de los desmanes cometidos por los devotos de mosén Simón, pretendió remediarlos por medio de su Vicario General. Hasta - el pueblo se corrió la voz de que el Arzobispo pretendía re- formar la devoción de Francisco Jerónimo Simón, entonces, - "acudieron a la yglesia mayor favorecidos de algunos cléri- gos y no reprimidos de los del cabildo dando voses que no se publicasen los mandatos amenazando que derribarían las ca- sas del Sor.Arzobispo, y que matarían a su S^a. Rv^a., que de- rribarían los conventos de S. Domingo y S.francisco echando en el suelo los sepulcros de los Stos." (143).

La reacción del pueblo vino porque pensaba que la actitud del Arzobispo hacia las cosas de mosén Simón había sido propiciada por ciertos informes emitidos por el provin- cial de los franciscanos y el prior de los dominicos.

Las autoridades de Valencia, para evitar que el - enojo de los devotos de Simón se tradujera en actitudes vio- lentas, ordenaron tres días de fiestas y luminarias por la noche. Para Fray Francisco de Castro, en estas tres noches "no se hiziera en Inglaterra lo que se hizo en Valencia -- contra el Sor.Arçobispo y contra las religiones qué de inju- rias, qué de cantillanas contra nosotros. Llevaron un bulto como de frayle encorazado por la ciudad, y dizen que le que- maron delante el palacio del Sor.Arçobispo davan boses viva M^o Simón a pesar del motilón, y luego declaravan que lo de- zían por el Sor.Arçobispo diziendo a pesar de Fray Aliaga. A los religiosos llamavan lutheranos, calvinistas, tiraron

escopetas y pedradas a este convento a los religiosos que topaban por las calles, sino dezían viva M^o Simón los maltratavan" (144).

Trágico y deplorable panorama el pintado por Fray Francisco de Castro. Algunas de las cosas por él narradas - fueron verdad, otras, no se sabe a ciencia cierta si ocurrieron, pues son traídas a colación bajo un "se dice", "me han dicho", etc. A pesar de todo, el informe del fraile de Santo Domingo hizo que en Roma se reclamaran informes de lo - que estaba sucediendo en Valencia.

Fray Francisco Castro calló en su informe muchas cosas. El comportamiento de algunos frailes de su hábito en los acontecimientos que tuvieron lugar en Valencia dejó mucho que desear. En lugar de intentar pacificar los ánimos y dejar que las cosas siguieran su curso normal, su conducta prepotente encrespó los ánimos de los devotos de mosén Simón, quienes sólo veían en la actuación de los frailes un - marcado interés por quebrar la fama de santidad del humilde clérigo. En el ánimo del pueblo, la conducta de los frailes sólo era atribuible a la envidia por el desvío de muchas limosnas y la paralización de ciertos procesos de beatificación.

La participación de Fray Francisco de Castro en el asunto Simón es bastante honesta, aunque no por ello desinteresada. A Castro lo mueven a actuar el clima de animadversión que respira en su convento contra los simonistas y los desgraciados sucesos que tienen lugar en Valencia el 21 de julio de 1612. El fraile piensa que todavía es posible - encauzar las cosas de mosén Simón si Fray Antonio Sobrino - decide ejercer su influencia sobre los devotos del clérigo, pero, quizás no supo hacer llegar adecuadamente su pretensión, o a lo mejor, los ánimos estaban ya demasiado soliviantados como para hacerlos retornar a la normalidad. Sea la - razón que fuere, Fray Francisco de Castro no tuvo éxito en su empeño. Sólo consiguió que su informe a Roma pusiera en marcha una maquinaria más sutil que, poco a poco, a través de esperanzas y desengaños, iría minando las fuerzas de los devotos de Francisco Jerónimo Simón.

Respecto a Fray Antonio Sobrino, tiempo tendremos de analizar su actuación en el caso de Simón. De momento, - digamos que el descalzo no hizo otra cosa sino explicar del mejor modo posible aquello en lo que estaba firmemente convencido.

3.- Los sucesos de julio de 1612

Los sucesos ocurridos en Valencia el veintiuno de julio de 1612 hay que enmarcarlos dentro del climax social de exaltación de la figura de Francisco Jerónimo Simón que vive la Ciudad, así como en el intento de ciertos sectores conventuales de cortar por medio del nuevo Arzobispo Fray Isidoro Aliaga lo que consideran excesos graves en la veneración popular.

La documentación conservada sobre los sucesos es abundante, existiendo un marcada interés, según la fuente - que manejemos, por cargar las culpas de lo acaecido al bando contrario. En opinión de los partidarios de mosén Simón, nada hubiera pasado de mantener ciertos frailes dominicos y franciscanos una actitud más acorde con las circunstancias, en vez de adoptar posiciones claramente beligerantes desde el principio. Para los frailes, los excesos cometidos en -- la ciudad colmaban el vaso de su paciencia y era necesario poner fin a tanto desmán como se estaba cometiendo.

Tanto franciscanos como dominicos olvidaban con demasiada facilidad los tiempos pretéritos. Sin ir más lejos, pocos años antes de la muerte de Francisco Jerónimo Simón, a la muerte del dominico Fray Luis Bertrán y del franciscano Fray Nicolás Factor, el Arzobispo D. Juan de Ribera no había dudado en aclamar como santos a estos dos frailes, ha--ciendo en su honor grandes fiestas, con el regocijo y beneplácito de los conventos de predicadores y franciscanos, y también, como no, de todo el pueblo de la ciudad de Valen--cia. Los mismo aconteció a la muerte de la beata Margarita Agullona. Entonces no se esperó a recibir la aprobación de la Sede romana. Ahora, el aclamado no era un fraile, sino un simple clérigo recogido y con poca fama. Cuando las autoridades eclesiásticas pretenden comportarse de igual forma, -

esto es considerado pernicioso y nefasto. Por si fuera poco, el nuevo Arzobispo de Valencia, Fray Isidoro Aliaga, débil con sus hermanos de hábito y escasamente enterado del asunto, pretende sin más reformar la piedad popular. La reacción del pueblo ante tal pretensión era muy lógico que se tradujera en fuerte oposición.

Más cosas subyacen en todo este asunto de Francisco Jerónimo Simón. En primer lugar, con mosén Simón nos encontramos ante el intento más serio llevado a cabo por la ciudad de Valencia de tener un clérigo santo. En segundo lugar, la gran fama de santidad alcanzada por Simón, -fingida o no, es tema ahora poco discutible-, había conseguido desviar la importante corriente limosnada desde los conventos de franciscanos y dominicos a la derruida iglesia de S. Andrés; sin olvidar, que el proceso en curso de mosén Simón -paralizaba de momento los procesos del franciscano Fray Nicolás Factor, del dominico Fray Domingo Anadón y del agustino Fray Tomás de Villanueva. Ambos aspectos debieron ser tomados en consideración por los frailes, que no estaban dispuestos a perder la supremacía espiritual y limosnada de la ciudad de Valencia. Después, el simple discurrir de los acontecimientos, la radicalización de las posturas, y la virulencia de ambos bandos enfrentados, fueron razones de suficiente peso como para que los frailes mantuvieran una oposición permanente contra Simón y los partidarios de su santidad.

En otros lares, Roma y la Corte, los sucesos ocurridos en Valencia, adecuadamente presentados, servirán para retrasar primero y paralizar después el proceso de beatificación de mosén Simón.

Francisco Jerónimo Simón, un personaje que tenía harto fácil la santidad, ve truncarse su camino por el encoñamiento de las posiciones y las artimañas de los frailes. El primer acto grave de todo este larguísimo proceso tiene lugar el 21 de julio de 1612.

La crónica coetánea escrita por mosén Pere Porcar no puede ser utilizada como fuente imparcial de los sucesos. La filiación clerical y cierta antipatía hacia los frailes de Porcar, le hacen contemplar con gran simpatía la figura

de Francisco Jerónimo Simón. Sin embargo, la cercanía a los hechos del clérigo de S.Martín nos permite una aproximación a lo ocurrido no demasiado alejada de la realidad:

"Dissabte 21 de juliol, vespra de la santa Magdalena, hi hagué gran motí en València, per ço que l'oficial i vicari general, de orde i mandato del senyor don Isidro - Aliaga, arquebisbe de València, havia fet fermar uns mandatos ab gran rigor que no es fes memòria alguna del beato mossén Francès Jeroni Simó, i que el soterrassen en lo vas ordinari dels demes capellans de Sant Andreu, i que es desgarrassen les imatges que hi havia per los carrers i que es llevàs del tot la memòria de aquell; i aço dien que foren causa lo provincial de Sant Francés, dit fra.Pellicer, i lo prior de Sant Domingo, dit fra.Català. I cert que se amotinà en gran manera la ciutat perquè los dits frares dien que havien anat a fer queixes al dit reverendíssim senyor en lloc del Villar a on estava, ia que encara no havia entrat en València; lo il.lustríssim capítol dels senyors canonges de la Seu presentiren açò i en donaren raó a la ciutat i Consell Real i cert que ho sentiren com era de raó. I així la ciutat, como a mare y patrona, a la una hora de dit dia de dissabte feu una pública crida exhortant a tots que si fins a llevars havien fet festes i alegries al dit benaventurat sant Simó, que de ací avant procurassen de fer-les majors, i així fong tanta l'alegría del poble que aquella nit encengueren tants farons ab la figura de dit sant que no est pot escriure, i tota la ciutat ab tanta alegria que si fóra canonitzat no es podia fer més, i cert que els illustres cavallers ho feren como de aquells se confiava de molta alegria..." 145).

Algunos actos de violencia se produjeron en estos días. Un sastre que se consideraba pariente de S.Vicente Ferrer, antisimonista declarado, se atrevió a decir cosas contrarias a mosén Simón. Una gran muchedumbre le castigó persiguiéndole por las calles de Valencia y obligándole a refugiarse en la casa de D.Giner de Perellós.

También es cierto, que la noche del 21 de julio, "estigué lo senyor virrei ab la guarda en lo manastir de

Predicadors prop de les onze hores, i lo vicari i oficial general suplicà eo envià a suplicar als frares de Predicadors que los que tenien sermons per a l'endemà que no predicassen perquè ell diria les raons" (146).

Si seguimos la narración efectuada por mosén Porcar, na hubo ningún otro acto de violencia el 21 de julio de 1612. Que se dijeron palabras contra los frailes y también contra el Arzobispo, es lógico suponerlo dada la animadversión reinante entre el pueblo. Pero los sucesos no fueron a más.

Mientras estas cosas ocurrían en Valencia, el 3 de junio de 1612 se daban ya por enterados en Roma de la muerte de un clérigo santo. El 18 de julio de 1612 reclamaban desde la Secretaría de Estado vaticana informes completos sobre la figura de Francisco Jerónimo Simón (147).

Los tres días de fiesta decretados por las autoridades valencianas continuaban. El último día, los partidarios de Simón colocaron la primera piedra en una capilla dedicada a él, situada entre el capítulo de la Seo y la capilla de Covarrubias en la plaza del Campanario (148).

Los días siguientes al 21 de julio fueron vividos de forma distinta por los dos bandos enfrentados en el tema Simón. Para Porcar, "en estos dies los frares de Predicadors i de Sant Francés i també los de Sant Agustí, mogueren en gran avalot i brogit contra el dit sant Francés Jeroni Simó dient i fent contra aquell coses indignes de religiosos: pero basta ser frares per a tindre butla; feren grans insults i atreviments, de qué la ciutat i los més prohòmens se n'han sentit molt" (149).

La opinión de Fray Francisco de Castro ya la conocemos de páginas anteriores. Otro personaje, casi con toda seguridad el dominico Fray Tomás Maluenda, (150) en nombre del Arzobispo Fray Isidoro Aliaga, informaba a Roma de la siguiente manera acerca de lo ocurrido estos días. "Concurrieron con grande impetu a la Iglesia mayor de todas condiciones y estados, hombres nobles, medianos, y plebeyos, bramando y amenazando unos de poner fuego al Palacio Archiepiscopal, y otros de derribar los conventos de los frayles pre

dicadores y menores" (151). Más adelante, refiriéndose a la canonización de Simón, pone en boca de los simonistas, "que su canonización no se havia de hazer con autoridad del Rey ni de Romano Pontífice, sino a fuerça de armas" (152). En definitiva, versiones contradictorias dirigidas a calentar los ánimos y a hacer irreconciliables las posiciones.

El proceso de beatificación de mosén Simón continuaba su curso sin que los anteriores sucesos consiguieran paralizarlo. Todavía el 26 de julio seguían llegando regaños a la Iglesia de S. Andrés de los devotos de Simón (153). Por su parte, los estamentos del Reino, decididos a mostrarse parte en el proceso de Simón, aprobaron, el 31 de agosto de 1612, gastar 16.000 libras reales de Valencia (154).

En la parroquia de S. Andrés, las limosnas entregadas por los devotos comenzaban a hacerse palpables. El domingo nueve de septiembre de 1612 se realizó en S. Andrés, con grandes manifestaciones festivas, el traslado del altar viejo al nuevo. Gran multitud de gente y también las autoridades de la ciudad se encontraban presentes en dicho acto (155).

Los partidarios de mosén Simón no cejaban en su empeño de conducir a buen puerto el proceso de beatificación del humilde clérigo valenciano. El cabildo de la ciudad, claramente favorable a Simón, escribió el 26 de septiembre a su Agente en Roma el Doctor Balaguer pidiéndole le buscara en aquella corte la merced de los cardenales Giustiniani y Borja. Se quería conseguir que ambos cardenales hablaran con su Santidad para que reformara los excesos cometidos por algunos frailes y particulares, dispuestos a desacreditar a Simón y limitar la devoción de sus fieles. Devoción no circunscrita por entonces a los valencianos, sino extendida también entre los aragoneses, catalanes, castellanos, portugueses, mallorquines y otros. En el mismo sentido, el cabildo valenciano reclamó la ayuda del obispo de Segorbe y del Vicecanciller de Aragón (156).

Parecía que los ánimos de unos y otros comenzaban a calmarse, pero no fue así. Un nuevo acontecimiento sirvió para enconar más las posiciones.

Los frailes de Santo Domingo celebraban el 19 de octubre de 1612 el aniversario del fallecimiento del Beato-Fray Luís Bertrán. Otros años, tal día hubiera sido considerado casi como festivo por todos los valencianos, grandes devotos de la figura de Fray Luís, pero en estos momentos, las cosas no discurrieron con tanta normalidad. Presente en el convento de predicadores el Vicario General de la Provincia Fray Jerónimo Bautista de Lanuza, le correspondió predicar en la fiesta de Fray Luís al dominico Fray Urreta. Para sus hermanos de hábito Fray Urreta "predicó divinamente y le contentó mucho a nuestro P. Fr. Hieronimo Baptista de Lanuza y con todo esto con ser el sermón muy acertado y muy bueno se originó un motín de los simonistas que dixerón cosas muchas contra los frailes y contra el sermón siendo muy bueno" (157). Tal motín no se detuvo en la dialéctica de las palabras, ya que habiendo quitado un fraile una figura del Padre Simón que estaba colgada en una cortina, "luego arremetieron al religioso algunos seglares con puñales desenbaynados, y fueron vistas muchas espadas desnudas" (158). Más aún, "un Religioso del Convento de Predicadores que estaba a la puerta de la Iglesia sentado con su sobrepelliz y esto la, dando a besar y venerar una reliquia del B. Bertrán al devoto pueblo, acudió al ruydo, y como dixesse que no se podía sufrir tal alboroto en la Iglesia, le dio un clérigo un bofetón, y él juntando sus manos, y levantando los ojos al Cielo, dixo Bendito sea el nombre del Señor" (159).

Para quien leyere las crónicas anteriores, resulta repudiable el comportamiento de los simonistas. Incapaces de elevar a los altares a mosén Simón por los cauces normales, tratan de hacerlo por medio del avasallamiento. Sin embargo, algo hay en todo esto que no cuadra bien en la realidad de lo acontecido. La crónica de Porcar nos da una visión distinta de la anterior:

"Divendres a 19 de octubre de 1612, dia de sant Lluís Bertrán, feren festa en lo monastir de Predicadors i predicà fra Breta de la mateixa orde, i escandalitzà molt al poble perquè dix que per sos dits propis havia posat mol

tes súpriques i memorials a Sa Santedat i que ia Sa Santedat havia tancat la porta a la canonització de tots los demás - sant i que sols la tenia oberta per a la canonització del - dit sant Lluís Bertran, donant a entendre per lo sobredit - que la canonitzaria a mosén Francés Jeroni Simó que el poble lo tenia per gran sant, sentint en gran manera tot lo auditori i es ressonà per València, i féu gran brogit lo auditori que el predicador no sabia a on estava; i en dit sermó - se trobà lo senyor virrei i els senyors jurats de València i molta gent de llustre. I après dinar feren la processó -- los frares de Predicadors per la sua plaça i arribaren per davant lo portal del Real, i se'n tornaren per les cases -- d'enfront, i arribaren fins al parador dels carros i se'n - tornaren al monastir. I se adverteix que a l'eixir de la -- processó u dels frares de Predicadors arrancà un paper que hi havia a la porta de la figura de mosén Jeroni Simó i la féu trossos; i hi hagué tanta avalot, així d'estudiants com de llecs, per lo fet, que fonec malacre que no mataren al -- frare, tanta arma desembainada descarregà contra els frares, que si no fóra per la guarda del virrei los feren trossos. I fonec gran milagre com no feren gran encontre ab los fra-- res. I aquets mateix dia ni lo dia enans, la Seu no repicà a la festa de dit sant ni féu processó como se acostuma fer de patró, per ço que diuen que els frares no han volgut donar relíquia alguna del dit sant Bertran a la Seu i que per ço no l'han festejat" (160).

La violencia de los simonistas parece fuera de du das, pero también la osadía de los frailes. Cada bando defen día, como si de una guerra se tratara, sus posiciones. Las autoridades a quienes competía poner orden en tanto desmán se mostraban divididas y remisas a actuar. De momento, los dos bandos mantenían las espadas en alto. Por último, el -- nuevo Arzobispo, Fray Isidoro Aliaga, continuaba deshojando la margarita en su lugar de Villar, considerando si sería - conveniente n no hacer su entrada solemne en la ciudad de - Valencia.

4.- Fray Isidoro Aliaga nombrado Arzobispo de Valencia

Vacante la diócesis de Valencia por la muerte de D. Juan de Ribera, fue nombrado nuevo Arzobispo el dominico Fray Isidoro Aliaga. Difícil le iba a resultar su nuevo cargo. La personalidad del Patriarca Ribera había dejado una fuerte impronta en el ánimo de los valencianos. Identificados pueblo y prelado, la muerte del Patriarca había sido hondamente sentida por sus ovejas. El nuevo Arzobispo tendría que bregar mucho para ganarse la confianza de todos. El camino para conseguirlo se presentaba tortuoso y lleno de amarguras.

a.- Semblante de Fray Isidoro Aliaga

Fray Isidoro Aliaga se enfrentó con graves y variados problemas durante todo el tiempo que rigió la diócesis de Valencia, 1612-1648. Ningún problema fue tan áspero como el derivado del culto y veneración que se tributaba en Valencia a Francisco Jerónimo Simón.

La figura del humilde clérigo de S. Andrés llegó a convertirse con el tiempo en una especie de bestia negra para el nuevo Arzobispo. Desde 1612 hasta 1619, sólo el tema de mosén Simón preocupa hondamente a Aliaga. El resto de los problemas a los que hizo frente también provienen directa o indirectamente por el clérigo de S. Andrés. El propio semblante postrero de Fray Isidoro Aliaga, dejamos de lado epítetos que nada sustancial dicen, como: "varón magnánimo, defensor celosísimo del prestigio eclesiástico, incontrastable en la administración de justicia y delicadísimo en practicar las ceremonias y cuanto se relaciona con el culto divino", queda bastante costreado a la temática de mosén Simón. (161).

Para un autor cercano a los simonistas y poco alejado de la gloria episcopal, el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga "entró en la posesión de esta su Metropolitana Iglesia de Valencia, menos pacíficamente de lo que hubiera convenido al servicio de Dios, y del Rey, y al aprovechamiento espiri

tual de las almas; porque de la resistencia, que hizo a la Veneración y culto privado, que se dava al Siervo de Dios - juzgándole excesivo, resultaron tan grandes empeños, y discordias con el cabildo, que desterró a muchos canónigos encarceló a otros, y mortificó a todos, pidiendo un Juez comisario al Nuncio de España que los residenciase, el qual - arruinó la Mensa Capitular con sus exorbitantes expensas. - El Reyno por unos memoriales, que se suponían dados al Rey - por el Arzobispo lastimando mucho su honor por unas cartas de ciertos Religiosos particulares Dominicos, que se hallaron en poder de Pedro Cabezas quando fue preso en Madrid de orden del Vicario General de Toledo: se dio por tan ofendido, que instó a la ciudad quitara al Convento la molienda, y otras conveniencias en que se interesava aquella Santa Comunidad, executóse con poco acuerdo, y no sin escándalo. Noticioso su Magestad lo enmendó, y reprehendió severamente - dexando el sucesso muy quexoso al Arzobispo. Teníanle también exasperado el Virrey, y Real Audiencia por competencias de Jurisdicción, preheminiencias de la dignidad, y tratamiento de la Persona aunque en las más de sus pretensiones havia sucumbido por tener contra si la costumbre. El Consistorio, y consejo general de la Ciudad y todo el pueblo estava tan impresionado de que, con menos zelo, que pasión, se oponía al despacho de la Causa el Arzobispo, que nada le disimulava, en todo le desplazía, y con desahogo popular ultrajava su nombre, tanto que se ausentó de Valencia con ánimo de no volver mas a ella, diziendo, que aquellos sus subditos se - havían hecho indignos de ver mas la cara de su Prelado, y - Pastor" (162).

Tan negro semblante no impide a su autor, Aparici Gilart, encontrar en Aliaga un comportamiento siempre digno en lo referente a la persona de Francisco Jerónimo Simón. - Al Arzobispo, nunca "entre tantas quexas y sentimientos se le vio una palabra dirigida a manchar la vida del Venerable Simón, antes bien, ofreciéndose hablar de él, decía, y repitió muchas vezes que le era devoto" (163).

b.- Primeras actuaciones del Arzobispo en el asunto
Simón

El 25 de abril de 1612 fallecía en Valencia Francisco Jerónimo Simón. Casi un mes después, el día 12 de mayo, Fray Isidoro Aliaga tomaba posesión canónica de su diócesis por medio de su delegado D. Baltasar Victoria. Los intentos de reformar la veneración de mosén Simón por medio de su delegado fueron mal recibidos por casi todos. La propia persona de Aliaga no se libraba de los improperios lanzados por el vulgo. Los ánimos se iban encrespando, mientras Aliaga, que se encontraba en su lugar de Villar, no encontraba el momento adecuado de hacer su entrada solemne en la ciudad. Por la mente del Arzobispo pasó la idea de entrar secretamente, pero sus familiares consiguieron disuadirle. Finalmente, el 4 de noviembre de 1612, tras una espera de varios meses, decidió entrar de forma solemne en Valencia. Su llegada, precedida de las visitas de cortesía por parte de las autoridades y de los principales de la ciudad, no estuvo exenta de expectación. Valencia entera se arremolinaba en las calles para ver a su nuevo Pastor. Fray Isidoro, pretendiendo ganarse la voluntad de todos, decidió emular al arzobispo de Florencia S. Antonino, y ante el asombro de los valencianos, entró sin calzas ni zapatos.

Durante los primeros meses, la actuación de Aliaga estuvo marcada por la incertidumbre en lo tocante a las cosas de mosén Simón. Pretendiendo congraciarse con los dos bandos enfrentados en Valencia, sólo consiguió ser mal comprendido por todos.

A los pocos días de entrar en la ciudad, Fray Isidoro visitó el sepulcro y capilla de Francisco Jerónimo Simón. Para los simonistas esto suponía un pequeño triunfo de sus tesis, sobre todo, cuando, a continuación, el nuevo Arzobispo reclamó prudencia a sus hermanos los dominicos, llegando a desterrar de la ciudad a algún religioso remiso a acatar sus órdenes. Todo parecía ir bien para los partidarios de mosén Simón, pero muy pronto los acontecimientos, tomaron otro rumbo y, precisamente, de la mano del Arzobispo.

La causa de Simón continuaba su peregrinar. Desde Roma llegaban noticias esperanzadoras (164). El fervor de -

los devotos se mantenía firme. El viernes nueve de noviembre de 1612, como todos los viernes desde el fallecimiento de Simón, iba a tener lugar la procesión conmemorativa de la visión de Cristo con la cruz a cuestas que había tenido el clérigo de S. Andrés. Sus devotos, con hábitos de penitentes y cruces a cuestas, recorrían piadosamente la vuelta de los ajusticiados a morir en la horca. Aliaga trató de impedir la procesión con el auxilio del Virrey, pero éste, de común acuerdo con el Regente, se negó a obedecer, "i lo senyor ar quebisbe ho sentí molt i véu paasar la processó per son palacio, i tot li paregué molt bé sinó anar les dones, i cert que tenia sobrada raó" (165).

Desde el 7 de noviembre de 1612 hasta el primero de noviembre de 1613 en que marcha el Arzobispo a Madrid, la causa de Simón vive su máximo apogeo. Los simonistas actúan con extraordinaria celeridad para conseguir la beatificación del clérigo de S. Andrés.

El canónigo Balaguer, representante del Cabildo valenciano, se mueve en la corte pontificia buscando firmes valedores de Simón. Giustiniani y Borja parecen los cardenales más predispuestos a intervenir delante de Paulo V en favor del clérigo valenciano (166). Pedro Adell y el deán Frígola intentan que Felipe III y el Duque de Lerma ejerzan su influencia ante Su Santidad, con el fin de acelerar el proceso de beatificación. Incluso, ambas personalidades no dudarán en declararse fervientes devotos del humilde clérigo. El duque de Lerma vivirá en su propia familia la experiencia de una actuación milagrosa de mosén Simón. La ciudad de Valencia no reparará en gastos para ganarse el favor de la Corte. Costosos cuadros de Simón serán regalados al Rey, Lerma y al secretario Juan de Jérica. Al fin, tanto entusiasmo da sus frutos. A partir del 21 de marzo de 1613 comienzan a ser enviadas a Roma cartas de Felipe III y de su Valido para el embajador Conde de Castro, el cardenal Borja y para el Papa. En todas las misivas se repite lo mismo: muerte de Simón, actuaciones milagrosas del clérigo y petición de beatificación; entre otras razones, apuntará la carta del Monarca, porque se han "comenzado a seguir algunos escándalos, y alborotos en daño de la quietud pública, por haver algunos-

Religiosos querido reprimir la devoción que de todas maneras a mostrado el Pueblo tener a este Siervo de Dios; y el temor de que se an de seguir otros maiores, no atajándose por este camino" (167).

También desde Bruselas, el Archiduque Alberto de Austria, en su nombre y en el de la Infanta Isabel Clara Eugenia, envía una súplica a Paulo V reclamando la beatificación del venerable Francisco Jerónimo Simón. La petición del Archiduque es hecha en acción de gracias por haber sanado del mal de gota al aplicarse una medida del cuerpo del santo valenciano (168).

Tanto movimiento desde diversos puntos no tiene parangón con lo que acontece en Valencia. Aquí, Cabildo, Es tamentos del Reino, Diputación, Ciudad y Virrey harán lo indecible para ver en los altares a mosén Simón. Primero se completará el proceso. El 13 de mayo, los síndicos de la ciudad reciben el proceso ya terminado; un mes después, éste es enviado a Roma. Con posterioridad, se trabaja para contrarrestar las noticias que sobre Simón han urdido sus émulos. El Cabildo imprime memoriales para hacerlos llegar al Rey, al Principe, al Confesor Real, al Cardenal de Toledo, al Duque de Lerma, a los señores del Consejo y a otros personajes influyentes con el fin de rebatir las falsedades escritas por los frailes contra el Beneficiado. Toda Valencia se muestra partidaria de la beatificación de mosén Simón, sólo ciertos sectores conventuales, y la poco clara actitud del Arzobispo, parecen reacios a dicha beatificación.

La actuación de Fray Isidoro Aliaga imponiendo silencio a sus hermanos de hábito, influyó para que éstos cuidaran más su línea de comportamiento público. Un pequeño detalle nos revela con claridad este cambio. Los dominicos acostumbraban celebrar la fiesta del bendito Fray Domingo Anadón el día de los Santos Inocentes. En 1612, a pesar de tener licencia para celebrar dicha fiesta, "por la paz y por que no se siguiessen maiores desatinos de los que ya estaban hechos no se hizo dicha solemnidad sino que a ora de prima acudió todo el convento y se dixo una misa cantada de todos santos en onra del dicho fr. domingo anadón" (169).

En el campo contrario, los simonistas actuaban con menos tapujos. Víspera del primer aniversario del fallecimiento del clérigo de S. Andrés, «a la nit, feren en València - grans illuminaries de boles i farons i atxes per la vespra - de la mort del gloriós benaventurat angèlic mossen Francés Jeroni Simó, prevere beneficiat en la parròquia de Sant Andreu de València, Era increíble les illuminaries que hi havien en València, i en lo campanar de dita parroquial hi havia moltíssimes atxes i moltes boles i molts particulars se senyalaren a fer gran illuminaries. I en palàcio del senyor-arquebisbe no hi havia sols una llum, de qué la gent tenia-que admirar-se de cosa tan nova, hi hagué en València mil - quatre altars de Sant Simó perquè què els contá i escrigué-se'n cansá de anar tota València, que n'hi havia més" (170).

Fray Isidoro Aliaga se sentía descorazonado por - la actitud de los simonistas. Si por una parte había acallado las voces más discrepantes de sus hermanos de religión, - por otra, difícilmente podía tolerar el comportamiento de - los partidarios de mosén Simón. Su posición era delicada. - Su persona seguía siendo ultrajada por el pueblo, que mancillaba su nombre y pisoteaba su autoridad. En último término, Fray Isidoro tomó la decisión de enviar a Roma un largo memorial.

El Arzobispo de Valencia escribió su memorial en julio de 1613. En el mismo, narraba de forma amplia la vida de mosén Simón, las actuaciones de sus partidarios, los intentos de los religiosos de reformar aquello que consideraban contravenía las normas de los Concilios de Trento y Letrán, y los trabajos hechos por él mismo para poner remedio a la situación que se vivía en Valencia.

Fray Isidoro Aliaga explicaba en su informe los - remedios por él buscados. Primero, había conseguido, previa licencia del Nuncio, imponer silencio a los religiosos contrarios a la veneración de Simón; incluso, llegó a castigar a algunos religiosos alejándolos de la ciudad. Después, pensó llamar a consulta a un grupo de teólogos entre los cuales no debían encontrarse ni franciscanos ni dominicos. Ninguna de las dos medidas había dado los frutos apetecidos.

La intención de Aliaga era la de convocar una junta de teólogos para que esta dictaminara si la veneración y culto de Simón se atenía a las normas de la Iglesia, pero, esta medida no fue bien acogida por nadie. Al comunicar Aliaga su pretensión al cabildo catedralicio valenciano, éste se tomó algún tiempo para deliberar, y después, comunicó al Arzobispo que no la consideraba necesaria porque en la veneración a Simón no había nada contrario a los mandatos de la Iglesia. Además, los canónigos rechazaban la reunión argumentando que si el pueblo tenía conocimiento de la misma se podían producir graves disturbios capaces de alterar la paz pública.

No contentos los canónigos con su negativa, temerosos de que el Arzobispo la propusiera de nuevo, encargaron un dictamen a un perito canonista no teólogo.

c.- Un informe contrario al Arzobispo de Gaspar Gil Polo

Gaspar Gil Polo terció en la polémica de Simón al ser la persona a quien los canónigos valencianos pidieron su opinión sobre si era correcto o no el culto y veneración a Simón. Gil Polo expuso su parecer en un breve memorial, publicado posteriormente en Segorbe en las prensas de Felipe Mey (171). Toda su argumentación se centraba en dos puntos: el Padre Simón podía ser venerado privadamente sin ser beatificado, y el altar levantado en la capilla donde se encontraba el cuerpo del clérigo de S. Andrés no excedía los términos de dicha veneración privada.

Con respecto al primer punto, Gil Polo argumentaba que para canonizar un santo son necesarios dos requisitos: probar que, una vez muerta la persona que se pretende canonizar, los fieles se han movido a venerar su cuerpo y sepulcro, y demostrar que dichas peticiones han sido atendidas por Dios mediante milagros. Supuestos estos requisitos, si alguna constitución canónica ordenaba no venerar a nadie como santo hasta que la Iglesia le hubiera dado por tal, esto solo debía ser entendido de la veneración pública y solemne, nunca de la veneración privada y particular hecha por los de

votos con devoción y fe, "porque si la Iglesia como havemos dicho, toma por motivo para la Canonización de una persona el haver sido venerada con veneración privada por los fieles; síguese que esta privada veneración es permitida; y - que no lo es como consiguiente a la canonización, sino como requisito antecedente a ella" (172).

También argumentaba Polo que la veneración privada podía realizarse en lugar público, pues la Iglesia no la prohibía, sino que solo prohibía la veneración pública y solemne cuando se hacía en nombre de toda la Iglesia. En defensa de esta tesis, Gil Polo aportaba la costumbre de la propia Iglesia, que no dudaba en exponer en lugares públicos los cuerpos de aquellos muertos en opinión de santidad para que los fieles hicieran allí sus oraciones particulares.

Si la veneración privada no requiere de decreto público, positivo y afirmativo que la preceda, aunque está claro que el Obispo puede impedirla cuando sea temeraria y no tuviera fundamento al parecer de personas doctas y espirituales, nada hay contrario a las normas en la veneración rendida por los valencianos a mosén Simón. Las razones parecen claras para Gil Polo. Mosén Simón tiene la aprobación de quienes le conocieron, particularmente, de personas religiosas, pías y doctas. A la muerte del clérigo de S. Andrés acudió el pueblo con extraordinaria y rara conmoción. Simón ha hecho milagros patentes, visibles y notorios. Lo actuado a su muerte por el capítulo de la Iglesia de Valencia, vacante la sede arzobispal, es conforme a las normas. Además, no puede ponerse en duda que lo hecho con mosén Simón es para el servicio y gloria de Dios. En definitiva, mosén Simón ha convertido almas, reformado las costumbres, e incluso, - puede llegar a convertir herejes ingleses "que después de la paz de España con Inglaterra andan entre nosotros por Valencia, con ocasión de que desembarcan en Alicante y en otras partes de nuestra costa con sus mercancías" (173).

Gaspar Gil Polo no duda al finalizar la argumentación de su primer punto: la piedad cristiana y católica nos obliga a alborozarnos porque Dios empieza a descubrir un santo nuevo. Todos debemos alentar su canonización siempre que

ésta no exceda lo permitido por la Iglesia. Esto último no ocurre con Simón, pues en su veneración no hay exceso "por solo ser la comoción del pueblo extraordinaria y mayor de lo que otras veces ha sido: antes bien, como ella sea dentro de los límites de la veneración privada; quanto fuere mayor, tanto será más a servicio, y gloria de Dios, y mayor motivo dará a la canonización" (174).

En la segunda parte de su informe, Gaspar Gil Polo analizaba la licitud del Altar colocado en la capilla donde se encontraba el cuerpo del Padre Simón.

Muchos en Valencia, sobre todo los religiosos dominicos, pensaban que la colocación de un retablo pintado en el Altar de la antesdicha capilla, donde figuraba Cristo con la cruz a cuestas y mosén Simón arrodillado a sus pies, excedía los términos de la veneración privada y entraba de lleno dentro de la veneración pública y solemne reservada sólo a los santos ya canonizados. Para los religiosos esto representaba un abuso que contravenía las normas de la Iglesia.

El canonista Gil Polo no era de igual sentir. Según él, los asuntos de los santos son de dos maneras: "unos hay que contienen argumento, evidente de santidad, y otros que no lo contienen. Aquellos no pueden ser puestos en Altares, antes de la Canonización, o Beatificación; y estotros lo pueden ser". Del segundo género son "algunas visiones, o apariciones, o successos que algunos han tenido, de algunas imagines santas, que les han hablado; que son tales cosas, que aunque sean Santas aquellas a quien han sucedido, les pudieran tambien suceder no lo siendo" (175). De este género es la visión tenida por Simón en la calle Caballeros cuando realizaba la vuelta de los ajusticiados a morir en el patíbulo.

Tras referir un ejemplo y algunas consideraciones puntuales, Gil Polo concluía afirmando que, "supuesto que en esta pintura de que tratamos, no está el Padre Simón con diadema, ni rayos, ni otra insignia de Santo, sino como un devoto de aquel passo de la Passión, que allí se figura; muy bien ha podido esta aparición pintarse en el Altar don-

de se ha pintado" (176). El perito canonista corrobora su opinión con lo sucedido en Valencia con Don Juan de Ribera e Ignacio de Loyola. El Arzobispo Ribera aprobó, antes de la beatificación del fundador de los jesuitas, un retablo donde figuraba la visión tenida por Ignacio en la cual se le apareció el Señor aceptando su misión de fundar una nueva congregación. Así pues, si con Ignacio de Loyola se hizo y no hubo impedimento alguno, Polo entiende que lo actuado con mosén Simón tampoco contraviene ni excede norma alguna de la Iglesia. En consecuencia, la veneración tributada en Valencia a Francisco Jerónimo Simón se ajusta plenamente a derecho y nada hay en ella de excesivo.

El memorial de Gaspar Gil Polo debió disgustar profundamente al Arzobispo Fray Isidoro Aliaga, que se veía impotente para hacer frente a los partidarios de mosén Simón. Además, el informe de Polo, realizado por orden de los canónigos valencianos, significaba un choque frontal entre el Arzobispo y el capítulo de la Seo valentina.

Por su parte, los simonistas tampoco veían con claridad el futuro de la causa del humilde clérigo de S. Andrés. El diez de agosto de 1613 un gran clamor se levantó en Xátiva ante la pretensión del oficial N. Fenollet, quien "per orde segons diuen del senyor arquebisbe, fia llevar un retrato eo figura del venerable mossén Simó de la Seu i lo mateix fons estat en la Seu de Gandia dies ans, però lo degà Pere Llopis, com és bon juriste, se n'apellà del mandato i fermà de dret en la Real Audiencia y així no tingué dit mandato seu debit fi". Días después, el dieciocho de agosto de 1613, predicó en el convento de los dominicos el polémico Fray Urreta, quien dijo al parecer tales cosas en contra de Simón, "que obligà al regent major en acabant lo sermó eixir-se'n ab gran escàndal del poble" (177).

El cabildo valenciano, inquieto por el rumbo que tomaban los acontecimientos en Valencia, decidió escribir al Rey contándole su versión de los hechos. Según ellos, Felipe III debía poner límite a las impugnaciones de ciertos religiosos que atacan el culto del siervo de Dios Francisco Jerónimo Simón. Porque de seguir semejantes cosas, "no se pueden esperar sino notables inconvenientes, por cumplir con

las obligaciones de nuestros ministros (sic), supplicamos a V. Md. sea servido mandar poner límite y tasa a estas novedades que tan notable daño causan a los fieles, porque es - caso las-timoso y que intivia la devoción cristiana ver que aquellos que la haurán de promover y dar favor a lo que es - mayor religión y costumbre santas y de tantos y tan notorios provechos, esos estorben y deshagan, por caminos tan extraor^dinarios, impidiendo impresiones, predicationes, estationes y devociones, no más, a lo que generalmente se cree, sino - por llevar adelante la primera opinión y enfriar y extinguir la devoción deste venerable sacerdote, lo que V.M. no deve - permitir, pues tan zeloso es de la honra de los siervos de - Dios y tan grande amparo de la virtud y religión de sus va - sallos..." (178).

El pueblo llano no perdonaba a su Arzobispo los - intentos encaminados a reformar el culto de mosén Simón. La piedad popular había calado hondamente. Las imágenes, recuer - dos, estampas, etc., del venerable clérigo se esparcían por todas partes. Parecía como si el resto de los santos hubie - ran dejado de existir para los valencianos, y sólo la figu - ra del clérigo de S. Andrés se erguía ante sus ojos como re - medio a todos los males.

La ciudad, estamentos, diputación y cabildo cate - dralicio había apostado fuerte por la beatificación de Simón y no existía motivo suficiente que les hiciera dejar de la - do su empeño. El cabildo catedralicio, máximo defensor en - estos momentos de la beatificación, se mostraba dispuesto a entrar incluso en competencias de autoridad con el Prelado - con tal de hacer valer su opinión sobre la santidad de mo - sén Simón. Sin embargo, a nadie se le escapa, que en el en - frentamiento del Arzobispo Aliaga con su cabildo hay más co - sas que las derivadas del proceso de beatificación. En rea - lidad, lo que ahora ocurre no es más que el afloramiento a - la luz pública de un entramado de competencias y de jurisdic - ciones entre ambas partes, cuyo origen se remonta a tiempos antiguos.

La situación del Arzobispo era delicada. Cualquier acción suya sólo servía para enconar más los ánimos. Sus - discrepancias con el Cabildo habían llegado a un punto en -

el cual era muy difícil el entendimiento. En esta tesitura, impotente para hacer valer su autoridad, el Arzobispo decide marchar a Madrid a pedir consejo, o al menos, a conseguir que a través del Nuncio y de la Corte su autoridad se vea - de nuevo restablecida.

5.- Actuación de la Inquisición e intervención del Rey (1614-1618).

Alejado temporalmente el Arzobispo Fray Isidoro - Aliaga de Valencia, la causa de beatificación de mosén Simón entra, a partir de 1614, en una fase de ralentización debido a la confluencia de un cúmulo de circunstancias adversas que la desdibujan y le hacen perder vigor. Toda pasión parece atemperarse con el paso del tiempo, y lo mismo ocurre - con la que subyace en torno a la figura del clérigo valenciano.

Desde 1614 en adelante, el proceso de beatificación del P. Simón se mueve a golpes de impulsos intermitentes. - Hasta cierto punto, la causa escapa de las manos del pueblo para refugiarse en la dinámica de la burocracia.

El engranaje montado en torno a Francisco Jerónimo Simón todavía funciona bastante bien en 1614. Sin embargo, - una serie de hechos demuestran claramente que se está produciendo un cambio.

Las noticias enviadas por el Arzobispo de Valencia a Roma hicieron que Su Santidad actuase. La Inquisición romana despachó una comisión apostólica al Inquisidor General de España para que averiguara si se cometían excesos en la veneración del P. Simón. De inmediato, llega una carta al - inquisidor de Valencia Doctor Juan Rincón, para que éste recabe información y averigüe la verdad de los hechos.

La Inquisición se mantuvo al margen de las cosas - de mosén Simón, hasta 1614, a partir de esta fecha el protagonismo de la Inquisición es un hecho permanente.

a) Un jesuita se retracta en el púlpito

El jueves ocho de mayo de 1614, fiesta de la As---
 censión, predicó en la Seo de Valencia el jesuita P. Sotelo,
 "i dix que ("gracias a Dios que el venerable mosén Francis-
 co Gerónimo Simó") havia ja passat per la pedra de toc que-
 era per lo Supremo de la General Inquisició, i que havien -
 vist la sua causa i procés, i que l'havien aprovada i que -
 podien parlar ab llibertat de la sua vida i miracles. I -
 aguardaven que havien de publicar un edicte de la General -
 Inquisició sobre esta causa i pretengue's que no el publica
 rien per no topar-se ab algunes persones de qualitat que hi
 havien fet contra i repugnància, perquè era fama que lo edic-
 te se havia de publicar lo dia de l'Ascensió o almenys lo -
 diumenge següent i no es publicà, però que la setència que-
 se havia publicat en dix Supremo de la Inquisició era molt-
 favorable a dit benaventurat sant com se creia de persones-
 fidedignes" (179).

El P. jesuita había pecado de ingenuo. Ya era gra-
 ve la pretensión de conocer un edicto inquisitorial antes -
 de su publicación y exponer al pueblo su contenido favora-
 ble a Simón, pero mucho peor era pretender que su no publi-
 cación obedecía a presiones de los sectores contrarios al -
 clérigo valenciano. La Inquisición no podía dejar pasar el
 asunto; era preciso aclararlo y, para ello, el Santo Tribu-
 nal se valió del propio jesuita.

"Aviendo de predicar en la seu el P. fray baltasar
 roca conventual deste convento (de predicadores) le llamaron
 los inquisidores y le dixeron que no tomase trabajo porque-
 no podía predicar el domingo siguiente en la seu porque avía
 orden del Supremo que predicase otro y dixese allí lo que -
 le mandarían. Y ansí el domingo siguiente que fue el primer
 domingo de junio de 1614 acudió toda Valencia y subió al -
 púlpito de la seu el padre Sotelo y se desdixo y se retrac-
 tó de lo que avía dicho en aquel mesmo lugar y que se avía-
 engañado y errado en todo. Al fin dixo lo que le avían man-
 dado dixese los del consejo de inquisición, suprema de Ma-
 drid" (180).

Para los partidarios de mosén Simón la retracta-
 ción pública del P. Sotelo se debió a las presiones de los-
 frailes. Porcar no duda en acusar a los dominicos, sobre to

do al poder del confesor del Rey y hermano del Arzobispo de Valencia, de estar detrás de todo este asunto (181). Pero - los simonistas erraban en lo sustancial. El decreto inquisitorial aludido por el P. Sotelo no era favorable a Simón, - ni tampoco lo había sido nunca.

Los contrarios a la causa de Simón se alegraron - de la retractación pública del jesuita. El día del sermón, - franciscanos y dominicos no faltaron a la Seo para oír cómo se desdecía el P. Sotelo. Para ellos, todo esto significaba un pequeño triunfo frente a los mil sinsabores recibidos. - De aquí en adelante, sus posiciones contrarias a los simonistas se van a ver reforzadas.

b.- El edicto inquisitorial de 1614

El día veinticinco de junio se publicó en la Seo de Valencia un edicto de la Inquisición. Durante la misa, - antes del sermón, "subió al púlpito un notario de la inquisición y leyó un mandato sopena de excomunió maior por orden del consejo supremo de la inquisición que vedava un libro del P. mosén Simón impreço en Segorbe con licencia del obispo de allí y que dentro de quatro días los pusiesen en manos de los señores inquisidores de Valencia y que ni más ni menos reglavan y mandavan que las figuras del P. Simón - que tenían resplandores o raios o diademas los llevasen dentro de los dichos quatro días so pena dicha" (182).

El libro aludido en el edicto estaba escrito por un devoto de Francisco Jerónimo Simón llamado Domingo Salzedo de Loaisa. Había sido impreso en Segorbe en la imprenta de Felipe May, y dedicado al Obispo de Segorbe (183). Pero la Inquisición no se conformó con retirar el libro, sino que, en carta enviada al inquisidor de Valencia el 13 de junio - de 1614, le pedía, además, que se examinara al impresor Felipe Mey por si hubiera contravenido algunas de las normas establecidas al imprimir dicho libro (184).

El edicto, pese a ser publicado, no se cumplía totalmente en Valencia, pues, con fecha catorce de julio de - 1614, la Inquisición amonestó al inquisidor de Valencia, D.

Pedro Pacheco, por haber impedido el mandato de recoger un libro y las imágenes con rayos de mosén Simón (185).

El catoce de agosto de 1614, el Consejo de la Inquisición volvía a ocuparse del tema del P. Simón. Ahora, - la Inquisición ordenaba a Fray Antonio Sobrino, desterrado ya de Valencia, que se recluyera en un lugar más alejado de la ciudad. Se le recomienda dirigirse a Murcia o a Huéscar-del Rey en Granada. El fraile descalzo obedeció la orden sin quejarse (186). Pero no solo Fray Antonio Sobrino preocupaba a la Inquisición. Una nueva carta salía de Madrid el diecinueve de agosto de 1614 ordenando al canónigo Rocafull y al Doctor Micer Gil Polo que se abstuvieran de escribir sobre las cosas de mosén Simón. Más aún, con fecha posterior, se ordenó recoger el informe escrito por Gaspar Gil Polo y publicado en Segorbe por el impresor Felipe Mey en 1613. (187).

Pese al rigor que la Inquisición adopta frente al asunto de Francisco Jerónimo Simón, de momento, no se consigue reformar el culto y la veneración al clérigo valenciano.

c.- Propuestas de Fray Isidoro Aliaga para reformar la veneración de Francisco Jerónimo Simón

El Arzobispo de Valencia se encontraba en Madrid cuando la Inquisición interviene en el asunto de la veneración de Francisco Jerónimo Simón. Su estancia en la Corte y los contactos que allí pudo establecer, influyeron notablemente para que el Tribunal de la Inquisición se mostrara - parte activa en todo lo relacionado con el famoso clérigo - valenciano.

Durante su permanencia en la Corte, Fray Isidoro Aliaga propuso al Inquisidor General y al Consejo de la General Inquisición una serie de remedios encaminados a reformar el culto que en Valencia se rendía a mosén Simón. A pesar de que el documento que recoge las medidas propuestas - por el Arzobispo se encuentra sin fechar, todo hace suponer que él mismo corresponde a estos momentos. (188).

Para el Arzobispo de Valencia, el asunto de mosén Simón podía reducirse a dos puntos: aquellas cosas que ne-

cesitan remediarse porque atañen a la Religión, a la verdad de la doctrina y su pureza, y el castigo que corresponde a quienes se han extralimitado con sus actuaciones, comentarios, escritos, sermones, etc..

Por el momento, Fray Isidoro Aliaga piensa que es mejor olvidarse del castigo; los ánimos de los simonistas - podrían alterarse más de lo que están, por eso, toda la actuación del Tribunal de la Inquisición y del propio Arzobispo debe dirigirse a reformar el primer punto. Nada de informaciones de testigos, ni de procesos. Cautela y buen gobierno son las armas que, según el Arzobispo, mejor convienen - en este asunto.

Teniendo ya claro que ahora solamente se pretende reformar lo referente a la Religión, interesa considerar la resistencia que se puede presentar por parte de los simonistas. Para Fray Isidoro, la mayor resistencia vendría de la Ciudad y Reino de Valencia. Pero esta resistencia no sería tanta como se teme: "porque si bien en la dicha Ciudad se tiene muy grande opinión de este siervo de Dios, y generalmente le son devotos; no todos apruevan indistintamente las cosas que en su veneración se han hecho y hazen; antes bien la mayor parte de la gente siente mal, y esta escandalizada de ver lo que pasa, y de que en tanto tiempo no se remedie. No obstante que la voz que prevalece por las calles, es la de aquellos que han hecho y defienden estas demostraciones excesivas, a causa de haver el dicho Arzobispo puesto muy grande cuidado en que no huviese ninguna manera de contención, por evitar los disgustos y inconvenientes que se habrían comenzado a experimentar, pensando de poder remediar estos excesos por otra vía pacífica, si bien se ha hallado defraudado de su pensamiento" (189).

La razón por la que en Valencia se insiste tanto en defender estos excesos de culto, se funda en dos cosas - para Aliaga: "La una es, que siendo este siervo de Dios en vida y Milagros muy raro y singular Sto., se procurava impedir la devoción que se le tenía y escurecer su memoria: La otra es que todo lo hecho en veneración suya era lícito y - debido; y como tal aprobado en Roma, por el Sumo Pontífice - y por los Cardenales; y en Madrid por el Rey y sus Consejos,

y por todos; y así se ha tenido en Valencia por gran servicio de Dios, hazer lo que se ha hecho" (190).

Nobles y pueblo de Valencia pueden ser excusados de sus excesos a la hora de venerar a mosén Simón porque han actuado de buena fe y con devoción; no ocurre lo mismo con las personas eclesiásticas, pues ellos sabían bien que lo que estaban haciendo iba en contra de los Sagrados Cánones.

Una vez desengañado el pueblo, sin dificultad alguna se podrán ejecutar las órdenes que se den para reformar los abusos cometidos. Así se hizo, y dio buenos resultados con la procesión de penitentes que todos los Viernes del año tenía lugar en Valencia en honor de Francisco Jerónimo-Simón.

Desengañar a los valencianos no parecía tarea fácil; por eso, el Arzobispo de Valencia opinaba que se imponía el explicarle al pueblo que ni el Sumo Pontífice en Roma, ni la Inquisición en Madrid habían aprobado las cosas de mosén Simón. Al mismo tiempo, el Rey debería escribir a las autoridades de Valencia, a los canónigos, a su Lugarteniente y Capitán General y a los Estamentos del Reino notificándoles "la buena opinión que en todas partes hay de este Siervo de Dios, la mucha devoción que se le tiene, y que generalmente se desea el ver canonizada su memoria". Sin embargo, esto último es imposible de conseguir, si antes no se reforman los excesos que se cometen (191).

Una vez recibidas estas cartas por los valencianos, "podrá ser que luego muestren algún desconsuelo y sentimiento, pero haziendo reflexión en la materia, irán abriendo los ojos y dando en la cuenta de su engaño, y ellos propios se harán los argumentos, y se convencerán con ellos; y al fin se trata de materia de Religión, por orden de Su Sd., y por medio del Consejo de la Sta. General Inquisición, concurrendo su Magd.; y se ha de creer y esperar de gente tan fiel a Dios y a su Rey; y por otra parte de ingenios disciplinables como la Valenciana, que se conformará en todo y por todo, con lo que por los medios dichos se dispusiere; y mirarán todos como se oponen a su Magd. y a la Inquisición- (192).

Todas las anteriores medidas no parecen suficientes para el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga, a pesar de lo - disciplinados y fieles que son los valencianos. Otras medidas se hacen necesarias:

"También será de muy grande consideración prevenir al Pe. fr. Antonio Sobrino Provincial de la Provincia de S. Juan Bautista de los Religiosos descalzos de S. Francisco, - que en esta materia ha sido y es tenido como Apostol, y qualquiera cosa que el dixere indubitadamente se abrazará."

"Un Religiosos Carmelita calzado ay en Valencia - llamado Fr. Jordi, hombre indiscreto y sedicioso, que como tal habla siempre en el Púlpito, y ha hecho gran daño en estos negocios con el Pueblo; sería muy conveniente mandar a su Provincial a título de honrrarlo con alguna cosa de su - orden, y de manera que no entendiese que es por este fin, - lo sacase de Valencia, sin dexarlo volver a ella sin avisar primero".

"También parece que sería de muy grande importancia, hazerse demostración en algunas cosas; no de las que - tocan sola y determinadamente a Valencia: como las festividades hechas allí, el Batismo y Desposorios de este siervo de Dios: las procesiones que se hazen todos los Viernes: las Capillas y Altares que ay: el tener el cuerpo en el altar - diciendose Misas sobre el: la adoración de sus Reliquias - etc.: Sino en cosas generales, y que han corrido y corren - por todas partes, y son tan notorias, que no ay nezesidad - de hazer averiguación sobre si son, o, no son: y por repro- badas, es neçesario proveer de remedio en ellas: como el - pintarse las imágenes de este Siervo de Dios con rayos y resplandores: el decreto fingido que va esparçido por toda Es- paña, y muchos lo han tenido y tienen por verdadero, conde- nando por ímpio y próximo a heregía el no aprobar estas co- sas; y parece caso forçoso el declarar ser falso: Podránse- recoger las estampas que representan los Desposorios de es- te Siervo de Dios con nra. Sa.: y las que representan Mila- gros falsos: como el de haver pesado una media hoja de pa- pel çiento, o, más ducados, para dote de una huerfana: El - del Perro que llevó un pan: El de un muerto resuçitado, y -

otros: Que también se refieren en una oración que rezan los ciegos, y en una comedia que se hizo y representó muchas veces; que por la misma razón parece que deberían mandarse recoger, y que no se recitasen más.

"Lo propio parece que podría hazerse de una Consulta en Derecho esparcida por toda España del Dor. Juan Bautista Polo, estampada en Valencia el año 1613 en casa de Pedro Patricio Mey, donde se aprueba todo lo hecho en Veneración de este siervo de Dios y se dice que por costumbre se ha podido lícitamente hazer lo que se ha hecho; a más de - que se estampó sin licencia del Ordinario, no obstante que con descomunión había mandado, no se estampasen sin licencia cosas de este Siervo de Dios, por haverse estampado, algunas impropias. otras inciertas, y algunas falsas. El mismo año - 1613. estampó en Segorve un discurso de la Veneración que a este Siervo de Dios se haze en Valencia, el Dr. Mr. Gaspar-Gil Polo en la impresión de Felipe Mey, que también aprueba todo lo que se haze, que podría también mandarse recoger" - (193).

La cautela guía los consejos del Arzobispo de Valencia. Todos los esmeros parecen pocos; por eso, recomienda que las anteriores medidas no se apliquen en Valencia, - sino en Madrid, Murcia, Cuenca, Teruel, Tortosa, Zaragoza y Barcelona; pues, "en caso de haver disposición contraria, a la que deve creerse de gente tan pía como la de Valencia; ni la autoridad del Santo Oficio corra riesgo, ni aya de que - poder tomar ocasión los inconsiderados o apasionados para - perderse, pues así no tendrán con quien contender ni a - quien oponerse" (194).

Puesto en marcha todo el plan, cabe la posibilidad de que su resultado no sea el deseado. Entonces, según Aliaga, el Santo Oficio podría actuar ya sin miramientos, enviando a Valencia persona que, gozando del favor del Rey, arbitrara las soluciones necesarias con valor y destreza. Y si aún, con todo esto, continuaran los valencianos con sus devociones a mosén Simón, entonces habría que descabezar a - sus partidarios, enviando fuera de Valencia a los promotores de estas devociones.

A finales de noviembre de 1614, mientras el Arzobispo de Valencia ultimaba en Madrid los detalles del plan encaminado a reformar el culto de Francisco Jerónimo Simón, un rumor comenzó a extenderse rápidamente por la ciudad de Valencia. Se creía que el día treinta de noviembre se iba a publicar un edicto del Supremo de la General Inquisición reformando aspectos del culto a mosén Simón. Los parroquianos de San Andrés, asustados por los rumores, se reunieron en su Iglesia y eligieron a tres representantes para que fueran a entrevistarse con el Virrey, y le pidieran que, al menos durante quince días, no se introdujera ninguna novedad en el culto al clérigo valenciano (195).

Los devotos de mosén Simón se adelantaban a los acontecimientos. Todavía pasaría algún tiempo antes de que llegaran noticias desfavorables para los simonistas. Pero, los partidarios de Simón no andaban desencaminados en sus temores. De momento, lo que sí aconteció fue el regreso de Fray Isidoro Aliaga de la Corte. Su vuelta no fue muy afortunada: "Divendres a 9 de giner 1615, a les cinc hores de la vesprada, tornà lo il-lustríssim i reverendíssim senyor arquebisbe don fra. Isidoro Aliaga de Madrid, que era anat a veure lo seu germà confessor del rei dilluns a 23 de setembre 1613. Entrà per lo portal de Quart ab una carrossa acompanyat de altres cavallers, i quan fone davant lo Tossal passava llavors la processó que acostuma fer cascun divendres a les cinc hores i hagueren de parar les carrosses; i passant la processó tres voltes, se agenollaren los de la processó cridant misericòrdia i alguns descomedits xics cridaren "visca lo pare Simó i muira lo frare mutiló", i anat a la Seu se agenollà en un coxí que estava a l'altar major i començaren a cantar villancicos los cantors; i estant cantat, se alçá sens girar-se al poble ni donà la benedicció i se n'anà..." (196).

El Arzobispo Aliaga debió pensar, ante tales hechos, que su estancia en la Corte no había dado los frutos apetecidos. Los simonistas continuaban practicando sus devociones, y no existían motivos para pensar que pudieran variar su opinión. No obstante, faltaban por llegar nuevas noticias desde la Corte.

d.- Intervención Real

Fray Isidoro Aliaga había librado en la Corte una pequeña pugna antes de regresar a Valencia. Según Aparici Gilart (197), el Inquisidor de la Suprema, D. Enrique Pimentel, comentó al Vicecanciller de Aragón, D. Andrés Roig, que la Inquisición preparaba un nuevo edicto destinado a reformar el culto y veneración del P. Simón. El Vicecanciller de Aragón planteó al Inquisidor de la Suprema los inconvenientes que se podrían derivar en Valencia de publicarse este edicto. Ambas personalidades, con el beneplácito del Consejo Supremo de Aragón y del Consejo de la Inquisición, decidieron recurrir a Fray Isidoro Aliaga para que aceptara y diera por buena la veneración a mosén Simón. Tal petición disgustó a Aliaga, quien les contestó que ya no estaba en la esfera de su competencia decidir esto, ya que el tema se encontraba en manos de Su Santidad y del Cardenal de Toledo y General Inquisidor de España.

La respuesta negativa del Arzobispo hizo que los dos Consejos decidieran publicar unas prohibiciones reducidas a cinco puntos, recomendando que, libre y espontáneamente, se ejecutaran en Valencia. Para ello, el Rey enviaría una serie de cartas al Virrey del Reino de Valencia, a los estamentos del Reino, a la Ciudad, al Cabildo y a los electos de la parroquia de San Andrés. Cada una de las cartas iría acompañada de un papel en el que se recogerían los cinco puntos que se pretendían reformar.

Con fecha doce de febrero se despacharon las cartas desde la Corte. De todas, destaca por su mayor significación la enviada al Virrey Marqués de Caracena. En ella, el Rey le comunicaba que estos cinco puntos no debían entenderse como una negativa a la beatificación del P. Simón, sino que, al contrario, era necesario su cumplimiento para mejor conseguir de esta forma la aceleración del proceso y su final feliz. Para que se aceptaran estos cinco puntos, el Rey apelaba a la obediencia de sus vasallos valencianos, siempre dispuestos a favorecerle. Por último, el Rey recomendaba al Marqués de Caracena que hiciera comprender a to-

dos que estas medidas se adoptaban para favorecer la beatificación de mosén Simón y no para contradecirla o retrasarla.

Los cinco puntos enviados desde la Corte reformaban una serie de aspectos de la veneración y culto que los valencianos hacían en honor de Francisco Jerónimo Simón, — concretamente:

.- No decir Misa donde estaba colocado su cuerpo hasta nueva orden de la Sede Apostólica.

.- Reformar todas las capillas y altares donde es tuvieran sus imágenes, quitándolas de allí.

.- Prohibir cualquier imagen de mosén Simón en la cual éste apareciera con insignias de santidad.

.- No celebrar las fiestas del día de su bautismo y muerte.

.- Dejar de celebrar la procesión de los Viernes.

El obligar al estricto cumplimiento de estos cinco puntos no estaba en el ánimo del Virrey. Por ello, cuando el veintisiete de febrero de 1615 no se hace la procesión de los Viernes, el Virrey recomienda a los partidarios de mosén Simón que, a partir de ahora, la hagan una vez al mes — y no todas las semanas (198). Respecto a los otros puntos, podemos afirmar sin excesivo temor a equivocarnos, que su — cumplimiento dejaba mucho que desear. El propio Virrey propuso incluso algunas alternativas a su cumplimiento; con todo esto, las cosas de mosén Simón quedaron casi como estaban (199).

El veinticinco de agosto de 1615 los electos de la parroquia de San Andrés escriben a Felipe III dándole cuenta de su pesar por las prohibiciones remitidas desde la Corte, y pidiéndole que reclame a Su Santidad la beatificación de mosén Simón. Esta carta era respuesta a otra enviada por el Rey desde Valladolid el once de julio de 1615, donde pedía a la Ciudad de Valencia que solicitara la beatificación de Simón. El tres y el quince de diciembre, se reciben de nuevo cartas en Valencia de Felipe III en este sentido. Felipe III notifica a la Ciudad que él ya había enviado a su Agente a Roma, que el Cabildo ya había elegido como Agente suyo al Doctor Balaguer, y que, únicamente, restaba por hacer su —

elección la Ciudad. Finalmente, con fecha diecinueve de enero de 1616, la Ciudad notificaba al Rey que había elegido - como Agente suyo en Roma para la beatificación de mosén Simón al Conde de Alacuás, D. Luis Pardo de la Casta (200).

Con mayor lentitud que antes, las cosas tocantes a Francisco Jerónimo Simón continúan su curso desde 1615 a 1618. El dietario de mosén Porcar todavía refleja, aunque de forma cada vez más esporádica, aspectos de la devoción a mosén Simón. A partir de 1618, la causa del clérigo de San Andrés recupera de nuevo su protagonismo, cuando la Inquisición presiona desde Madrid para que se pongan en ejecución - los cinco puntos de 1615. Felipe III escribirá a la Ciudad de Valencia el siete de agosto de 1618 reclamando también - el cumplimiento del edicto (201). Asimismo, por estas fechas, el Rey, que había nombrado representante suyo en la causa de beatificación de mosén Simón a su capellán el Canónigo de Orihuela, D. Vicente Ferrer Esteve, ordenaba a los diputados valencianos, que le dieran a su representante 1000 ducados de ayuda de costa y crédito y 100 escudos mensuales de salario ordinario, todo ello de las rentas de su Real Patrimonio que le tributaba el Reino (202).

La dualidad de la política de Felipe III, pretendiendo por una parte reformar el culto a mosén Simón y, por la otra, agilizar su proceso de beatificación, no era fácilmente comprendida en Valencia. La Ciudad, temiendo que los intentos de la Corona por reformar la veneración a mosén Simón fueran ahora en serio, encargó a su representante en la Corte D. Baltasar Vidal de Blanes que redactara un memorial al Rey intercediendo por la veneración y culto del clérigo valenciano.

6.- Memorial de D. Baltasar Vidal de Blanes

D. Baltasar Vidal de Blanes presentó su memorial al Rey el once de noviembre de 1618. En el mismo, su autor conjugaba dos posiciones: una, más suave, haciendo notar el agravio comparativo que se cometía con la figura de Francisco Jerónimo Simón; la otra posición, más dura, advertía al

Rey de los peligros que se podían derivar de reformarse la veneración del clérigo muerto.

Primeramente, D. Baltasar pretendía demostrar que no se habían cometido excesos en la veneración del clérigo. Esto lo probaba comparando lo hecho por los devotos de mosén Simón, y lo que habían realizado los frailes dominicos y franciscanos -enemigos declarados de P. Simón- con religiosos suyos muertos con fama de santidad: "pues los frayles -Dominicos en nuestros tiempos an puesto al Beato Luis Bertrán antes de ser beatificado pintado entero en medio de su Altar al lado de S. Ramón de Peñafort y se dixo muchos años missa en el Altar antes de su Beatificación, y en otros muchos altares pusieron retratos suyos entre los de los Santos Canonizados y donde se decía missa. Y a Fray Micón, y a fray Domingo Anadón también Dominicanos les an puesto en sepulchros elevados de mármoles muy suntuosos; y en la puerta principal de la Iglesia de Predicadores están dos bultos de piedra de los dichos a los lados de San Luis Beltran y de S. Vicente Ferrer, y en el día de su muerte se haze fiesta en el dicho Convento diciendo missa de todos Santos y predicando sus alabanzas: y esto mismo se ha hecho y haze con el Pe. Nicolás Factor de la Orden de S. Francisco y con el Pe. Pasqual Bailón de la propia orden, y con el Sor. D. Thomás de Villanueva de la Orden de S. Agustín, y lo que más es con fray Bono de la Orden de los Vitorios que murió pocos años ha y con permissão de nuestro Arzobispo se le cantan gozos con oración propia impresos con licencia del Ordinario, y no piense V. Magestad que por lo que digo vengo a ser fiscal de los santos porque antes bien según la piedad y religión de los de aquel Reyno les parece todo poco respecto de lo mucho que se les deve, y no nos pasa por el pensamiento pedir se reforme, sino para suplicar a V. Magestad considere y infiera que si ellos en lo que hazen con sus Santos siendo -- tanto más de lo que se ha hecho con el Pe. Simón no le pareció excesso, como lo será lo que nosotros hazemos siendo -- tanto menos" (203).

Todo este razonamiento, perfectamente comprensible para cualquier observador desapasionado, sacaba de quicio a

los partidarios de mosén Simón. Para ellos, resultaba muy difícil de comprender el distinto rasero con que se medía la santidad de unos y de otros.

En la segunda parte del memorial, D. Baltasar Vidal de Blanes parece intentar presionar políticamente al Rey, advirtiéndole de que los valencianos "hazen memoria a V. Magd. de que en Março que viene ara zien años que tuvieron principio las comunidades de aquel Reyno, y empezaron por cosas - muy menudas y la nobleza dio aviso bien en tiempo al Emperador por tres vezes, y no acudió al remedio dello, y después se prendió tal fuego que duró tres de amatar, y con muchas - muertes de ambas partes, pereciendo muchos cavalleros, y -- perdiendo sus haziendas por acudir al servicio de la Real Corona, y aun ay muchas casas que lo estan llorando: y de entonces acá jamás ha estado el Pueblo tan libre ni ocasionado como lo está aora, y todos armados, y pobres, causa para que con poca ocasión se entren por las Casas de la gente principal y se les den saco en ellas, y óxala parase en esto. Pues ¿si es cierto que los tres Estamentos an de ser executores siempre de la Real voluntad de V. Magd. y en qualquier descontento an de tener lo peña, por ser ellos la mínima parte -- del Pueblo, porqué V. Magd. ha de permitir se ponga en aventura punto tan importante por cosa de tan poca consideración que a no tener nuestro Arçobispo el Apoyo de su hermano el confesor de V. Magd. no solo se desengañaran todos de la poca razón que tiene pero nayde le ayudara" (204).

D. Baltasar parecía tener una premonición al escribir esto, pues en marzo de 1619, cien años después de la revuelta de las Germanías, tenían lugar en Valencia gravísimos acontecimientos que pusieron en peligro la paz pública y a punto estuvieron de desembocar en una revuelta popular.

El resultado del memorial fue un auténtico fiasco. Felipe III lo acogió con buenas palabras, pero transcurridos ocho días, remitió el memorial y al propio D. Baltasar - al Cardenal de Toledo e Inquisidor General. D. Baltasar se dirige a ver al Cardenal acompañado del Marqués de Caracena y con cartas de recomendación del Cardenal Lerma. El Inquisidor General recibe con agrado a D. Baltasar y le pide que ponga por escrito sus pretensiones. Será D. Juan Ozes, futu-

ro Arzobispo de Tarragona, quien redacte el escrito narrando el estado actual de las cosas de Francisco Jerónimo Simón y pidiendo un plazo de ocho meses para allegar pruebas donde se demuestre que no se ha actuado mal en la veneración del clérigo valenciano. Esta nueva petición es estudiada por -- los Comisarios Apostólicos de la Suprema Inquisición, los -- cuales deciden denegarla. Todo esto acontece estando en la Corte el Arzobispo de Valencia, quien había ido a visitar a su hermano enfermo. Esta estancia en la Corte de Aliaga resulta sospechosa, hasta el punto de que D.Baltasar Vidal de Blanes acusará al Arzobispo de haber hecho lo indecible para que su petición fuera votada desfavorablemente (205).

Denegada la solicitud de D.Baltasar, éste acude -- de nuevo ante la presencia del Rey. La respuesta del Monarca es ambigua y, desde luego, poco favorable. D.Baltasar lo da ya todo por perdido; su desánimo es grande. Sin embargo, nuevas esperanzas se suscitan. Días más tarde, el Vicecanciller de Aragón llama a D.Baltasar y le pide que acuda otra vez ante los Comisarios Apostólicos, pues éstos tienen órdenes del Rey de oírle y de admitirle los papeles. Las esperanzas eran efímeras; pocos días después, el propio Vicecanciller comunica a D.Baltasar que el Duque de Uceda sólo le -- concede ocho días de plazo para allegar sus razones. Ahora ya no quedan más opciones, sólo resta acudir delante de Su Santidad para que éste actúe del mismo modo que lo hizo con el Arzobispo de Milán, D.Carlos Borromeo (206).

La cantidad de consultas hechas en la Corte por D. Baltasar Vidal de Blanes ante los personajes más importantes de la Monarquía, y las influencias que se mueven por una y otra parte, indican bien hasta qué punto se ha llegado en la cuestión de Francisco Jerónimo Simón. Ninguna de las partes en litigio se muestra dispuesta a ceder. El Arzobispo de Valencia, apoyado por su hermano el Confesor del Rey y por -- sectores religiosos de su propia orden, entiende el problema del clérigo de San Andrés como un atentado al principio de autoridad del cual es imposible sustraerse. El silencio momentáneo de dominicos y franciscanos es sólo aparente; al analizar más adelante el asunto de Pedro Cabezas veremos --

que su línea de actuación sigue otros derroteros más subterráneos, y no por ello menos efectivos. La ciudad de Valencia, el Reino, los electos de la Parroquia de San Andrés y todos los partidarios de mosén Simón mueven todos los recursos a su alcance, económicos y de influencias, con tal de llevar a buen puerto la causa.

Finalmente, Felipe III mantiene una línea titubeante en todo este proceso. Todavía el 15 de diciembre de 1618 escribía cartas a Su Santidad y a los Cardenales de la Sagrada Congregación de Ritos reclamando la beatificación de Francisco Jerónimo Simón (207).

De momento, todas las partes aquí aludidas han conseguido mantener las formas. Pese a algunos actos esporádicos de violencia ya reflejados, todavía era posible conseguir la beatificación de Simón. Sin embargo, esto variaría sustancialmente con la entrada del nuevo año. A partir de 1619, los acontecimientos que se suceden imposibilitan cualquier intento de conseguir la subida a los altares de Simón. Nada va a ser igual a partir de esa fecha.

7.- Graves acontecimientos en 1619

Graves acontecimientos tienen lugar en Valencia a lo largo de 1619. Desde 1612 hasta 1619, los bandos enfrentados han tenido tiempo suficiente para llegar a un entendimiento. En lugar de eso, ambos bandos han extremado sus posiciones y no resulta difícil predecir, que tal situación, podía derivar en un estallido violento.

Eso fue lo que ocurrió, y, de no mediar las autoridades rápidamente, los hechos hubieran podido desembocar en una revuelta popular de imprescindibles consecuencias. Al final, la violencia fue escasa; pero, no por ello, los acontecimientos revistieron una mayor gravedad.

En 1619, era muy difícil que cualquiera de las partes en litigio en el asunto de mosén Simón abandonara sus posiciones. Cada una de ellas había arriesgado demasiado para ahora desdecirse. La situación era irreversible. Ni la

intervención de Felipe III, ni tampoco la intervención de la Inquisición consiguieron aquietar los ánimos. Hasta cierto punto, lo que ocurrió en Valencia durante la lectura del edicto inquisitorial de 1619 parece normal. Los ánimos estaban tan encrespados en la ciudad, que sólo era necesaria una pequeña chispa para encender la mecha de la violencia. Esta chispa fue la lectura en la Seo del decreto de la Inquisición prohibiendo la veneración de mosén Simón. Sin embargo, antes de que esto aconteciera, una serie de detalles caldearon más el ambiente.

Muerto el Inquisidor General D. Bernardo de Rojas y Sandoval a finales de 1618, el Rey nombró para sustituirle a su confesor Fray Luis Aliaga, hermano del Arzobispo de Valencia, Fray Isidor^o Aliaga, y, como éste, dominico también. La orden de Predicadores recibió la noticia del nombramiento con júbilo. No así los Jesuitas, para quienes, en opinión de Fray Juan Gavastón, "fue cosa de espanto ver como se marearon los padres ifiguistas, y como conmovieron a todas las religiones a que les ayudasen. Y entre todas compusieron un memorial de razones, que decían no convenía hiciese su Magestad a fraile de Santo Domingo Inquisidor General" (208). A pesar de la oposición, no se alteró el nombramiento, confirmándolo el Papa Paulo V el cuatro de enero de 1619 (209).

El nombramiento del nuevo Inquisidor fue recibido en Valencia con enormes muestras de júbilo por el Arzobispo, por los conventos de dominicos, por la Trinidad, por la Merced, por la Inquisición y por la Iglesia Mayor (210). En el convento de Santo Domingo de Valencia, la alegría se exteriorizó con "molts farons y festes de música i mànegues de coets i una nau de piules y coets dispararen. I dimats següent molts cavallers a la vesprada feren lo abraonament ben adreçats, feren grans carreres de cavalls, feren encamisades, i la Seu a les oracions de les ànimes repicà solemnement como a la nit de Nadal" (211). Suponemos que tanta alegría sería juzgada de forma negativa por los partidarios de mosén Simón, para quienes, el nombramiento del nuevo Inquisidor no daba motivos de esperanza. Efectivamente, una de -

las primeras disposiciones de Fray Luis Aliaga como Inquisidor General fue la de ordenar que se despacharan los edictos acordados sobre el culto y devoción de Francisco Jerónimo - Simón.

En Valencia, temerosos ciertos sectores de que el edicto se publicase, decidieron enviar a la Corte a dos Jurados, Racional, Sindico, uno de sus abogados, maceros y familiares correspondientes (212). El 18 de febrero de 1619 - partió hacia la Corte la embajada de la ciudad. Su número - sobrepasaba las ochenta personas entre pajes, criados y proveedores (213).

La embajada de la ciudad de Valencia a la Corte - le fue notificada al Rey por el Lugarteniente de Virrey, D. Jaime Ferrer. Felipe III, que no deseaba tal embajada, respondió a D. Jaime Ferrer el 25 de febrero de 1619, ordenándole que comunicara a la ciudad que no era necesaria embajada alguna, pues él estaba firmemente resuelto a que la ciudad - obedeciera en todo su voluntad. Además, en el caso de que quisieran enviar la embajada, el Rey pedía que ésta constara de un solo jurado y no de dos. (214). En el ánimo del - Rey existía la firme convicción de reformar de una vez por todas la veneración a Simón; por tanto, era un grave contratiempo para el Rey recibir una embajada de la ciudad de Valencia solemnemente organizada. De ahí su pretensión de - recibir a un solo jurado.

Valencia no pudo atender la petición real, ya que la embajada se encontraba ya en el reino de Castilla, cuando llegó a la ciudad la carta de Felipe III.

El sábado dos de marzo de 1619, mientras la embajada de la ciudad se encontraba en la Corte, en Valencia, - "amanecieron por algunas esquinas de algunas calles unos cedulones en nombre de los estudiantes" (215) Dichos cedulones eran de tenor siguiente:

"De orden y decreto de nuestra Academia suplicamos a vuestras mercedes acudan con sus armas, antes - del sermón, a la iglesia mayor con los señores pescadores, para no dar lugar a que se publique un edicto mandando quitar los altares y figuras de nuestro muy vene

rado padre Francisco Jerónimo Simón, para lo cual nos mueve sus virtudes, santidad y milagros. Salgamos juntos para que salgamos con victoria de tantos émulos y contrarios que a nuestro padre Simón persiguen, y antes perdamos las vidas, que salgan con sus intentos. Dada en nuestra Academia, a 2 de marzo de 1619. La Universidad y Academia. Y advierten que la carta que vino ayer (clara referencia a la carta enviada por su Magestad - el 25 de febrero), es muy contrario, que no es sino para darnos capilla. Todo hombre salga y nadie falte". - (216).

Antes de que aconteciera esto, el lugarteniente de Virrey y el Consejo General de la Ciudad habían enviado dos oidores al Inquisidor Valenciano para que les comunicara si sabía de la existencia de algún edicto contrario a las cosas del P. Simón. El Inquisidor les contestó de forma ambigua, haciéndoles ver, "que el no tenía orden de publicar cosa alguna en orden a las cosas del P. Simón, pero que les hacía saber que quando le tuviese no podía dexar de obedecer a los mandatos de sus superiores" (217).

a.- La lectura del edicto inquisitorial

Todo el mundo pensaba que el tres de marzo de 1619 iba a ser el día fatídico. Muchos partidarios de Simón, entre ellos los más exaltados, abarrotaban la Seo. El Lugarteniente del Virrey todavía pensaba que el edicto no se iba a publicar, pues siempre que de la lectura de algún edicto se podían derivar alteraciones de orden público se le avisaba con antelación para reclamar su ayuda. En este caso no fue así, el Inquisidor tenía ordenado publicar el edicto sin conocimiento de nadie. (218). Al parecer, la propia Inquisición, temerosa de que se produjera algún tumulto, deseaba jugar - la carta de la sorpresa.

Iniciados los Divinos Oficios en la Seo, una vez cantado el Credo de la Misa, subió al púlpito el secretario de la Inquisición de Valencia, Jaime Antonio Calafat. Un silencio sepulcral se hizo en la Seo, y el Secretario comenzó

a leer:

"Nos los Inquisidores contra la herética pravedad y apostasía en la Ciudad y Reyno de Valencia, Obispados de Teruel, Tortosa, Segorbe, y Albarracín por auctoridad Apóstolica - etc. A todos los vecinos estantes y residentes en todas las Ciudades, Villas, y Lugares de este nuestro distrito, de - qualquier estado, y condición, preeminencia, y dignidad que sean exemplos o no exemplos, y a cada uno y qualquiera de - vos a cuya noticia viniere lo contenido en esta nuestra carta, en qualquier manera salud en N. Señor Jesuchristo, que - es verdadera salud y a los nuestros mandamientos que más ver - daderamente son dichos Apostólicos firmemente obedezzer, -- guardar, y cumplir.

"Hazemos hos saber que considerando que venerar al Pueblo - Christiano a las personas vivas o difuntas cuya santidad - presume sea cierta es acto de piedad que a nadie le esta en - tredicho siendo en particular, y sin demostraciones públi - cas prohibidas en derecho, y por especiales decretos Apostó - licos, para los quales deve preceder licencia y aprobación de la Santa Silla Apostólica a quien esta reservado Beatifi - car y Canonizar los santos y mandar hazer las averiguacio - nes, y diligencias que está requieren: Y nos consta que en la Veneración que assí en esta Ciudad de Valencia, como en otras partes, se ha hecho y haze a la memoria del Venerable P. Francisco Geronimo Simón Sacerdote diffunto, se excede -- contra los dichos derechos Apostólicos movido el Pueblo de piedad aunque no bien entendida: y que ya por la siniestra relación que ha tenido de que su Santidad lo aprueba y permi - te siendo todo lo Contrario, que Nuestro muy Santo Padre -- Paulo Quinto por especial decreto de la General Inquisición de Roma, cometió y mandó al Illmo. S. Inquisidor Ge - neral preveyese como los dichos excesos se remedien y casti - guen especificando algunos de ellos.

"Por tanto cumpliendo con lo tocante a nuestro officio y executando lo que Su Santidad determina y manda, y previniendo el notable perjuyzio que recibe la memoria del mismo Venerable Sacerdote porque permitiendo, y quebrantando con -- tanto escándalo el orden que la Santa Iglesia tiene determi

nado para que en semejantes causas se proceda con la gravedad, y madurez necesaria, se difficulta, y aun se imposibilita el processo que para tratar de su Beatificación y Canonización se pueda intentar. Mandamos que en el Altar donde está el Cuerpo del dicho Sacerdote Francisco Geronimo Simón no se celebre ni diga Missa hasta nueva orden de la Santa - Sede Apostólica.

Item mandamos se quiten todas las capillas, y Altares que en qualquier parte se huvieren erigido en nombre del dicho Venerable Sacerdote.

Item prohibimos todas las Imágenes del dicho Venerable Sacerdote, no sólo las que están puestas en los dichos altares y capillas, pero otras que estuvieren puestas en las paredes de las capillas o en las del Cuerpo de la Iglesia o en las columnas o otra qualquier parte de los templos, calles y plaças públicas.

Item prohibimos las dichas Imágenes y que ninguno las pueda tener con rayos, resplandores, diademas, visiones, revelaciones, milagros, palma, açucena y qualquier otra insignia de Santidad y cosa sobrenatural.

Item la fiesta el día de su Bautismo, muerte, desposorio con N. Señora, y otra qualquier fiesta, y que no se puedan celebrar hasta que la Sede Apostólica determine lo que se deve hazer.

Item la processión que se ha introduzido los Viernes y otro qualquier día.

Item prohibimos el Cáliz que esta en la Parrochia de Sant Andrés que llaman del dicho P. Simón, y otra qualquier reliquia suya que esté espuesta a pública adoración y reverencia.

Item la lámpara o lámparas que estuvieren y ardieren en veneración del dicho Venerable Sacerdote.

Item exortamos y requerimos en virtud de santa obediencia y so pena de excomunióon mayor mandamos a todas las Iglesias, monasterios, librerros, Ympressores, y personas ecclesiásticas y seculares, de qualquier estado prerrogativa, preeminencia, dignidad, y condición que sean en todo este nuestro distrito, que dentro de seis días primeros siguientes de la publicación de esta nuestra carta, y mandamiento, o en qual-

quier manera venga a su noticia, no tengan vendan, ni lean algunos sermones, libros papeles impressos ni manuscritos - que en qualquier manera traten de la veneración y milagros del dicho Padre Simón, y las entreguen a este Santo Officio dentro del dicho término.

Item so la dicha pena exortamos y mandamos a todas las dichas personas, que dentro del dicho término no tengan vendan ni lean el decreto que se divulgó por orden de Su Santidad, o de la Congregación de los Ritos de la Santa Inquisición - de Roma, por haver sido fingido y falso, y lo entreguen a este Santo Officio.

Item que ninguno reze oraciones ni alabanças, ni otras oraciones del dicho Mossén Simón en las Iglesias, calles, plaças, y otras partes públicas.

Y finalmente prohibimos qualquier acción en memoria del dicho Mossén Simón que representase Veneración, o culto público como son las cosas arriba expresadas y otras.

Todo lo qual manda Su Santidad reformar como prohibido por los sacros Cánones y Concilios, y reservado para quando precediendo las diligencias necessarias la Santa Sede Apostólica determine como esperamos en Dios Nuestro Señor y la buena solicitud del Pueblo Christiano de lo que desea.

Por ende por el tenor de la presente amonestamos, exortamos, y requerimos y en virtud de santa obediencia y sopena de excomunió'n mayor latae sententiae... canonica admonitione - praemissa mandamos a todos y a cada uno de vos guardéys y cumpláys lo que por este nuestro Edicto va proveydo, y ordenado con apercibimiento que os hazemos que si assí no lo cumpliéredes y guardáredes demás que auréys incurrido, en las dichas penas y censuras procederemos contra los que rebeldes y inobedientes fueren, como contra personas que sienten mal de las cosas de nuestra Santa Fé'e Cathólica, y censuras de la Iglesia, y con la dicha pena mandamos y prohibimos a qualesquier confessores clérigos o religiosos que no absuelvan a persona alguna que contra lo susodicho viniere o pusiere algún impedimento. Dat. en Valencia a 2 de Março-1619. El licenciado Ambrosio Roig. Por mandado del Santo Officio de la Inquisición. Jayme Antonio Calafat. Secret^o - (219).

Hasta aquí el Edicto completo; pero, el Secretario de la Inquisición no pudo leerlo todo seguido. En la secuencia real se produjeron algunas graves interrupciones. - Así, en el momento que el Secretario nombró a Simón, "se oyó entre la gente un gran silbo que dio un hombre, como haciendo señal de lo que se había de hacer. Passó adelante el Secretario aunque con gran miedo y temblando y quando llegó a leer donde decía el cartel que se quitassen las Imágenes del Padre Simón se movió un grande ruydo y comoción en la gente dando grandes voces diciendo al Secretario no leyesses mas y se baxásse del Púlpito y luego se vieron muchas espadas desnudas contra el Secretario, y aunque el quiso baxarse del púlpito sin acabar de leer el Edicto; pero no se lo consintieron algunos canónigos que le detuvieron y animaron para que acabase de leer el Edicto. En esta ocasión fue tan grande la comoción y alboroto de la gente, que fue necesario traer el Santíssimo Sacramento de la Capilla de Sant Pedro a la Capilla mayor para sosegar la gente y impedir el daño que se le podía seguir al Secretario, el qual con dificultad pudo acabar de leer el Edicto y librarse de la furia de la gente y del peligro que corría su persona" (220).

La anterior versión del dominico Fray Jaime Falcó difiere muy poco de las aportadas por Aparici Gilart, Mosén Porcar o Fray Juan Gavastón. Este último, incluso, apunta el nombre de la persona encargada de dar la señal convenida: "y dióle un sastre llamado Arnau, que vive en la calle de la Xerea, cerca de Predicadores" (221).

b.- Repercusiones inmediatas de la lectura del Edicto

Finalizada la tormentosa lectura del Edicto inquisitorial, gran parte de la gente, conmovida, salió a tropel del templo por la puerta que da al Palacio Arzobispal. Encontrando cerradas las puertas del Palacio, se desahogaron apedreando las ventanas del Vicario General y del Oficial, gritando: "Vitor el Padre Simón y la Santa Inquisición". De allí fueron a la iglesia de S. Andrés, y tomando un retrato de Simón lo pusieron a la punta de un madero como si fuera-

un guión. Con él, voceando, fueron por varias calles hasta-
llegar al convento de Santo Domingo, y "como aquel convento,
y sus Religiosos habían sido el blanco de sus quejas, lo -
fueron entonces de sus iras" (222).

Avisados los frailes dominicos de lo que había ocu-
rrido en la Seo y en el Palacio Arzobispal, mandaron cerrar
las puertas de su convento. Al llegar la gente, viendo cerra-
das las puertas, comenzó a tirar piedras. La gente de dentro
del convento se alborotó; las mujeres -se estaba oficiando-
la Misa - comenzaron a llorar, y el predicador acabó su ser-
món. El miedo de los que estaban dentro del convento se hi-
zo mayor, cuando "los amotinados después de haver apedreado
las puertas de la Iglesia tomaron un grande madero y con el
dieron muchos golpes a las mismas puertas hasta romper las-
cerrajas, y abrir los postigos. Pero pareciéndoles que por
allí no les era tan fácil la entrada fueron con grande tro-
pel y ruido a la portería del Convento y hallando las puer-
tas cerradas, tomaron otro grande madero rompieron la puer-
ta por donde entran los carros y la derribaron en el suelo,
y con el mismo ímpetu abrieron las puertas de la portería -
que aunque no pudieron echarlas en el suelo, con la fuerza
que hicieron arrancaron las cerraxas y abrieron la puerta;-
y abiertas unos entraron por la puerta de los carros y otros
por la portería haziendo el daño que pudieron hurtando algu-
nas gallinas del corral, y los que entraron por la portería
rajaron con los terciados los balaustres de las rejas del -
claustro menor. Quisieron entrar en la cocina pero no pudie-
ron porque hallaron resistencia en los moços que la guarda-
van, y aun hirieron algunos de los amotinados entre los qua-
les me hallé yo y me cercaron con espadas y terciadas desnu-
das furiosos por verse heridos, y según los vi desatinados-
temí algun gran daño en mi persona. Pero quiso Dios, que ha-
viendo yo refido a los que guardavan la puerta de la sozina
cerré luego la que entra del Claustro menor a la cocina y -
assí se fueron con la mesma furia y voces por el Claustro -
mayor a la Iglesia. A este tiempo tañeron todas las campanas
del Convento pidiendo socorro, y aunque fue infinita la gen-
te que acudía en pocos se vio voluntad de favorecernos. Lle

gó la gente amotinada a la capilla mayor y con violencia y voces procuró subir la imagen del Padre Simón al altar mayor aunque no pudo. En esto el Sacerdote que cantava la Misa Mayor, viendo el grande ruido, y alboroto, abrevió la Misa rezándola; y habiendo tomado el santo Sacramento en la mano - se bolvió acia el pueblo para con esto aplacar y detener la furia de aquella gente, y de esta manera estuvo hasta que - los amotinados se fueron" (223).

La violencia de los simonistas no se paciguó con el asalto al convento de los dominicos; los amotinados, saliendo de este convento, se dirigieron a los de S. Francisco, San Agustín y en particular al de las Magdalenas, donde también se estaba oficiando la Misa y donde se les detuvo - con el Santísimo Sacramento (224).

Las autoridades de la Ciudad temían que la violencia desembocara en males mayores, por ello, los Jurados y - el Consejo Real se reunieron con el Regente para deliberar el remedio a adoptar. Desde un principio se dejó de lado - cualquier tipo de castigo para los amotinados. A todos les pareció más conveniente la decisión de encender luces y láminarias en la Ciudad por la noche. Al mismo tiempo, se pidió al Inquisidor que suspendiera la aplicación del Edicto - hasta el día 21 del mismo mes de Marzo. Esta decisión le - fue comunicada al pueblo mediante pregón público. Mientras tanto, el ministro togado de la Real Audiencia, D. Ramón - Sanz, habló a los amotinados y les convenció de que se retiraran a sus casas. Por el momento, la violencia parecía dominada; sin embargo, todavía hubo algunas escaramuzas por - la tarde. "Un grande esquadrón de muchachos con una Imagen - del Padre Simón se acercó a las puertas de la portería del convento de Predicadores y la apedreó, pero las cosas no - fueron a más" (225).

El Balance de lo acontecido el día tres de marzo - era bastante negativo. Los hechos que se habían producido - eran muy graves; sin embargo, salvo algún herido leve, ventanas apedreadas, puertas descerrajadas, gallinas muertas y algún tonel de vino vaciado, no ocurrió nada más digno de - relevancia.

La noche del tres de marzo se presentaba tensa en

Valencia. Los frailes de Predicadores temían lo peor. El prelado del convento escribió al Regente reclamando algunos hombres de guardia. El Regente le contestó que no se atrevía a mandárselos, "porque con qualquiera que nos imbiase teníamos menos seguridad por ser casi todos contrarios nuestros, que el único remedio para estar seguros aquella noche era encender luces para que viéndolas el pueblo se sosegase y no intentase algun daño, y el mismo recado vino segunda vez del mismo Virrey y Consejo, añadiendo que lo mismo se había imbiado al Vicario General del Señor Arçobispo y que en su Palacio pondrían luces aquella noche, y que el Convento no dexásse de ponellas" (226).

Los frailes dominicos se mostraban contrarios a encender luces porque estas eran en honor de mosén Simón y ellos no querían dar devoción al clérigo de San Andrés. Unicamente la intervención del Vicario General del Arzobispado obligándoles a colocarlas les disuadió de su intención; "al fin ellas se pusieron, aunque fueron pocas, y essas las mató presto el ayre" (227).

Hasta cierto punto, la noche del tres al cuatro de marzo pasó tranquila. Por Valencia andaban dos grupos de gente: "la una ab un tabal i l'altra ab una dolçaina, ab alabardes, xussos i espases desembainades la punta en alt - cridant tots "visca lo pare Simó", i a la casa que per sa - desgràcia no tenia llum li deixaven les finestres ben apedregades" (228). Los frailes de Santo Domingo no se libraron del apedreamiento. "Aquella noche apedrearon las puertas del Convento dos o tres veces diziendo a los religiosos palabras affrentosas y de escarnio" (229).

Al día siguiente, la protesta continuó; ahora son los estudiantes de la Universidad los protagonistas. Mosén-Porcar, siempre atento a todo lo que sucede en su ciudad, nos lo cuenta: "Dilluns de matí a 4 vingué a llegir a l'Estudi fra Roig, fill del vice-canceller; lo arrebataren i li clavaren un paper del pare Simó en los pits i el portaren a Sant Andreu i l'assentaren en una cadira del cor i acabà de oir lo sermó; i après lo portaren a la capella de mossén Simó i lo feren agenollar i dir "victor lo pare Simó", i li feren besar lo càlzer i li feren donar caritat per a la capella; i el portaren per tots los carrers dels Peixcadors i

per tota València fent-li dir "victor lo pare Simó"; i li - fien besar un paper del venerable Simó". Tal comportamiento, inexplicable, tenía su fundamento: "I açó fone de retorn per què pocs dies enans en l'aula li digueren que digués "victor lo pare Simón!", i tant importunant-lo dix que el diumenge ho veurien en la Seu, que fone causa de que no el deixaren- llogir i feren lo que feren. I lo frare portava de llavors- avant gent de la lampa en sa companya" (230).

c.- Llegan a Madrid las noticias de la violencia en Valencia

Las noticias de los sucesos acaecidos en Valencia llegaron rápidamente a Madrid; allí, la embajada enviada - por la ciudad esperaba el momento de ser recibida por el - Rey, y sus ánimos enflaquecieron después de conocer las noticias que llegaban de Valencia. Los Jurados estaban confundidos sin saber cómo entrevistarse con el Rey. Se hicieron gestiones para que algunas personalidades mediaran entre ambas partes; finalmente, el 11 de marzo de 1619, el Consejo Supremo de Aragón decidió mediar y envió una carta a Felipe III. El Rey contestó diciendo que recibiría a los Jurados, - y que éstos, después de entrevistarse con él, debían partir hacia Valencia, "llevando entendido cada uno que mi última, y determinada resolución es que se execute luego los dos - puntos de quitar las Imágenes del Padre Simón en la forma, - que está mandado, y se contiene en el papel de los cinco - puntos; y que no se haga la justa, que se solía hazer el - día de la muerte, que es el de S. Marcos; y no digo de los otros tres puntos, porque entiendo que están executados; pero si faltase algo de ellos, también se cabaran de executar en lo que no lo estuvieren". A continuación, el Rey añadía que si era necesario se asistiera de la Justicia para hacer cumplir el Edicto y castigar a los culpables de los sucesos del tres de marzo. Más adelante, el Rey suaviza su misiva - volviendo a reafirmar que, cumplido esto, dará licencia para que vayan personas a Roma a tratar de la beatificación, - y que Su Santidad dé su licencia para la devoción de mosén

Simón. Por último, el Rey entiende que el Edicto ha de estar cumpliéndose a lo largo del mes de abril, y para ello requiere al Marqués de Tavera, nombrado con anterioridad Virrey del Reino de Valencia, para que se traslade urgentemente a Valencia (231).

Concedida la audiencia a los Jurados, éstos suplican a Felipe III que use de su Real clemencia en el castigo de los que lo merecen por haber intervenido en los sucesos del día tres de marzo. Y que averiguada la culpabilidad de algunos, su castigo se ejecute no por los tribunales de la Inquisición sino por los Tribunales Reales, "donde las penas corrigen, y no infaman". Los jurados agradecen luego al Rey lo mucho que se preocupa por la beatificación de Simón. Acabada la audiencia, convertida ahora por mor de los sucesos del tres de marzo en meramente protocolaria, los Jurados regresan a Valencia. Su labor, que intentaba presionar a Felipe III para conseguir la beatificación de Simón, acabó fracasando debido a los desgraciados sucesos acaecidos en Valencia (232).

La orden del Rey reclamando el cumplimiento del edicto inquisitorial llegó a Valencia el 17 de marzo de 1619; al día siguiente, "a migjorn, llevaren les imatges dels altars a on estaven retrats lo venerable fra Jeroni Simó, - així lo de Sant Andreu com les de la Seu, carrer de Cavallers, de Sant Salvador. Al de Sant Andreu anà lo batle per orde - del virrei ab los jurats dels peixcadors; los de la Seu lo degà Frígola ab altres cononges en un colxo; lo del carrer de Cavallers lo mateix comte de Bunyol". Porcar testimonia el sentir de la gente ante tales hechos, su propio sentimiento se nos antoja de pesadumbre: "I era grandíssim lo plor - de la gent. Nostre Senyor s'apiade de València" (233). El dominico Fray Jaime Falcó se muestra más frío e impertérrito que Porcar ante el cumplimiento del edicto. En su crónica, únicamente atestigua que el edicto se cumple, añadiendo: "sólo quedaron las lámparas que estaban en la Capilla del - dicho Sacerdote, aunque sin luz, y oy que contamos a 16 de agosto de 1619 aun están allí no obstante que por orden de la misma Inquisición se han mandado quitar" (234). Ambos cro

nistas representan a los dos bandos enfrentados en la causa de Francisco Jerónimo Simón. Porcar no puede ocultar su simpatía por el clérigo de San Andrés. Fray Jaime Falcó, digno hijo de su orden, representa la posición contraria. Ambos son resumen del sentir antagónico que la causa de mosén Simón provoca en Valencia.

D. Antonio Pimentel, Marqués de Távora, entra en Valencia el 24 de marzo de 1619; al día siguiente jura su cargo de Virrey con la solemnidad acostumbrada (235). De inmediato, el de Távora escribe al Rey notificándole el cumplimiento del edicto. Felipe III, satisfecho por esto, escribe a los electos de la parroquia de San Andrés el día 8 de abril de 1619. En su misiva, les da cuenta de su firme voluntad por hacer lo posible ante Su Santidad para reformar el edicto y para conseguir la beatificación del P. Simón (236).

Los ánimos de los partidarios de mosén Simón parecen sosegar después de tantos acontecimientos vividos. La normalidad vuelve a la ciudad de Valencia. El Arzobispo, que en todos los sucesos acaecidos ha estado muy poco a la altura que de él cabía esperar, decide volver de su refugio madrileño. Aliaga no se atreve todavía a entrar en la ciudad, se queda en el lugar de Villar, y desde allí baja a Gilet, para iniciar la visita pastoral a su diócesis (237).

Los sucesos del día tres de marzo de 1619 parecen ir quedando lejos. Sin embargo, algunos interrogantes se abren. ¿Se hubiera podido evitar lo acontecido?. No podemos juzgar lo que no ha ocurrido, pero sí podemos interpretar y criticar la actuación de las autoridades. No podemos inculpar de lo sucedido a los simonistas y a los antisimonistas; los ánimos estaban demasiado encrespados como para que la masa se comportara con normalidad. En cambio, las autoridades debían haber mantenido la suficiente calma en aquellos momentos como para preveer lo que podía suceder. Culpables en este sentido fueron el Arzobispo, por dejación de sus funciones y vacío de autoridad; el Inquisidor General y el Inquisidor valenciano, por pretender a toda costa reformar vía edicto la devoción a Simón; el Lugarteniente de Virrey, por no adoptar medidas previsoras ante la posibilidad real-

de la lectura de un edicto que se presentaba harto conflictivo (en su favor no se puede argüir la ignorancia de la existencia del mismo, ya que existían datos sobrados de que algo se estaba preparando para el domingo tres de marzo de 1619), y los Jurados, Consejo Real y demás autoridades civiles y eclesiásticas fueron culpables por azuzar con su comportamiento los ánimos del pueblo llano. En definitiva, se hubieran podido evitar los desgraciados sucesos del tres de marzo si no hubiera existido dentro de las propias autoridades el mismo encono de posiciones que en el pueblo llano. Demasiados intereses se conjugaban para que las cosas hubieran tenido un rumbo distinto al que tuvieron.

d.- Otros acontecimientos en 1619

La retirada de las imágenes del P. Simón y el cumplimiento del edicto no resolvieron en modo alguno el problema subyacente en esta causa. Partidarios y émulos de mosén-Simón continuaron su lucha sorda; pero, un cambio sustancial se produce. A partir de ahora, el bando de los contrarios al clérigo de San Andrés se muestra más homogéneo y detenta un poder mayor. La ciudad, canónigos y pueblo llano de Valencia debían librar una lucha desigual frente al Rey, al Inquisidor General, a Su Santidad, al Arzobispo de Valencia y a los religiosos. De antemano, cualquier intento de lucha estaba condenado al fracaso. Pese a ello, los simonistas no bajaron la guardia, y trataron por todos los medios a su alcance de conseguir su objetivo de colocar en los altares a Francisco Jerónimo Simón.

Todavía en 1619 asistimos a una serie de acontecimientos graves que tienen su causa y origen en la figura del clérigo de San Andrés. En su desarrollo, no siempre fueron culpables los simonistas; los propios frailes dominicos, no conformes con su reciente triunfo del edicto, deseaban defenestrar a toda costa la figura de Simón. Cualquier intento en esta dirección parecía resultarles lícito.

Sería necio por nuestra parte creer que a los frailes les movían simples intereses de cumplimientos de ciertas

formas canónicas y conciliares para negar la santidad de - mosén Simón. Otro tipo de intereses están en el ánimo de los frailes; entre ellos, no podemos menospreciar su pretensión de recuperar el prestigio social perdido, y de volver a dirigir hacia sus conventos la primacía limosnada. No debemos olvidar que el éxito de la causa de Simón había sustraído a los frailes pingües beneficios económicos. El afán limosnero de los valencianos se había decantado mayoritariamente - hacia la Iglesia de San Andrés y hacia otras órdenes religiosas menos reacias a Simón; todo ello, en detrimento de franciscanos, agustinos y, sobre todo, dominicos.

En este ambiente enrarecido que se vive en Valencia, sucesos relevantes vinieron a enturbiar de nuevo los - ánimos. Son hechos aislados, sin conexión entre sí, salvo - la que se deriva de tener todos en común vinculación con la causa de Francisco Jerónimo Simón.

La llegada a Valencia de la noticia de la beatificación del Arzobispo Fray Tomás de Villanueva y de Fray Pascual Bailón fue bien recibida por todos los valencianos, si bien, ciertos sectores seculares no dejaron de manifestar - su descontento.

Desde el 25 al 28 de abril, la Ciudad de Valencia celebró grandes fiestas honrando la memoria de estos santos varones. En relación con estas fiestas, el lunes siguiente - 29 de abril, "féu lo senyor oficial i vicari general posar - en la presó als 13 escolans de les parròquies perquè dien - que no havien bastantment repicat a les hores de la Seu a - la festa del beato senyor don Tomas de Vilanova, havent - los - ho manat, etcètera" (238). Evidentemente, en algunos sectores se interpretaban estas beatificaciones como una revancha frente a los simonistas, y éstos trataron de mostrar su discrepancia con ellas.

Fechas después, un fraile de Santo Domingo predicando el Evangelio, "Ego sum Pastor bonus", habló sobre "la obligación que los súbditos como ovejas tenían de obedecer a su Pastor y Prelado, y la que este tenía de administrar - bien su officio aunque fuese poniendo a peligro su vida. - Traxo a este propósito unas palabras de San Gregorio Nacianço que tocaban a esto, y tocaban en otras cosas que se po-

dían entender de las que en estos tiempos pasavan en Valencia tocantes al Padre Simón" (234). Ignoramos las palabras exactas que el predicador dijo, pero su sermón no sentó -- bien a muchos del pueblo, y sobre todo a los Caballeros, -- quienes vieron en las palabras dichas por el fraile un ataque personal, hasta el punto de sentirse acusados de herejes. Sin tardanza, los Caballeros notificaron su malestar -- al Virrey, y no satisfechos, convocaron el Estamento Militar con el fin de deliberar y de adoptar una resolución contra el predicador. Graves debieron ser las palabras de éste, pues el prior de los dominicos acudió al Estamento para darles satisfacción, comunicándoles que el religioso sería castigado y desterrado del Convento; como, en efecto, se hizo. Pasados dos meses de destierro, el predicador volvió de nuevo a Valencia, indignándose el Estamento de los Caballeros por considerar esta vuelta una grave afrenta a su honorabilidad y un incumplimiento de lo pactado con el prior de los dominicos.

Por si no fuera bastante con los sucesos narrados, nuevos hechos tienen lugar todavía en 1619. Durante el mes de mayo, "llegó a manos del Estamento una carta escrita por el Presentado fray Baltasar Roca a un religioso que estaba en Madrid dándole cuenta de muchas cosas que los días antes habían sucedido en Valencia en orden al poco respeto al Prelado y religiosos, y entre otras cosas le decía que el Jueves Santo pasado había salido el Conde de Buñol en la procesión de N. Señora de la Soledad, con una nueva invención tocante a la Concepción de N. Señora; añadiendo que esto era amotinar al Pueblo contra los religiosos de Predicadores. -- Decía también en la misma carta que dicesse a un hombre llamado Pedro Cabeças (que a la sazón estaba en Madrid y avía ydo a Roma contra el P. Simón) que de parte de este Convento le agradecía lo que había trabaxado por la Iglesia. Por esto se indignó terriblemente el estamento contra los religiosos de Predicadores diciendo, que pues el Presentado Roca -- en nombre del convento agradecía a Pedro Cabeças lo que había hecho, era señal que todo el convento era consiente en las cosas que el dicho Pedro Cabeças había dicho contra el

Padre Simón. Y aún añadían que sería cierto averle embiado- los religiosos para esto y haverle dado dinero para ir a Ro- ma (240).

Dejemos de momento el asunto de Pedro Cabeças, - pues ya tendremos tiempo más adelante de analizarlo en pro- fundidad y de ver sus repercusiones en la causa de Francis- co Jerónimo Simón. El Estamento de los Caballeros estaba mo- lesto con el comportamiento de los religiosos dominicos. Se- gún ellos, se hacía necesario adoptar una determinación du- ra contra los frailes que sirviera de escarmiento y acabara con su prepotencia manifiesta. A este fin, se reunió el Es- tamento y nombró electos para dirigir una embajada a la ciu- dad reclamando que se castigara con rigor al convento de Pre- dicadores. Días después, viendo los Jurados de Valencia que los religiosos continuaban en su posición, y que no parecían dispuestos a obedecer un requerimiento hecho por la Ciudad- para que pidieran a Roma la beatificación del Padre Simón,- decidieron castigar con extremada dureza al Convento. El -- 25 de junio de 1619 la ciudad de Valencia decidió adoptar - las siguientes medidas contra los frailes de Santo Domingo: quitarles la Misa que oficiaban en la casa de San Vicente,- levantar a su costa las almenas de la muralla de la Ciudad- que se encontraban derruidas junto al convento, sustraerles dos molinos y poner penas graves a quienes fueran a cocer - en ellos, arrebatárles los censales que tenían sobre Valen- cia y, finalmente, se llegó a decir que se pensaba arrebatár a los frailes las huertas para hacerlas calles de la ciudad (241).

No cabe duda que las resoluciones adoptadas por - la ciudad de Valencia contra los frailes Predicadores reve- stían una extremada gravedad, no sólo por lo gravosas que po- dían resultar económicamente, sino también, por lo inconce- bible que parecían en una ciudad como Valencia y contra los dominicos precisamente. Hasta cierto punto, dichas medidas- parecen desproporcionadas, y, en el fondo, reflejaban la de- bilidad de la ciudad, incapaz de hacer valer su autoridad,- y mucho más de convencer a los frailes para que todos traba- jaran juntos en la causa de Francisco Jerónimo Simón. A la-

postre, tales medidas fueron ineficaces y se volvieron contra la propia ciudad de Valencia y contra la causa de beatificación de mosén Simón.

Otro suceso digno de mención acaecido el año 1619, fue el rumor que se extendió por Valencia de que los frailes dominicos se habían apaleado. Según narra Fray Jaime Falcó, durante el mes de mayo de 1619 algunas personas publicaron por la ciudad de Valencia que los religiosos del convento de Santo Domingo se habían apaleado, y, de resultas de los palos, muchos frailes habían sido heridos y otros muertos. El supuesto apaleamiento se originó porque los frailes del convento de Santo Domingo se encontraban divididos en dos bandos: unos defendían al Padre Simón, y otros lo contradecían. Fray Jaime Falcó refuta el apaleamiento considerándolo una calumnia urdida por los simonistas contra los frailes Predicadores; sin embargo, reconoce que la calumnia surtió efecto, puesto que se propagó por el Reino de Valencia, por toda España, por la Corte, y, lo que es más grave, por la Corte Romana, donde además se la creyeron. La noticia del falso apaleamiento trajo sus consecuencias: por una parte, se tuvo que sacar a predicar y hacer ministerios a los frailes "muertos"; por otra parte, Fray Bartolomé Aviñón O.P., que estaba en Roma para solicitar la canonización del Beato Luís Bertrán, escribió una carta al prior de los dominicos del convento de Santo Domingo de Valencia pidiéndole que aclarara lo ocurrido para notificarlo en Roma. Además, Fray Bartolomé pedía que, si era posible, firmaran la carta aclaratoria otros frailes de crédito que no fueran dominicos. El asunto del apaleamiento debió revestir cierta gravedad, pues se recibió, con autoridad del Ordinario, jurídica información de testigos, y se remitieron a Roma cartas refutando el apaleamiento firmadas por el Marqués de Aytona, por algunos preladados, por los PP. de San Agustín, por los PP. del Remedio, por los PP. de San Francisco, por el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga y por los mismos frailes del convento de Santo Domingo (242).

En este estado de cosas, mientras el prior de los dominicos intentaba que la ciudad de Valencia revocara las-

medidas adoptadas contra su convento, llegó a Valencia el - General de la Orden dominicana Fray Serafino Sicco. Su estancia aquí se prolongó desde el 1 hasta el 11 de julio de - 1619. El Padre General, pese a que según el cronista dominicano Fray Gerónimo Pradas no encontró nada de lo hecho por la ciudad contra los frailes que le diera pena, se entrevistó con el Virrey y otras personalidades valencianas intentando actuar de mediador. Las autoridades le manifestaron - la conveniencia de sacar del Convento de Santo Domingo a algunos frailes para la quietud de la ciudad. Pero los religiosos se negaron a esto, y aún advirtieron a su General - que mejor era que abandonara pronto Valencia, ya que cualquier cosa que intentara le saldría mal para su honra y reputación. Así pues, Fray Serafino Sicco abandonó Valencia - trasladándose a Murviedro a visitar al Arzobispo (243).

También el Virrey D. Antonio de Pimentel intentó - mediar entre las partes, pero su mediación fue rechazada - por el Estamento Militar por considerar que debían ser los frailes quienes debían acudir a negociar directamente con - ellos. Sin posibilidad de llegar a acuerdo alguno, el prior de los dominicos, Fray Gerónimo Cucalón, decidió trasladarse a la Corte e informar de todo al Rey directamente. El 15 de julio de 1619, el prior, acompañado de Fray Juan Gavastón y de un hermano lego, parte hacia Madrid (244).

Otro nuevo suceso viene a añadirse a la larga lista de los que acaecen en 1619. En el momento en que el prior de los dominicos marchaba a la Corte, casi a la medianoche - del día 15 de julio, se prendió fuego en el pajar del convento de los frailes predicadores y quedó destruida la hospedería del convento. Toda Valencia se volcó en apoyo de - los frailes, ayudándoles a sofocar el fuego. En un principio se pensó que el incendio era fortuito, después, dado el climax de exaltación que se vivía en la ciudad, fue abriéndose paso la hipótesis de si sería provocado. Nada se pudo poner en claro, si bien, los frailes dominicos acusaban a - los simonistas de ser los autores del incendio (245).

Llegado a la Corte el prior de los dominicos Fray Jerónimo Cucalón, el Consejo Supremo de Aragón le hizo ver-

que era innecesario trasladarse a Lisboa, donde a la sazón se encontraba el Rey, porque su Majestad estaba bien informado de los sucesos que acontecían en Valencia a través del Virrey, y se mostraba dispuesto a remediar los quebrantos que se les habían ocasionado a los frailes de Santo Domingo. El prior aceptó este criterio del Consejo de Aragón y decidió esperar las noticias del Rey en Madrid, pero, viendo que el representante del Estamento Militar del Reino de Valencia, D. Baltasar Vidal de Blanes, se trasladaba a Lisboa, cambió su parecer y se encaminó hacia la capital portuguesa. Ya en Lisboa, Fray Jerónimo Cucalón se entrevistó con el Confesor del Rey el 12 de agosto de 1619. Al día siguiente, fue introducido ante la presencia de su Majestad, quien le prometió que daría cumplida satisfacción al convento de Santo Domingo por todos los males que la ciudad de Valencia les había ocasionado.

Todos los datos permiten suponer que la visita al Rey del prior de los dominicos fue innecesaria, pues, con fecha tres de agosto de 1619, el Rey había adoptado ya una decisión contra las medidas impuestas a los frailes por los jurados de Valencia. Ese mismo día, Felipe III redactó tres cartas: una iba dirigida al Estamento Militar, otra a los jurados de Valencia, y una tercera era para los propios frailes. De las tres cartas, la más larga y, por ende la más jugosa, era la dirigida al Estamento Militar. De esta forma se expresaba el Rey con los valencianos:

"Ilustre, Egregio, Nobles, Amados y fieles míos;— por diversas vías ha llegado a mi noticia quan perdido tienen el respeto la gente popular de essa Ciudad a los religiosos y convento de Sto. Domingo haviéndose descompuesto con ellos en diversas ocasiones no sólo topándoles en las calles, pero aun yendo en las processiones públicas y generales: — hasta haverles provocado a que huviessen de acudir por el remedio al Marqués de Tavara mi Lugarteniente y Capitán General que los huvo de amparar mandando poner en la cárcel, y castigar algunos atrevidos. Y haviendo con su propria persona a las fiestas y autos públicos de aquel convento, dando a entender a todos que les havia de assistir, para que se les guardasse el respeto debido a su religión, cosa muy—

propria y digna de su prudencia y que yo he estimado y esti
mo mucho, y aunque este caso me causó particular sentimien-
to ha sido mayor el que he tenido, por lo que el mismo Mar-
qués me escribe en carta de 25 de junio, y me avisan los Ju-
rados en otra suya de la mesma fecha, de que por parte de -
esse Estamento Militar se había hecho una embaxada a la Ciu-
dad pidiéndole con grande afecto hiziesse alguna particular
demostración contra los dichos religiosos; con pretexto que
auríades entendido que entre los papeles de un Licenciado -
Cabeças que está preso en la Ciudad de Toledo; se hauría ha-
llado una carta, de un frayle de aquel Convento con algunas
particulares razones y advertimientos que se encaminavan a-
significar que los religiosos del, no estaban bien affectos
a las cosas del Sacerdote Simón; y también porque en essa -
Ciudad, hauría havido alguno que pública y particularmente-
no hauría hablado en esta materia con la moderación y tien-
to que deviera, y que por ocasión de la instancia que hizis-
tes con esta embaxada los Jurados de essa Ciudad haurían -
procedido a privar los dichos religiosos de cierta molienda
y albalanes, que les acostumbravan dar para unos molinos; y
de unas Missas que les davan en la Casa y Celda del Señor -
Sant Vicente Ferrer; y que les mandaron rehedificar unas al-
menas de las murallas que está delante aquel Convento, que-
entrambas resoluciones assí la vuestra como la de los Jura-
dos han causado en mi no sólo grande admiración pero interior
y vivo sentimiento de ver que personas de vuestras obliga-
ciones, no hayáis advertido y considerado como deviérades -
quan en deservicio de Dios N. Señor y mío, han sido: Y los
grandes inconvenientes y daños que de ellas pueden resultar.
Siendo assí que el reprimir los excessos de personas religio-
sas con semejantes demostraciones tan públicas: por ningún-
caso os pueden tocar sino sólo a sus superiores a quien de-
viérades acudir, y de quien tengo noticia que ya los ha re-
primido: y que quando huviesse alguna culpa o excesso en -
dos o tres particulares, ninguna ley Divina ni humana permi-
te que la satisfacción y castigo exceda los límites de la -
justicia, pagando toda una comunidad lo que hizo un particu-
lar ni el inocente por el culpado. Y que deviérades reducién

do a la memoria a los tiempos passados acordaros que aque-
 lla cassa y Convento desde su fundación hasta oy ha sido -
 Santuario de Varones insignes en Santidad y Letras, Y produ-
 cido tantos hijos santos que han Ilustrado essa Ciudad y Rey-
 no. Que de sus paredes salió con singular admiración un tan
 gran Santo como el Glorioso Sant Vicente Ferrer natural de-
 essa Ciudad, cuya celda y reliquias estan oy en él: Y assi-
 mismo el Cuerpo entero del Bienaventurado Luys Bertrán y de
 otros muchos santos varones que han sido, y son el propugná-
 culo y defensa de essa ciudad y Reyno, y de los particulares
 en sus afflicciones y trabajos, assí de apreturas y faltas -
 de trigo, como en tiempos de peste, y en otras sediciones -
 populares, por cuya intercessión nos havéys librado de és-
 tas y otras semejantes necessidades. Y que también fuera -
 justo que considerarades que aquella casa después del ampa-
 ro que tiene de la mano de Dios, y de aquellos Santos; está
 debaxo de mi proteccion en virtud de diversos privilegios -
 Reales concedidos por los Señores Reyes mis progenitores, y
 por mi; y que la he venerado siempre como lugar tan sagrado,
 y favorebóla, y particularmente con todos los beneficios -
 que me ha sido posible. Y demás de estas razones que univer-
 salmente tocan a todos deviera atender la gente noble quán-
 tas familias de essa Ciudad y Reyno tienen en aquel convento
 sus entierros, donde están sepultados sus pasados cuya memo-
 ria ha de quedar ofendida con los hechos. Y pues a esto os-
 a movido el deseo que teneys de la beatificación de este Ve-
 nerable Sacerdote; también debiérades advertir que estando-
 este negocio tan en sus principios ninguna cosa puede ser -
 mas perjudicial para conseguir este fin, como semejantes pú-
 blicos procedimientos: pues otros tales como ellos, han si-
 do parte para detener el progresso, de lo que todos desea-
 mos; como lo haveys entendido por las personas que me mi par-
 te; y de la vuestra asisten en Roma a la solicitud de esta
 causa. Y ansí viendose olvidados de las obligaciones que os
 tocan, me ha parecido por el amor que os tengo y por lo que
 deseo vuestro bien, y ha de sentir vuestros trabajos: y tam-
 bién por lo que importa a la buena dirección de esta causa-
 acordáros las, y juntamente deciros quan deservido he quedado

de la instancia que hizistes a los Jurados y de los que ellos proveyeron. Y juntamente encargaros y mandaros como lo hago que para los de delante estéis muy atentas a cumplir con las que todos teneis a aquella casa y a sus religiosos; procurando no solo que vuestras personas venerables y honrallos como es justo; pero assistelles con todas las ocasiones que alguna gente popular se descompusiesse con ellos. Y para que esto quede entendido assí, se revoquen luego los procedimientos que los Jurados hizieron contra ellos: que en la misma conformidad se lo escribe y mando: en que a mas de la satisfacción que dareys a Nuestro Señor Dios de lo que en esto ha passado recibiré de voçotros muy grato y acèpte servicio. Dats. en Lisboa a 3 de Agosto 1619. Yo el Rey" (246).

Leída la carta en el Estamento Militar, éstos resolvieron obedecer al Rey y revocar las órdenes dadas a la Ciudad contra los frailes dominicos. Lo mismo decidieron los Jurados, una vez leída la carta real remitida a ellos. Así pues, el día de san Francisco, los Jurados comunican a los frailes que habían revocado todas las medidas impuestas contra ellos y, por tanto, podían continuar disfrutando de sus anteriores privilegios.

Injustas a todas luces parecían las medidas tomadas contra los frailes por la Ciudad de Valencia. Sin embargo, en la carta del Rey a los frailes echamos en falta alguna reprehensión por su comportamiento. Desgraciadamente, sólo prudencia pide el Rey a los frailes predicadores.

Después de este desagradable asunto una cosa parece ir quedando cada vez más clara. Los simonistas se baten en retirada viendo como sus medidas de presión no surten efecto alguno, Por contra, los frailes y también el Arzobispo ven reforzarse sus posiciones aunque todavía no parece que vayan a ganar definitivamente la batalla.

8.- El conflicto immaculista y Francisco Jerónimo Simón.

El tema immaculista no aparece en ningún momento

en la vida del clérigo de San Andrés; por ello, el título - de este capítulo puede inducir a error. Mosén Simón se nos muestra a lo largo de su vida particularmente devoto de la Virgen. El episodio de sus desposorios místicos lo prueba de forma fehaciente, sin embargo, la devoción a la Virgen bajo la advocación de Inmaculada no aparece nunca en su vida. Sólo su causa de beatificación, su azarosa causa, entronca - con esa devoción por mor de sus seguidores, quienes, incur- sos en el devenir histórico de su tiempo, propician con - igual ímpetu el logro de ambas causas. Causas que tienen en común una sola cosa, tener en su contra a los frailes domi- nicos y al propio Arzobispo de Valencia Fray Isidoro Aliaga.

Agotado el recurso a otras vías, los simonistas - aprovecharon la oposición de los frailes dominicos a la pía devoción a la Inmaculada para volver de nuevo en su preten- sión de acelerar el proceso de beatificación de Francisco - Jerónimo Simón. Quizás no se hizo conscientemente, pero pre- tender la ciudad de Valencia que el Arzobispo estuviera pre- sente y diera su aprobación al juramento immaculista que se quería hacer, era arriesgado, sobre todo, cuando estaba to- davía pendiente el tema de los agravios sufridos por Fray - Isidoro Aliaga en la causa de beatificación de mosén Simón.

La pretensión de la ciudad de Valencia no era del todo descabellada. Otras razones la apoyaban. No se puede - olvidar que la devoción a la Inmaculada estaba firmemente - asentada en el pueblo valenciano. Además, al plantear la - ciudad la cuestión del juramento a la Inmaculada, lo hizo - siguiendo no sólo el sentir popular sino también la conduc- ta de otras ciudades y diócesis españolas. En toda España, - el tema immaculista se había reavivado durante este tiempo, y estaba de candente actualidad a nivel teológico y popular.

a.- La causa de la Inmaculada Concepción

El tema de la Inmaculada Concepción ha sufrido ava- tares diversos a lo largo de la Historia. Por Inmaculada - Concepción se entiende la concepción de la Virgen en el se- ño de Ana sin pecado original. "Conceptio passiva" llaman -

los teólogos a esto. Sin embargo, "las dificultades de este misterio para ser aceptado por una mentalidad ortodoxamente católica eran graves por varios motivos, entre ellos, porque carece de apoyo escriturario y patrístico, y, sobre todo - porque contradice dos dogmas capitales de la doctrina cristiana: el de la universalidad del pecado original y el de la consiguiente de la Redención de Cristo" (247):

Desde el siglo XIII, y aún antes, una serie de teólogos habían defendido la opinión maculista. Para ellos, no se podía aceptar que la Virgen hubiera sido concebida - sin pecado original. En este sentido se expresaron doctores tan notorios como San Anselmo, Pedro Lombardo, Alejandro de Alés y San Buenaventura. Al lado de estos, otros autores como Ramón Lulio, Ware y Dune Escoto defendían la posición in maculista, según la cual, la Virgen había sido concebida - sin la mácula del pecado original. Esta tesis gozó de un amplio prestigio a partir del siglo XIV, cuando universidades como la de París, Oxford y Cambridge hicieron votos de defender la Inmaculada Concepción y celebrar su fiesta. Durante los siglos XV y XVI, otras universidades se adhirieron a esta posición, siendo la Universidad de Valencia una de las - que primero lo hizo en España. (248).

Entre los diversos avatares por los que discurre el tema de la Inmaculada Concepción hasta el siglo XVII se pueden apreciar algunas líneas de conducta generales. La orden de Predicadores defendía la opción maculista, mientras que franciscanos y jesuitas eran firmes defensores de las - tesis immaculistas. La Iglesia no se había definido nunca - por la Inmaculada Concepción, pero aceptaba la pía devoción a la Virgen bajo esta advocación. Finalmente, hasta la llegada del siglo XVII, la cuestión immaculista se mantuvo circunscrita al círculo de las escuelas teológicas, y, salvo - esporádicos episodios, nunca atravesó estos estrechos muros.

Un cambio sustancial se opera en la temática inmaculista en los primeros años del siglo XVII; "la polémica - trasciende de las ideas más abstractas al plano de los he - chos; las discusiones se extendieron al pueblo, degenerando así en tumultos callejeros" (249).

Fue en Sevilla donde se suscitó popularmente y de forma general la polémica immaculista en 1613. Un predicador dominico, con escaso tiento, habló desde el púlpito de su convento contra la opinión piadosa de la Inmaculada Concepción. Sus palabras provocaron un grave escándalo en la ciudad, enzarzándose en una dura polémica los partidarios de una y otra tesis. Ambos bandos buscaron protectores en la Corte, y los immaculistas, tras arduas gestiones, consiguieron que el Santo Oficio Romano les permitiera sostener en público su parecer sin atacar a los maculistas en 1617. A los maculistas se les prohibió exponer sus opiniones en público.

El triunfo de 1617 parecía dar ventaja a los inmaculistas, quienes aprovecharon la ocasión para remover en profundidad el tema y conseguir un decreto pontificio favorable definitivamente a sus tesis. Al calor de todo esto, "se hacen votos de defender la Inmaculada en universidades, cabildos, órdenes religiosas; se erigen cofradías y santuarios bajo la advocación immaculista; se saluda invocando a la Virgen purísima" (250). Tantas muestras de fervor constituyen, en palabras de I. Vazquez, un caso típico de la exaltación religiosa de la España del siglo XVII.

También a Valencia llega el clamor popular por la Inmaculada, y lo hace en el preciso instante en que la causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón vive sus horas más bajas (251).

b) El conflicto immaculista en Valencia

El dominico Fray Juan Gavastón es el primero que engarza el tema de la beatificación de Francisco Jerónimo Simón con las tesis immaculistas. Según Gavastón, los frailes dominicos, acusados de ser los causantes del escaso éxito del proceso de beatificación del clérigo de San Andrés, sufrieron ahora las consecuencias de ello y fueron de nuevo vilipendiados por el pueblo valenciano por oponerse a la opinión immaculista.

Durante la Semana Santa de 1619, los partidarios-

de mosén Simón no pudieron sacar las imágenes del clérigo - muerto en las procesiones. Entonces, el día del Jueves Santo, el Conde de Buñol aprovechó la procesión de disciplinantes que salía del convento de Predicadores para poner de nuevo en la picota a los frailes por su oposición a la Inmaculada. Vestido, "mejor para carnestolendas que para procesión de penitencia", el de Buñol se permitió llevar en la punta de su lanza un amplio cartón con la siguiente copla: - "Sin pecado original fue concebida María, Madre del Eterno-día" (252).

La invención del Conde de Buñol fue inspirada, - según Gavastón, por los simonistas, y, sobre todo, por los jesuitas. Contra ellos arremete ahora el dominico, pues cuando se prohibieron las imágenes públicas de Simón, los padres de la Compañía sustituyeron la suya por una de la Inmaculada, "por regaño de la Orden de Predicadores" (253).

Un nuevo ejemplo relata el incansable denostador de Francisco Jerónimo Simón y sus partidarios. Ahora tiene lugar durante la procesión del Corpus de 1619. Nada más comenzar la procesión, los frailes de predicadores tuvieron - que oírse expresiones como: "¡Victor!" y "Rápalos". Llegada la procesión a casa del Conde de Buñol éste, "(que no se desvela sino como echar agraz en los ojos de los frailes de Predicadores en su intención), puso un cuadro hecho por él de propósito para este efecto. Y era él un muchacho muy hermoso, vestido de azul a lo mundano, muy galán, y en el suelo muchas y diferentes armas, y espada y daga, alzada la mano derecha como amenazando, mirando a una Concepción, y una letra que decía: Quien dijere que mi madre fue en pecado concebida, yo le arrancaré la vida" (254). Los más agrios epítetos le merecen a Gavastón las invenciones del Conde de Buñol.

La proliferación de cuadros con la imagen de la Concepción tuvo que ser cortada por la Inquisición mediante un edicto, pues, "no sacaban a la plaza de la seo otros a vender, sino cuadros de reto, que así se llamaban" (255).

De los anteriores ejemplos parece quedar clara la conexión que existe entre la causa de la Inmaculada y la -

del clérigo de San Andrés. El auge de las tesis immaculistas coincide en Valencia con el retroceso experimentado por la - causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón. Tal cir - cunstancia no es meramente temporal, ya que idénticos parti - darios y adversarios que encontramos en la causa de mosén - Simón, volvemos a encontrarlos de nuevo ahora defendiendo - las tesis maculistas o immaculistas.

También el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga tuvo que pasar por el cáliz amargo de los immaculistas. Al igual que en la causa de Simón, su posición ahora será de un gran - eclecticismo, si bien, aprovechará la oportunidad que se le brinda para desahogar contra la ciudad de Valencia las innu - merables quejas acumuladas.

c.- La embajada immaculista de la ciudad de Va - lencia al Arzobispo Fray Isidoro Aliaga.

Encontrándose el Arzobispo en casa del Señor de - Gilet con ánimo de comenzar desde allí la Visita pastoral a su diócesis, la ciudad de Valencia decidió enviarle una em - bajada, "por medio del Racional, Síndico, y uno de sus aboga - dos ordinarios asistidos de los mazeros con sus ropones, y - mazos", para pedirle que asistiera en Valencia al solemne - juramento que la ciudad quería hacer de seguir y defender la pía devoción de la Purísima Concepción.

La embajada llegó a Gilet a las seis de la mañana del día 11 de julio de 1619. A las ocho fueron recibidos - por el Arzobispo. Fray Isidoro Aliaga se encontraba en la - sala de la casa del señor de Gilet, y les recibió a distan - cia de seis o siete pasos de su silla. Luego, "por nuestra - orden, y con la rodilla en el suelo, le besamos la mano, y - nos dio la bendición, y su Illma. y nosotros nos sentamos" - (256).

El ambiente debía ser frío. Racional, Abogados y - Síndico explicaron a Aliaga el motivo de su viaje. Desde - que el Rey Don Joan mandó venerar y confesar la Purísima - Concepción de nuestra Señora sin mancha de pecado original - en 1394, hay en Valencia una larga tradición a la devoción -

de la Inmaculada Concepción. Esta tradición se ha mantenido siempre, y ahora, la ciudad pretende hacer un solemne juramento para el cual recaban la asistencia de su Illma. Si su Illma. no puede trasladarse de momento a Valencia, la ciudad no tiene inconveniente en dilatar el juramento hasta - que su Illma. disponga de tiempo para ello.

Hecha la petición, Fray Isidoro Aliaga no desperdició la ocasión que se le presentaba. Durante más de una hora les estuvo hablando, y muy poco tiempo se ocupó del tema objeto de la embajada. Todo su tiempo lo empleó en hablar de los agravios que la ciudad de Valencia le había hecho. - Él, que con tanta ilusión había entrado en Valencia al ser nombrado su Pastor, "no había sido acepto ni bien recibido en la Ciudad y que había sido para los Valencianos bocado de vómito y de mala digestión". Ya no se detuvo en su exposición, y particularmente fue desgranando sus quejas:

.- Se le había hecho quitar el sitial en la iglesia, "con grande menosprecio de su dignidad", sin considerar que el ceremonial Romano da y concede sitial a los obispos.

.- No se le permitía llevar capellanes cerca en las procesiones para asistirle, y los criados y lacayos de los Jurados daban con el codo a los capellanes y los apartaban de su lado. Hasta tal punto llegó el atrevimiento, que rozaron su persona con los mazos, le pisaron el alba y la capa, y por poco lo derriban al suelo.

.- En ocasión de pregones y de otras demostraciones públicas se le guardaba poco decoro.

.- En Valencia, "Havían hecho pasquines y libelos infamatorios contra su Illma. y le havían pintado como demonio y hecho Verdugo de los Apostoles y de los Santos, que le avían llamado a voz en grito y a sus barbas, motilón, cogot, y herege, diciendo victor el P. Simón y a pesar del motiló y que una noche avían ido muchos hombres en tropel por la Ciudad con una bandera y caja, haziendo pregones, y convocando gente contra su Illma. a título de dezir en Valenciano que los devotos del P. Simón acudiesen y estuviesen prevenidos contra su Illma., y que también en muchas ocasiones le havían emprendido la Cassa a su Illma, tirando muchas piedras..."

.- La ciudad de Valencia no castigó a los culpables, a pesar de ser de día, ni hizo sentimiento alguno, cuando - "llegó al Palacio un loco con un pendón o figura del Padre-Simón levantada en una caña y con muchos, y se paseó por el patio y por fuera diciendo a voz en grito todos Vixcha lo - P. Simón a pesar del motiló, y otras palabras descompuestas, y que después se pararon en la Plaza delante del Palacio, y a ellos se llegó mucha gente de capa negra, y que su Illma. se halló en cuidado de lo que aría y a lo último se hubo de salir a una ventana encomendándose a Dios, y les dio muchas bendiciones...".

.- Lamenta Fray Isidoro que en los acontecimientos del tres de marzo de 1619, estando él en Madrid, nadie hubiera hecho nada para salvaguardar su casa. Incluso, pidiendo ayuda su vicario al Gobernador, éste se la negó.

.- No pensaba volver más a Valencia, pues los valencianos no le merecían. Solamente regresaría cuando recibiera de la ciudad muestras satisfactorias de su cambio de posición respecto a su persona.

.- Se quejaba también el Arzobispo de que se le tenía por enemigo de las cosas de mosén Simón, cuando lo que él había hecho había sido favorecerlas. En un año terminó su proceso y lo remitió a Roma; a sus devotos, siempre les había señalado "lo que podían hacer lícitamente, que era llevar reliquias del P. Simón encomendarse a él en sus oraciones y invocarle en sus trabajos y enfermedades, aiunar la vigilia del día en que murió, y guardar el día quando de por sí fuera de precepto por ser de San Marcos, encenderle velas y acudir a sus sepultura a rezarle y que para esto allegava como testigos a los mismos que se mostravan más devotos y apasionados". Sobre este último aspecto de la devoción de Francisco Jerónimo Simón, Aliaga comentó a los embajadores, que desde que entró en la ciudad fue su pretensión reunir una junta de personas graves para que le asesorara, sin embargo, todos se lo impidieron alegando que tales juntas provocarían alborotos por parte del pueblo. Al final, se vio obligado a recurrir a Roma. Allí le agradecieron su actuación y, trasladado su informe a los Cardenales de la Santa Inquisición, se enviaron las órdenes que ya conocían todos.

Expuestas todas sus quejas, Fray Isidoro Aliaga - dio finalmente su opinión sobre el tema de la embajada. A - él le parecían bien las fiestas que se pensaban celebrar, - cuanto más grandes fueran mejor. En cuanto al juramento y - votos, el Arzobispo tenía sus dudas. Nada tenía que decir a lo que otros preladados hubieran hecho en sus diócesis, él te - nía su propio dictamen, hasta el punto, de que si el jura - mento hecho en la Universidad era tal como le habían referi - do, estaban todos los que lo habían jurado excomulgados. - Respecto al juramento de la Ciudad, se le ofrecían dos difi - cultades: "la primera que la persona que de presente jurava y votava tener la dicha pía y devota opinión, por el juramen - to, se obligava a no poder admitir ni sentir la contraria y que era cosa contingente leer, o, hoír alguna razón, o, ra - zones por la contraria opinión que le convenciesen el en - tendimiento y más viendo que aún no está reprovada por la - Iglesia y que en tal caso se hallava de una parte con el vo - to y juramento y de otro con el nuevo dictamen de su enten - dimiento por la opinión contraria y que esto en fuero de - conciencia podía llevar ynconvenientes. La segunda que la - Ciudad quería jurar y votar universalmente por todos sus ve - zinos y moradores presentes y porvenir y que era no sólo con - tingente y probable, sino cierto que de presente havia en - la Ciudad personas de contrario parecer y que también podían venir otras que lo fuessen y lo mismo podría suceder en los tiempos venideros y que jurar y votar en las Almas de los - otros, baxo de tanta variedad y contingencia también podía - causar inconvenientes y que esto lo decía su Illma. con de - seo de acertar y mirar por sus almas".

Acabada la respuesta del Arzobispo, los embajade - res de la ciudad de Valencia trataron de convencerlo con - buenas razones, haciéndole ver la ocasión inmejorable que se le presentaba "para perpetua quietud y paz" de la Ciudad. - Aliaga continuó en su posición. Como Arzobispo y dominico - le debía repugnar profundamente el presidir el juramento. - El no acababa de ver claro las razones de la ciudad: segura - mente, entendía que la pretensión ciudadana era una nueva - espada de Damocles sobre su cabeza.

Si decidía presidir el juramento, sus hermanos de

hábito no le perdonarían nunca el paso dado. Su mismo hermano, el Inquisidor General, era contrario a las tesis inmaculistas. Por contra, si no aceptaba la propuesta ciudadana, quedaría de nuevo en mal lugar ante sus feligreses. Al final, se mantuvo en una posición ambigua y volvió a repetir su ya conocida opinión de que "no eramos dignos en Valencia de tener Prelado, ni de verle y desengañándonos que no había devolver a Valencia hasta que la Iglesia y su dignidad tuviesen satisfacción".

La gallarda respuesta del Arzobispo recibió cumplida satisfacción por parte de los representantes de la Ciudad. Punto por punto, fueron respondiendo a todas las quejas de Fray Isidoro Aliaga.

Con referencia al sitial, la ciudad de Valencia nunca lo había visto en tiempos del Patriarca Ribera, ni tampoco en el de sus precedesores, por ser la See capilla real y no colocarse más sitial que el de su Majestad o sus alternos.

Los señores Jurados de Valencia no habían permitido la falta de compostura de sus oficiales en las procesiones. La Ciudad no pretende que el Arzobispo no lleve acompañantes, "sino que los capellanes no hagan ylera entre el Sor. Arzobispo y el Sor. Virrey y Jurados sino que se pongan a los choros de suerte que vengan a quedar libres las espaldas de su Illma., para que las descubran sin ympedimento al Sr. Virrey y Jurados y que esto era muy justo porque desta forma yvan los capellanes más en orden y en forma de procesión".

Acerca de los pasquines, los representantes de la Ciudad hacen saber al Arzobispo: "que era una cosa diavólicamente introducida en el mundo contra Pontífices y Reyes y que era siempre de difícil y casi imposible averiguación porque ni con sensuras se descubría ni por pregones ni premios se averigua".

Pocas cosas debía esperar el Arzobispo de los actos de niños y locos, y ello se confirma con las pruebas de obediencia que todos dieron cuando salió su Illma. al balcón y comenzó a repartir bendiciones. Los hombres juicio

sos de la ciudad no estaban presentes cuando se insultaba - al Arzobispo, aunque acudieron presto al lugar y, con pescozones, alejaron de allí a los "niños" y a los "locos" mostrando de esta manera, "el buen zelo que todos tenían de servir a su Prelado".

Los sucesos acaecidos el día tres de marzo de 1619 también fueron atribuidos por los embajadores de la ciudad a la gente de poco discurso. En dichos sucesos no intervinieron las personas notables de Valencia; si bien, recalca el abogado de la ciudad, nunca se debía haber leído el edicto inquisitorial mientras la embajada enviada al Rey por la ciudad de Valencia se encontrara negociando en la Corte.

Los valencianos "eran gente muy devota y cristiana, y religiosa". Aquí "se frequentaban tanto como en otra parte del mundo los Sacramentos". Siendo esto así, los embajadores de la ciudad de Valencia quieren hacerle comprender a Aliaga que nunca se le han dado motivos para que él no quiera volver más a la Ciudad.

A lo expuesto por Fray Isidoro Aliaga en torno a Francisco Jerónimo Simón, le contestó el Racional que: "el daño de estar este negocio en el estado que estaba había nacido de haver querido su Illma. dexarle de la mano y no tratarle y que muy bien pudiera haver acudido a la obligación de su dignidad y dado consuelo al Pueblo con ver y examinar este negocio por su mano y que el haver tenido los devotos del Pe. Simón algunos sentimientos había nacido de que su Illma. no tratava del mismo modo de la veneración de los otros Beatos que eran religiosos y sólo había puesto la mano en reformar la veneración del Pe. Simón y que si al principio se huviera hecho con los Beatos religiosos lo mismo que su Illma. intentó con el Pe. Simón nada huviera hablado palabra porque ver que en esto había diversidad ynquietó a muchos".

Por último, refiriéndose al tema que les había llevado ante la presencia del Arzobispo, la embajada de la Ciudad le explicó que no estaba bien informado del juramento inmaculista hecho por la Universidad. Tras serle aclarada la forma como se hizo, Aliaga lo entendió. Posteriormente, se quiso hacer ver a Fray Isidoro Aliaga que sus dudas sobre

el juramento de la Ciudad no tenían fundamento, sobre todo, tras saber que hombres doctos y otros Prelados en España lo habían hecho. Si pese a esto, él seguía manteniendo su posición, no había inconveniente en que nombrara a algunas personas para que, junto a las nombradas por la ciudad de Valencia, trataran acerca del juramento y de los inconvenientes que el mismo presentaba.

El Arzobispo aceptó la última petición hecha por los embajadores de la ciudad. El resto de los temas tratados, pese a las clarificaciones hechas, no sirvió para eliminar las discrepancias existentes entre la ciudad de Valencia y su Arzobispo. Más de cinco horas duró la entrevista y, al final, continuaban en pie las mismas divergencias. Ninguna de las partes se mostró dispuesta a ceder en sus razonamientos.

Aparici Gilart, persona que no puede ser juzgada como intencionada en menoscabar la autoridad episcopal, y a quien hemos seguido fielmente en su narración de la embajada, no acaba de entender cómo pudo Fray Isidoro Aliaga desperdiciar la ocasión que se le brindó para hacer las paces con su ciudad y sus hijos. La respuesta es clara para Aparici. En el Arzobispo Aliaga, "pudo más el zelo de no dejar ofendida su Dignidad, que el amor a la paz, sosiego, y consuelo de todo su Arzobispado y de toda una Ciudad y Reyno, que lo deseavan" (257).

Fray Isidoro Aliaga no supo o no quiso resolver adecuadamente el asunto de Francisco Jerónimo Simón. Sus fidelidades al hábito dominico pudieron más que el sentir de los valencianos. Lo mismo aconteció ahora con el juramento-inmaculista. Es verdad que ambos temas eran muy conflictivos y poco propicios a una respuesta clara. Sin embargo, el Arzobispo prefirió pudrirlos en juntas y reuniones antes que dejarlos zanjados para siempre. Difícilmente comprendieron los valencianos la actitud de su Prelado, al que siguieron identificando más como a un hijo de Santo Domingo que como Arzobispo suyo.

En cuanto al tema inmaculista, continuó sus propios derroteros sin aparecer ligado nunca más al asunto de Fran-

cisco Jerónimo Simón. En 1622, el Papa Gregorio XV emitió - un Breve en el que, aunque no se declaraba dogma de fe el - misterio de la Inmaculada Concepción, al menos, se confirma ba como opinión piadosa y se prohibía a los maculistas de-- fender sus tesis en público y en privado. Era un nuevo triun fo, y como tal, fue celebrado en Valencia con solemnísimas- fiestas. (258). Finalmente, el 8 de diciembre de 1661, la - bula de Alejandro VII "Sollicitudo omnium ecclesiarum" decla raba terminantemente que la Virgen María "fue preservada de la mancha de pecado original en el primer instante de su - concepción" (259).

9.- La personalidad peculiar de Pedro Cabezas y Francisco Jerónimo Simón

Muchos personajes participan en la agitada historia de Francisco Jerónimo Simón. Desde el Rey y el Papa, - hasta frailes, clérigos, canónigos, pueblo llano, beatas, - etc. De todos, ninguno como Pedro Cabezas tiene una actuación tan singular en esta azarosa historia.

Pedro Cabezas, "alias" Juan Jiménez, Alonso Jiménez, Sanz, Grau, Arpia, Carchoto, Estarpia, Valenciano, etc., tiene algunas cosas en común con Francisco Jerónimo Simón.- Ambos son de extracción humilde y sin fortuna en la vida y, pese a ello, alcanzaron cierta notoriedad. Francisco Jerónimo Simón la consiguió después de muerto por haber sido en vida virtuoso, estudioso, recogido, místico y "santo". Pedro Cabezas alcanzó la fama en vida porque, digno representante de ese personaje singular de la España del siglo XVII que es el pícaro, era dicharachero, truhán, ladrón, desvergonzado, trotador de caminos, cristiano, morisco, judía, dilapidador de lo ajeno, barbero, cirujano, clérigo, estudiante, - etc., Si Pedro Cabezas hubiera recopilado en libro lo que fue capaz de hacer en vida hoy disfrutaríamos de una excelente novela de aventuras. Pero no lo hizo; toda su ajetreada existencia la dedicó a un único fin, convencer a todos de que era fingida la santidad de Francisco Jerónimo Simón. Cabezas recopiló noticias varias, elaboró memoriales, viajó a Roma, fue a la Corte; hasta tal punto trabajó, que nadie como él hundió en la ciénaga más profunda la vida y milagros del clérigo de San Andrés. Otro personaje en esta historia tiene similitud con Pedro Cabezas, el dominico Fray Juan Gárvastón. Pero, sin excesivo temor a equivocarnos, creemos que lo actuado por Pedro Cabezas en contra de Simón deja pequeño lo hecho por el fraile dominico. Unicamente, - el gigantesco trabajo de otro dominico puede compararse con el llevado a cabo por Cabezas. Nos referimos a la labor realizada por Fray Alonso de la Fuente en la historia de los alumbrados de Extremadura y Baja Andalucía. Si Fray Alonso consiguió que la Inquisición persiguiera a los alumbrados,-

Pedro Cabezas hizo posible que el clérigo valenciano no llegara a la santidad. En su empeño, mucho nos tememos que Pedro Cabezas no estuvo solo. A averiguar esto y lo que hicimos vamos a dedicar las páginas siguientes.

a.- Una especial biografía

Desgraciadamente, no disponemos de una extensa biografía de Pedro Cabezas. Conocemos de su vida noticias fragmentarias y parciales entresacadas de varios autores o facilitadas por él mismo (260). Una amplia relación de las correrías de Cabezas fue escrita por D. Baltasar Vidal de Blanes en forma de memorial de impugnación de las confesiones realizadas por el propio Pedro Cabezas. Sólo esta relación nos permite acercarnos, desde la parcialidad de los datos, a la vida del denostador de mosén Simón. Demasiado poco, pero suficiente para trazar el semblante de esta figura singular en la todavía más singular historia de Francisco Jerónimo Simón. (261).

D. Baltasar Vidal de Blanes, embajador y síndico del Reino de Valencia en la Corte, trabajó para llevar a buen puerto el proceso de beatificación de Francisco Jerónimo Simón. Tropezó en su quehacer con avatares amargos, pero ningún asunto fue para él tan duro y difícil como el de Pedro Cabezas. Si Cabezas se dedicó a perseguir al clérigo de San Andrés manchando su persona, D. Baltasar se convirtió en la sombra de Pedro Cabezas hasta conseguir que diera con sus huesos en la cárcel.

Hilvanando noticias de distintos lugares, D. Baltasar Vidal de Blanes va trazando la biografía de Pedro Cabezas:

"Dize pues este hombre, que es natural de Osuna, e hijo de Pedro Fernández cabeça y de Benita Vázquez, que fueron casados, y que no se acuerda quando se bantizó, y que le dieron el bautismo en la yglesia de nuestra Señora de la Assunción de Osuna, ... nació el día de san Pedro del año 1565. que siempre se acuerda haverse llamado Pedro, y que con este mismo nombre fue confirmado en la yglesia de "

san Pedro de Osuna a edad de siete años, y que le confirmó un Obispo que no se acuerda su nombre, ni quien fue, y que por el apellido de su padre se ha llamado, y llama el "licenciado Pedro Cabezas", si bien no es graduado de cosa alguna, siguiendo el uso de Castilla, donde llaman licenciados a todos los que traen hábito clerical; ultra del qual nombre se llamó "Pedro de San Pablo" en un passaporte, que le dio el Principe Cardenal de Saboya, y su data en Turín a 20. de se tiembre 1616. mudándose el nombre, porque no le tuviessen - por espía en las guerras de Saboya". A tales nombres habría que añadir los "alias" antes citados, pues con ellos fue co nocido Cabezas en otros momentos de su vida. (262).

Parece cierto el origen andaluz de Pedro Cabezas. Que fuera de Osuna es más dudoso, pues él mismo, en papeles escritos de su mano, se hace pasar unas veces por natural de Osuna y otras de Salobren (263).

Pedro Cabezas salió de Osuna a los diecinueve años, trasladándose a Valencia sin mediar motivo aparente alguno. Aquí vivió más de veintiocho años con alguna intermitencia-provocada por sus estudios. En Valencia, Pedro Cabezas desarrolló una intensa actividad: "estudió Gramática tres años, y se la enseñó a un maestro que llamaban Palmireno que ya - es muerto, y Torrella, y Ceba, que son difuntos, y luego - oyó las artes del Maestro Ferrer, que murió Vicario del Hospital General de Valencia, y oyrlas duró tres años, después estudió Teología, y Cirugía, que la leyó el maestro Catalán, y estudió la Cirugía quatro años, y después platicó siete - en el hospital de Valencia" (264).

Diecisiete años de prácticas y estudios no colmaron la inquietud de saber de Pedro Cabezas, pues "se fue a Salamanca, y oyó medicina tres años del Doctor Soria, y del Doctor Godínez, y en Alcalá oyó dos años del Doctor Pedro - García, y de Juan Alonso" (265): Después, cuando ya contaba 41 años de edad, volvió de nuevo Cabezas a Valencia donde - era considerado, "hombre entero, y con opinión en el pueblo de verdadero, y estimado entre la gente principal" (266).

Extraña que tan completa formación universitaria, narrada por el propio Pedro Cabezas ante el Vicario General del Arzobispado de Toledo cuando estuvo preso en la cárcel-

a instancias de D. Baltasar Vidal de Blanes, no le bastara para detentar en Valencia una ocupación digna de su saber.— Mucho nos tememos, las pruebas elaboradas por D. Baltasar — así parecen confirmarlo, que tantos estudios no fueron sino álsusiones quiméricas de la mente antojadiza de Pedro Cabezas.

Para D. Baltasar Vidal de Blanes, no existe nada en la vida del de Osuna que permita traslucir una formación universitaria amplia. Cabezas desconocía cuántas eran las horas canónicas, ignoraba el latín, no entendía nada de cirugía, y para colmo, según los testimonios de quienes lo trajeron en Valencia, su estancia en la ciudad siempre estuvo salpicada por el escándalo. En el Hospital General de Valencia, lugar donde desarrolla gran parte de su vida, Pedro Cabezas era considerado un ladrón, pues hurtaba la lana de los colchones, gallinas y todo cuanto podía (267).

Cuando se celebraron en Valencia las fiestas por el matrimonio de Felipe III, Pedro Cabezas "llevaba locos — por las Casas de los Grandes, y Títulos, que con su Majestad vinieron, y de las limosnas copiosas que le davan, se aprovechava en muchas cantidades; y con esto le veían muy luzido en el vestido, que llevaba debaxo de la gerga de Juan de Dios" (268).

La vida personal de Pedro Cabezas en Valencia tampoco era muy tranquila. Se amancebó en el hospital "con una muger de las serviciales de aquella casa, que tenía habilidad en labrar randas, y puntas, y le llevaba curioso, y bien puesto" (269). Cuando lo echaron del hospital "por ladrón, amancebado, rebolvedor y hombre de mala lengua, y perversa-naturaleza" (270), se amancebó de nuevo con otra mujer que vivía en la plaza de Predicadores. De esto, deduce D. Baltasar el inicio de una supuesta amistad con los frailes dominicos (271).

Aparte de estas "virtudes" no extrañas para la época, a Pedro Cabezas "se le prueba de alcahuete, que llevaba a su casa mujeres ruynes, y luego trafa hombres para que se echassen con ellas, y quando les combidava, e incitava a semejantes abominaciones, les dezía, fuessen a su casa, por—

que tenía en ella un nadador famoso" (272). Por si fuera poco, "la vileza también de su persona, y la baxeça de su ánimo se mostravan, en que servía en ocasiones de truhán, por muy poco interés, y se ponía a baylar por una comida de higos, o porque le diessen de beber, y llegava a su baxeça a tanta rotura, que en las enfermerías de las mugeres del Hospital mostrava 'sus verguenças', y algunas vezes desatascándose los calçones, hombre por estas cosas tenido por borracho, y sin honra, y tan soez, que sabiendo le echavan del hospital por ladrón, 'se puso a baylar' en una de las quadras del, cantado tales, o semejantes palabras: 'a mi me echan por ladrón, y en esta casa todos lo son'" (273).

Perfil negro el que nos trasmite D. Baltasar Vidal de Banes de Pedro Cabezas. El Síndico de la ciudad de Valencia intenta por todos los medios hundir la figura de Cabezas, para de esta forma, mostrar la catadura moral de quien se permite vilipendiar la figura del venerable Francisco Jerónimo Simón, El empeño de D. Baltasar no sólo va dirigido a salvar la honra del clérigo muerto, sino también la de toda una ciudad y Reino que lucha por conseguir su ansiada beatificación.

Todavía dirá más cosas D. Baltasar contra Pedro Cabezas. Sobre su persona trazará interrogantes no resueltos. Acusaciones veladas de ser morisco practicante de la religión islámica. ¿Quizás también judío? ¿Apóstata por haber profesado la orden de Antón Martín en Granada?. En definitiva, "este es el hombre que testifica, y pone su lengua en la pureza, perfección y santidad del Padre Simón" (274).

Al margen de cual fuera la personalidad enigmática de Pedro Cabezas, éste dedica gran parte de su vida a la causa de mosén Simón. Por culpa de Simón, el andaluz pasó avatares diversos y no siempre satisfactorios para su persona. Su largo peregrinaje comenzó un día de Santa Catalina mártir de 1615. Tal día, Pedro Cabezas salió de Valencia en dirección a Madrid, "yendo directamente a hablar al Ilustrísimo señor Don Bernardo de Sandoval y Rojas, Arçobispo que fue de Toledo Inquisidor General, y aviendo estado un año continuo en la Corte, se fue con licencia del dicho señor Ilustrísimo a París a hablar al padre Ribas de la Orden de

san Francisco Confessor de la serenísima Reyna de Francia, y desde allí passó por el Piamonte, y le prendieron en Trisa de Provença, y le llevaron preso a Turín, donde lo estuvo sesenta días, y al cabo dellos le soltaron, y con el passaporte ya dicho se fue a Alexandria de la Palla, y allí habló a Horozco Maestro de Campo y Marqués de Mortara, y estuvo con el seys días, y le embió a Milán, a que hablasse con don Sancho de Luna Castellano de aquel Castillo, de donde se fue a Venecia, y estuvo cuatro meses, y de allí a Roma, donde estuvo treze, y el día de nuestra Señora de Agosto del año 1617. salió de Roma, y vino a nuestra Señora de Loreto, y por la Provença a Marsella, y de Marsella a Barcelona, y de allí a Valencia en hábito de Peregrino, y allí estuvo cosa de treynta días, e hizo la información de moribus et vita para ordenarse, y desde allí fue a Osuna, donde hizo información de genere, por el mes de Março de 1618. y por el Mayo vino a Madrid, y de allí se fue a Sevilla, donde se ordenó de corona en el mes de Junio, y con dimissorias para quatro menores de don Pedro Vaca de Castro Arçobispo de Sevilla, que se los dio estando en el monte Santo de Granada, se fue a ordenar a Burgos, a contemplación del señor Presidente de Castilla, que oy es, y ordenado bolvió a Madrid en principio deste año 1619. donde a la sazón estava el Arcediano de Toledo, y teniendo noticia deste, le embió a llamar para verle, y conocerle, y le habló, y conoció estando presente don Bernardo de Sandoval y Rojas Arcediano de Talavera, y ambos juntos con el Obispo de Troya le examinaron de letras humanas y divinas, y se vino con los dichos Arcedianos a Toledo, donde estuvo cinco, o seys semanas, y con ellos bolvió a Madrid, y ha estado tres meses hasta que agora le prendieron en Junio" (275).

Pedro Cabezas realizó su largo recorrido con tres mil seiscientos reales que tenía al salir de Valencia, El origen de este dinero nos es desconocido; de buena fe, cabe suponer que era suyo y que no le había sido entregado por nadie. Cuando se le agotó su capital en Roma, "se sustentó de limosna, que pedía en especial a los Cardenales Belarmino, y Pedro Aldobrandino, y salido de Roma se fue sustentando de limosna". En otros momentos de su narración, Cabezas-

dice que durante su viaje vivió de practicar el oficio de -
barbero, "sangrando y afeytando por los lugares" (276).

Todos los desvelos de Pedro Cabezas, "sin que per-
sona alguna le aya embiado, ayudado, ni apadrinado, dádole,
ni prometido cosa alguna", han sido por su propia voluntad-
(277). Y así, se encuentra preso y sin nada en 1619. Amargo
fin para alguien como él, había ayudado tanto a la Iglesia-
a desvelar las patrañas supuestamente existentes en la san-
tidad de Francisco Jerónimo Simón.

Durante las estancias de Cabezas en Roma y Madrid,
escribió numerosos memoriales sobre la santidad fingida del
humilde clérigo de San Andrés, nombrando a los responsables
de esa supuesta santidad. Dichos memoriales, dirigidos siem-
pre a las más altas instancias del Estado, minaban la fama-
de mosén Simón. D. Baltasar Vidal de Blanes se vio obligado
a actuar para contrarrestar las actuaciones del de Osuna. -
Primero acusó a Cabezas ante el Nuncio de su Santidad en Es-
paña. Esta acusación no obtiene la respuesta esperada porque
el Nuncio, según Aparici Gilart, temía enfrentarse con la -
autoridad del Confesor del Rey, Fray Luis Aliaga. Similar -
resultado recibe la acusación ante el Vicario de Madrid y -
otros ministros. Finalmente, Don Baltasar acude a Toledo, -
Aquí, el Vicario General Dr. Antonio de San Vicente, admite
la querrela contra Cabezas y, hechas las pruebas y recogidos
los testimonios, dicta auto de prisión contra éste. Una vez
en la cárcel, Cabezas se declara pobre de solemnidad, y el-
Reino de Valencia se vio obligado a sustentarle con cinco -
reales diarios durante toda su estancia en la prisión, que-
se prolongó por espacio de cinco años.

Algún tiempo después de estar preso Pedro Cabezas,
se abrió una lucha sorda por su causa entre la Inquisición-
y el Vicario General de Toledo. Al final, el Vicario tuvo -
que ceder y el Santo Oficio asumió la causa del de Osuna. -
Cabezas fue encerrado entonces en las cárceles de los fami-
liares del Santo Oficio de Toledo. Por parte del Reino de -
Valencia se requirió que le tuvieran seguro y en prisión -
más cerrada; pero, finalmente, lo soltaron, ordenándole que
se presentara ante los inquisidores de la Suprema en Madrid,
los cuales, se apiadaron de Cabezas y lo soltaron con fiado

res para que viviera en Madrid o seis leguas en su derredor (278).

Aparici Gilart sustenta la opinión de que mientras Fray Luis Aliaga estuvo en el cargo de Inquisidor General - protegió siempre a Pedro Cabezas. Si esta aseveración fuera cierta, y de momento no existe documentación suficiente para probarla, parecería evidente que Cabezas fue impulsado a realizar su trabajo por todos aquellos que se oponían a la santidad de Francisco Jerónimo Simón, y, más en concreto, - por los frailes dominicos (279).

Hasta 1627 podemos seguir el rastro de Pedro Cabezas. Después de esa fecha pocas cosas sabemos de él. Solamente volvemos a tener noticias suyas el 7 de mayo de 1668. En esa fecha, se recibe una carta en Valencia del agente en Roma, Miguel Molinos, donde éste manifiesta tener tres o cuatro testigos que le han hablado de ^{la} muerte sin Sacramentos - de Pedro Cabezas (280).

Triste fin el de Pedro Cabezas. Peleó y luchó como nadie para apear de la peana de la santidad a Francisco Jerónimo Simón. Si fue mandado a la lucha por alguien, o lo hizo voluntariamente, es algo que importa poco para su sino personal. Nada sacó de tantos desvelos. Su petición al Rey - para que "en remuneración de tan grandes y tan christianos-servicios", le fuera concedida una capellanía de rezo en Ronda creemos que no le fue atendida (281). Su fin, olvidado de todos, aconteció, al parecer, en cualquier lugar de Europa (282).

b.- Pedro Cabezas y Francisco Jerónimo Simón

Las biografías de Francisco Jerónimo Simón no aluden nunca a una supuesta relación personal entre el clérigo de San Andrés y Pedro Cabezas. En cambio, sí que suelen citar a Cabezas como impulsor de las páginas negras urdidas - en torno a la fama del clérigo. En este sentido, la valoración que los biógrafos de Simón hacen de la persona del de Osuna es en extremo negativa. Para Fray Antonio Panes, Cabezas "fue un hombre de bajo nacimiento y más bajas costumbres,

temerario, inquieto, vagamundo y en fin tal, que le hubo -
menester el infierno para satisfacerse de la mucha pérdida,
que había tenido..." (283).

Pedro Cabezas no tiene ningún autor que alabe su
comportamiento de forma clara. No conocemos otro testimonio
en su favor, salvo el agradecimiento que le manifiesta el -
dominico Fray Baltasar Roca, en nombre de su convento, por-
"lo que había trabaxado por la Iglesia" (284). Por eso, re-
sulta sorprendente que el dominico Fray Juan Gavastón no ha-
ga alusión a Pedro Cabezas, sobre todo, cuando en su "Vida-
escandalosa de Simón" existen grandes similitudes con las -
acusaciones que el de Osuna lanza contra mosén Simón. Hasta
tal punto son idénticas las acusaciones de ambos contra Si-
món, que se hace muy difícil discernir a quien pertenece la
autoría de las mismas.

No sabemos con certeza si Pedro Cabezas trató per-
sonalmente a Francisco Jerónimo Simón. De sus declaraciones
ante el Vicario General de Toledo se deduce que sí lo cono-
ció, e incluso, que estuvo presente en algún episodio de la
vida del clérigo de San Andrés. Todo esto es posible, y no-
hay ninguna razón para no creerlo. Pero el conocimiento que
Cabezas tuviera de Simón no explica su ulterior comportamien-
to con su figura. Es pues bastante inexplicable la animad-
versión de Pedro Cabezas por Simón; tampoco es fácil de com-
prender, que la conciencia laxa del andaluz se revolviere -
contra el clérigo, hasta el punto de hacerlo marchar a Roma
y la Corte para trabajar con todo ahínco contra la causa de
beatificación de Simón. O algo importante acontece en la vi-
da de Cabezas, o cabe pensar, que alguien le induce y utili-
za para sembrar en todas partes cizaña suficiente y documen-
tada contra Francisco Jerónimo Simón y sus partidarios.

Pedro Cabezas negó siempre que su aventura fuera-
sustentada por alguien. Pero resulta muy sospechosa la feli-
citación enviada por Fray Baltasar Roca; y no lo es menos,-
que fuera Fray Luis Aliaga, primero como Confesor del Rey,-
y luego como Inquisidor General, quien protegiera a Cabezas.

En el ánimo de los simonistas siempre existió la-
creencia de que Pedro Cabezas no actuó solo, sino movido por

los frailes dominicos. Sin embargo, no existen pruebas fehacientes para concluir la ligazón de Cabezas con los frailes. También es verdad, que si hubiera existido tal ligazón, no iban a ser los frailes tan torpes de proclamarla.

De las declaraciones de Cabezas sólo se saca en limpio que el Prior de Valdecristo Fray Gaspar Gimeno, el franciscano Fray Jover y el dominico Fray Baltasar Roca le enviaron cartas agradeciéndole sus desvelos y trabajos.

c.- Las acusaciones de Pedro Cabezas contra Francisco Jerónimo Simón.

Las acusaciones lanzadas por Pedro Cabezas contra Francisco Jerónimo Simón van encaminadas a minar la santidad de éste. Son acusaciones sobre mal carácter, malas compañías, actos licenciosos, falsa virginidad y milagros y, en definitiva, falsa santidad. Pedro Cabezas recoge en sus acusaciones todo lo malo que he oído de mosén Simón, lo mezcla, y el resultado no puede ser más espectacular. El Simón santo de sus partidarios queda convertido en un ser decrépito y licencioso. Además, como Pedro Cabezas sabe que sus acusaciones no pueden tener éxito en Valencia, se lanza a predicarlas por los caminos a todos los que quieren oír las. En Madrid, en Roma y en otros lugares, donde no existe la pasión por Simón, donde todo es visto con mayor frialdad, estas acusaciones al menos mueven a interrogantes. Se inician investigaciones, comisiones, etc. La cizaña está sembrada y, bien cultivada por los contrarios del clérigo de San Andrés, no tarda en dar los frutos apetecidos.

Para Pedro Cabezas, Francisco Jerónimo Simón habla "desparcidamente con cólera, y arrojadamente". El mismo le vio hablar así en el Estudio, en las calles y en el mercado. Corrobora su afirmación con el ejemplo del Padre Soriano. Este Padre, tratando cierto punto de Teología, citó a Santo Tomás, y Simón le dijo: "que nos trae V.m. aquí esos fraylases, no ay otros que lo traen mejor que él". Como reprendiera al Padre a Simón, éste puso cara de sentimiento y pesar por lo dicho; pero según Cabezas, Simón "puso el rostro impío contra los Santos", y desde entonces, "jamás -

le pudo ver al dicho Padre Simón, antes le cobró aborrecimiento por lo que avía dicho" (285).

La segunda acusación contra el clérigo de San Andrés fue recogida por Cabezas en Valencia de boca de un tal López Ferrer.

Simón visitaba a menudo la casa de la beata Francisca Llopis, "donde llevaba gallinas, y pollos; y muy bien de comer, y allí comía, y cenava con ella, y que la beata se acostava en una cama, que estava en su aposento, y que dentro del mismo se quedava a dormir el Padre Simón sobre una arca". Como un día el hermano de la beata la rifiera por esto, Simón habló con él y le dijo: "que si creía que entre él y su hermano no avía mal ninguno, le daría una cédula, para quando muriesse, se fuesse derecho al cielo, sin tocar purgatorio" (286).

Aparici Gilart nos aclara algo sobre la personalidad de este López Ferrer. Pobre de caudal y de talento, concibió la idea de que era pariente de San Vicente Ferrer sin más fundamento que el de tener su mismo apellido. Fue amigo de Pedro Cabezas; con él fue a Madrid y allí vivió a su costa. La idea de Cabezas con López Ferrer era la siguiente: a cambio de que López Ferrer testificara contra mosén Simón, Cabezas le prometió presentar un Memorial a su Majestad a través de los Consejos de Estado y de Aragón. En dicho Memorial se debía estudiar el papel clave jugado por San Vicente Ferrer en la unión de los reinos de Castilla y Aragón, resaltando la sentencia arbitral dictada por el santo valenciano en favor del Infante D. Fernando. Después, una vez aclarado esto, y resultando que el gran servicio prestado por San Vicente Ferrer no fue premiado, y siendo López Ferrer el heredero de la familia, se podía suplicar a su Majestad que le hiciera a él las mercedes correspondientes a tan señalado obsequio hecho a la Corona por el Santo. El ejemplo, de ser cierto, indicaría la "validez" que debemos prestar a los testimonios de tan "cualificados" testigos (287).

Mayor gravedad reviste la acusación siguiente de Pedro Cabezas. El de Osuna dice "aver visto siete, o ocho veces al dicho Padre Simón yr al Grao con dos hermanas, la-

una llamada Angela Pérez, y la otra Inés Pérez, juntamente con otro, o otros dos Clérigos, y que todas las veces que les vió juntos, llevaban el coche cerrado, y echadas las cortinas por todas las calles, por donde passavan, hasta salir fuera de la ciudad". Más aún, "estas Angela Pérez, e Inés Pérez hermanas, son las dos hechizeras, y que éstas fueron las autoras desta santidad del Padre Simón, y finalmente, que con éstas murió siendo rameras y hechizeras" (288). Esta acusación, verídica en cierta medida, fue sabiamente orquestada por los émulos de mosén Simón. Los simonistas necesitaron recurrir a todo tipo de argumentos para poder demostrar la inexactitud de tal acusación. Al final, siempre quedó una cierta duda imposible de erradicar totalmente.

En contra de lo defendido por todos sus partidarios, Francisco Jerónimo Simón no murió virgen. Cierta mujer en Valencia había dicho a Pedro Cabezas, "que ella sabía como no era virgen el padre Simón; porque avía dormido con ella, y la avía conocido carnalmente". Amparándose en el secreto de la Inquisición, no quiere el de Osuna referir el nombre de esta mujer. No debemos olvidar que Pedro Cabezas estaba siendo interrogado por el Vicario General de Toledo, y que anteriormente había depuesto ante el Consejo de la General Inquisición por mandato del Inquisidor General Fray Luís Aliaga, y por orden del Rey (289).

La supuesta santidad de Simón es una invención de los beneficiados de la parroquia de San Andrés. Los clérigos de esta parroquia, influenciados seguramente por algunas mujeres beatas del entorno de Simón, creyeron que tenían un compañero santo. Movidos por este sentir, predicaron en toda Valencia y otros lugares del Reino la santidad de mosén-Simón, y con esto, se movió un gentío que de todas partes acudió a San Andrés a honrar y venerar la figura del clérigo muerto. Los clérigos de San Andrés para mejor llevar adelante su idea, colocaron, pese a la oposición de algunos, el cuerpo del clérigo en un túmulo en medio del altar mayor. Aparte otras razones que se le escapan, Pedro Cabezas cree que la razón última que movió a ciertos beneficiados de San

Andrés a proclamar santo a Simón fue, en unos casos la ambición, y en otros, la necesidad "de acreditar su persona, que lo avía menester, porque antes desto tuvo fama de estar amancebado". Esto último lo refiere del Canónigo de Orihuela Vicente Ferrer Estevan, más tarde confesor del Rey (290).

Pedro Cabezas está convencido de que los milagros realizados por mosén Simón después de su muerte son todos fingidos. Y no sólo esto, acusa a los simonistas de pretender comprarle para que no fuera diciendo cosas contrarias a Simón. Así, "un Domingo de Agosto del año 1613, estando en el mercado junto a la horca, hablando con un Clérigo Menor, que passava de Madrid a Roma, y no sabe quien es, ni su nombre, se llegó a él el Licenciado Victoria beneficiado en S. Andrés, y tomándole aparte le dixo de parte del clero y suya, fuesse amigo de todos, y que fuesse con él, y sacasse de casa un mercader en ropa, o en dineros hasta en suma de mil libras valencianas, porque no dixesse mal del Padre Simón, ya que no quería dezir bien: y que assistiesse todos los días en san Andrés con los beneficiados un rato a las diez de la mañana, donde le viesse el pueblo, y que el no quiso arrostrar a ello". (291).

Por último, Pedro Cabezas no se detiene en lanzar acusaciones más o menos generales, sino que también fustiga a los inventores y fomentadores de la fingida santidad de mosén Simón. En los escritos de Cabezas aparecen citados eclesiásticos y seglares. Entre los primeros: Fran Antonio-Sobrino, el Canónigo de Orihuela Vicente Ferrer Estevan, el Doctor Guillonda, mosén Castillo, mosén Tristany, mosén Victoria, mosén Sala, mosén Pedro (sacristán en la capilla de Simón), Doctor Pastor de Chiva, Doctor Artieda, Doctor Villar, Doctor del Arrabal de Xátiva, mosén Martínez de la Vega, mosén Esparza y Fray Cimber. Entre los seglares, no falta gente muy principal de Valencia: El Gobernador D. Jaime-Ferrer, su hijo D. Luís Ferrer, el Vicecanciller de Aragón-D. Andrés Roig, D. Gerónimo Nuñez, D. Ramón Sanz, D. Olso-Sanz, D. Lorenzo Sanz, D. Baltasar Vidal de Blanes, Balda (correo mayor de Valencia), Bononi (mercader), Micer León (del Consejo de Aragón), Micer Mayor (regente de Valencia),

Castillo (de la calle de la xerea), el cirujano Riglós, Vanaclocha, Adrián el hornero y su hijastro, el criado del Conde de Carlet Pascual el Mallorquín, Luis (fue artillero en Bernia), Micer Juan Bautista Polo, Nicolás (hermano de Simón) y la beata Francisca Llopis (292).

d.- Memorial de defensa contra las acusaciones de Pedro Cabezas.

La Ciudad y Reino de Valencia no podía dejar de responder a las acusaciones vertidas contra Francisco Jerónimo Simón por Pedro Cabezas. Empeñados en lograr su beatificación, debían hacer callar la voz destemplada de Cabezas; más aún, cuando las acusaciones de este estaban basadas en hechos poco demostrables, y las más de las veces se sostenían con versiones de segunda mano, rumores, etc. La Ciudad y Reino de Valencia encargaron a su representante en Madrid, D. Baltasar Vidal de Blanes, que actuara con todos los medios a su alcance para refutar las acusaciones de Cabezas.

Durante muchos años, D. Baltasar Vidal de Blanes, estuvo estrechamente vinculado a la causa de Francisco Jerónimo Simón. Desde su cargo de Embajador y Síndico del Reino de Valencia, bregó, en momentos a veces muy difíciles y amargos, para conducir a buen puerto la causa del humilde clérigo. Buscó siempre en su trabajo la ayuda de aquellos que mejor pudieran servir a sus fines, no dudando en mover los resortes necesarios para mejor concluir su tarea. Al final, su empeño resultó estéril, y afines de 1619, lo encontramos en Valencia provisto de una carta de Felipe III en la cual éste alaba su trabajo realizado en la Corte. D. Baltasar continuó vinculado a la causa de mosén Simón después de 1619. Todavía en 1622, le vemos intervenir reclamando al Santo Oficio una certificación de que el edicto inquisitorial de 1619 se cumple en la Ciudad de Valencia (293).

El Síndico del Reino de Valencia contestó a las acusaciones de Pedro Cabezas por medio de una larga "Impugnación de las confesiones de Pedro Cabezas, hechas ante el Vicario General de la Santa Iglesia de Toledo, Sede Vacante" (294). En general, D. Baltasar responde a las acusaciones de

Pedro Cabezas haciendo hincapié en el poco fundamento de las mismas, y en la rara habilidad del de Osuna para desdecirse, contradecirse o callar en los momentos más importantes.

Vidal de Blanes no admite la acusación de que Simón puso "el rostro impío contra los Santos" después de ser reprendido por el Padre Soriano. Su defensa se basa en argüir, cómo se pone el rostro impío contra los santos. Si tal impiedad fue cometida por mosén Simón, es difícil comprender como Cabezas concluye su acusación diciendo: "puso la cara con muestras de sentimiento y pesar de lo que avía dicho".

Ya en páginas anteriores hemos hecho notar la influencia que sobre Simón ejercía la beata valenciana Francisca Llopis. Francisca fue una personalidad de gran prestigio en los círculos espirituales valencianos, donde se daba amplio crédito a sus experiencias místicas. Francisca Llopis fue siempre considerada por Simón como su maestra y madre espiritual, por tanto, sus relaciones no se circunscribieron al plano espiritual, sino que se ampliaron al trato personal y humano. Los detractores de Simón buscaron en esas relaciones personales la existencia de algo más, tejiendo sobre esto una serie de acusaciones atentatorias contra la virginidad de ambos. Acusaciones, hasta cierto punto, equivocadas dada la extrema escrupulosidad del clérigo y de la beata en el tema de la castidad personal. En todas las casas donde sirvió Simón, "no permitió entrassen jamás mugeres en su aposento". Respecto a la beata, cabe decir que es uno de los personajes del panorama espiritual valenciano de quien se dijo que había muerto con la gracia bautismal. (295).

Mayor dificultad reviste la defensa de Simón de la acusación de haber tratado familiarmente a las hermanas Inés y Angela Pérez, "siendo rameras y hechizeras" (296). Ya R. Robres dedicó amplio espacio a detallar la vida de estas dos hermanas fiado de la narración del dominico Fray Juan Gavastón. Gavastón se ensañó con ambas hermanas porque, a parte de servirle de argumento fácil contra Francisco Jerónimo Simón, le ayudava a lanzar veladas acusaciones contra los jesuitas y contra los frailes de la Merced por la exce-

siva credulidad de estas órdenes ante la santidad fingida de las dos hermanas (297).

La argumentación de Vidal de Blanes flaquea y es poco consistente en el tema de las hermanas Inés y Angela - Pérez. D. Baltasar sólo aporta supuestas contradicciones en las declaraciones de Pedro Cabezas, sin adentrarse en nada más (298). Más explícito se muestra en este asunto Aparici-Gilart. Este autor diferencia a ambas hermanas. Inés Pérez-tuvo por confesores a los padres mercedarios Nolasco y Francisco de Sevilla. Murió con fama de santidad, permaneciendo su cuerpo expuesto sobre un túmulo en la Iglesia de la Merced, a donde acudió a venerarlo gran concurso de gente. Se hicieron muchos retratos suyos, y el Arzobispo de Tarragona Fray José Sanchis colocó uno en el monasterio del Puig (299). La pluma escarpada de Fray Juan Gavastón acusaba a Inés - Pérez de hechicera, embaucadora, alborotadora de conventos, y capaz de enemistar a unos frailes contra otros. Incluso, - los propios compañeros de hábito de Gavastón se vieron inmersos en sus desvaríos (300).

Angela Pérez estuvo reclusa por orden de la Inquisición en el convento de las Monjas de Jerusalén dos o tres veces por "la ligereza de haver subido una noche de San Juan con otras donzellas de su edad, a inquirir por aquellas supersticiosas diligencias que suelen hazerse aquella noche, - quien había de ser su marido". Salió tan cambiada de las monjas, que adoptó la decisión de tomar el hábito en el Beaterio de la Merced. Angela confesaba en la Casa Profesa de la Compañía con los Padres Boroto y Paulino. Este último la asistió en su muerte, y dió su conformidad para que su cuerpo fuera enterrado en la Casa Profesa (301).

Hasta ahora hemos expuesto lo que hoy conocemos - de las hermanas Inés y Angela Pérez. Independientemente de ello, está su relación con Francisco Jerónimo Simón. Para Gavastón, al igual que para Pedro Cabezas, la única culpa - de Simón sería la de haberlas tratado, haber ido de excursión y de que le cuidaran en su postrera enfermedad. Todo - esto parece cierto, pero de ello no podemos deducir nada - más. El resto son meras hipótesis sin ninguna base cierta, -

encaminadas, no como pretende Robres, "a la justa valoración de la actitud de los dominicos que combaten la superstición que ha prendido con tal arraigo en Valencia", sino a impedir que Francisco Jerónimo Simón fuera beatificado (302).

La incontinencia sexual de Simón es un tema muy querido por los detractores de su figura. Ensalzado como virgen por Fray Antonio Sobrino, se procura atacar, directa o solapadamente, su persona en este aspecto. De nuevo ahora se vuelve a la carga. Pedro Cabezas conoce a una mujer en Valencia con la que Simón tuvo trato carnal. D. Baltasar Vidal de Blanes parece alterarse. Todo son habladurías, nada se ha demostrado, Cabezas es incapaz de aportar nombres. En definitiva, queda sólo el rumor, y esto es grave para D. Baltasar, pues en todo este asunto de mosén Simón está en juego la honra de todo un Reino (303).

Dejando de lado aspectos como la sepultura de Simón, embalsamamiento de su cuerpo y otra serie de acusaciones contra personas vinculadas a la figura o causa de Simón (304). Ya casi al final de su defensa, Vidal de Blanes se centra en los milagros y en la honorabilidad de las personas que apoyan y animan la causa de beatificación de Francisco-Jerónimo Simón. Pedro Cabezas acusaba a los simonistas de propalar milagros falsos y fingidos. Vidal de Blanes no niega esto, pues, "esta materia de milagros, sabida cosa es, que en estos siervos de Dios siempre se dizen, y multiplican más por el pueblo de lo que son, y esto no quita de la santidad, pues sabemos, que quanto entra la censura de la santa madre Iglesia Católica Romana, se vienen tanto a apurar, que de los mismos que se embían provades por los Obispos, y Prelados Ordinarios, y también por los juezes, y Examinadores de testigos diputados por su Santidad, mediante el Rótulo, se dan muy pocos por auténticos. Y ay santo cano nizado, que no se le han passado más de dos milagros por auténticos. Y assí no es mucho que se diga de varios milagros, y que todos no sean ciertos" (305).

Como Síndico del Reino de Valencia no podía D. Baltasar dejar de hacer mención a la honorabilidad de las personas que representaba. Pedro Cabezas inculpaba a muchas -

personalidades valencianas de amparar y sustentar la fingida santidad del P. Simón. A D. Baltasar Vidal de Blanes le parece perfectamente lícito lo actuado por tales personas. Lo hicieron movidos por la supuesta santidad de Simón, en la cual de forma piadosa creían firmemente. En su actuación no existieron oscuras finalidades; por tanto, no se les puede acusar de delitos como fingir milagros y fomentar embustes de santidades fingidas. Quien se atreva a realizar tales inculpaciones debe ser acusado de impostor, y el único impostor es Pedro Cabezas, "que pone la lengua con tanta falsedad en ministros tan superiores" (306).

Por último, D. Baltasar Vidal de Blanes, creyendo dejar bien sentado cual es la multiforme personalidad de Pedro Cabezas, sus embustes y esperpénticas actuaciones, acaba su escrito con las siguientes palabras: "Este es el hombre que testifica, y pone su lengua en la pureza, perfección, y santidad del Padre Simón, y ya se vee con que fundamento habla contra un Reyno, que con tanto, y tan graves sale a una empresa tan honrosa en favor de un hijo, y natural suyo, que otras naciones, y pueblos algunas vezes con menos muestras de santidad, y milagros honran a los varones de Dios difuntos, antes que la Iglesia los califique por santos. Y por un solo Dios que se experimente en este hombre, y que si algunos otros ay que ayan testificado, poniendo duda, o por ventura nota en la santidad, obras, y milagros del Padre Simón, que no sólo se examinen como requiere la calidad de su causa, sino también se comuniquen a la parte del Reyno sus dichos, y depossiciones, para que se apure la verdad en lo que tanto va, y ni se permita que el Reyno vaya engañado, que no es su intención estarlo, ni engañar a nadie, ni por el contrario se dé lugar a imposturas, y engaños contra la santidad del Padre Simón, ni contra la reputación de un Rey no tan pío, y Católico que lo suplica" (307).

e.- Otros émulos de Simón.

Gran cantidad de personajes confluyen en la azarosa historia de Francisco Jerónimo Simón. La participación -

de algunos viene motivada por oscuros intereses, circunscribiéndose a aspectos poco importantes. Muchos fueron simplemente utilizados por partidarios y émulos para que sirvieran a sus fines. Su conexión con la causa de mosén Simón es esporádica, pero a veces, tuvo una cierta relevancia.

Entre los personajes que participaron más o menos activamente en la causa del clérigo de San Andrés, Aparici-Gilart refiere los nombres de mosén Andrés Ricart, López Ferrer, Joachim Redolat y mosén Tomás Cladira. Todos ellos, - al igual que Pedro Cabezas, tienen en común el ser contrarios a la santidad de Francisco Jerónimo Simón. De sus actuaciones, exceptuando las de Pedro Cabezas, no se siguieron conclusiones especiales, pero todos aportaron su grano de arena para que no fructificara positivamente la santidad de Simón.

Aunque la información que de estos nombres tenemos es parcial, es importante reflejarla para ir demostrando como no es toda la verdad la que hasta ahora conocemos - por otros autores. Interesa desmitificar los planteamientos hechos en torno a este caso. No es desde luego la historia-simplista de los buenos -contrarios a Simón y fundamentalmente dominicos-, y los malos - todos los partidarios de Simón-. Miseria hay en los dos bandos. Como la miseria de unos nos es harto conocida hoy en día, iremos descubriendo ahora, la que anima a los otros.

Mosén Andrés Ricart había conocido a Simón siendo estudiante de Gramática. Al parecer, Simón era algo travieso entonces. Posteriormente había oído decir al Retor de Callosa, mosén Lorca, y a mosén Juan Bautista Almoradí, "que el P. Simón fue clérigo ordinario, torpe, simple, y tan carnal como ellos, y que iba con ellos a olgarse al Grao con mugeres mundanas; y lo que hacía en público, era con hipocresía" (308).

Dicho mosén Ricart había nacido en Gandía en 1566; tenía un hermano atunero y tocinero en Valencia. Estudió y se crió en Gandía. A los 18 ó 20 años entró en el Convento de la Merced de Xàtiva, donde profesó y se ordenó. Fraile mercedario, vivió en su orden "tan disolutamente, que por -

amancebamiento, por latrocinios, y robos de lámparas de plata, y otras cosas preciosas, y por incorregible, fue despojado del hábito, y hechado a galeras; en las cuales sirvió mucho tiempo. Condenole a ellas el Provincial Llagaría, que lo fue en los años 1590, 1591 y 1592". Vuelto de las galeras, quedó en Italia de capellán de soldados. Allí le conoció Cabezas en su segundo viaje y se lo trajo a Madrid, induciéndole a testificar contra Francisco Jerónimo Simón. En la ciudad de Madrid, vivió Ricart "con vida escandalosa e infame perseguido de la justicia por ladrón, por amancebado, por testigo falso, por soplón, por fabricante de falsas firmas, por hombre que mudava de hábitos para poder testificar contra unos, y otros, y por otros delitos viles, e infames el Vicario de esta villa de Madrid le condenó a los pozos de Santorcas, que es la mayor prisión, y castigo, que se da en este Arzobispado y se huió de ellos" (309).

Si son ciertos los anteriores datos, difícilmente pudo Ricart llegar a conocer a Simón siendo estudiante de Gramática. Tampoco los otros personajes, Lorca y Almoradí, tuvieron trato con Simón. Aparici entiende que se refieren a otro Simón, más concretamente, a un tal Simón, cura de Masamagrell y antes de Agullent, que estuvo preso por amancebado en tiempos del Patriarca Ribera (310).

Dejando de lado a López Ferrer, que reclamaba los derechos de su dignísimo pariente San Vicente Ferrer, otros personajes destacan por su oposición a la causa del clérigo de San Andrés. El torcedor de seda Joaquín Redolat, arrepentido al final de sus días de sus acusaciones contra Simón, lo revoca todo, y aún, añade, que nunca conoció ni trató a Francisco Jerónimo Simón. El Dr. Tomás Cladira, teniente de cura de la Iglesia de San Juan del Mercado de Valencia y mallorquín de origen, declaraba que el P. Simón había tenido trato ilícito con Paula Dionisio Chova, viuda de Vicente Alvero, y que en el año que estuvo en su compañía había tenido un hijo con ella. Ni el propio Inquisidor valenciano D. Juan Rincón acababa de creer esto. Incluso, ocho testigos declararon que Cladira tenía opinión en Valencia de "sacerdote muy malo, vicioso, y escandalosas costumbres-

y tratos" (311).

La existencia de estas opiniones contrarias a la buena virtud de Simón son explicadas, en parte, por la baja catadura moral de los testificantes, y también, por la confusión. Ya conocemos la existencia de un mosén Simón en Masamagrell; ahora, de nuevo Aparici Gilart, tras otro a colación. En la Iglesia valenciana de San Martín vivió otro beneficiado llamado Jerónimo Simón, "hombre relajado, y vicioso, incontinente, y dado al trato de la torpeza con varias mujeres escandalosas; por este género de delitos se le hicieron procesos, y estuvo preso en las cárceles Eclesiásticas". Si fue coetáneo o no del Simón supuestamente santo, es algo que ignoramos (312).

Decir a estas alturas de nuestro trabajo que ciertos frailes dominicos se caracterizaron por su oposición - abierta o encubierta a la causa de Simón, y que algunos atacaron directamente su honra y figura, resulta casi gratuito. Ya hemos esbozado y analizado sus razones. Desgraciadamente, no siempre, en este caso casi nunca, lo que guiaba a los frailes a actuar era la salvaguardia de la doctrina y de la obediencia. Intereses más mundanos guiaban su proceder. Pero no sólo se preocuparon los frailes de Simón, también sus partidarios merecieron su desprecio. El dominico Fray Domingo Alegre, en fecha tan tardía como 1647, recogía los casos de muchos partidarios de mosén Simón sobre quienes había descendido el castigo divino por mor de su fidelidad al clérigo de San Andrés. En honor de Fray Domingo Alegre hay que decir, que los datos por él recogidos no son suyos, sino de Fray Gaspar Barberá, hermano de hábito y prior algún tiempo del Convento de Santo Domingo de Valencia. (313).

Como una nueva plaga bíblica enviada por Dios ahora contra los simonistas, unos mueren arrastrados por sus caballerías, otros caen muertos en sus asientos, a las puertas de sus casas, acuchillados, envenenados, locos, se convierten en asesinos, etc. Dios castiga únicamente a los simonistas. Algún caso interesa resaltar: "El P. fr. Tous Provincial de los Carmelitas, y después prior deste convento - del Carmen de Valencia dio en predicar las cosas de Mn. Si-

món, y exagerarlas tanto que dixo un día predicando, que los rosines que trahían los presentes a Mn. Simón, que por milagro aun no mudavan, siendo la verdad que muchos dellos se espaldaron, y murieron. Como también dezían que desde que avía muerto Mn. Simón no sucedían desgracias en Valencia, siendo verdad que en los tres días que duraron las fiestas del dicho Simón, hubo catorze muertes, desatradas en Valencia. Castigó Dios a Fr. Tous, pues le dexó de su mano, y dio veneno a Fr. García, del qual estuvo muy malo, y provándole el caso fue penitenciado y desterrado públicamente, y a un secular que le favoreció le ahorcaron públicamente en Valencia y los frailes Carmelitas, que le han levantado Altar al dicho Mn. Simón, muchos años ha, que se les apedrea la heredad, y están pobres" (314).

10.- El final de la causa de Francisco Jerónimo Simón.

a.- 1619-1628

La causa de beatificación del clérigo Francisco - Jerónimo Simón entra en una dinámica irreversible que la conduce a su fracaso final a partir de los últimos meses de 1619. Todavía existían fundadas esperanzas en 1619 de resolver con éxito la beatificación de Simón, pero la conjunción en ese año de elementos dispares impidieron el final feliz. A pesar de todo, los partidarios de mosén Simón no le dieron todo por perdido y no cejaron en su empeño. No obstante, tras siete tensos años, el fervor se iba apagando. Mucho habían tenido que luchar los simonistas para mantener el calor de su fuego durante tanto tiempo, pero lo habían conseguido. Aquí radica una de las grandes peculiaridades de este caso, pues con ningún presunto santo se habían volcado los valencianos como lo hicieron con Simón. Esto es algo singular, y por lo mismo, motivo de envidias y rencores por parte de los detractores del clérigo de San Andrés. Desde 1620 en adelante, la causa de mosén Simón vivirá avatares diversos, aunque un cambio sustancial se percibe: la causa se sustrae del pueblo y, salvo actos episódicos, ya nunca vuelve a sus

manos. Otros modos y maneras van a tener ahora el protagonismo.

Los graves sucesos acaecidos a raíz de la lectura del Edicto inquisitorial en marzo de 1619 no quedaron impunes. Muchas cosas habían sucedido; no sólo actos de violencia, sino también panfletos y carteles hicieron acto de presencia:

"Inquisición Santa, Tribunal tremendo, considera y mira lo que haces, no quieras complazer, a quien fuera justo que persiguieras, por ser perseguidor de un Santo; mira que te hechas a perder por seguir su gusto, guarda, guarda, que si le sigues persiguiendo a Simón: el pueblo te pierde el respeto y perdido una ves, Ay de ti y del, Ay de ti y del" (315).

La Inquisición no podía dejar de intervenir, Se imponía averiguar y, en su caso, castigar a quienes con su comportamiento trataron de abortar la lectura del Edicto. Para este ingrato menester se buscó un inquisidor foráneo. De la Inquisición General se envió al inquisidor Salazar de Murcia, quien, en opinión del dominico Fray Jerónimo Pradas: - "a hecho en veinte días mucho más que en siete años según todos dicen para la corrección y enmienda de los grandes de satinos desta ciudad de Valencia" (316).

La actuación del inquisidor Salazar se encaminó a averiguar los nombres y responsabilidades de los que intervinieron en el motín y a asustar a los simonistas. La Inquisición trataba de enfriar el ánimo de los partidarios de mo sén Simón castigando ejemplarmente a quienes de forma más singular se habían destacado en los acontecimientos; para ello, no dudó en poner en marcha medidas espectaculares. No tuvo en cuenta la calidad y autoridad de los personajes; en su opinión, se habían cometido delitos de suma gravedad dirigidos a obstruir el normal ejercicio del Santo Tribunal y a menoscabar su autoridad con carteles y panfletos. Ambas cosas no podían quedar impunes.

El inquisidor Salazar incoó proceso a mucha gente de Valencia. Entre otros, fueron llamados a declarar los Ju rados de la Ciudad, los abogados de la Ciudad y Reino, los-

Electos de San Andrés, el Gobernador de Valencia D. Jaime Ferrer, el Cabildo y los canónigos de la Catedral, D. Lorenzo Sanz, el Deán Frígola, varios estudiantes y muchos ciudadanos (317). En ninguno de los casos citados se practicaron más diligencias, únicamente se les tomó declaración. Por tanto, cabe suponer que al final se sobreseieron los procesos incoados. Sin embargo, el efecto de tantas declaraciones trajo sus frutos. Los ánimos se aquietaron, y el Tribunal de la Inquisición mantuvo incólume toda su autoridad en Valencia. A partir de 1620, no se vuelven a registrar disturbios dignos de relevancia.

Al igual que sucedía en Valencia, también desde Roma se adoptan decisiones encaminadas a averiguar la veracidad o falsedad de todo lo que rodea la causa de beatificación de Simón. En Roma se continuaba el proceso de beatificación del clérigo de San Andrés, y los sucesos de marzo de 1619 preocupaban hondamente. Nuevas averiguaciones se hacían necesarias; por eso, el Cardenal Milico envió una carta al nuncio en Madrid el cuatro de septiembre de 1619 para que se encargara de realizar un nuevo informe sobre mosén Simón. Dicho informe debía abarcar la vida, conversaciones, tratos, fama y opiniones de la gente acerca de Francisco Jerónimo Simón. Debía ser secreto y lo más amplio posible. El Nuncio delegó el trabajo en la persona del Obispo de Tortosa D. Luis Tena con carta del veintidos de noviembre de 1619. Finalmente, el dos de marzo de 1620, D. Luis Tena se trasladó a Valencia y examinó a setenta y dos testigos de toda condición y estado, conforme al formulario remitido desde Roma. Una vez concluido su trabajo, lo envió a Roma (318).

De muy poco sirvió lo hecho por el Obispo de Tortosa. El informe fue ordenado bajo el pontificado de Paulo V, pero éste murió antes de que llegara a Roma. Su sucesor, Gregorio XV (1621-1623), no hizo nada en su breve reinado. Por fin, en el nuevo pontificado de Urbano VIII (1623-1644), vista la información recogida por el Obispo de Tortosa en la Congregación de la Santa y General Inquisición romana, no satisfizo bastante, y se ordenaron averiguaciones más completas. Las nuevas averiguaciones se encargaron al Inquisidor-

General de España, D. Andrés Pacheco, el cual delegó su trabajo en el Obispo de Biserta el 2 de junio de 1624. A múltiples testigos recibió en Madrid el Obispo de Biserta. De las informaciones en Valencia se encargó el inquisidor D. Juan Rincón, quien recibió el testimonio de cincuenta y ocho testigos de toda condición y estado, exponiendo al final de su trabajo su propio dictamen sobre la causa de mosén Simón.

"Por haverse examinado buen número de testigos de todos estados maiores de toda excepción, personas virtuosas, nobles, y doctas, que uniformemente y con distinción declaran no haver tenido fundamento de verdad las oposiciones hechas al Venerable Sacerdote, y Siervo de nuestro Señor Francisco Geronimo Simón, como discurriendo por las informaciones constará, y en especial, que dicho Sacerdote vivía con mucho exemplo dando grandes muestras de humildad, caridad, y otras virtudes heroicass, con edificación de las personas, que le conocieron; y las que él tratava eran muy pocas y de vida exemplar, y conocida virtud. Y en el discurso de su vida fue muy poco tiempo el que tuvo casa propria, y en el, se sirvió de dos criadas solamente, que fueron María Pardo, que oy vive muger maior conocida, y tenuta por virtuosa, y sencilla; y tres meses antes de su muerte, de Angela Pérez, virtuosa, y exemplar, que a instancias del Padre Sobrino recibió, sin aver tenido antes noticia della; y la enfermedad, que padeció el Siervo de Dios era Herpes, o formica en las piernas, causada por el hígado, y no Bubas, porque la flaqueza, y color quebrado era de las penitencias, que hazía; y luego que murió se divulgó por la Ciudad que era muerto un Santo, y generalmente acudió a la Iglesia de San Andrés todo el lugar a venerarle; y el Cabildo de la Iglesia Cathedral capitularmente y las demas Religiones, y Universidades en forma de comunidad, en espacio de tres días que estuvo el cuerpo descubierto sin dar mal olor; sin que para perservarle del, le pusiesen balsamo, o otra cosa; y haviéndole dado Eclesiástica sepultura, pocos días después hecharon cantidad de cal en la caja debajo, y encima del cuerpo; y pasados 17 meses, temiendo no estuviese consumido y gastado, algunas personas a deshora de la noche se la quitaron: y siendo sen

tidos acudió mucha gente, sospechando hurtavan el cuerpo, y la Justicia, por quitar el Pueblo, le hizo patente, y habiéndole reconocido, se halló estar entero. Colocáronle en el mismo lugar, que antes, y donde oy está; recibiendo auto judicial de todo, cuya copia van con las informaciones. La frecuencia de los fieles de este Reyno a la Iglesia de S. Andrés, y las limosnas, y dones en tan gran suma, y cantidad, que a ella se dieron, causaron la emulación de algunos Religiosos por carecer de ellas sus Conventos como antes. Ayudáronles a esto algunos seculares por particulares respetos, - personas humildes, y de poca, o ninguna calidad. Y no puede debilitar, ni obscurecer esta verdad la deposición del Dr. - Thomas Cladira Teniente de Cura de San Juan del Mercado, único y singular en el caso, que refiere del año 1623, con las circunstancias, y particularidades tan increíbles, y ajenas de toda verdad antes bien maliciosas, y affectadas para hazer el caso improbable, y dificultoso; y porque mucho antes del dicho año 1623, que dize sucedió, había oposición de lo mesmo; y la persona del dicho Cladira era de poca fe, y crédito, dependiente, y obligado de los que dieron principio a las oposiciones: de vida escandalosa, y costumbres despreciadas, como de la información, que se a recibido parece. Y aseguro que persevera, y permanece oy en los corazones de todo el Pueblo la devoción, con la igualdad, y afecto, que antes: si bien por obedecer a los mandatos de los Superiores, no hazen las demostraciones, que desean; y que la vida, y muerte de este siervo de nuestro Señor a causado en este Reyno - muy grande reformation de costumbres, assí en los Eclesiásticos, como en los seculares: y que su Divina Magestad por su intercesión, a obrado muchas maravillas en servicio suyo, y bien de las almas. Esto es lo que en Dios, y en su conciencia siento, sin pasión, ni otro respeto humano, como lo pide la gravedad de la causa" (319).

Esclarecedor testimonio el del inquisidor valenciano. D. Juan Rincón había vivido todos los avatares de la causa de Simón desde su origen. Tenía a su alcance elementos de juicio suficientes para conocer la realidad de los hechos. No tenía por qué decantarse por uno u otro bando. Su mismo cargo de inquisidor era una atalaya desde la cual se había-

visto obligado a actuar en muchas ocasiones a favor de los contrarios - contra de unos y de otros. Que emita este informe favorable, indica su propio convencimiento en la causa de mosén Simón. Pero D. Juan Rincón dice algo más en su informe, pues explicita con claridad las razones que mueven a los contrarios de Simón. En este sentido, es muy relevante hacer constar - que durante el tiempo que fue Inquisidor General el dominico Fray Luis Aliaga nada se hizo en favor de la causa de beatificación de Simón. Antes al contrario, el inquisidor Aliaga practicó una política de claro obstruccionismo a la causa - del clérigo de San Andrés. Cuantas veces los simonistas requirieron certificaciones de la Inquisición de que el Edicto de 1619 se cumplía en Valencia, otras tantas se les negaron. Unicamente, cuando fue depuesto Fray Luis Aliaga y nombrado D. Andrés Pacheco Inquisidor General, llegaron las certificaciones, y la causa de beatificación de mosén Simón cobró un nuevo auge.

Para reforzar el nuevo impulso de la beatificación de Simón, se envían desde la Corte cartas favorables a la causa del clérigo valenciano. El 18 y 15 de febrero de 1623 el Conde-Duque de Olivares y su mujer escriben al Cardenal-Ludovico, Nepote de Gregorio XV, pidiendo su intercesión favorable en la causa. La Condesa-duquesa de Olivares escribe en el mismo sentido al Cardenal Gaspar de Borja el 25 de febrero de 1623. Los simonistas no cejan en su empeño. Cualquiera autoridad favorable a sus fines es "molestada" (320). El mismo Felipe IV concedía licencia en 1624 para que los simonistas: "poguessen acaptar per los regnes de València, Aragó y Catalunya ac etiam Castella" por la causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón (321).

Animados por los nuevos acontecimientos, los simonistas confiaban en una pronta resolución de la causa de beatificación. Las noticias que llegaban desde Roma parecían favorables. Incluso, como ya hemos referido, un milagro de mosén Simón había sido dado por bueno en la Congregación de Ritos el 24 de julio de 1624. Pero, un nuevo jarro de agua vino a enfriar los ánimos. En 1625 un decreto de la Inquisición romana venía a regular los procesos de beatificación (322). El nuevo decreto no afectaba directamente al proceso

en curso de Simón, pero permitía traslucir la rigurosidad - que animaba a Urbano VIII a la hora de enfocar la veneración y beatificación de supuestos ejemplos de santidad. Malos - vientos se volvían a cernir sobre la beatificación de Simón.

Todavía, el 22 de septiembre de 1626, Felipe IV - enviaba cartas a Urbano VIII, y a su embajador en Roma, el - Conde de Oñate, reclamando la prosecución del proceso del - clérigo de San Andrés. Ya de nada sirvieron. El 15 de enero de 1628 un decreto de Urbano VIII pondrá fin por largo tiem po a la posible beatificación de Simón. A partir de ahora - será menester que transcurran cincuenta años desde la muer- te de un siervo de Dios, para que su causa de beatificación pueda introducirse en la Congregación de Ritos (323).

Los embajadores enviados por la Ciudad, Cabildo y Reino regresan de Roma; ya nada tienen que hacer allí. Para muchos valencianos, el decreto pontificio de 1628 significó la puntilla definitiva a sus piadosas aspiraciones; para - otros valencianos, cabe suponerlo, el triunfo de sus tesis- y el regocijo.

b.- 1628-1673

Pocas noticias dignas de reseñar respecto a la cau- sa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón encontramos en el período 1628-1662. Los cincuenta años marcados por Ur- bano VIII van pasando, mientras nuevas generaciones de valen- cianos recogen la antorcha de la devoción por el humilde clé- rigo de San Andrés. Su recuerdo permanece vivo y constante- en el ánimo del pueblo, que aprovecha cualquier oportunidad para hacerlo patente. Así, en las Cortes Generales del Rei- no de Valencia celebradas el año 1645, los tres estamentos- valencianos pedirán al Rey su intercesión ante el Papa para que haga una excepción con Simón, y dispense su causa de - beatificación de los fatídicos cincuenta años. También recla- marán del Rey la concesión de 600 ducados anuales de su - Real Patrimonio para ayuda de costa de un nuevo Agente en - Roma. El mismo Arzobispo, Fray Isidoro Aliaga, tan reaccio- siempre a la causa simonista, escribirá a su Majestad el 18

de mayo de 1646 recordando lo acordado en las Cortes, y suplicando al Rey haga lo posible para que todo llegue a feliz término. El Virrey del Reino, Conde de Oropesa, también intercede ante su Santidad en carta fechada el 22 de noviembre de 1647. En su misiva, Oropesa pide al Papa que haga una - excepción con la causa de beatificación de mosén Simón, dis pensándola de los cincuenta años (324). Todos los esfuerzos chocan frontalmente con la norma pontificia de 1628. Nada - se consigue de la Sede Apostólica.

A los años 1649 y 1650 pertenecen tres noticias - sueltas acerca de Simón recopiladas por el cronista de los- dominicos de Valencia, Fray Domingo Alegre. Una de ellas re fiere la muerte y honorable entierro de una supuesta ama de Francisco Jerónimo Simón llamada Gerónima Abella. Esta mujer, beata de la Tercera Orden de San Francisco, no aparece cita da como ama de Simón en ninguna fuente de las que hemos uti lizado, si bien, pudo tener alguna relación de servicio o - de amistad con el clérigo. Lo importante del caso es que - bastaba haber tenido una cierta amistad o relación con Simón para gozar de cierto predicamento en la Ciudad de Valencia. Ahora serán los PP. de la recién fundada Congregación de San Felipe Neri quienes se encarguen del entierro de la supues- ta ama de Simón, aprovechando de esta manera la ocasión pa- ra "acreditarse, y hacer obsequio al P. Simón, y simonistas" (325). Cualquier motivo parece válido para los frailes y - clérigos con tal de ganarse el favor y apoyo popular.

Las otras dos noticias recogidas por Fray Domingo Alegre hacen referencia al cuerpo del clérigo de San Andrés. En el mes de junio de 1649, "los apasionados de Mn. Simón (y entre ellos se mostró mucho el Pavorde Dn. Luis Crespi) in- tentaron elevar el cuerpo deste Venerable Clérigo, parecién doles que en tiempo de (sede arzobispal) vacante se podría- conseguir fácilmente". Para tratar del asunto se reunió una junta de teólogos. En dicha junta destacó por su oposición- al tema el dominico Fray Acacio March, quien apeló en su ex posición de razones a los decretos de su Santidad Urbano - VIII, "donde se manda y prohíbe que no se eleve ningún cuer po pasado; cincuenta años de su muerte, y si entonces preten

den elevarle que se consulte la Silla Apostólica, quitando en orden a esto la autoridad a los ordinarios". Al final no se acordó nada, dejándose las cosas como estaban (326). Un nuevo intento sobre lo mismo tuvo lugar en marzo de 1650 estando ya la sede arzobispal de Valencia ocupada por Fray Pedro Urbina (1649-1658), Tampoco ahora consiguieron nada los simonistas, quedando en pleno vigor los decretos pontificios (327).

El año 1662 marca el inicio del último impulso - destinado a conseguir la beatificación de Francisco Jerónimo Simón. Al igual que los esfuerzos anteriores, también el de ahora se verá abocado al fracaso. De nuevo, la confluencia de circunstancias extrañas se cruzan en el camino de Simón hacia los altares. Lentitud burocrática de la Curia romana y, sobre todo, alineamiento de la causa de Simón con la condenada figura de Miguel Molinos serán los dos factores más importantes que conducen de nuevo a Simón a las sombras.

Por fin, el 25 de abril de 1662 se cumplían los + larguísimos cincuenta años marcados por el decreto del Papa Urbano VIII como necesarios para iniciar el proceso de beatificación del siervo de Dios. Los Electos o Diputados de los comunes, que se habían mostrado parte en la causa de Simón, juzgaron que lo más urgente era elegir la persona que debía trasladarse a Roma para encargarse del proceso de beatificación. Reunidos varias veces, "y discerniendo en los sujetos de su maior satisfacción la tuvieron grande del Dr. Miguel Molinos Beneficiado en la Parroquial de S. Andrés por ser hombre de suficiente literatura, retirado, virtuoso, - bien opinado por el fruto, que hacía en el púlpito, y en el Confesonario, inteligente en negocios, y muy devoto de este del Padre Simón, por las memorias de su exemplar vida, que se conservan en aquella Iglesia. A este agregado de circunstancias se añadía la de estar poseiendo Molinos el mismo beneficio con que se ordenó, y residió el Siervo de Dios, aunque mediaron otros poseedores que successivamente le sirvieron muchos años, antes que le obtuviera Molinos, y éste no pudo conocerle ni tratarle por haber nacido ya difunto Simón" (328).

Al mismo tiempo que se hace la elección de Molinos, los simonistas se dedican a ir por el Reino de Valencia recogiendo limosnas para la beatificación de Simón. De nuevo, - reverdece atemperada la vieja pugna entre simonistas y dominicos. "Trató el Convento de recoger limosnas para los gastos grandes de la Canonización del Santo (Luis Bertrán) y - singularmente para las que se ofrecían en la formación del proceso de las Rémisoriales, y dispuso que se recogiesen - primero por el Reyno. Para esto se ofreció el P.M^o. fr. Vicente Pasqual. pero entendiendo nuestra determinación los - clérigos, se previnieron para hazer la limosna para la Beatificación del P. Simón, la qual hizieron por la Ciudad, de a quienes sacando de presente, de quienes prometiendo en - adelante, y luego se partieron a recoger limosnas por el Reyno. Salió pues el P. M^o. ... aunque en muchos lugares de las montañas le dezían que ya avía pasado la del P. Simón, y no embargante caso sacava grandes limosnas, y en Bocayrente le hizieron predicar del P. Simón, lo qual huvo de hazer por no ser notado, y darles gusto, y assí predicó de los dos del - S. Luis, y del P. Simón, de aquel de que caminava a la Canonización, y deste a la Beatificación" (329).

Elegido Miguel Molinos agente de la beatificación de Simón en 1663, se aplicó a recoger los papeles que consideró que le serían más útiles para su nuevo menester, al tiempo que se instruía en todo lo referente a la causa del clérigo de San Andrés. A finales de 1663 Molinos sale hacia Roma, donde debió llegar a últimos de enero o principios de febrero de 1664. El nueve de febrero notifica a Valencia su llegada a Roma y comunica que ignora el lugar donde se encuentra el proceso y los restantes papeles de la causa de Simón. Con posterioridad, escribirá que ha encontrado los papeles de la causa de beatificación en el Santo Tribunal de la Suprema y General Inquisición de Roma. A raíz de la publicación de los decretos de Urbano VIII, los papeles quedaron archivados en el Santo Tribunal. Molinos estima que esto supone un grave contratiempo, y recomienda el envío de cartas de influencia para poder apoyar su trabajo.

Con fecha tres de agosto de 1664, el Rey escribe-

al Papa pidiendo su intercesión favorable en la causa de Si món, y la reasunción de ésta por parte de la Congregación - de Ritos. En el mismo sentido se envían cartas a su Santidad de la Ciudad de Valencia, de los Diputados y de la parroquia de San Andrés (330). Armado con este bagaje, el agente Moli nos y el embajador de España en Roma consiguen que el 8 de abril de 1665 la Congregación de Ritos reasuma la causa de beatificación de Simón. Todo parece indicar que, salvados, - los mas importantes escollos, la beatificación será ya un - hecho; sólo parece cuestión de tiempo.

Nuevamente se volvían ^{a equivocar} los simonistas. El proceso de Simón, que abarcaba por entonces veintisiete volúmenes, - se encontraba depositado en la Inquisición romana, y ésta - debía dar su beneplácito para su traslado a la Congregación de Ritos. El nueve de septiembre de 1665 el Fiscal de la Inquisición romana comunicaba su negativa a entregar el proceso de Simón arguyendo que allí se encontraba pendiente y radicada la causa desde 1617, y no podía salir de allí hasta que no quedara definitivamente concluida.

Malos vientos comienzan a soplar de nuevo. Desde 1665 a 1672 la causa de Simón queda prendida en un conflicto burocrático de difícil resolución. Ignoramos casi todo lo que sucedió durante este tiempo. Sólo a finales de 1672, seguramente con el fin de sacar la causa del atolladero en el que se encuentra inmersa, el cabildo catedralicio valenciano reclamó el apoyo en sus desvelos de otras diócesis españolas. Durante los meses de noviembre y diciembre de 1672 llegan - cartas a Valencia dirigidas al Papa Clemente X de todos los Obispados y Cabildos de España en favor de la beatificación de Simón. El mismo Rey Carlos II y su mujer Mariana - de Austria se dirigen a su Santidad (331).

Tanto esfuerzo no da los frutos apetecidos. En Va lencia se comienza a dudar de la capacidad del agente Moli nos. Los Electos de la parroquia de San Andrés comienzan "a advertirle inconsequente en lo que escribía, y que pasavan los meses; y los años sin adelantarse el negocio". Se impone adoptar una resolución, y deciden revocar a Molinos de - su cargo en 1674. "Sintiolo mucho, porque esta desconfianza

del Reyno se ponía de parte de lo que ya se empezava a tener en Roma de sus procederes. Ellos fueron tales, que prevaleciendo la verdad de su aparente, y artificiosa virtud, fue preso de ordeñ del Papa Inocencio XI, que fue exaltado a la thiara el año 1677, por el Sto. Tribunal de aquella General Inquisición. Aprehendieronse todos sus papeles, y entre ellos, muchos concernientes a la Causa de Nuestro Venerable ..." (332).

Que la caída de Miguel Molinos salpicó la causa de Simón está fuera de dudas. Por si no estuviera bastante-confusa la causa de Simón con los negocios de los años primeros, ahora de nuevo se veía inmersa en páginas negras. En Valencia se tuvo plena consciencia de que la conexión Molinos-Simón era negativa para éste último, y por ello, "rezelando prudentemente que los errores del Agente podrían en algun modo, haver inficionado la Causa, y debilitado la solidez de las heroicadas virtudes de Nuestro Venerable Simón, se procuró por los Electos hazer exacta averiguación y remitir algunos instrumentos e informes a Roma de que Molinos era natural, y havia nacido en Reyno extraño; de que quando vino para proseguir sus Estudios en esta Universidad de Valencia ya era muchos años antes muerto Nuestro Venerable, y así no lo pudo tratar, comunicar, ni aun conozer; de que mientras vivió en esta Ciudad y quando fue embiado a Roma era tenido por un Eclesiástico muy virtuoso, modesto, retirado, espiritual, y tan exemplar, que edificava en el púlpito con sus sermones, y platicas, y tenia mucho regusto de personas que le fiavan sus almas felizmente" (333). En definitiva, se quiere poner en claro que no hay relación alguna entre los errores condenados de Molinos y la causa de beatificación de Simón. Los valencianos, y sobre todo los partidarios y devotos de mosén Simón, fueron engañados por el comportamiento romano de Molinos; pero en honor a la verdad, mucho más engañados fueron algunos Príncipes, Cardenales e incluso los pontífices Clemente X e Inocencio XI, quienes se figaron e hicieron caso de sus doctrinas.

La caída de Molinos detiene la causa de Simón, y enfría los ánimos de los simonistas. Pero Francisco Jerónimo

Simón continúa presente en la devoción de los valencianos.- En su iglesia de San Andrés, todavía a finales del siglo XVII se llevaba la administración de las rentas para el aceite - de sus lámparas (334). Por último, en tiempos del Arzobispo de Valencia Folch de Cardona (1700-1724), este envió "una - representación al Sumo Pontífice Clemente XI, instando el - proceso de Beatificación del Venerable P. Francisco Jerónimo Simón" (335). Este nuevo intento de revitalizar la causa de beatificación de mosén Simón dio pie a que un gran devoto, Isidoro Aparici Gilart, escribiera la última y más completa biografía de que hoy disponemos sobre el Venerable - Clérigo Valenciano.

NOTAS

- 1 .- ISIDORO APARICI GILART: Vida del Venerable Mosén Francisco Gerónimo Simón. Valenciano, y Beneficiado de la Real Iglesia Parroquial del Apóstol San Andrés de esta ciudad de Valencia, Valencia, en la imprenta de Josef - García, 1706 ?.
- 2 .- B.U., Ms. 43. Vida del P. Simón. Este es, al menos, el título que figura en el lomo encuadernado del Manuscrito. Sin embargo, Gutierrez del Caño lo titula: "Admirable vida, virtudes y milagros del Venerable Francisco - Jerónimo Simón". No tenemos dudas de que este es el manuscrito autógrafo de Aparici Gilart; la primera parte del manuscrito concuerda fielmente con la "Vida" publicada por Aparici.
- 3 .- E. OIMOS CANALDA: Los prelados valentinos, Valencia, - 1949, p. 288.
- 4 .- XIMENO, Escritores..., II, fol. 163.
- 5 .- Ibid., fol. 163. Sobre la lápida mortuoria de Aparici se grabó el siguiente epitafio: "Subest lapidi. Illustrissimus, ac Reverendissimus D. D. Isidorus Aparici Gilart.- Episcopus Grojensis, Regiae Catholicae Majestatis in Supremo Aragonum Senatu a Consiliis. Vivens Nostram Civitatem ab Inminente Praeda Redemit. Moriens in sui Desiderium, et Amorem Captivam Reliquit. Vivens in V.P. Francisci Hieronymi Simó Protectionem jugiter Speravit. Moriens ejus tutamen, et Benedictionem implorans expiravit. Obiit Kalendis Januarii Anno 1711. Aetatis suae 78.".
- 6 .- B.U., Ms. 884. En este manuscrito figura solamente el título de la obra sobre Simón escrita por Fray Antonio-Panes.
- 7 .- XIMENO, Escritores..., fol. 323.
- 8 .- Ibid., fol. 267.
- 9 .- A.H.N. Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 4-4v.
- 10.- B.U. Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 19, s/f.
- 11.- R. ROBRES: "En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia", en Anthologica Annua, 18 (1971), pp. 353-465. p.-

457, Apéndice IV.

- 12 .- El 26 de junio de 1613 escribía desde Bruselas el P. - Jerónimo Gracián a la Madre Juliana de la Madre de Dios comunicándole, entre otras cosas, lo siguiente: "Tenía comenzado a imprimir un librito intitulado 'Flores frescas', etc. donde había de ir la relación del venerable mosén Simón, que estaba en los dos primer pliegos ya - impresa, y por vía de Fernando Alfonso envié cincuenta de ellos con sus estampas...". Obras del P. Jerónimo - Gracián de la Madre de Dios, ed. del P. SILVERIO DE SANTA TERESA, Burgos, 1932 y 1933. Tomo III, carta núm. - CXLVII, p. 464.
- 13 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 19, s/f.
- 14 .- Ibid., cap. 19, s/f.
- 15 .- R. ROBRES: Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de Miguel Molinos (1612-1625)", en Anthologica Annua, 26-27, (1979-1980), pp. 281-406.
- 16 .- Aunque nos ha sido imposible encontrar las fuentes manuscritas utilizadas por Robres, redactadas esta páginas, hemos sabido que en el Archivo del Real Convento de Predicadores de Valencia se conservan varios manuscritos sobre Francisco Jerónimo Simón. Vid., A. ROBLES: "Manuscritos del Archivo del Real Convento de Predicadores de Valencia", en Escritos del Vedat, vol. XIV - (1984), pp. 349-402.
- 17 .- HUERGA, La escuela de San Luis..., p. 150.
- 18 .- B.U., Ms. 529, FRAY GERONIMO PRADAS: Libro de memorias de algunas cosas pertenecientes al Convento de Predicadores de Valencia que an sucedido desde el año 1603, - hasta el de 1628, observadas i escritas de mano i industria del R.P. fr. ..., hijo de dicho Convento, ff.- 176-176v.
- 19 .- Vid. artículos ROBRES: Pasión religiosa..., y En torno a...,
- 20 .- La mayoría de los datos biográficos de Francisco Jerónimo Simón proceden de la obra publicada por Aparici - Gilart en Valencia en 1706?.
- 21 .- APARICI, Vida..., p. 3.
- 22 .- Ibid., p. 3.

- 23 .- Ibid., p. 4.
- 24 .- Ibid., p. 5.
- 25 .- Ibid., p. 7.
- 26 .- Ibid., p. 7.
- 27 .- Ibid., p. 8.
- 28 .- Ibid., p. 8.
- 29 .- Ibid., pp. 9-10.
- 30 .- Ibid., p. 10.
- 31 .- Ibid., p. 10.
- 32 .- ROBRES, San Juan de Ribera, p. 214.
- 33 .- APARICI, Vida..., p. 10.
- 34 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 127. La declaración prestada por el Obispo de Marruecos, D. Miguel Espinosa, tuvo lugar el 2 de mayo de 1612.
- 35 .- Ibid., fol. 130v.
- 36 .- Ibid., fol. 130v. Fray Antonio Sobrino prestó declaración el 26 de mayo de 1612.
- 37 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., pp. 290-291.
- 38 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 128v.
- 39 .- APARICI, Vida..., pp. 86 y ss.
- 40 .- A. DOMINGUEZ ORTIZ, Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen, Madrid, 1973. pp. 263-264.
- 41 .- ROBRES, En torno a ..., p. 358.
- 42 .- PORCAR, Cosos evengudes..., Vid. anotaciones núms. 595, 1881, 1938.
- 43 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 292.
- 44 .- Ibid., p. 293.
- 45 .- Ibid., p. 293.
- 46 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1. Vid. declaraciones de la beata Francisca Llopis y de Fray Antonio Sobrino. Fols. 147v y 131v. respectivamente.
- 47 .- APARICI, Vida..., pp. 28-29.
- 48 .- Ibid., pp. 18-19.
- 49 .- Los dos artículos de Robres, repetidamente citados, agotan casi todos los aspectos biográficos de Francisco Jerónimo Simón.
- 50 .- APARICI, Vida..., p. 35.
- 51 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 297.

- 52 .- Ibid., p. 297.
- 53 .- APARICI, Vida..., p. 30.
- 54 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 147v-148.
- 55 .- Ibid., fol. 131.
- 56 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 313.
- 57 .- Ibid., p. 293.
- 58 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 146.
- 59 .- Cit. en ANDRES, Los Recogidos..., p. 129.
- 60 .- Ibid., p. 129.
- 61 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, II, 147v-148.
- 62 .- APARICI, Vida..., p. 56.
- 63 .- Ibid., p. 54.
- 64 .- Ibid., p. 52.
- 65 .- Ibid., p. 56.
- 66 .- LORENZO MARTIN JORDAN: Theórica de las tres vías de la vida espiritual, purgativa, iluminativa, y unitiva, y Práctica dellas en la oración mental. Recopilada en la doctrina de santos y varones espirituales, que destas - materias trataron, Segorbe, en casa de Miguel Sorolla, 1633. p. 47.
- 67 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 147v-148.
- 68 .- FUSTER, Poetes..., p. 167.
- 69 .- GARCIA CARCEL. Herejía y Sociedad..., p. 209.
- 70 .- A. DOMINGUEZ ORTIZ: "Aspectos Sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII", en Historia de - la Iglesia en España, IV, Madrid, 1979. p. 37.
- 71 .- GARCIA CARCEL, Herejía y Sociedad..., pp. 281-282.
- 72 .- Vid.: BUSQUETS MATOSES, Idea exemplar..., pp. 110-117; V.G. GUAL, Historia de la Vida, muerte, y milagros del muy Reverendo y bendito Padre Fray Gaspar Bono, de la Orden de los mínimos de Nuestro Glorioso Padre S. Francisco de Paula, y en ella Provincial de la Provincia - de Valencia, y hijo natural della, Valencia, por Juan-Vicente Francó, 1610, pp. 138 y ss.; PANES, Crónica..., I, pp. 704-710.
- 73 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 147.
- 74 .- Ibid., fol. 130v.
- 75 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 310.

- 76 .- APARICI, Vida..., pp. 11-13.
- 77 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 127v.
- 78 .- APARICI, Vida..., p. 40.
- 79 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 311.
- 80 .- Ibid., p. 312.
- 81 .- APARICI, Vida..., pp. 43-44.
- 82 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 147.
- 83 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 363.
- 84 .- PANES, Crónica..., II, p.701.
- 85 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 1-2.
- 86 .- Ibid., fol. 132.
- 87 .- Ibid., ff. 329v-330.
- 88 .- APARICI, Vida..., p. 12.
- 89 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 81.
- 90 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 149v.
- 91 .- Ibid., fol. 132v.
- 92 .- GAIMES, San Luis Bertrán, p. 216.
- 93 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, ff. 122v-123.
- 94 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 82.
- 95 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 1-2.
- 96 .- Ibid., fol. 129.
- 97 .- El sermón predicado por Fray Antonio Sobrino podemos verlo en: B.U., Ms. 364. s/f.
- 98 .- PORCAR, Coses evengudes..., pp. 82-83.
- 99 .- B.U., Ms. 529. PRADAS, fol. 123.
- 100.- Ibid., fol 123.
- 101.- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 129v.
- 102.- B.U., Ms. 204, FRAY JAIME FALCO: Historia de algunas cosas más notables pertenecientes a este convento de Predicadores de Valencia. Compuesta por el muy R.P.F. ... Renuévala por orden del M.R.P. Presentado Fr. Vicente Inza Prior de dicho convento, su más indigno súbdito el P.F. Luis Carbonell hijo de dicha casa en el año del Señor de 1720, fol. 413.
- 103.- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, lib. VI s/f.
- 104.- ROBRES, En torno a..., pp. 372-373.
- 105.- B.U., Ms. 364, "Sermón y varios escritos sobre el V. Simón", ff. 191v-192v.

- 106 .- POCAR, Coses evengudes..., p. 83.
- 107 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 141.
- 108 .- Ibid., fol. 141.
- 109 .- Ibid., fol. 141v.
- 110 .- Ibid., ff. 141v-143.
- 111 .- ROBRES, En torno a..., p. 354.
- 112 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, lib. VI, cap. I, s/f.
- 113 .- L. ROBLES: "Francisco de Castro, 'Conjunt' de la Universidad y hermano de Guillem de Castro", en Estudios a Juan Peset Aleixandre, (1982), pp. 429-445.
- 114 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., fol. 1.
- 115 .- Ibid., ff. 1-2v.
- 116 .- Ibid., fol. 4v.
- 117 .- Ibid., fol. 4v.
- 118 .- Ibid., ff. 4v-6.
- 119 .- Ibid., fol. 6v.
- 120 .- El escrito de Gaspar Gil Polo al que nos referimos se encuentra en: A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, - ff. 342-353.
- 121 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., fol. 7.
- 122 .- Ibid., ff. 7-7v.
- 123 .- ROBLES, Francisco de Castro..., p. 433.
- 124 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., ff. 9-11.
- 125 .- Ibid., ff. 9-11.
- 126 .- Ibid., ff. 12v-74v. El contenido de esta segunda carta de Fray Francisco de Castro puede verse dentro de la misma respuesta que le remitió Fray Antonio Sobri-
no.
- 127 .- Ibid., fol. 12v.
- 128 .- Ibid., fol. 22.
- 129 .- Ibid., ff. 47v-48.
- 130 .- Ibid., fol. 48.
- 131 .- Ibid., fol. 48v.
- 132 .- Ibid., ff. 48v-50v.
- 133 .- Ibid., ff. 50v-51.
- 134 .- Ibid., ff. 70v-71.
- 135 .- Ibid., fol. 72v.
- 136 .- Ibid., fol. 72.

- 137 .- Ibid., ff. 74-74v.
- 138 .- Fray Francisco de Castro remitió su informe a Francisco de Penya, auditor de la Rota en Roma.
- 139 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., fol. 116v.
- 140 .- Ibid., ff. 107-107v.
- 141 .- Ibid., ff. 113-113v.
- 142 .- Ibid., ff. 115v-116.
- 143 .- Ibid., fol. 118.
- 144 .- Ibid., ff. 118v-119.
- 145 .- PORCAR, Coses evengudes..., pp. 89-90.
- 146 .- Ibid., pp. 90-91.
- 147 .- ROBRES, En torno a..., p. 373.
- 148 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 91.
- 149 .- Ibid., p. 91.
- 150 .- No existe certeza absoluta de que el escrito aludido fuera obra del dominico Fray Tomás Maluenda, sin embargo, los simonistas así lo creían cuando afirmaban: "pues aunque se diga aver ido en su nombre este papel que nos infama, no se dize haverle compuesto su señoría Illma. sino un fraile de su orden, que tiene en su casa y compañía por consejero, llamado el Maestro-Maluenda". (A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1 - fol. 251).
- 151 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 252v.
- 152 .- Ibid., fol. 252v.
- 153 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 91.
- 154 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, lib. VI, cap. I, s/f.
- 155 .- PORCAR, Coses evengudes..., pp. 92-94.
- 156 .- ROBRES, En torno a..., p. 374.
- 157 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, fol. 125.
- 158 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701, núm. 1, fol. 252v.
- 159 .- Ibid., ff. 252v-253.
- 160 .- PORCAR, Coses evengudes..., pp. 95-96.
- 161 .- OLMOS CANALDA, Los prelados valentinos, p. 194.
- 162 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 13, s/f.
- 163 .- Ibid., cap. 13, s/f.
- 164 .- Así se deja entrever en la carta que el síndico Balaguer remite desde Roma al Cabildo de Valencia el día

7 de noviembre de 1612. Vid. ROBRES, En torno a..., - p. 377.

- 165 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 98.
- 166 .- ROBRES, En torno a..., p. 377.
- 167 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, lib. VI, cap. 2, s/f.
- 168 .- ROBRES, En torno a..., p. 383.
- 169 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, fol. 126v.
- 170 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 103.
- 171 .- Este memorial, obra de Gaspar Gil Polo, fue retirado por la Inquisición. Vid. A.H.N., Inquisición, leg. - 3701 núm. 1, ff. 342. 353. Respecto al tema del memorial: veneración pública y veneración privada, Vid.: - CARO BAROJA, Las formas complejas..., pp. 100-108.
- 172 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 344.
- 173 .- Ibid., fol. 348.
- 174 .- Ibid., fol. 348.
- 175 .- Ibid., fol. 351.
- 176 .- Ibid., fol. 352.
- 177 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 106.
- 178 .- ROBRES, En torno a..., Apéndice III, p. 456.
- 179 .- PORCAR, Coses evengudes..., pp. 110-111.
- 180 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, fol. 130v. En términos parecidos a los que se expresa el dominico Fray Gerónimo Pradas, lo hace también mosén Porcar. Vid., PORCAR, - Coses evengudes..., p. 111.
- 181 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 111.
- 182 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, fol. 131. Vid. también, PORCAR, Coses evengudes..., p. 113.
- 183 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm, 1, ff. 4-4v.
- 184 .- Ibid., ff. 4-4v.
- 185 .- Ibid., fol. 5.
- 186 .- Ibid., fol. 5v.
- 187 .- Ibid., ff. 5v-6.
- 188 .- Ibid., ff. 198-203v.
- 189 .- Ibid., fol. 199.
- 190 .- Ibid., ff. 199-199v.
- 191 .- Ibid., fol. 200.
- 192 .- Ibid., fol. 200v.

- 193 .- Ibid., ff. 200v-201v.
- 194 .- Ibid., fol. 202.
- 195 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 119.
- 196 .- Ibid., p. 121.
- 197 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 4, s/f.
- 198 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 121.
- 199 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 4, s/f.
- 200 .- Ibid., cap. 4, s/f. Vid., también, PORCAR, Coses evengudes..., p. 138.
- 201 .- Ibid., cap. 5, s/f.
- 202 .- Ibid., cap. 9, s/f.
- 203 .- Ibid., cap. 5, s/f.
- 204 .- Ibid., cap. 5, s/f.
- 205 .- Ibid., cap. 5, s/f.
- 206 .- Ibid., cap. 5, s/f.
- 207 .- Ibid., cap. 9, s/f.
- 208 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 386.
- 209 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 6, s/f.
- 210 .- Cit., en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 386.
- 211 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 164.
- 212 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 6, s/f.
- 213 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 387. Existe - discrepancia respecto a la fecha en que partió la embajada de la ciudad de Valencia a Madrid. Mientras Aparici dice que fue el día 18 de febrero, Gavastón dice que fue el 19 de dicho mes.
- 214 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 6, s/f.
- 215 .- B.U., Ms. 204, FALCO, fol. 468.
- 216 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 388.
- 217 .- B.U., Ms. 204, FALCO, fol. 468.
- 218 .- Ibid., fol. 469.
- 219 .- Ibid., ff. 469-472.
- 220 .- Ibid., ff. 272-273.
- 221 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 391.
- 222 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 6, s/f.
- 223 .- B.U., Ms. 204, FALCO, ff. 474-475.
- 224 .- Ibid., fol. 475.
- 225 .- Ibid., fol. 475.
- 226 .- Ibid., fol. 476.

- 227 .- Ibid., fol. 476.
- 228 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 168.
- 229 .- B.U., Ms. 204, FALCO, fol. 476.
- 230 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 168.
- 231 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 6, s/f.
- 232 .- Ibid., cap. 6, s/f.
- 233 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 169.
- 234 .- B.U., Ms. 204, FALCO, fol. 477.
- 235 .- PORCAR, Coses evengudes..., pp. 169-170.
- 236 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 7, s/f.
- 237 .- Ibid., cap. 7, s/f.
- 238 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 171.
- 239 .- B.U., Ms. 204, FALCO, fol. 478.
- 240 .- Ibid., fol. 479.
- 241 .- Ibid., ff. 479 y ss. Vid. también, B.U., Ms. 529, PRA
DAS, fol. 176.
- 242 .- Ibid., ff. 494-499.
- 243 .- Ibid., ff. 480 y ss. También, B.U., Ms. 529, PRADAS,
fol. 176.
- 244 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, ff. 176-176v.
- 245 .- Ibid., ff. 176v-177.
- 246 .- B.U., Ms. 204, FALCO, ff. 484-487.
- 247 .- P. PEDRAZA: Barroco efímero en Valencia, Valencia, 1982,
p. 37.
- 248 .- Ibid., pp. 37 y ss.
- 249 .- I. VAZQUEZ: "Las controversias doctrinales postriden-
tinas hasta finales del siglo XVIII", en Historia de
la Iglesia en España, IV, Madrid (1979), p. 458.
- 250 .- Ibid., p. 457.
- 251 .- Sobre el tema de la Inmaculada y el triunfo conseguido
por los immaculistas en 1617 hay algunas informacion-
es respecto a Valencia que conviene precisar. Según
M. OLAECHEA, el Patriarca D. Juan de Ribera no alcan-
zó a ver este triunfo de 1617 porque había fallecido
seis años antes. Pero el Patriarca tuvo su participa-
ción en este éxito de 1617, "por cuanto había escrito
al P. Sobrino, confesor de Felipe III, y luego Obispo
de Valladolid, para que influyese en el Rey a fin de-

que suplicase a la santa Sede la declaración dogmática de la Concepción Inmaculada de María". Vid., Dr. - MARCELINO OLAECHEA, Arzobispo de Valencia: "Algunos aspectos de la espiritualidad de San Juan de Ribera - (Carta Pastoral)", en Teología Espiritual, V, núm. 13, pp. 1-35. La alusión hecha por Olaechea al P. Sobrino, "confesor de Felipe III, y luego Obispo de Valladolid", la extrae este autor de M. CUBI: Vida del Beato Don Juan de Ribera, Barcelona, 1812, pp. 258-259. Sin embargo, conviene precisar, que el Sobrino, Obispo de Valladolid, no fue Fray Antonio, sino su hermano D. - Francisco Sobrino. Por tanto, el referido Sobrino a quien Ribera le escribió, fue Fray Antonio, gran amigo del Patriarca. Además, conviene añadir, que fue Fray Antonio Sobrino quien consiguió de Felipe III el nombramiento de D. Enrique Guzmán como encargado de llevar a buen puerto el tema immaculista. Sobre esto, Vid.: D. MARSHALL, "Un capítulo olvidado de la historia literaria del siglo XVII: la Vida Espiritual del P. Antonio Sobrino, O.F.M.", en Archivo Ibero-americano, 18, (1958), pp. 395-416; PANES, Crónica..., I, p. 700.

- 252 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 401.
- 253 .- Ibid., p. 402.
- 254 .- Ibid., p. 402.
- 255 .- Ibid., p. 402.
- 256 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 13, s/f.
- 257 .- Ibid., cap. 13, s/f.
- 258 .- PEDRAZA, Barroco efímero..., p. 43.
- 259 .- VAZQUEZ, Las controversias doctrinales..., pp. 458-459.
- 260 .- Los datos biográficos de Pedro Cabezas, siempre muy - confusos, en: B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, y A.H.N., Inquisición, leg. 3701, núm. 1.
- 261 .- El memorial de D. Baltasar Vidal de Blanes se encuentra en: A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. - 165-186.
- 262 .- Ibid., fol. 169.
- 263 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., ff. 7-11v.
- 264 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 170.

- 265 .- Ibid., fol. 170.
- 266 .- Ibid., fol. 170.
- 267 .- Ibid., fol. 182.
- 268 .- Ibid., fol. 182.
- 269 .- Ibid., ff. 182-182v.
- 270 .- Ibid., fol. 185.
- 271 .- Ibid., fol. 182v.
- 272 .- Ibid., fol. 182v.
- 273 .- Ibid., ff. 182v-185.
- 274 .- Ibid., fol. 186.
- 275 .- Ibid., ff. 170-170v.
- 276 .- Ibid., fol. 170v.
- 277 .- Ibid., fol. 170v.
- 278 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, capítulos 10 y 12, s/f.
- 279 .- Ibid., cap. 12, s/f.
- 280 .- Ibid., cap. 12, s/f.
- 281 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., fol. 11v.
- 282 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 12, s/f.
- 283 .- Ibid., cap. 10, s/f.
- 284 .- B.U., Ms. 204, FALCO, fol. 479.
- 285 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 151v-152.-
Esta acusación figura también en los escritos de Fray Juan Gavastón. Vid.: ROBRES, Pasión religiosa..., pp. 290-291.
- 286 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 152. Lo mismo en ROBRES, Pasión religiosa..., pp. 292 y 299.
- 287 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 12, s/f.
- 288 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 152-152v.-
También en: ROBRES, Pasión religiosa..., pp. 300-306.
- 289 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 173-173v.-
También en ROBRES, Pasión religiosa..., pp. 311-312.
- 290 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 174.
- 291 .- Ibid., fol. 176v.
- 292 .- B.U., Ms. 364, Sermón..., ff. 3-5.
- 293 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 7, s/f. Aquí figuran la carta del Rey a la ciudad de Valencia de fecha 28 de diciembre de 1619 y, también, la nota del Santo Oficio, de fecha 7 de diciembre de 1622, comunicando que se ha entregado al hijo de D. Baltasar Vi-

dal de Blanes una certificación de que el Edicto inquisitorial de 1619 se cumple en Valencia.

- 294 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 165-186,
 295 .- Ibid., fol. 182v.
 296 .- Ibid., fol. 183.
 297 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., pp. 300-305.
 298 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 183.
 299 .- B.U., Ms.43, Vida del P. Simó, cap. 14, s/f.
 300 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 300-304.
 301 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 14, s/f.
 302 .- ROBRES, Pasión religiosa..., p. 302.
 303 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701. núm. 1, fol. 189.
 304 .- Amplia información sobre la sepultura y embalsamamiento del cuerpo de Francisco Jerónimo Simón en: ROBRES; Pasión religiosa..., pp. 318-323.
 305 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol. 181. En realidad debería ser folio 185, puesto que hay un error en la paginación del manuscrito.
 306 .- Ibid., ff. 181-182.
 307 .- Ibid., fol. 186.
 308 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 12, s/f.
 309 .- Ibid., cap. 12, s/f.
 310 .- Ibid., cap. 12, s/f.
 311 .- Ibid., cap. 12, s/f.
 312 .- Ibid., cap. 12, s/f.
 313 .- B.U., Ms. 157, Historia de las cosas más notables del convento de Predicadores de Valencia. Prosíguela el P. M. Fr. Domingo Alegre hijo del mismo Convento desde el año 1640. Renuévala por orden del M.R. Padre Presentado Fr. Vicente Inza Prior de dicho Real Convento, su más indigno súbdito el Padre Fr. Vicente Feliu, hijo de dicha Real Casa, en el año del Sr. 1720", s/f.
 314 .- Ibid., s/f.
 315 .- A.H.N., Inquisición. leg, 3701³ núm.3, ff. 19-21.
 316 .- B.U., Ms. 529, PRADAS, fol. 177v.
 317 .- A.H.N., Inquisición, leg. 3701³ núm. 3, ff. 126-424v.
 318 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 11, s/f.
 319 .- Ibid., cap. 11, s/f.
 320 .- Ibid., cap. 15, s/f.

- 321 .- PORCAR, Coses evengudes..., p. 244.
- 322 .- ROBRES, En torno a..., p. 392.
- 323 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 15, s/f.
- 324 .- Ibid., capítulos 14 y 15, s/f.
- 325 .- B.U., Ms. 157, ALEGRE, s/f. El entierro del "ama" de Francisco Jerónimo Simón tuvo lugar en Valencia el 22 de Julio de 1649.
- 326 .- Ibid., s/f. (junio de 1649).
- 327 .- Ibid., s/f. (marzo de 1650).
- 328 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 16, s/f.
- 329 .- B.U., Ms. 158, FRAY DOMINGO ALEGRE: Parte segunda de la Historia de las cosas más notables deste Real Convento de Predicadores de Valencia (1660-1672), s/f - (Octubre de 1662).
- 330 .- B.U., Ms. 43, Vida del P. Simó, cap. 16, s/f. Las cartas están fechadas los días 7 y 20 de noviembre de 1664.
- 331 .- Ibid., cap. 17, s/f.
- 332 .- Ibid., cap. 17, s/f.
- 333 .- Ibid., cap. 17, s/f.
- 334 .- A.R.V., Sec. Clero, leg. 434, caja 1226.
- 335 .- OIMOS CANALDA, Los prelados valentinos, p. 228.

B.- LA IMPORTANCIA DE FRAY ANTONIO SOBRINO EN LA
ESPIRITUALIDAD VALENCIANA DEL SIGLO XVII

1.- El compromiso con una causa de beatificación

Fray Antonio Sobrino es protagonista destacado en la azarosa historia del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón. Sobrino, franciscano descalzo, luchó denodadamente por conseguir la beatificación de Simón, importándole poco las amarguras y sobresaltos personales que tuvo que soportar en su empeño. Convencido de la santidad de aquel, Sobrino pensaba que quienes se oponían lo hacían movidos por oscuros intereses. Las razones que lo llevaron a apoyar a toda costa la santidad del clérigo son muy imprecisas; al lado de razones de índole espiritual, existen otras de posible vanagloria personal. En este sentido, debemos recordar que Simón era hijo espiritual de Sobrino y tanto el clérigo como la beata Francisca Llopis pertenecían al entorno espiritual de los franciscanos descalzos del convento valenciano de San Juan de la Ribera.

El trabajo realizado por Sobrino para conseguir la beatificación de Simón no debemos interpretarlo como algo excepcional en el contexto histórico en el que se produjo. Los más encarnizados debeatadores de Simón, los dominicos y los franciscanos observantes, también pusieron todo su empeño en conseguir que sus hermanos de hábito Fray Luis Bertrán, Fray Domingo Anadón, y Fray Pedro Nicolás Factor consiguieran el alto honor de la santidad. La única diferencia que subsiste entre Sobrino y los émulos de Simón reside en que aquel defendía la santidad de un simple clérigo unido a él por relaciones de carácter espiritual. Además, no debemos perder de vista que en el empeñamiento de la santidad del clérigo no estuvo solo el descalzo; junto a él se mantuvieron la ciudad de Valencia, los canónigos de la Seo, la mayoría de las autoridades del Reino y el pueblo valenciano. Reducir todo el problema de Simón a una pugna entre Sobrino, Francisca Llopis y el "vulgo", contra los frailes dominicos y, si se quiere, también los franciscanos, es una simplifi-

cación excesiva que tiende a falsear la realidad de los hechos. En el "caso" Simón se entrecruzan variados problemas, - desde cuestiones de primacía espiritual, hasta cuestiones - de influencia material y política.

En 1612, fecha de la muerte de Simón, dudamos que Sobrino fuera un desconocido a quien le hiciera falta entrometerse en un caso que podía resultar difícil, como era el de impulsar la beatificación del clérigo de San Andrés. En 1612, Sobrino tenía ya una extensa biografía. Era conocido por todos en Valencia, había desempeñado un papel principalísimo en la expulsión de los moriscos y gozaba de un gran prestigio entre sus compañeros de hábito. Por si fuera poco, su fama de varón espiritual traspasaba los costreñidos muros de la ciudad de Valencia y se extendía por todo el Reino. Evidentemente, también es verdad que, después de la muerte de Simón, la fama del franciscano se multiplica, y ello obedece a la cerrada defensa que Sobrino hace de la santidad de Simón. Con todo, el personaje es lo suficientemente importante como para que intentemos esbozar su perfil biográfico.

2.- Datos biográficos.

Veinticinco de los cuarenta y seis años de la vida religiosa de Fray Antonio Sobrino trascurren en Valencia. El, como otros muchos frailes de la descalcez valenciana, no era natural de estas tierras, sino que llegó aquí atraído por la rigurosidad de vida de los descalzos de la provincia de San Juan Bautista. La posibilidad de que Sobrino y otros frailes se refugiaron en Valencia al socaire de una mayor libertad de vida espiritual, es una hipótesis que no debemos descartar, sobre todo, teniendo en cuenta la protección que Don Juan de Ribera dispensaba a todas aquellas órdenes religiosas implicadas en una mayor reforma de la vida espiritual (1).

Nacido en Salamanca el 22 de Noviembre de 1556, - Fray Antonio era hijo de un portugués de apellido Sobrino y de Cecilia Morillas, hija de un hidalgo de las montañas que residía en la ciudad de Salamanca (2). Durante algunos años,

sus padres vivieron en Salamanca hasta que, por motivos profesionales del padre, se trasladaron a Valladolid. En esta ciudad castellana, el padre ejerció los cargos de Secretario de la Universidad y Secretario de la Inquisición, disfrutando además de un "privilegio de Conde Palatino por Bula de Paulo Tercero, por la qual hizo muchos Notarios Apostólicos, podía dar grados, legitimar bastardos, y otras cosas honoríficas, que incumben a semejante oficio" (3).

La madre de Fray Antonio es una figura singularmente atrayente. Huérfana a temprana edad, Cecilia Morillas se crió con un tío suyo hasta que se casó cuando contaba catorce años de edad. Mujer de natural inquieto, además de dar a luz y criar nueve hijos, encontró todavía tiempo para dedicarse al estudio de las lenguas y de otras ciencias como las Matemáticas, la Cosmografía y la Astrología. Tocaba el clavicordio, cantaba, escribía de manera excepcional diferentes tipos de letras y, según Panes, fue la primera que en España inventó las flores de mano, imitando las naturales. Adornada de prendas singulares de virtud y de piedad, murió en 1581 cuando contaba 42 años de edad. Su fama debía ser grande en Valladolid, pues su cuerpo se lo disputaron canónigos y las monjas del monasterio de las Huelgas. Finalmente las monjas tuvieron mejor suerte, y el cuerpo de Cecilia Morillas descansa en el monasterio de las Huelgas de Valladolid (4).

Fray Antonio Sobrino tuvo ocho hermanos y todos ellos dedicaron su vida a la Iglesia: cinco como religiosos en diferentes órdenes y tres como clérigos. De todos los hermanos, aunque todos ellos merecían una biografía especial, destacan D. Francisco Sobrino y Sor Cecilia del Nacimiento. El primero, entre otros cargos, fue Rector de la Universidad de Valladolid y Obispo de esta ciudad. Sor Cecilia del Nacimiento fue monja carmelita descalza y algunas obras espirituales suyas son consideradas como de las más sobresalientes de la orden carmelita (5).

Fray Antonio estudió Gramática, Retórica y Artes. A los 18 años se graduó en Derecho por la Universidad de Valladolid. Finalizados estos estudios, entró al servicio de Felipe II en el Escorial, quien lo confió a su Secretario -

Gabriel de Zayas. Con éste trabajó en el Consejo de Italia-
de Oficial Mayor hasta que Mateo Vázquez, Secretario de Cá-
mara y Estado de Felipe II, viendo su diligencia y buen ha-
cer, pretendió llevárselo a trabajar con él. Al principio no
lo consiguió, pero después, tras pedirselo al propio Monar-
ca, éste le concedió los servicios de Sobrino con gran pesar
de Gabriel de Zayas (6).

Mateo Vázquez quiso nombrar a Sobrino su Oficial-
Mayor, pero éste rechazó el nombramiento para evitarse pro-
blemas con los restantes oficiales de las secretarías. Cono-
cedor de las lenguas francesa e italiana, trabajó también -
en los despachos de Francia e Italia traduciendo documentos.
La vida de Sobrino parecía abocada al servicio de la adminis-
tración pública; sin embargo, un hecho fortuito cambió el -
rumbo de su vida, le hizo abandonar las cosas del mundo y -
entrar en religión. El instrumento que utilizó Dios para -
abrirle los ojos de su alma fue, según Panes, "aquel tan es-
tupendo rayo, que cayó en la torre del Real Convento del Es-
corial, que derritiendo veinte campanas, hizo correr de me-
tal un arroyo" (7).

Concedor Mateo Vázquez de los deseos de Sobrino-
de entrar en religión le dice que "si gustava tomar ábito -
clerical, le haría luego dar dos, o tres mil ducados de ren-
ta Eclesiástica". Sobrino duda ante este ofrecimientos. Con-
sulta la respuesta con su madre y ésta le anima para que a-
dopte la decisión que él crea más conveniente para su perso-
na, sin preocuparse de si con la renta prometida podrá ayu-
dar al sostén de la casa familiar. Finalmente, decide entrar
en la descalcez franciscana, y aunque Mateo Vázquez va en -
su búsqueda tratando de disuadirle, acaba resignándose a lo
que entiende es la firme voluntad de Sobrino (8).

"Tomé el hábito en San Bernardino de Madrid día -
de todos los Santos del año 1578, siendo de veynete y dos -
años de edad" (9). Con estas palabras comienza Sobrino una-
breve relación de su vida escrita por encargo del prior de-
su convento. En ella, nos hará partícipes de los problemas-
que tuvo para acolitarse a la vida conventual. Los primeros
días fueron muy duros: sequedades espirituales, escasa comi

da y sueño abundante, rigores ascéticos desacostumbrados, - etc. En esos momentos, cuando todavía el cuerpo y el espíritu sufren, Sobrino encontró su particular camino espiritual. Un día, se sintió transportado por un raptó místico: "vino sobre mi el Espíritu Santo, como una Aguila grande, y caudal, y en una luz tan grande que me parecía, que allí había de deshazermé; porque me pareció que se me arrancava el alma en aquel momento, y assí con gran temor me así del atril, que está en medio del coro, y estuve resistiendo, porque no me llevara por los ayres el cuerpo. Y bien conocí luego, que era esto de Dios, porque absorbió mi alma tan en lo íntimo, que me parecía estava metida en una profundidad increíble.- Duróme este raptó quarenta días, que aunque salía acá fuera, y hablava con los Frayles, y rezava el oficio en el coro, y comía con ellos en el refectorio, pero más estava allá dentro, que acá" (10).

La facilidad de Sobrino para gozar de los espirituales excesos estando todavía en los primeros días de su estancia en el convento, le reportó algunos problemas con sus superiores, quienes trataban de guiar su espíritu por los caminos comunes de la meditación. Las dificultades serán graves; por ello, cuando ya mayor recuerde este episodio de su vida, le dirá a un religioso compañero suyo: "aviéndole la divina lumbre ilustrado, y elevado su mente a la contemplación, le atribuló el Maestro de Novicios de suerte, que estuvo para dexar el ábito, porque no teniendo experiencia de aquel estado, en que el alma con la luz infussa ve, y entiende sin discurrir lo que Dios quiere manifestarle, parecíale, que este modo sin modo, era inútil, y ocioso; y assí disuadíale dél, y mandávale expréssamente que meditasse en la Pasión de Christo bien nuestro. Provava a hazerle assí como buen obediente, más apenas empeçava a meditar un passo, quando tirada su alma a lo íntimo, era puesta en quieta, y alta contemplación. Reprendíale el Maestro mucho, y obligávale una, y otra vez a que fuesse por aquel camino ordinario. Insistía en él el pobre novicio, y costávale gran fatiga, y dolor de cabeça el violentarse a querer meditar. Vino enfín a dezirle al Maestro, con mucha humildad y modestia.-

Hermano, a mi no me lleva Dios por este camino, porque no puedo atar mi alma a largos discursos, o meditaciones, y la causa es, averse hecho Nuestro Señor merced de poseer mi alma, y unirla a su divina presencia con copiosa gracia; aque el Maestro le replicó, diciendo: Venid acá Fr. Antonio, vos no sabéis, pues os avéis criado en palacio, que para llegar uno a hablar al Rey, y entrar en su amistad, y conocimiento, ha menester espacio de tiempo, y passar muchas puertas, y ir ascendiendo por diferentes grados, y que este se ha de guardar también con Nuestro Señor?. Así es verdad, respondió Fray Antonio, más también se, que quando el Rey quiere bien a uno, y gusta de hazerle particular favor, sin que nadie lo entienda, le entra a su camarín, o retrete por una puerta falsa, o secreta, y allí le comunica con grande familiaridad, y haze muchas mercedes, y demostraciones de su agrado, y amor; y aplicándolo a su propósito, el maestro le dixo: Vos sóis gran bachiller, bien que reconoció su razón, y de allí adelante le dexó seguir la moción divina" (11).

Hemos querido referir este ejemplo para ir adentrándonos en lo que será una constante en su vida. El descalzo no negará nunca la importancia de la meditación en la Humanidad de Cristo como vía segura para introducirse en la alta contemplación mística. Lo que sí hará siempre es aclarar que la vida contemplativa no tiene un único camino de entrada y que cada uno puede seguir su camino particular. Es ésta una afirmación polémica, pero no es exclusiva de Sobrino, sino común a casi todos los grandes místicos universales. Lo que ocurre es que introducirse por la alta contemplación no teniendo una experiencia espiritual grande o una guía avezada, puede conducir, a quien así lo hace, por derroteros extremos, muy resbaladizos y, a veces, hasta heréticos. Así aconteció en muchos casos; si bien, estos casos, siempre excepcionales, no deben desvirtuar una realidad que acontecía diariamente y que daba unos frutos espirituales seguros. La confusión vino, aparte de los ejemplos siempre excepcionales, cuando algunos sectores eclesiásticos, más escolásticos que místicos, quisieron obligar a que todos si

guieran el mismo camino espiritual. Más adelante, al estudiar el libro de la vida espiritual de Sobrino tendremos - oportunidad de analizar con detalle esa dualidad interpretativa que sobre la mística subsiste siempre en la Iglesia.

Terminado el tiempo de su noviciado, Sobrino profesó el uno de noviembre de 1579 (12). Tres años después fue trasladado al convento de Añón en la Alcarria. Aquí permaneció tres años, hasta que, "para oír el curso de teología - le mudaron al convento de Medina del Campo". Sobrino se ordenó sacerdote en Palencia y ofició su primera misa en el - convento de Medina del Campo. Pertenecía a la provincia franciscana descalza de San José y, después de celebrar su primera misa, fue nombrado Secretario del Provincial, a quien - acompañó en múltiples viajes por toda la provincia descalza. En su orden, y antes de ser nombrado Visitador de la provincia de San Juan Bautista, desempeñó los cargos de Guardián - en Yepes y Toledo, Definidor de la provincia de San Pablo y Prelado de la casa de Salamanca. En 1597, nombrado ya Visitador, presidió el Capítulo provincial de la provincia descalza valenciana de San Juan Bautista. Finalizado el Capítulo, Sobrino se pasó a esta provincia con todas las autorizaciones pertinentes de sus superiores (13).

Su estancia en Valencia se prolongó desde 1597 hasta su muerte, acaecida en 1622. En este largo plazo de tiempo, la vida del descalzo fue de una gran intensidad. Hasta 1609 jugó un papel relevante en el tema de los moriscos valencianos, siendo utilizado a veces por la propia Monarquía como asesor suyo. Sin duda alguna, como bien precisa Panes, la Monarquía lo utilizó en la cuestión morisca porque éste - había trabajado en la Corte y conocía datos de primera mano sobre el tema. Respecto a los moriscos, bueno será reseñar - que Sobrino no era partidario de su expulsión, sino de su - evangelización y conversión. Incluso, cuando ya la expulsión era inaplazable, defendió que no fueran expulsados los moriscos menores de siete años (14).

Desde 1597 hasta 1622 fue adquiriendo un papel cada vez más relevante dentro de la descalcez valenciana. Guardián de los conventos de Orihuela, Gandía y Valencia, fue,-

asimismo, Comisario provincial, Definidor y Ministro provincial (15). A la par que ascendía su fama dentro de su orden, se extendía por todo el Reino su imagen de hombre espiritual y ascético. Sobrino maduraba su espiritualidad personal, de cantándose hacia un camino donde, sin desechar radicalmente la oración vecal, el rezo del oficio divino y la meditación, se primaba la oración mental. El era un firme partidario de la oración mental a la que dedicaba, según su biógrafo, nueve horas diarias (16). Cuando el descalzo tiene que exhortar a alguien hacia la perfección, le insta para que se ejercite en la oración mental: "Y solía dezir que lo arduo de la vida espiritual no está, ni consiste tanto en las asperezas, y rigores, que suelen muchos exercitar, sino en unirse el alma con Dios por pureza, y afectos de amor. Y quando era Prelado, cuidava mucho, que los quartos de oración mental no se gastasen en rezar vocalmente, pues no son las palabras, ni los conceptos, los que abraçan con Dios al alma, sino los deseos ardientes, y afectuosas ansias de la caridad, buscando al Señor allá en lo más íntimo del corazón, y en el ápice del espíritu, que es la parte inmediata, que se une, y transforma en su divino amor, y toca con su inmensidad, y adonde no llega lo material, grosera, y sensible de la voz, imagen, o especie alguna. Y con ser assí, que la oración vocal, que tenía el siervo de Dios era con reverencia, devoción, y atención admirable, era tanta la fuerza, que le hacía el espíritu, para recogerse al centro interior, y entrar a gozar los dulces abraços, y suavíssima paz del Señor, quietas las operaciones del sentido, y potencias, que quando rezava el oficio divino, deseava acabarle, por entregarse todo al sagrado ocio libre, e independiente de ocupación limitada, o externa; que por devota, y pía, que sea haze distinción el alma y Dios, y sólo es medio dispositivo, y vía para acercarse a él, quando no está excitada, y movida (17).

El compromiso personal de Sobrino con la oración de contemplación y la fama de hombre espiritual que tenía hizo que muchos se acercaran a él buscando sus consejos y guía espiritual. El descalzo no sólo tuvo un gran prestigio

entre las altas instancias oficiales -D. Juan de Ribera y - los Virreyes Marqueses de Caracena-, sino también en otros círculos menos señalados, como así lo indican los ejemplos de Francisco Jerónimo Simón y de las beatas Elena Martínez, Ana e Isabel de Medina y, sobre todo, la beata Francisca Llopis. Precisamente, la unión de Sobrino con la beata Francisca Llopis y de ambos con Francisco Jerónimo Simón, será la causa, a la muerte del clérigo, de la multiplicación de la fama de los dos primeros.

La muerte de Francisco Jerónimo Simón en 1612 - trastoca todo el panorama espiritual valenciano mantenido - como un remanso de tranquilidad por el Patriarca D. Juan de Ribera. No es pues una casualidad que, fallecido Ribera en 1611, un año después se iniciara una espiral de violencia religiosa en Valencia que desembocaría en los gravísimos sucesos de 1619. En estos mismos años, y hasta 1622, la figura de Sobrino cobra un protagonismo hasta cierto punto no deseado por el descalzo.

Dos versiones antagónicas tenemos de la vida de Sobrino desde 1612 hasta su muerte en 1622. Ambas tienen como característica común su escasa imparcialidad. Una, la del dominico Fray Juan Gavastón, nos presenta a Sobrino como el culpable de la violencia religiosa que sacude la ciudad de Valencia a la muerte del clérigo Simón, cargando además las tintas en graves acusaciones que afectan directamente a su honorabilidad. La otra, la de Fray Antonio Panes, - incide en los aspectos laudatorios, presentándonos a su hermano de hábito como una víctima indefensa de los acontecimientos. Harto difícil se presenta bucear la verdad entre ambas versiones, sobre todo, cuando la falta de una cronología precisa nos impide ubicar adecuadamente los hechos que se narran.

Muchas cosas están confusas en la historia de la santidad del clérigo Simón. Lo que sí está claro en esa historia es la existencia de dos bandos enfrentados y la vinculación de Sobrino a uno de ellos. La identidad de Sobrino con la beatificación de Simón será la causa de la multiplicación de su fama y, también, de sus ulteriores amarguras -

personales. En esos años críticos que vive Valencia desde - 1612 hasta 1619, Sobrino será aclamado como un santo, publicará su libro de la vida espiritual, será nombrado predicador real y gozará de una gran influencia en la Corte. En esos mismo años, será acusado con dureza por los dominicos, su libro espiritual sufrirá avatares diversos hasta su definitiva prohibición y, finalmente, será obligado a exiliarse, primerode la ciudad de Valencia y después hasta más allá de las fronteras del Reino. En definitiva, muchos acontecimientos, de características contrapuestas, vivirá Sobrino en - unos años en que su salud ya de por sí quebradiza comienza a resentirse. Finalmente, tres años después de 1619, en 1622, morirá en el convento de San Juan de Ribera de Valencia. La causa de beatificación de Simón por la que Sobrino tanto había luchado se encontraba en sus horas más bajas. Por si fuera poco, las consecuencias derivadas de la pugna existente en Valencia entre partidarios y émulos de Simón, lo salpicó tras su muerte. Su cuerpo fue venerado por muchos valencianos, pero el rigorismo oficial impuesto por las autoridades, tratando de evitar que se repitieran los mismos sucesos acaecidos tras la muerte de Simón, impidió que muchos valencianos despidieran a Sobrino como hubieran deseado. A pesar de todo, Panes, siempre dispuesto a cantar las excelencias de sus hermanos de hábito muertos, no duda en dedicar largas páginas de su biografía a narrarnos los numerosos milagros realizados en vida y después de su muerte por Fray Antonio Sobrino.

3.- Las consecuencias de un fidelidad.

Ya anteriormente, al desentrañar los numerosos - problemas que confluyen en la polémica causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón dijimos algunas cosas sobre el protagonismo de Sobrino en esa causa. El descalzo apoyó decididamente la beatificación de Simón, propagó la santidad del clérigo por todo el Reino, predicó sus honras fúnebres, polemizó agriamente con el dominico Fray Francisco de Castro y se vió inmerso en una furibunda discusión que, sin duda, él había ayudado a generar. No vamos pues a negar el com

promiso personal de Sobrino con la causa de Simón. Sin embargo, conviene no perder de vista que el anhelo de Sobrino - por auspiciar la beatificación de Simón no era superior al que inspiraba a los frailes dominicos y franciscanos cuando trataban de hacer lo mismo con sus compañeros de hábito Fray Luis Bertrán, Fray Domingo Anadón, Fray Juan Micó y Fray Pedro Nicolás Factor. En estos casos, nada de lo que se hizo pareció mal a nadie en Valencia; el mismo Sobrino apoyó - esos procesos de beatificación a pesar de algunas exageraciones que se hicieron. Simón no tuvo esa suerte y la confluencia de una serie de factores de signo diverso, abocaron al fracaso su causa.

El éxito y el fracaso de la beatificación de Simón inciden directamente en la vida de Sobrino. En los primeros momentos, cuando todavía hay unanimidad en proclamar la santidad de Simón, el descalzo ve cómo su fama se incrementa - por todas partes. Y aunque él, refugiándose en la sencillez franciscana, pretenda hacernos creer que abomina de su fama, no es casual, que el mismo año del fallecimiento de Simón, - publique su "Vida Espiritual" y sea nombrado Ministro provincial de su orden (18). En esos precisos momentos, el descalzo vive el cénit de su esplendor; en todas partes se le aclama. El 28 de abril de 1613 visita Sueca para fundar un convento. Todo el pueblo se arremolina en la Iglesia parroquial "con gran devoción, y ansia de oír al Venerable Fray Antonio Sobrino, por la noticia, que ya tenían de su santidad, y apostólico espíritu; hizo un admirable sermón: y entre otras cosas, que predicó, fue loar la angélica vida, y excelentes virtudes del siervo de Dios, y santo Sacerdote - mosén Simón, hijo suyo espiritual, que avía muerto poco tiempo avía, y honrava el Señor con grandes milagros: lo qual - les causó mucha edificación; y acabado de predicar, toda la gente empezó a aclamarle por santo, y como a tal cortarle - reliquias del ábito, y manto: que para que no se le acabasen todo, fue menester, que los compañeros, y otros seculares - le defendiessen". Pero no es sólo en Sueca: "Esto mismo le sucedía en todos los lugares por donde passava; de manera, - que en llegando a ellos, se conmovían, y se alzava grande -

clamor, diciendo: El Santo viene, vamos a ver el Santo, y luego le cercava la multitud de gente que en muchas partes le impedía el passo, y era necessario, que la Justicia le hiziesse camino, y le defendiesse" (19).

Poco tiempo después de esto, comienzan los sinsabores y las amarguras para Fray Antonio. La unidad de criterios que al principio hubo en Valencia para auspiciar la santidad de Simón se trunca. Los émulos del clérigo intentan no sólo desprestigiar a éste, sino también a todo aquel que, de una manera u otra, se hubiera significado por prestarle su apoyo. No será sólo Sobrino el objeto de las diatribas de los antisimonistas; otros personajes también sufrieron las iras de éstos. Sin embargo, sobre la persona de Sobrino recaerán las principales críticas. Ya vimos las que le dedicaba el dominico Fray Francisco de Castro; otro compañero suyo, Fray Juan Gavastón, trata también de hundir a Sobrino narrándonos algunas anécdotas sobre él. Para el dominico Gavastón, Sobrino era "el inventor de las virtudes y maravillas de este hombre (Simón) y canonizador de este santo..., el que tiene el Apocalipsis de todas estas visiones, revelaciones y misterios" (20). El descalzo, junto a Francisca Llopis, movía "los hilos de la endiablada tramoya". Francisca era "la profetisa de este santo y el fundamento de la santidad y virtudes, revelaciones, altísimos merecimientos de mosén Simón. Y de ésta, en segundo bote, todas estas maravillas se publican por fray Sobrino, y entre ella y éste está todo este embeleco y toda esta máquina de santidad". - Gavastón no se detiene. En sus ansias por hundir al descalzo impugnará, como bien señaló Robres, "la honorabilidad, la obediencia y la doctrina de su adversario tomando pie de anécdotas entendidas a su gusto" (21).

Pero Fray Juan Gavastón poco podía hacer agavillando anécdotas sobre el fraile descalzo. Otros personajes más influyentes que el dominico tratarán de hacer callar a Sobrino utilizando armas más decisivas. El mismo Sobrino dotará de argumentos a sus adversarios al publicar su libro de la "Vida Espiritual". Sin embargo, de momento, no será su libro lo que le preocupe.

El Arzobispo Fray Isidoro Aliaga entró, como ya -

vimos, con mal pie en Valencia. Apenas había tomado posesión de su cargo por medio de su Vicario General, pretendió reformar la devoción que se le rendía al clérigo Simón, sin haber estudiado la problemática que envolvía el caso y fiado, únicamente, de ciertos comentarios que le habían hecho los priores de los dominicos y franciscanos. Aunque Aliaga intentó emendar su política, el enconamiento de posiciones existente entre simonistas y antisimonistas, hizo baldíos sus esfuerzos. Aliaga no conseguía corregir el rumbo de los acontecimientos, y, sintiéndose fracasado en su empeño, se refugiará en la Corte, donde, a la sazón, su hermano, Fray Luís Aliaga, era confesor del Rey. Aliaga marchó a la Corte el primero de noviembre de 1613. Allí redactó un Memorial en el que trazaba los caminos que se debían seguir para reformar la devoción a Simón. Uno de esos caminos consistía en buscar la forma de que Fray Antonio Sobrino dejara de mostrar su apoyo a Simón. Las gestiones de Aliaga en la Corte dieron su fruto. En el mes de enero de 1614, aparte de otras medidas que se adoptaron, la Inquisición obligó a Sobrino a salir de Valencia. Panes, siempre atento a los hechos, nos lo cuenta así: "Avía el Venerable Fray Antonio Sobrino predicado en Valencia las admirables obras, y heroicas virtudes de su muy devoto, y amado hijo mosén Gerónimo Simón, y con estos loores se avían despertado zelos en algunos religiosos graves, impugnando, y contradiziendo la piedad con que era venerado, y aún poniéndole mácula en su inocente, y honesta vida. Opúsose a estos fuertes émulos el Siervo de Dios con valor muy grande, pareciéndole estar obligado a la tutela, amparo y defensa de la justicia, verdad, y inocencia de su santo hijo y como por doquiera, que iba, procurava estender la fama de su santidad, indignáronse de manera los contrarios a este pío afecto; que forzando algunas razones, y causas contra el siervo de Dios Fray Antonio, en orden a que no convenía, que entrase en Valencia, para la quietud, y sosiego del pueblo, las propusieron a los señores del Tribunal de la Inquisición, los quales juzgando convenir así, para quitar ocasiones de escándalo, despacharon letras en que le mandavan, que se abstuviesse de entrar en Valencia, y diez leguas al derredor" (22).

Sobrino aceptó la orden de su destierro "con gran humildad, y resignación" retirándose al convento de Beniganim (23). No obstante, la salida de Valencia de Sobrino -de bemos recordar que el descalzo era entonces Ministro provincial- hizo que sus compañeros de hábito y sus amigos buscaran con presteza algunas influencias para anular la orden de destierro. A este fin, el franciscano Fray Juan Jiménez se trasladó a la Corte y allí, junto con uno de los hermanos de Sobrino y el canónigo de Orihuela y capellán de Palacio, Vicente Ferrer Estevan, hicieron algunas gestiones por mediación del Obispo de Cuenca, D. Andrés Pacheco (Pacheco era tío del Marqués de Caracena, Virrey de Valencia y protector de Sobrino) y de la Condesa de Altamira (24). Las gestiones realizadas no dieron fruto. La fuerza de estos personajes - debía ser menor que la utilizada por los enemigos de Sobrino, entre los que se contaban el Arzobispo Aliaga y su hermano, el confesor del Rey, Fray Luis Aliaga. No sólo no se consiguió nada, sino que, además, Sobrino vió agravarse su destierro con una orden que le obligaba a residir fuera de la frontera del Reino. Así pues, mientras "el Provincial - Fray Antonio Sobrino celebrava su Congregación en el Convento de Beniganim, y hazía de aquel su solitario monte escala para conversar en el cielo, y contemplar en el eterno bien, no se descuidavan sus émulos de sembrar contra él calumnias, procurando desacreditarle con sus Superiores Prelados, y otros personajes de authoridad: y tanto pudo su sagacidad, - que obligó a que segunda vez los señores Inquisidores le - mandasen, que se retirara fuera del Reyno de Valencia, a - los conventos más remotos de la Provincia, y assí obedeciendo sin réplica alguna, se fue azia las casas del Reyno de - Murcia..." (25).

Sobrino soportaba con paciencia todos estos sinsabores. En carta a su hermano el Dr. Francisco Sobrino, carta fechada en Gandía el 16 de enero de 1615, el descalzo le comunica que lleva ya un año de destierro, y que ello le sabe mal porque "estorva al gobierno de los conventos". No ha hecho nada por oponerse a su persecución, todo lo fía en Dios. Agradece los desvelos que han hecho por él los que lo

quieren bien. En Valencia le acusan de muchas cosas, y algunos van diciendo "que yo estoy penitenciado por el Sto. - Officio y recluso". Sus frailes sienten dolor por su ausencia y desean que vuelva pronto a Valencia. El mismo Virrey-les ha dicho que "le constava averse levantado ya su destie-rrro". Pese a ello, Sobrino no quiere volver a Valencia para que no le acusen de desobediencia. No piensa volver, "hasta que se me dé libertad por quien me la quitó" (26).

El destierro de Sobrino no debía ser cómodo para-nadie. Su causa se estaba convirtiendo en casi una cuestión de Estado, en la que disputaban émulos y partidarios en Va-lencia y Madrid. Por fin, el Vicario General de la Descal-vez, Fray Antonio de Trejo, "sabido de buenos originales su justificación, y inocencia; y la malicia de sus contrarios-informó de todo a su Magestad que estaba en Lerma a aquella sazón, el qual mandó averiguar con toda certeza el negocio, cometiéndolo al Eminentísimo Cardenal Paniagua, y aviendo - constatado de la justicia del siervo de Dios, le restituye-ron en su libertad con letras de los mismos señores del san-to Oficio de la Inquisición, las quales le dieron a Fray - Juan Jiménez, para que con propria fe las remitiese. Con - esto vino luego a Valencia, donde fue recibido con grande - alegría de los Religiosos, y de los seculares devotos, y - amigos, que lo eran los más principales señores de la Ciu--dad, y casi toda ella le venera como a un varón Angélico, y le tenían por un poço de sabiduría, y tesoro de santidad. - Con cuyo aplauso, y agasajo grande, que se le hizo, visitán-dole los señores Virreyes, y otros cavalleros, y títulos, - quedaron sus émulos no poco confusos, por aver juzgado, y - aún publicado, que sería su destierro de Valencia perpetuo" (27).

El 9 de enero de 1615 regresó a Valencia el Arzo-bispo Fray Isidoro Aliaga; veintiún días después, el 30 de-enero, lo hacía fray Antonio Sobrino. Las razones alegadas-por Aliaga parecían desvanecerse. Su elaborado plan culmina-ba con un nuevo fracaso; sin embargo, la momentánea gloria-de Sobrino era sólo eso: momentánea. De nuevo, otras amargu-ras le esperan y, ahora, la causa sigue siendo la misma: su

apoyo decidido a la santidad de Francisco Jerónimo Simón.

En 1612, Fray Antonio Sobrino publicó una obra titulada "Vida espiritual y Perfección Cristiana" (28). Esta obra consta de tres partes claramente diferenciadas. En la primera, Sobrino traslada todo aquello que sabe del camino espiritual místico, desde sus inicios hasta el punto culminante de la unión del alma con Dios. En la segunda, refuta algunos errores que los "perfectistas" enseñaban en Flandes. Por último, la tercera parte de la obra la componen unos breves tratados acerca de la penitencia y el purgatorio. El libro levantó polémica en su tiempo, y la misma sólo acabó de comprenderse si la enmarcamos en la pugna abierta en Valencia por la santidad de Simón. Hoy en día, la vieja polémica persigue todavía al libro de Sobrino, no tanto porque persista la pugna en torno a Simón, sino por el modo con que la historiografía actual encara la figura de Fray Antonio Sobrino.

M. Andrés, quien centra su atención exclusivamente en la primera parte del libro de Sobrino, lo considera como "un libro preclaro y profundo dentro de la mística española" (29). Además, no duda en colocar a Fray Antonio entre los más sobresalientes autores místicos. Para él, en la historia de la mística del recogimiento "alternan períodos de esplendor y decadencia en lo que atañe al número y calidad de obras publicadas. En general, podríamos distinguir místicos mayores, menores y tratadistas de mística. Los primeros proceden por propia experiencia y con un extraordinario don de afabilidad para describir los procesos interiores de la unión del alma con Dios. En la vía del recogimiento pondríamos en esta categoría, entre otros, a Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, Nicolás Factor, Juan de los Angeles y Antonio Sobrino" (30).

Si M. Andrés tiene a Sobrino por uno de los grandes místicos del recogimiento, a R. Robres y a A. Huerga les preocupa poco la valía mística del descalzo. Ellos ni siquiera se detienen en el análisis de la primera parte del libro, y todo su interés se centra en la segunda, donde se refutan los errores de los "perfectistas" flamencos. Como, además, el libro fue prohibido por la Inquisición, los autores alu-

didados se hacen eco de ello y comentan los avatares sufridos por la obra conectándolos con los problemas surgidos en Valencia en torno a la devoción a Simón. Por último, en este caso Robres, más que Huerga, tratando de buscar los antepasados espirituales de Miguel Molinos, encuentra una relación directa entre Simón, Francisca Llopis, Sobrino y su libro, *Panes y Miguel Molinos*. El cuadro espiritual valenciano está ya cerrado, y la línea heterodoxa que se inicia con Simón, acaba culminando, ya plenamente herética, con Molinos. Pero nada de esto se puede concluir claramente, y el único hecho cierto es que el libro de Sobrino fue prohibido por la Inquisición no por errores doctrinales, sino por verter en lengua vulgar, aunque fuera para refutarlos, los errores que enseñaban los "perfectistas" flamencos (31).

La historiografía actual interpreta de manera con trapuesta el libro espiritual de Fray Antonio Sobrino. Lo mismo acontece con los coetáneos del descalzo, si bien, ahora resulta más fácil comprender las motivaciones de unos y otros.

Habíamos dejado a Sobrino volviendo del exilio que le había impuesto la Inquisición. Cuando aún no había finalizado esta amargura, el descalzo tuvo que hacer frente a otra, proveniente de la publicación de un libro en 1614, cuyo autor era Fray Luis Fundoni, "predicador de San Francisco de Valencia" (32). Fundoni criticaba la obra de Sobrino "con palabras graves y muy ofensivas". Este autor era franciscano y, como tal, pertenecía al bando de quienes en Valencia se oponían a la devoción de Simón y trataban de desacreditar esta devoción, emponzoñando a todo aquél que se significara por prestarle su apoyo. Sobrino era un blanco perfecto para los antisimonistas, pues, aparte de su compromiso con la causa de Simón, en estos momentos estaba viviendo sus horas amargas del exilio.

La correspondencia recogida por Marshall ilustra bien acerca de los entresijos por los que se desenvuelve la polémica del libro espiritual de Fray Antonio Sobrino. Este autor no duda en relacionar la persecución del libro con las controversias que tiene lugar en Valencia tras la muer-



te del clérigo Simón, destacando, además, las peripecias sufridas por esta obra desde su publicación en 1612 hasta su definitiva prohibición en 1618 (33).

La primera noticia que tenemos de la toma de contacto de Sobrino con la polémica que envuelve su libro en Valencia, es una carta que el descalzo remite a su hermano el Dr. Francisco Sobrino, fechada en Gandía el 16 de enero de 1615. En ella, Fray Antonio le cuenta que ha recibido una carta de su compañero de hábito Fray Juan Jiménez, donde éste le comunica la publicación del libro de Fray Luís Fundoni, en el que "no citando mi nombre, sino el capítulo y página de mi libro me calumnia y confuta con palabras graves y muy affensivas el aver dicho allí que la sagrada comunión que en quanto sacramento es meritoria y da aumento de gracia la pueden en quanto sacrificio offercer los que no son sacerdotes por los difuntos por ser en quanto tal satisfactoria, y por tanto poderles applicar a las ánimas tan gran thesoro por modo de sufragio ex opere operantis. De manera que tres cosas me affea. La una el dezir que la comunión se puede dar a vivos y difuntos. La 2ª que digo ser meritoria en quanto sacramento porque dize que ningún sacramento causa gracia meritoriamente sino instrumentaliter. Como si yo negara esso, diziendo que el comulgar merece aumento de gracia y se recibe de aquel sacramento ex opere etc. La 3ª dice que yo introduzgo en la Iglesia el error de Luthero de que todos son sacerdotes pues digo que los que no lo son pueden offercer la sagrada comunión en quanto sacrificio por los difuntos". Asimismo, Sobrino le participa a su hermano que Fray Juan Jiménez ha escrito una "Apología" de su obra, "bien docta y que demuestra la ignorancia y poca piedad de los que contra doctrina tan trillada y común aora quieren privar a los fieles de tan grandes socorros como por aquel medio le van" (34).

La "Apología" mencionada de Fray Juan Jiménez trajo como consecuencia, según Panes, la aprobación del libro de Sobrino y la prohibición del de Fundoni por la Sagrada Congregación del Índice (35). Sin embargo, este hecho parecía no preocupar en exceso a Sobrino, quien, continuando su carta, se sentía mucho más molesto por el trasfondo en el -

que se encerraba toda esta polémica. "Es cosa de compasión-ver quán ciegos los trae esta negra pasión, y en que despeñaderos se precipitan. Dizen que se juntaron muchos a componer los argumentos desta calumnia, y salieron al cabo con -aquello". Ya al final de su misiva, le dira Sobrino a su hermano: "Qual está el mundo! en el qual si a los que tanto huyimos, aún llegan sus borrascas, que será en los que más-metidos en él van. He cansado a V.m. con esto porque si por allá dello se tratare esté prevenido que acá se ha dicho -que los que en Valencia no me quieren ver, sabido que se me dará licencia ya para yr han daño en esa corte memorial al-Rey nro. Sr. o al Consejo de la Suprema, y al Inquisidor -que no conviene que vaya porque he impresso un libro lleno-de heregias y a mi parecer antes por esso deverían embiarme allí pues ay Santo Officio que lo averigüe" (36).

El libro de Sobrino, tras su publicación en Valencia en 1612, había encontrado ciertas dificultades para entrar en Castilla, porque "topó con un censor sancto y escrupuloso y aunque no condenó cosa ninguna por mala, advirtió-algunas diziendo que las advertía para que se mudasen en la segunda impresión cosa que bastara para detener cualquiera buen decreto como cosa de gracia, o arbitrio y prudencia y-que no parecía devernos la aprovación del libro de justicia y rigor". Este primer escollo lo soslayó D. Francisco Sobrino con la ayuda de Fray Juan Zapata, "obispo que está en Indias", y de otros teólogos "de mucha autoridad", entre los-que destacaba Fray Francisco de Jesús, "carmelita consultor calificador del Consejo Supremo de la general Inquisición"- (37). Finalmente, se expidió una Cédula Real el 17 de noviembre de 1613, permitiendo que el libro circulara por Casti-lla. Sosegada esta tempestad, se levantó otra, promovida -ahora, por la publicación de la obra de Fray Luis Fundoni.- El libro de Sobrino volvió a salvar este nuevo obstáculo. -Pero, los problemas no habían acabado todavía. Al pretender enviar el libro hacia América, era preceptiva la aprobacion de los inquisidores sevillanos, y ésta no resultaba fácil -de conseguir. Ya el 26 de mayo de 1615, D. Juan Sobrino daba noticias a su hermano de estas dificultades (38). Otro -

hermano nos amplía los detalles: "Aora ultimamente en Sevilla como no pueden entrar libros sin censura y registro del Santo Oficio tiene esta comission un Padre de la Compañía - que se llama Pineda, el qual se sintió en nombre de su Belarmino no lo se aunque lo sospecho. Pero dio otro título - más colorado para detener el libro, que es la Regla 6ª del catálogo nuevo que prohíbe disputar con hereges en lengua vulgar etc.". D. Francisco Sobrino trataba de obviar la dificultad sevillana removiendlo algunas influencias en la Corte, pero, según parece, sus desvelos no dieron fruto (39).

El escollo sevillano paralizó la difusión del libro de Fray Antonio Sobrino. Las gestiones hechas por sus hermanos en Sevilla y en Madrid no consiguieron que los inquisidores sevillanos dieran su aprobación. El libro de Sobrino había encontrado un ancla lo suficientemente pesada - para vararlo para siempre.

Desde 1615 hasta 1618, Sobrino, sus hermanos y amigos buscan afanosamente la manera de levantar la prohibición que pesa sobre el libro. El 21 de julio de 1615, D. Juan Sobrino, desde Sevilla, da cuenta a su hermano de que el libro ha sido recogido por los inquisidores y está en la Inquisición para ser remitido al Consejo de la Suprema. Asimismo, D. Juan le aconseja a Fray Antonio para que escriba a su Magstad "para que mande no aya más averiguaciones en libro - tan esencial" (40). Siete días después de estas noticias, Fray Antonio recibe otras desde Madrid, en las que se le explica cuál es la opinión que el libro tiene allí y cómo todavía se le recuerda por ser amigo de Simón y por el sermón que había predicado a su muerte (41).

No sólo en Madrid y Sevilla se ocupaban del libro de Fray Antonio Sobrino. En Roma hacía lo mismo el P. Francisco de San José Suessa, quien, en una carta a Fray Antonio le comunica que estaba trabajando en su libro y en el del P. Fundoni para presentarlos al Maestro del Sacro Palacio y a la Congregación. Según él, "para condenar mucha parte de la doctrina del Padre Fundoni en aquel capítulo poco ay que - trabajar, pero para salvar la prueba que V.C. haze a su propósito (aún como V.C. se declara en el compendio de la apología) no me ha dado poco que entender: la proposición: 'que

los que no son sacerdotes comulgando pueden ofrecer su comunión por las ánimas' no tiene dificultad su defensa: pero la prueba que V.C. hace de la proposición diciendo: 'Por que de la manera que la Eucaristía en quanto Sacramento es meritoria y da aumento de gracia a quien la recibe, así - en quanto sacrificio es satisfactoria' tiene un gran rebentón...". Suessa se explaya explicando dónde está el error - que a pesar de todo, no considera grave y cree que no planteará problemas de cara a la aprobación del libro (42).

Dentro de toda la polémica que supone la causa de beatificación de mosén Simón y la publicación del libro de Sobrino, resalta un hecho de singular importancia que no dudamos en atribuir al juego de influencias que simonistas y antisimonistas libran en la Corte. Este hecho no es otro - que el nombramiento de Fray Antonio Sobrino como predicador real y su marcha a la Corte para desempeñar su cargo (43).- ¿Cómo interpretar este nombramiento?. Sobrino había sido exiliado de Valencia por la Inquisición, su libro estaba envuelto en polémicas, los ánimos continuaban muy encrespados en la ciudad de Valencia, el descalzo era un protagonista muy destacado de uno de los bandos y, sin embargo, el Rey lo premia nombrándole su predicador. Todo hace suponer que la razón de este nombramiento hay que buscarla en la pugna existente en la propia Corte. El Duque de Lerma era favorable a la causa de beatificación de Simón, el Marqués de Caracena era protector de Sobrino, Don Andrés Pacheco, posteriormente Inquisidor General, estaba unido familiarmente a Caracena, D. Baltasar Vidal de Blanes también estaba en la Corte representando los intereses del Reino en la beatificación de Simón, y en la misma Corte, estaban también los hermanos de Fray Antonio Sobrino y otras amistades del descalzo. En el bando opuesto se encontraban el Confesor Regio, Fray Luís Aliaga, y su hermano el Arzobispo de Valencia, Fray Isidoro Aliaga, junto con otros personajes no menos influyentes que los citados anteriormente. En definitiva, creemos que el bando de los partidarios de mosén Simón se apuntó un buen tanto con el nombramiento de Sobrino. Este hecho viene a confirmarnos que detrás del asunto Simón hay algo más que una-

supuesta santidad. Por eso, posteriormente, cuando Fray Luis Aliaga salga vencedor en las luchas políticas cortesanas, - la causa de beatificación de Simón y la aprobación del libro de Sobrino estarán ya irremisiblemente perdidas.

La estancia en la Corte de Sobrino no pasa desapercibida a sus émulos de Valencia. Fray Antonio Panes narra - el gran éxito que tuvo Sobrino en la Corte y cómo consiguió que Felipe III nombrara a Don Enrique Guzmán como encargado de ocuparse en el tema, muy en boga entonces, de la Inmaculada Concepción de María. Por contra, Fray Juan Gavastón - nos dirá que Sobrino consiguió el cargo de predicador real - por mediación del marqués de Caracena, que fue a Madrid "de buena gana, sin huir la honra, antes tomando a ella y a la ocasión por los cabellos", y que para más sonrojo, predicando ante el Consejo de Aragón, "quédose en el púlpito. Y hasta ahora está en disputa, si se perdió él o el sermón. Y lo cierto es que entrambos se perdieron: el sermón, de la memoria, y de él, su reputación. Justo castigo de soberbios y - ambiciosos" (44).

Sobrino volvió a Valencia el 26 de mayo de 1617 - (45). La polémica sobre su libro, lejos de amortiguarse, rebrotaba de nuevo. Si Fundoni había atacado el libro por aspectos tocantes a la eucaristía, si después fue prohibido - por haber vertido en lengua vulgar disputas con herejes, ahora, dos calificadores dominicos, los PP. Juan de la Puente - y Pedro Venero, le encuentran también errores en el tema - del purgatorio. Sobrino se encuentra desesperanzado, y como solución, le pide a su hermano D. Francisco, obispo ya de - Valladolid, que la Priora de la Encarnación de Madrid, Madre Mariana de San José, intervenga en su favor (46).

1618 supone el fracaso definitivo del libro de Fray Antonio Sobrino. Las noticias que al descalzo le llegan desde Madrid y Roma son descorazonadoras. Desde Madrid, el P.-Diego de San José Sobrino le explica que ha hablado con el Dr. Roco de Campofrío, del Consejo Supremo de la Inquisición, y que éste le ha dicho que el libro "en romance, emmendado - ni por emmendar no se permitiera correr por la razón tocada de ser controversia de hereges...". También desde Madrid, D.

Enrique Guzmán se muestra duro con el descalzo: "pareciera-
dura cosa lo de las ánimas del purgatorio que penan sin sa-
ber donde están, dudosas de su salvación que aunque sea doc-
trina de santos, dijeron alguna cosa entonces que agora son
escusados, y más siendo opiniones de erejes como tuvo algo-
desto Lutero, pero que lo principal es quitarlo porque dis-
putas no andan en lengua vulgar, que lo manda así el catálo-
go romano y el expurgatorio" (47). Desde Roma tampoco llega-
ban buenas noticias. El P. Suesa estaba ya cansado de su -
trabajo y le pedía a Sobrino que nombrara a otra persona pa-
ra que se encargara de la defensa de su libro (48). Final-
mente, por el mes de junio de 1618, Fray Juan Jiménez, ya -
casi como último recurso, escribe una petición al Rey, don-
de le dice: "por edicto público del santo oficio se ha man-
dado recoger no sin grande nota y desconsuelo universal un-
libro de vida espiritual que nuestro charíssimo hermano Fray
Antonio Sobrino padre de la dicha nuestra provincia compuso
y dedicó a V. Magd. y aunque él ha recibido esta affrenta -
con conformidad y respeto que a tan santo y recto tribunal-
se deve y a sus mandatos. Más por constarme a mi las perse-
cuciones que al dicho nuestro hermano han movido algunos -
desde que predicó y autorizó las virtudes y santidad del ben-
dito sacerdote mosén Simón de las quales persecuciones una-
ha sido el calumniarle su doctrina; de donde puede aver re-
sultado la suspensión del dicho libro con tanto deslustre -
de la Religión y desservicio de Dios. Por tanto porque ni la
buena doctrina católica parezca calumniada y no defendida,-
ni sea privado el que tan católico y fiel hijo es de la sanc-
ta Iglesia de su nombre y crédito con las infamias que dél-
sus émulos han sembrado después de la publicación del dicho
edicto, aun predicando; me ha parecido suplicar como lo su-
pplico humildemente a V. Magd. que pues el dicho nuestro -
hermano Sobrino está debaxo del especial amparo de V. Magd.
como su Real Predicador y aver dedicado a V. Magd. aquel li-
bro, se sirva de encargar al Inquisidor General vean la de-
fensión de nuestro hermano Sobrino que con ésta presento. -
Embiándosela a V. Magd. a fin de que si constara ser justo-
se repare el honor assí suyo como de la Religión en la mayor

parte que sea posible y que no sean religiosos Dominicos o Franciscanos los calificadores a quien se cometa porque en Valencia son los que han claramente impugnado la doctrina y perseguido a nuestro hermano Sobrino (49).

El libro de Fray Antonio Sobrino no fue autorizado nunca. El nombramiento de Fray Luis Aliaga como Inquisidor General dió al traste con las escasas esperanzas que que daban. La causa de Sobrino acabó identificándose, irremisiblemente, con la de su amigo Francisco Jerónimo Simón. Ambas fueron dos causas perdidas, debido a que la pugna existente en Valencia. Nadie le perdonó nunca al descalzo que predicara las honras fúnebres de Simón y que auspiciara su causa de beatificación. El sambenito de simonista colgó siempre del pecho de Sobrino y su libro, a pesar de su valía como libro espiritual, fue condenado al olvido.

4.- La "Vida Espiritual" de Fray Antonio Sobrino

La "Vida Espiritual" de Fray Antonio Sobrino, a pesar de todos los avatares p̄r los que tuvo que pasar, es clave para comprender la espiritualidad valenciana de la primera mitad del siglo XVII. En ella vamos a ver sistematizada la espiritualidad de muchos de los personajes que desfilan por esta historia. Es una espiritualidad singular, enconada en la vía del recogimiento franciscano que tanto éxito tuvo en la España del siglo XVI. La meditación, la oración vocal, las devociones, el rezo de oficio divino, etc., no tienen un especial protagonismo en ella. No es de eso de lo que pretende escribir Sobrino. El es un místico, y como tal, su obra es fiel reflejo de su personal experiencia mística. La "Vida Espiritual" es, en definitiva, "un libro preclaro y profundo dentro de la mística española". Equiparable al de autores de sobra conocidos como Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, Pedro Nicolás Factor y Juan de los Angeles (50).

La "Vida Espiritual" no es una obra de juventud sino de madurez. No es un libro quietista ni prequietista. No es un avance del Molinos condenado en 1687; si bien, se asemeja mucho al Molinos autor de la "Guía Espiritual". En este sentido, es plausible que Miguel Molinos tuviera noticias de Sobrino y de su obra a través de sus hipotéticas relaciones con Antonio Panes, y con las que mantenía con los personajes que conformaban la Escuela de Cristo de Valencia. Aunque no debemos olvidar que durante la estancia valenciana de Molinos, el libro de Sobrino estaba prohibido por la Inquisición (51).

La "Vida Espiritual" debió escribirla Sobrino entre 1610 y 1611. De este último año son las aprobaciones del Ordinario y de los superiores de Sobrino. Se publicó en Valencia en 1612, quizás aprovechando la fama de Sobrino en el asunto de la santidad del clérigo Francisco Jerónimo Simón.

El libro de Sobrino señala un camino abierto a todos. No es la mística un acto cerrado para intelectuales, -

para teólogos y para los que están encerrados tras los muros conventuales. En muchas ocasiones, son estos quienes peor - comprenden el camino místico. Atados a sus corsés intelectuales, pletóricos de ciencia escolástica, se muestran incapaces de comprender y asimilar el camino escondido de la Teología Mística. En la espiritualidad española parece existir siempre una pugna abierta entre místicos y escolásticos. Si los primeros acusan a los segundos de ser incapaces de comprender el lenguaje místico, los escolásticos acusarán a los místicos de antiintelectuales. Incluso algunos, más radicales, no dudarán en mezclar en un mismo saco a místicos y alumbrados (52). El problema se hace irresoluble porque los lenguajes son distintos y también las experiencias. Una y otra vez, los autores místicos pondrán el dedo en la llaga respecto a esto.

"Algunos Doctos, y poco experimentados en el secreto, e interior trato con Dios, pareciéndoles, que con lo que saben de Filosofía, Metafísica, y Theología Escolástica y Positiva, pueden hablar, y dar su parecer en la Mystica, no tan a los Theólogos mysticos de impropriedad, e ignorancia en los términos que usan, y cosas que dizen. Pero en esta facultad desaurían los que la ignoran, aunque doctos, creer a los que la saben, y hablan en ella de experiencia, pues a cada artifice, y official creemos en su arte, y cada arte, y officio tiene sus términos, y vocablos, por donde declaran sus secretos: y ninguno se pone con ellos a disputar, si está aquello propriamente dicho. Unos tienen las palabras, otros las obras... Quanto más, que no hablan tan impropriamente los espirituales, que sean heregías sus dichos, aunque sean desusados en común. Por esso san Dionysio luego en el principio de su mystica Theología, le prepara, y advierte a Timoteo, se guarde mucho de tratar los secretos desta tan oculta, y diviníssima sabiduría con los en ella no experimentados, aunque doctos en la ciencia seglar: por lo qual piensan comprehender al que puso en tinieblas su escondrijo, y allí está tan secreto, que aun las aves del cielo no le dan alcance: y cosa común, y muy usada es el dar crédito a los que son personas honrradas, y fidedignas, aunque digan cosas peregrinas, y fificultosas de creer, quando afirman -

averlas visto. Y si no se huviera dá dar crédito, más de a-
 lo que yo se, o me pruevan con syllogismos infalibles, cómo-
 tuviéramos sciencias? O cómo pudiéramos vivir los hombres -
 en el govierno, comunicación, y comercio humano, que todo -
 se funda en crédito, y confianza de la verdad, y Fe? Muchas
 cosas, pues, dixerón los santos Padres, que para las enten-
 der, más piden docilidad, y piedad, que rigor de disputas,-
 y razones Metafísicas. Dize san Bernardo tratando del mental
 excesso: 'Muera mi ánima la muerte de los justos, y aun si-
 es posible muera mi ánima la muerte de los Angeles'. Venga-
 aora el Docto Theólogo, y Filósofo, y diga, que dezir, que-
 las ánimas mueren y los Angeles, es error: y dirémosle, que
 de la muerte que él entiende no habló san Bernardo, sino de
 la que causa el excesso del amor, como también san Pablo di-
 xo: 'Vivo yo ya no yo'. Quanto es celebrada de san Dionysio
 esta secreta sabiduria de Dios, a la qual no contento con -
 llamar ignorancia, tiniebla, y escuridad, la viene a llamar
 amencia, e irracional sabiduría. Qué dize el docto Theólogo
 aquí? Sepan que como las cosas secretas, y altas de Dios, -
 son tan sobre las que por acá comúnmente se tratan, aún en-
 tre los Prudentes, y Doctos, es necesario para ellas inven-
 tar nombres extraordinarios, y peregrinos. Y claro está que
 no quiere san Dionysio dezir que esta diviníssima sabiduría
 sea agena de discreción, y razón, ni contraria a ella; sino
 para significar lo que dista de las demás sabidurías, y -
 sciencias desde destierro, y lo que sobre todo entendimien-
 to, mente, y razón se levanta, y trasciende.

"Dize el Theólogo mystico, que la voluntad, y affec-
 to suelen levantarse a amar, y a la unión divina, sin que -
 preceda, o la acompañe acto del entendimiento. Confieso -
 que es cosa difícil de entender, más no me atreveré a con-
 tradezirlo, por parecerme que lo he experimentado así; más
 tampoco osaré afirmar, que esto es así. Pero que se ame mu-
 cho más de lo que se entiende, no ay que dudar: pues también
 lo dize santo Tomás. Ya queda dicho atrás, como en las almas
 extáticas suele el Espíritu Santo, con no pensados impulsos,
 tocar la cumbre del espíritu, o ápice del afeto, con que sin
 que preceda acto del entendimiento, roba el alma. Sino es -

que lo prueven, no lo entenderán" (53).

La vida espiritual es, finalmente, un camino abierto también a los flacos de intelecto, a los humildes, a la gente del pueblo, a las beatas. Lo único que todos necesitan son confesores y guías avezados que sepan conducirles por el camino de la contemplación mística, pues, "las muy contemplativas almas son sin letras, y simples, y excelentes en la divina caridad, y virtudes, y pureza del corazón, que es la disposición que para contemplar se requiere" (54).

a.- El por qué de la "Vida Espiritual" de Fray Antonio Sobrino

La "Vida Espiritual" tiene su razón de ser en un encargo del Patriarca Don Juan de Ribera a Fray Antonio Sobrino. En la introducción del libro, Sobrino nos aclara los motivos que le llevaron a escribirlo: "Leí un libro intitulado 'Vida del Alma', impresso en Bruselas el año pasado. 1609. cuyo remate es la Apología contra los errores que agora en Flandes corren con nombre de perfección, y espíritu; y movido de la autoridad del gran Prelado Don Juan de Ribera, Patriarcha Arçobispo de Valencia de buena memoria, que con grande sentimiento, y significación de dolor me embió este libro, y ha dezir viesse quan escurecido estava ya el camino de perfección, y espiritual vida; sentí vehemente impulso, aunque tan flaco, y enfermo de escribir sobre esto" (55).

La "Vida del Alma" es obra de Gracián de la Madre de Dios, carmelita descalzo vinculado estrechamente a Teresa de Jesús. En ella, Gracián incrusta una breve Apología refutando las doctrinas que seguían ciertos frailes capuchinos flamencos. El conjunto de estas doctrinas es conocido en la historia de la espiritualidad con el genérico nombre de perfectismo, que, según M. Andrés, supone "el encuentro entre la mística carmelitana (teresiana especialmente), protagonizada por Tomás de Jesús, Gracián de la Madre de Dios, Ana de Jesús y las primeras carmelitas descalzas llegadas a los Países Bajos y la mística abstracta de Eckart y de los tauleristas, aceptada con entusiasmo por un grupo de capuchinos flamencos" (56). El libro base donde se inspiraban los-

perfectistas era la "Teología Germánica". La principal idea que éstos sustentaban era que la suma perfección consistía en la unión inmediata del alma con Dios, sin mediación de ninguna criatura y con aniquilación total de los actos interiores y exteriores. Para conseguir ésto, según ellos, eran innecesarios los rezos vocales, el rezo del oficio divino, el rezo del Rosario, la celebración de Misas en honor de los santos, la meditación, las romerías, las indulgencias, el rogar por la propia salvación, el hacer buenas obras con la esperanza de recibir alguna recompensa, el adorar las imágenes, etc. Para ellos, bastaba sólo la oración mental: "Y que sola una oración y petición se ha de hazer. Y ésta es que Dios nos dé esta unión" (57).

Así pues, contra los perfectistas flamencos se propone escribir Sobrino, tratando de desenmascarar sus errores y fundamentar la importancia que tienen todas aquellas cosas que éstos negaban. Para mejor llevar a cabo su trabajo, Sobrino se propone señalar primero qué es lo que él entiende por vida espiritual. Aquí el descalzo se explaya explicándonos su pensamiento místico. Es la parte más interesante del libro. Después, uno a uno, exhaustiva y machaconamente, refutará todos los errores de los perfectistas. Esta es la parte más extensa y aburrida del libro. En ella, se puede apreciar la gran erudición de Sobrino y sus conocimientos teológicos. Es ésta, también, la parte más comprometida y que más problemas le acarrea a su autor. Por ella fue prohibido el libro por la Inquisición, al no estar permitido verter en lengua vulgar disputas con herejes.

De todo el libro de Sobrino, a nosotros solamente nos interesa su primera parte. Ahí es donde podremos analizar su espiritualidad y, conociendo ésta, comprender mejor muchas de las experiencias vigentes en la espiritualidad valenciana del Seiscientos. A través de ella, veremos cómo existe un hilo de continuidad entre esta espiritualidad y aquella otra que practicaban y defendían los primeros jesuitas de Gandía. En suma, no es más que la espiritualidad del recogimiento, enriquecida ahora con las aportaciones de grandes místicos carmelitas como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (58).

En el inicio de su libro, Sobrino hace una distinción entre vida activa y vida contemplativa. El descalzo no niega la importancia de la vida activa, pero no es de ésta de la que él quiere hablarnos. Por encima de la vida activa, de una vida activa donde el amor al prójimo es lo más importante, Sobrino coloca la vida contemplativa y mística. En este punto, tienen razón los perfectistas flamencos cuando "en la inmediata unión del alma con Dios por absoritivo amor, ponen la mayor excelencia, y perfección...". Sin embargo, yerran cuando afirman que sólo esta unión se ha de pedir, dejando los demás ejercicios de piedad y devoción, aunque a ellos nos obliguen los preceptos eclesiásticos. Para Sobrino, la verdad va por el medio. La mayor preeminencia la tiene la vida contemplativa, y, dentro de ésta, la unión absoritiva con Dios; pero, la vida mixta de contemplación y acción es todavía más perfecta. Por eso, "el contemplativo, que sin dexar la contemplación sale a entender en la salud, y remedio de sus hermanos: es más perfecto que entrambos: porque el que intensamente exercita los dos amores, más ama que el que se ocupa en el uno solo..." (59).

Poco demuestran saber de la vida contemplativa, "aquellos que la tienen por vida ociosa, holgazana, y sin provecho...". En ella, "nace la luz, a quien la noche no sucede". En ella, a su vez, exercita el alma los actos de todas las virtudes. Pero conviene distinguir bien, pues no siempre ha sido así. Ejemplos existen dentro de la historia de la espiritualidad que han errado el camino, si bien, esto no debe servir de inconveniente para quienes quieren dedicarse a la vida de contemplación. "Y si los Begardos, y Beguinas, y los Alumbrados, y Dexados, quisieron cubrir su torpeza, y sensualidad, fingiéndose en la exterior apariencia contemplativos, y espirituales, no han por esso los que de verdad lo son de dexar de serlo, ni ay que recelar la doctrina Cathólica y santa, que en la contemplación enseña a los ya aprovechados, y perfectos que se dexen a Dios..." (60).

Coetáneos de Sobrino son los alumbrados de Extremadura y los perfectistas flamencos. Antes de ellos existie

ron los alumbrados de Toledo, y todavía antes, los begardos y las beguinas. Todos estos grupos entendieron de manera - equivocada la vida espiritual. Los alumbrados, pocos en número, tuvieron sin embargo una enorme trascendencia en la - espiritualidad hispana. "Si no hubieran existido, tampoco - hubiera florecido de modo tan violento el antimisticismo en nuestra espiritualidad, ni hubieran alcanzado grado tan alto de virulencia los enfrentamientos por razones de espiritualidad dentro de la orden franciscana, dominicana, jesuítica y, a mi parecer, dentro de la reforma carmelitana. Sin - la existencia de los alumbrados, nuestros místicos, aun siendo los mismos, hubieran escrito de otro modo, con otros matices y otras preocupaciones, sin la existencia casi continua en resaltar la necesidad de las obras exteriores, la armonía entre acción y contemplación, la integración del cuerpo y el alma en unidad de persona para alcanzar la unión - con Dios y tanto otros aspectos de planteamiento polémico en su raíz, como aparecen en las obras de Osuna, Laredo, Palma, P. Avila, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Bretón, Falconi, Jerónimo Gracián y tantos otros". (61).

Esta aseveración de M. Andrés está perennemente - presente en Sobrino. En su libro hay un intento evidente - por diferenciarse de los alumbrados y dejados. El fin místico de alumbrados y buenos espirituales es el mismo: la unión y transformación del alma en Dios. Pero, "no porque los Herreges enseñen a los que ninguna virtud tienen, a embelesarse, para que suban a la unión inmediata con el demonio, viviendo como bestias: avemos nosotros de enseñar a los ya - bien aprovechados cómo se han de disponer, y preparar para la divina transformación, no dexando de todo punto la meditación, y ejercicios interiores, suspendiéndose en aquella vana ociosidad de los Alumbrados, y Dexados: porque tal manera de suspensión es vana y necia. Vana, porque no se consigue lo que desea, y busca, ni haze más de perder el tiempo, en que se pudiera exercitar en otras obras, y ejercicios de provecho. Y necia, porque grande necedad es, querer sacar por artificio lo que Dios sólo da por su querer. No se ha - pues ninguno de embelesar así, sino retirándose de las co-

sas exteriores a las interiores, porque si de esas el Señor quiere levantar a las superiores, y a si mismo, los halle - dispuestos, y apercebidos" (62).

Refutar los errores de los perfectistas es el objetivo de Sobrino. Para ello, el descalzo, asentada ya la - importancia de la vida contemplativa, marcadas las diferencias que existen entre una buena y mal entendida espiritualidad, no encuentra un modo mejor que explicar cómo debe - ser el camino espiritual y cuáles las alegrías y amarguras - que al alma en el le esperan.

b.- La personal visión espiritual de Fray Antonio Sobrino.

Clásica es la división tripartita de la vida espiritual en vía purgativa, iluminativa y unitiva. Sobrino no se aparta de esta división, y también para él, la vida espiritual la componen tres estados. Dos de ellos, el de los - principiantes y el de los aprovechantes, corresponden a la vida activa. El tercer estado, el de los perfectos, es exclusivo de la vida contemplativa.

El primer estado, vía purgativa, corresponde a los principiantes. En él, la caridad está imperfecta, la codicia y las pasiones mal mortificadas, frescas las cicatrices de los pecados y arraigadas aún las malas costumbres. El alma, en este estado de purgación, debe aprender a domeñar su cuerpo con trabajos, penitencias, ayunos, mortificaciones, etc. (63).

En el segundo estado, el de los aprovechantes, vía iluminativa, la caridad alumbra, la virtudes se fortalecen y los muros se fortifican. El alma advierte que avanza y mejora, pero ignora el momento en que debe ascender a un grado mayor de perfección. Las señales son complicadas; Sobrino avanza algunas: "si ya el ánima en el ejercicio de las - virtudes, viene a no sentir tanta repugnancia, y comúnmente con facilidad las exercita, si tiene rendida la ira, la gula, la loquacidad, la parlería, el regalo del cuerpo, la estima de sí, la impaciencia, la soberbia, y vanagloria, la liviandad del corazón, y sentidos, la negligencia, tibieza,

e indevoción. Si ama de corazón la castidad del cuerpo, y - del alma, la limpieza del corazón, y pensamientos, la humildad, la simplicidad, y propio desprecio, la mansedumbre, y paciencia, el silencio, y devoción, la introversión, y recogimiento del alma, la oración, y continua memoria de la divina presencia, y la suave meditación de Christo nuestro Señor, y la imitación de su santísima conversación, y vida: - la memoria de los divinos beneficios, la veneración, y devoción con los Santos, y sobre todo con la Reyna celestial María Santísima". Si acontece todo esto, si todas estas perfecciones adornan ya el alma, ésta está ya preparada para - ser "introduzida al tálamo, y secreto del Esposo, y trasladada, y levantada al reposo de la contemplación" (64).

Nos encontramos ahora en la vía unitiva, el estado al que solamente entran los perfectos, donde el alma descansa en los brazos de Dios de tantos sufrimientos pesados, "chupando, y gustando la miel de la piedra, y aun poniéndola boca en las aguas de la fuente de la vida, y aun en el río de los regalos de Dios" (65). En esta vía unitiva las cosas divinas se contemplan con la lumbre sobrenatural de la Fe. En ella, algunos contemplativos tienen visiones espirituales, pero, advierte Sobrino, "lo que de la vía unitiva es más propio, es la unión y transformación que el amor hace del alma en Dios, poniéndola en aquella paz que todo sentido trasciende, y sobrepuja, y llenándola allí de admirables consolaciones, y misericordias" (66).

Así pues, vía purgativa, iluminativa y unitiva; - sistema tripartito común a muchos de nuestros místicos, pero no camino único y de obligado paso para todos. A veces, el Señor suele comunicar a los imperfectos gracias y favores reservados exclusivamente a los ya muy contemplativos, con el fin de que aquéllos no se vuelvan atrás de su camino emprendido. De igual modo, a los ya muy experimentados y perfectos suele permitir Dios que sufran tentaciones de baja, "porque no se envanezcan con la divina gracia, y favores, - antes se humillen, y conozcan su nada, y vileza, y vayan alerta, sin afloxar en la mortificación, y virtudes, como a los que aún queda largo camino que andar" (67).

Esta especie de atajo, de éscalera con escalones que se aceleran y ralentizan, no es original de Sobrino, si no que se encuentra también presente en otros místicos españoles. Así, Fray Juan de los Angeles, refiriéndose a esto mismo, nos dirá que no son escalones en sentido estricto, - pues, "algunas veces se mezclan y se hallan en el infimo cosas del más alto, y en el más alto cosas del más bajo; y no es inconveniente, sino necesario, a tiempos y ocasiones" - (68). Sin embargo, es ésta una cuestión problemática y no siempre bien asimilada por todos. Es evidente que Sobrino - escribe para personas avezadas en la vida espiritual, o que disponen de guías o confesores experimentados; por eso, quizás recordando aquel pasaje de su vida de novicio, cuando - su maestro lo obligaba a meditar y él sentía impulsos irre-frenables que le transportaban a la contemplación, hará aquí una advertencia muy clara:

"A algunas personas suele el Señor desde los principios levantarlas a la unión, y transformación en su divina Magestad; los quales aunque quieran meditar no pueden, - que luego les tira nuestro Señor a lo interior del alma. Y los Confesores poco expertos como ignoran lo que este es, - porfían que no, sino que dexada aquella suspensión como cosa ociosa, e inútil, su oración sea de consideraciones, y - meditaciones, y oración vocal. Yérranlo mucho, y enojan a Dios, desbaratando las labores que su divina Magestad quiere hazer en aquellas almas. El Padre espiritual, sólo es ayudador de Dios, y ministro: y así por donde viere que Dios - lleva el alma por allí ha de yr ayudándola, no sacándola a otro camino. Y si él no sabe aquel, o quizá ninguno, remita lo a quien lo entienda, y no se entremetan en lo que ignoran" (69).

Esta advertencia de Sobrino no va dirigida únicamente a los confesores y guías espirituales. El descalzo - también tiene palabras de aviso para quienes, levantados desde su estado de postración a las más altas cumbres de la - unión y transformación en Dios, se envanecen y les falta - tiempo para publicar las gracias que se les conceden.

"A los que el Señor esta gracia hiziere, se les diga tengan su oración, adonde ninguno los vea ni note, si es

tán arrobados, Guárdense de publicar las mercedes que reciben, más que a su padre espiritual. Dígaseles también, que no dexen de rezar algo vocalmente, y da quando en quando se acuerden de hazer gracias por los beneficios de la Encarnación, y muerte del altíssimo Hijo de Dios, y que usen con templanza, y discreción de aquella gracia, y éxtasi del divino amor, en que la divina Magestad tan familiar, regalada, y abundantemente se les comunica, no se cevando con demasía, y desorden, en la suavidad, y dulcedumbre, que allí se da, adviertiendo, que embelesados allí, no falten a las obligaciones, y trabajos exteriores de su vida, y estado..." (70).

Es importante reseñar el pasaje anterior, porque es una prueba fehaciente de las diferencias tan profundas que separan a Sobrino del quietismo y alumbradismo. Sobrino nunca rechazará la oración vocal y las devociones; antes al contrario, compatibilizará, incluso en los momentos en que la oración de contemplación es más sublime, estas devociones y rezos con la contemplación mística. Es evidente que son dos mundos, pero no dos mundos excluyentes, sino complementarios. Así, a aquellos que asisten a Misa los días de obligación, Sobrino les pedirá que eviten el suspenderse hasta haberla oído con devoción. "Y todos los días recen vocalmente las quatro oraciones, y digan la Confesión general, la Corona, o Rosario de la Virgen: y velen mucho contra el pensamiento de presumir que son algo: creyendo que antes son bien tratados, porque su flaqueza, y miseria sin esso, faltaría en el camino de la virtud: por lo qual, aunque con el socorro de la divina consolación, corran sin sentir cansancio, ni fatiga, no por esso han de dexar la mortificación, y exercicio de toda virtud" (71).

.- El papel de las dos potencias, entendimiento y voluntad, en la espiritualidad de Sobrino

Cuando Fray Antonio Sobrino tiene que escoger una definición de lo que es contemplación mística no lo duda: "la divina contemplación es la preciosa, y suave obra del amor" (72). Adopta esta definición para dejar bien claro que en la contemplación mística, el entendimiento sirve a la vo

luntad, y no al revés.

Sobrino, fiel en esto a la tradición franciscana, aborda el problema del papel que las dos potencias, entendimiento y voluntad, desempeñan en la vida contemplativa. Esta es una cuestión espinosa, que está siempre presente en la espiritualidad hispana de los siglos XVI, y XVII, y que muchas veces dará pie a acusaciones graves de alumbradismo y quietismo contra los autores espirituales.

Casi con toda seguridad, fue Hugo de Balma con su "Teología Mística", traducida en España en 1545 bajo el nombre de "Sol de Contemplativos", quien popularizó la cuestión de la unión inmediata a Dios sin necesidad de conceptos antecedentes, que había estado muy en boga en la época tardo-medieval. "Para Balma la unión mística es una percepción directa e inmediata de Dios, sin necesidad de conceptos, en una especie de intuición, debido a la gracia o don del Espíritu Santo. Es una experiencia sin ideas en la que el alma se excede o sale de sí misma (excesus mentis, arrobamiento), de la cual el protagonista está seguro, por lo que constituye una ciencia certísima: la ciencia del amor. La sede del amor es la voluntad. Quien tenga más voluntad, tiene más amor" (73). Aunque Balma razonó la cuestión de la primacía del entendimiento o de la voluntad al modo escolástico, su traductor en España soslayó este razonamiento concluyendo, que el alma puede moverse a la unión con Dios sin necesidad de pensamiento previo o concomitante (74). Asimismo, de igual modo que Balma, San Juan de la Cruz admite en mística un amor sin acto previo o concomitante del entendimiento: "En estos bienes espirituales, que pasivamente se infunden por Dios en el alma, puede muy bien amar la voluntad sin entender" (75).

Según M. Andrés, en la mística española, el tema del amor sin conocimiento preveniente dio ocasión a múltiples disputas y a procesos inquisitoriales, sobre todo, en las épocas del alumbradismo y quietismo. La disputa enzarzó a los teólogos escolásticos, reacios a aceptar esto, y a los teólogos místicos, perdurando desde los grandes tratadistas espirituales como Osuna, Laredo, Ortiz, etc., hasta los úl-

timos espirituales del siglo XVII. En la disputa se enfrentaban dos concepciones distintas de entender la espiritualidad y, también, dos metafísicas y antropologías del conocimiento (76).

Sobrino no aborda la cuestión directamente. Pero el tema está muy presente en toda su obra. Para él, afirmar que la contemplación es obra del entendimiento es correcto. Decir que la contemplación es obra de la voluntad también es correcto. Tienen pues razón los que sustentan una u otra cosa. Ahora bien, lo principal en la contemplación no es el acto intelectual; y no lo es por tres razones:

.- Porque, según Santo Tomás, el acto intelectual sirve a la voluntad y no al revés.

.- Porque así lo afirman los hombres de mucha experiencia espiritual (Sobrino cita, expresamente, a San Buenaventura, Gerson, Ricardo de San Víctor y San Francisco).

.- Porque, si en la vida contemplativa lo principal "es el conocimiento divino", los Doctores Teólogos, que son los que intelectualmente más conocen de esto, serían los que tendrían más alta contemplación. Sin embargo, esto no sucede así en la realidad, pues, "las muy contemplativas almas son sin letras, y simples, y excellentes en la divina caridad, y virtudes, y pureza del corazón, que es la disposición que para contemplar se requiere". Por tanto, "la divina caridad es lo principal efectiva, y affectivamente, aunque formal y esencialmente, también el contemplar sea obra intelectual en la contemplación que aún no llega a ser *mystica Theologia*: porque el acto propio desta, formalmente es de la voluntad... (77).

Tres partes o porciones distingue Sobrino en el alma: la sensitiva, la racional y la mental o espiritual (78). A la primera pertenecen los sentidos interiores y exteriores. La segunda, la racional, es el entendimiento que, cuando los conocimientos los saca de los sentidos y la imaginación, se llama "porción de la razón inferior", y cuando los recibe de la "sobrenatural lumbre" toma el nombre de "porción de la razón superior". La tercera porción del alma, la mental o espiritual, es la inteligencia, y ésta "es el -

mismo entendimiento quando inmediatamente es de Dios illustrado, y, o con la luz sapiencial infussa entiende sin discurso, o naturalmente concibe los primeros principios". Los Teólogos místicos suelen llamar a esta forma de entendimiento: "Mente, sobre del Angélico entendimiento, Tercero, o Supremo Cielo del ánima, Centella, o ápice de la razón". - También esta porción superior del alma es la voluntad, o mejor, el "affecto de la voluntad, y su natural inclinación, y propensión al bien que el ánima concibe inmediatamente de Dios, o, de su sapiencial luz...". La voluntad recibe a su vez otros nombres: "Apice de la mente, indelébil infinito, - supremo Cielo, estímulo natural al bien, amadora virtud Superior, centella de la inteligencia, porción virginal del - ánima". Para algunos autores espirituales esta voluntad de la que venimos hablando es una potencia distinta y más alta que la voluntad y el entendimiento. Sin embargo, Sobrino no cree necesario decir que es una potencia distinta, basta - con decir, "que es un empinamiento de la voluntad, que mucho sube sobre el entendimiento, y assí encumbrándose, se acerca a Dios en más excelente, y levantado hábito de la divina caridad. La causa de parecer distinta, es aquel exceso, y buelo de amor, con que el alma, de Dios tocada, y tirada, se sube y buela a él, siendo aquel la su extremidad, y cumbre, inflamada con dos fuegos, el uno de la sabiduría, y el otro de la caridad; adonde en Dios transformada, es mucho más de lo que del percibe, y conoce con la experiencia, y gusto que con ningún discurso del entendimiento. De la - qual divina experiencia sale una luz con que el entendimiento puede contemplar a Dios, y las cosas divinas quante mas - altamente que antes. Y en esta cumbre de amor pasan tales cosas, y secretos, que con razón, los experimentados, la - prefieren y anteponen a la inteligencia en la mystica Theologia, y obra mental" (79).

La mala comprensión de la doctrina mística, casi siempre por parte de autores escolásticos, dio pie a acusaciones, disputas o, incluso, prohibiciones de libros. Es - evidente que el lenguaje místico se hace a veces bastante - incomprensible para quienes no tienen alguna experiencia en

él. Esta es una cantinela que los autores místicos repiten con asiduidad. Pero también parece muy claro que expresiones o fórmulas como "no pensar nada", "sueño de potencias", "amor sin conocimiento anteverniente o concomitante", "contemplación quieta", y otras parecidas a éstas, no acababan de cuadrar a los Doctores escolásticos, sobre todo, cuando éstos se salían a sacar de sus contextos estas expresiones (80). Sobrino, y como él otros autores espirituales, son conscientes de este problema planteado por el lenguaje místico. El mismo Sobrino, en el tema que nos ocupa, no rehuye las explicaciones, pero tampoco se muestra tan claro y preciso como lo hacen Hugo de Balma y San Juan de la Cruz. El acepta la posibilidad real de que el alma ame y aspire a la unión y transformación en Dios sin que exista en el entendimiento ningún pensamiento precedente, pero lo hace escudándose en la autoridad de otros autores espirituales y en su propia experiencia personal. En un extenso pasaje de su libro, Sobrino intenta resumir todo su pensamiento sobre esta cuestión:

"A algunos les parece imposible que el alma ame, y aspire Dios, y su unión sin ningún pensamiento precedente en el entendimiento, y quieren que por lo menos ha de haber una simple representación, o memoria del bien que amamos: y creo dicen bien, aunque no parece cosa imposible, que una voluntad muy cebada en el amor divino, sea movida con secretos, inopinados impulsos en aquel bien que ama, con tal vehemencia: y cosas vemos que hacen los que mucho aman, que parece ni están en sí, ni tienen acuerdo, ni memoria, ni entendimiento alguno, como cuando en el monte andan perdices y conejos y caza como hormigas, sin perro que la muestra, se caza.

"San Agustín y Santo Tomás tienen por imposible cosa el caminar una voluntad amando algo, sin que preceda, o la acompañe el conocimiento de aquel a que camina. Hase de entender cuanto a la primera información del entendimiento: mas ya informado, y lleno del conocimiento del amigo, no ama sin conocimiento la voluntad, aunque sin preceder cogitación se levante y mueva a su amor.

"Pero sea como quieren, basta que sepamos en el ex

tático amor no tener el alma necesidad de meditaciones, ni discursos, ni obra intelectual, más que cuando mucho aquella simplísima presencia, o memoria del bien amado, que dicen comúnmente acompaña al amor: y que en esta secretísima y sacratísima obra, cesando el entendimiento de obrar, toda la fiesta y convite se hace al amor, aunque también suele haber, de aquella mesa del cielo, regalados y sabrosos relieves para el entendimiento. Adonde se ve cuanto mas se adelanta el afecto, y cuanto más se entra en Dios, cuanto mas alto vuela, adonde el entendimiento con su inteligencia no puede llegar, ni saber lo que en aquel secreto obra en el alma unida, y transformada en sí nuestro suavísimo Dios" - (81).

Creemos que Sobrino adopta una fórmula que intenta ser de compromiso. El es consciente de la dificultad que entraña entender que la voluntad se levante a la unión con Dios sin que la acompañe o preceda acto del entendimiento, pero no se atreve a contradecir esto porque, entre otras cosas, lo ha experimentado. Tampoco afirma que esto sea así tácitamente; de lo único que se muestra seguro es de que se ama mucho más de lo que se entiende (82). Quizás, en un pasaje que de su doctrina espiritual recoge Fray Antonio Panes, se aprecie con más claridad ese intento de Sobrino por clarificar este tema y llegar a una fórmula de compromiso, diciéndolo como sin decirlo.

"En la Teología Mística (que es scientia amoris, y se aprende por ignorancia, como San Dionisio dice) cessa el entendimiento de su común manera de entender, natural y discursiva; y aun de la sobrenatural meditación, y conocimiento ordinario de la fe, mas no queda en aquella assumpción, o elevación del alma privado de la inteligencia nuestro entendimiento, porque en aquella quietud, y como obscuridad, es subido a otro modo de entender más alto, e inexplicable, que por esso no puede dezirse, lo que allí se entiende" (83).

.- Los diferentes modos de contemplación

La "Vida Espiritual" de Fray Antonio Sobrino no -

es una exposición lineal de la vida mística. Las ideas se repiten muchas veces y resulta fácil perder el rumbo de lo que el descalzo dice. La mística no presupone un camino único, sino un camino lleno de bifurcaciones, de atajos, y, en definitiva, de experiencias acumuladas día a día. Lo que más fácilmente se puede detectar es el inicio del camino y el final del mismo. El alma muestra su disposición voluntaria a emprender su particular camino de perfección, sabe que el fin a que aspira es a la unión con Dios. Pero no todas las almas llegan a este fin, la mayoría se quedan en los intermedios. Explicar esto no es una tarea fácil, ni siquiera para místicos tan avezados como Sobrino; a pesar de ello, hay un intento evidente de sistematización y de clarificación, y ese intento está muy presente en la obra de Sobrino.

De tres modos puede introducirse el alma por la vía de la contemplación mística. El primero, más escolástico que místico, consiste en meditar las perfecciones existentes en las criaturas criadas para a través de ellas levantarse al conocimiento de su criador. El alma contempla en todo cuanto mira la mano maravillosa de Dios, saca espirituales conocimientos y en las hermosuras visibles contempla la invisibles de Dios. Este primer modo es el camino ordinario: por él deben ir todos, "en quanto nuestro Señor por otro no llamare, y assí sería notable yerro querer entrar por otro no los llamando". Es importante reseñar esta última advertencia de Sobrino. En toda su obra están presentes no solo las excelencias de la vida espiritual, sino también los peligros. Ya antes dijimos algo acerca de la enorme influencia que los alumbrados tuvieron en la mística española. Ahora, no debemos perder de vista, que el fin último de la obra de Sobrino es el de rebatir ciertos errores perniciosos extendidos por Flandes. Por eso, al analizar el modo más común y más trillado de levantarse a la contemplación, Sobrino hace notar la necesidad que todos tienen de iniciarse por este camino desoyendo consejos de quienes pretendan disuadirles de él: "Y los que enseñan oración de quietud, y suspensión a los que Dios no la ha dado, disuadiéndoles el camino ordinario de la oración, y meditación, yerran" (84).

El segundo modo de levantarse el alma a la contemplación ya no es escolástico sino místico. Ahora, las almas son levantadas sin comparación de criaturas y meditaciones, sino "por el entendimiento ilustrado en su superior cumbre con la lumbré sobrenatural". Por los dos modos, el anterior escolástico y este místico, "se despierta, y engendra en la voluntad el divino amor, y en ambos modos precede el conocimiento al amor" (85).

Además de los dos modos ya referidos, hay otro - que es muy alabado de los teólogos místicos por su facilidad. Lo llaman "sapiencia unitiva", y consiste en los "movimientos anagógicos, o aspiraciones, con que la voluntad aspira, y se levanta a Dios, con frequentados actos, e impulsos". - En este modo, la voluntad aprovecha mucho en poco tiempo y con poco esfuerzo. Pero con ser esta vía fácil, no todos - pueden seguirla. "Sea pues la regla, y aviso, que ya quando huvieran exercitádose razonablemente en las dos vías Purgativa, e Illuminativa, estando, como ya estará, con los ejercicios de oración, y meditación, el entendimiento bien exercitado, e intruydo, dexésele descansar, y exerciten la voluntad en los dichos movimientos, y aspiraciones de amor, y desseos, con que el corazón prestíssimamente se levanta a los divinos abraços" (86).

Aunque Sobrino es un autor místico original que narra su propia experiencia, advertimos ciertas diferencias entre él y su biógrafo, Fray Antonio Panes. Panes, más que un autor místico, es un expositor brillante del camino espiritual. Si Sobrino a cada momento de su obra pone advertencias claras y precisas acerca de los peligros que acechan al alma; Panes, escribiendo en otro momento y en otras circunstancias, no siente esa necesidad. Referido a los actos anagógicos, aunque Sobrino afirme que este modo de contemplación no se niega a los principiantes (87), aunque más adelante vuelva a repetirnos que este ejercicio no es sólo para doctos "sino para ignorantes por simples que sean" (88), sin embargo, el descalzo se ve en la necesidad de precisar que para entrar por este camino a la contemplación mística el alma deberejercitarse antes en las vías purgativa e ilu-

minativa. Por su parte, Fray Antonio Panes somlaya totalmente estas vías inferiores, se centra en la vía unitiva, y si bien deja claro que el modo natural de levantarse a la contemplación de las cosas invisibles es mediante la especulación de las criaturas visibles, reserva para aquellos de - "poca habilidad, e ingenio, que nunca aciertan a formar un discurso", una vía segura y fácil, afectiva, que es la de - las aspiraciones, movimientos anagógicos y jaculatorias (89). Ambos autores están aludiendo a lo mismo, pero quizás, la - mayor vulgarización de la mística en tiempos de Panes, los - menores peligros y los tiempos de mayor libertad en los cuales éste escribe, hacen innecesarias tantas advertencias y - recomendaciones como se reflejan en la "Vida Espiritual" de Fray Antonio Sobrino. Téngase en cuenta, además, que Sobrino escribe para refutar errores de nuevo en boga, cuando no están lejanos los ecos de los alumbrados de Extremadura y - cuando continúa latente la polémica que sobre la mística, - su lenguaje y sus experiencias, enfrenta a teólogos escolásticos y místicos. Todos estos condicionantes no persisten - en 1675 cuando Panes publica su "Escala Mística", y ello le permite una mayor libertad en el lenguaje sin tener que detenerse a cada punto a dar advertencias y precisiones.

Levantarse a la contemplación mística mediante aspiraciones o jaculatorias, llamadas también actos anagógicos porque en griego significa elevación del alma a lo de - arriba, es modo espiritual muy antiguo al que ya aludían - los autores y Santos Padres. Panes refiere este modo citando expresamente a San Buenaventura y a Herp (90). Sobrino, - mejor conocedor que Panes de la ciencia mística, cita a San Basilio, San Juan Crisóstomo, Casiano y San Buenaventura - (91). El modo de las aspiraciones o jaculatorias también es tá presente en Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo. - Por su parte, M. Andrés cree que este modo de contemplación era ya usado, según San Agustín, por los padres del desierto, fue recomendado por Casiano, el Abad Isaac, el Pseudo-Dionisio y, seguramente, por medio de Hugo de Balma, San - Buenaventura y Herp pasó a los autores espirituales hispanos con gran aceptación en los círculos recogidos franciscanos- (92).

Las aspiraciones o movimientos anagógicos requieren más "impulsos de amor" que "bachillería, o especulaciones del entendimiento". Es este un modo afectivo, que no se ha de hacer "a fuerza de brazos, sino muy amorosa y suavemente". Se deben usar para por este medio "venir a la unión divina". Es un modo muy simple, que consiste en "coloquios del alma, ya consigo, ya con Dios, cantándole, y haciéndole música de amor dentro de vuestro alma, con Hymnos, y Psalmos, y Cánticos espirituales, y quien esso no sabe, con afectos de amor, y breves requiebros, y frecuentes coloquios, que conservan en el alma el amor, y la llenan de Espíritu santo" (93). Ejemplos de movimientos anagógicos referidos por Sobrino son: "Espalde trabajo en quanto no te busco. Tu cara buscaré. O hermosura antigua, y nueva, cuánto te hallaré? No me despidas de tu unión, suavíssimo Dios, aunque mi negligencia, e ingratitude lo merece. Mira esta ánima que como seca tierra, espera las aguas de tu gracia. Señor more yo en tu casa todos los días de mi vida. Oxalá rompieses los cielos, y baxasses a mí: para que derretida mi frialdad, y dureza, yo corriessse con gemidos, y lágrimas a ti... O paz que trasciendes todo sentido, sossiega mis tempestades, y olas, y truécalas en aquel ayre de silvo delicado en que tu eres oydo quietíssimo, y mansíssimo Dios, a quien doy, y entrego mi corazón, para que nunca me los buevas: y tu ponte por corazón en lugar del mío, para que viva yo siempre con tu calor, y movimiento, O dulcíssima vida mía, amor, y bien mío" (94).

Comparados estos ejemplos de jaculatorias de Sobrino con los de otros autores espirituales nos parecen algo artificiosas y mediocres. Los ejemplos que trae a colación el mismo Panes cumplen mejor ese requisito de que las aspiraciones o jaculatorias deben ser inflamativas y breves, incitando al amor unitivo en una especie de espiral que conforme sube se acelera. Ejemplos de Panes son: "O inmutable ser! O Bondad inmensa, quando de todo en todo te amaré! O fuente de infinita dulçura! O mar de inmensa suavidad, a amor, ab-sórbeme, y anégame en ti. O centro de inefable paz! no se quieta jamás mi corazón sino en ti. O amado de mi alma, muer

to por mi de amor! muera yo a todo, y todo para mi. O amor-despreciado, ven a mi corazón: tu eres solo mi bien, y único tesoro. O incendio dulcísimo! Abrázame, y transfórmame en ti. O mi Dios, todo amable, y deleitable, todo dulce, y-gracioso O quien te viera ya! Quien te abrazara para nunca dividirse de ti" (95).

Una especie de cuarto modo de contemplación espiritual, más excelente que los tres anteriores, explica Sobrino. El lo llama "supremo toque de Dios". Es este un modo secretísimo. La forma como acontece no sabe explicarla bien - Sobrino, y se ve obligado a recurrir a la metáfora de la - piedra imán: "Y así como acercando la piedra Imán a las cosas que ella atrae con su virtud (mediante la qual las toca) al punto las menea, y levanta, y las roba, y ayunta consigo. Lo mismo haze Dios con las almas que así secreta y efficázmente toca", (96). Sobrino no quiere detenerse en este modo de contemplación, el más alto y secreto de toda la Teología Mística. En él, el amor "passa" del entendimiento.

.- Otros modos o grados de Unión.

Otros grados de unión preceden a la suprema unión inmediata a la que acabamos de aludir, mientras otros "exce^{ssos}" y raptos espirituales menores preparan "para el Supremo, y mayor en que Dios roba el alma purificadísima, y deiforme, y sin ningún medio la une, y ayunta a si" (97). A - partir de ahora, el trato que el alma tiene con Dios es ya muy íntimo. Todo lo que acontece está muy enlazado. Sobrino no cree conveniente o no sabe referirlo todo a la vez, y se ve obligado a decir algo de cada una de las cosas que acontecen en esta unión íntima.

Del Rapto Espiritual.

El rapto espiritual "es un trasiego que haze Dios en el ánimo, sacándola de las cosas en que ella comúnmente-entiende, y se ocupa, a otras tan sobrenaturales, o sobre - sus fuerças, que por si a ellas no pudiera subir; y subien-

do por la divina virtud que la roba, y eleva, es enagenada—no sólo de los sentidos exteriores, sino de los interiores, y de la ordinaria, y común manera de entender" (98).

El raptó espiritual es para Sobrino lo mismo que el éxtasis o mental exceso (99). También el raptó es lo mismo que el arrobó (100). Sin embargo, Sobrino, siguiendo a Santo Tomás, diferencia sutilmente el raptó del éxtasis, —pues en el primero se produce "una violencia con que el ánima enagenada del uso de sus potencias, y sentidos subso—bre sí a percibir lo sobrenatural" (101). Esta violencia, —que no acontece en el éxtasis, no es contra el gusto del alma, ni contra su libertad. El alma no es violentada ni obligada al raptó. Sobrino precisa esta violencia, que no ocu—rre en cuanto a la sustancia, sino en cuanto al modo, pues—"es tan veloz, y extraordinario, y sobre su natural poder,—y estilo" el alma enagenada del uso de sus potencias y sentidos, que por eso "se llama violencia la del raptó" (102).

La doctrina acerca de los raptos y éxtasis parece extraerla Sobrino de Teresa de Jesús. "Nadie como santa Teresa ha observado y señalado las diversas formas del éxta—sis" (103). El descalzo sigue en su exposición las "Moradas" y el "Camino de Perfección", citando, expresamente, párra—fos enteros de estas obras de la Mística Doctora.

Dos especies de raptó señala Sobrino. La primera—recoge el alma y sus potencias a lo interior y la retira de los sentidos, pero sin privarlas del uso de ellos, ni levantarla sobre el entendimiento, aunque sí sobre lo que es meditación y discurso (104). Sobrino la llama oración de interior recogimiento. Santa Teresa le da el nombre de oración—de recogimiento sobrenatural (105). Esta forma de oración —causa un gran deleite que Dios infunde en el alma. A este —grado de amor nadie puede ascender por sus propias fuerzas, "sino es siendo a él tirado, y levantado de superior, y sobrenatural poder". "No es elevación del alma sobre sí, ni —fuera de sí, sino dentro de sí" (106). En acertada metáfora Santa Teresa nos dirá: "Paréceme he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí. Mas estos, ellos se —entran cuando quieren, acá no está en nuestro querer, sino—

quando Dios nos quiere hacer esta merced" (107).

A la segunda especie de raptó, Sobrino la llama - espiritual embriaguez por ser "una avenida de divina consolación, y gusto sobre el corazón, y potencias sensitivas, - que no se pudiendo contener en si el que tal bien recibe, - rompe y sale en movimientos, y gastos exteriores, con que - muestra el excesivo goço del corazón" (108). La espiritual embriaguez es un don de Dios reservado no sólo a aquellos - que están muy experimentados en la oración, sino accesible - también para los que se inician en ella. Esta forma de oración la llama Sobrino, siguiendo a Santa Teresa, "oración - de gustos". De esta manera se distingue de la primera forma de raptó, u oración de interior recogimiento, que recibe - el nombre de "oración de contentos". La diferencia entre - una y otra es muy simple: los contentos comienzan en nosotros y acaban en Dios; los gustos comienzan en Dios y se derraman en nosotros (109). Para Sobrino, las señales que - siente el alma de encontrarse en esta espiritual embriaguez - son los cánticos, el júbilo, los gemidos, las voces informes, los temblores del cuerpo, los saltos y palmadas, los - impulsos vehementes, el correr, etc. Pero no siempre la espiritual embriaguez causa estos efectos exteriores. Esto - suele acontecerles a los principiantes; hay otra forma de embriaguez, "que con la abundancia de su suavidad, causa - una maravillosa quietud, y paz, y como sueño no pasado, ni - que prive la viveza interior". "Imagino -nos dirá Sobrino - que los fervores, y gestos exteriores los causa la espiritual abundancia en los nuevos, con la inexperiencia, y la - novedad de cosa tan grande, o en los que tienen muy bullicioso corazón, que no es su mano sossegar, dissimular, y encubrir la gracia, y sus favores; porque otros tienen tan sossegado, y quieto el corazón, que no ay sentirles lo que passa en tu interior. Según pues la diferencia de complexiones, - y sujetos, deven diferenciarse los efectos de una misma - gracia" (110).

A aquellos que tienen sossegado el corazón, la espiritual embriaguez les causa una gran quietud. Por eso Santa Teresa llamaba "oración de quietud" a esta forma de ora-

ción, "en que todas las potencias descansan, y que por maravillosa manera entiende el alma, cuán cerquita está della - Dios, y cuán poquito le queda para ser toda a él unida, y - que no se enagenan, ni pierdan del todo las potencias". Cada una de ellas está en una situación distinta: "la voluntad está assida, y suspensa; el entendimiento, y memoria libres; mas ni el entendimiento, querría entender más que una sola cosa, ni la memoria, acordarse de mas, ni el ánima querría que respirasse el cuerpo, quanto mas moverse, sino gozar solo de tal quietud; ni querrían hablar, ni que les hablassen; sino continuar siempre aquella su oración, y quietud, en que tan presente sienten a Dios, y que por solas se fías del son entendidas, y le entienden. Y algunas vezes - aquí corren de suyo lágrimas dulces, y se passa el día entero en que la voluntad no se desprende, ni desasse de Dios, - suelto el entendimiento, y memoria para las necesidades - que ocurren comúnmente; en lo qual anda como por fuerza, y robada de Dios toda el alma, y su atención" (111).

Sobrino ejemplifica esta forma de oración con la metáfora osuniana y teresiana del niño que mama la leche de su madre. Así, el alma es el niño, y Dios quiere que trague la leche que él pone en su boca, y que goce de esa suavidad. Pero que no pretenda el alma entender cómo y qué es lo que goza de Dios. Aquí la voluntad está amando sin trabajo del entendimiento, "porque si va a pelear con el entendimiento - para darle parte, trayéndole consigo, no puede a todo; forzado dejará caer la leche de la boca, y pierde aquel mantenimiento divino" (112).

Amor violento, Amor desnudo

La contemplación mística no se acaba con la oración de contentos y con la oración de gustos. Hay otras maneras de contemplación, como éstas que ahora describe Fray Antonio Sobrino, provocadas por el amor violento. Es un modo de contemplación mas alto que los ya referidos. Ahora, - el alma es tirada a un grado más perfecto de amor: "al fin - amor desnudo". En él, el alma únicamente ansía descansar en

los brazos de Dios, sintiendo unos deleites tales, que el corazón se dilata y desfallece, y todo el cuerpo se desmaya.- "Y tanto suele, o puede crecer esta lesión y sabrosísima herida, y desfallecimiento, que llegue a hazer morir de amor, cuyos ímpetus creciendo, así crece el desseo, y sed de Dios, que no pudiendo el corazón sufrir el ansia, y dolor de tal herida, falta, y el ánima le dexa, y se va al que así la hiera" (113).

Este modo de contemplación, con ser tan perfecto, solo sirve para disponer al alma para la unión perfecta, "en que muriendo el ánima, la muerte que san Bernardo llama de los Angeles, es trasladada a la vida de Dios" (114).

Unión perfecta del alma con Dios

Todos los grados de unión analizados hasta ahora refieren uniones parciales, más o menos perfectas según la mayor o menor perfección del estado del alma, pero sin abarcar nunca todas las potencias (115). La vida mística es comparada, con metáforas afortunadas, a un camino, escalera o castillo lleno de moradas. El alma avanza hacia adelante no sin problemas, sequedades y dudas. Cada vez experimenta más fehacientemente la cercanía de a lo que aspira: Dios. El se encarga de purificar al alma. En un momento determinado, el alma no obra nada en sus fuerzas inferiores y está unida a Dios con todas sus potencias. Y en esa unión, en esa "gracia de gracias", Sobrino se detiene para detallarnos cuál es el estado en el que se hallan las potencias.

"Allí es la memoria por su convertimiento y cercanía a Dios, y por el divino influxo, hecha tranquilísima, clara, y serena, siendo levantada sobre todas las cosas sensibles e imaginables. Como si uno fuese levantado sobre las nubes a la clarísima, y purísima región superior del ayre, siempre vería el cielo claro. Y es hecha entonces la memoria tan costante, y firme, que ninguna cosa puede turbar su serenidad, y apenas se acuerda allí de cosa criada.

"El entendimiento, es lleno de unos conocimientos altísimos, e inefables de Dios, y de su grandeza, inmensi-

dad... Y no sabe como tambien percibe las emanaciones del - Hijo, que de la memoria fecunda del padre nace, como concepto suyo, mental, y expressa imagen suya. Y del Espiritu sancto, que como amor procede del Padre, y del Hijo, que lo espiran, amándose, y amándonos. Y estos conocimientos no soncortos, limitados, y secos, como los que con la lumbre ordinaria suele formar el entendimiento, sino como inmensos, einfinitos; al fin como impresos del mismo Dios en tan altaelevación mental, en cuya percepción, y noticia es puesta - con admiración grande, en suspensión maravillosa de ver laliberalíssima bondad con que la divinidad se le comunica; y cobra con esso grande confianza, para tratar familiar, y - amigablemente con Dios. Y finalmente queda tan lleno de luz, que de allí adelante le parece no ser Fe la que tiene de los divinos mysterios, y verdades, sino noticia clara, e indubitadíssima, y penetra los sentidos, y espíritu de la Escritura sagrada, con maravillosa profundidad y claridad.

"La voluntad arde con subidíssimo, y encendidíssimo amor, que parece se consume. No es amor, turbulento, inquieto, y con fervores, sino puríssimo, y quieto, con que - el alma goza de Dios, y se apaga a él, que se llama 'amor - fruytivo', a diferencia de otro amor, que aquí también el - Espiritu sancto despierta, con maravillosos impulsos, y movimientos quietíssimos en la voluntad, con que más, y más - apega, y entraña el alma con Dios, que se llama, 'amor práctico'. Y es maravilloso el duelo, y competencia que entre - estos dos amores passa, en quanto al práctico da prisa para el gozar; y el fruytivo a produzir los movimientos, e impulsos que caminan a causar la mayor, y más íntima unión. En - estas dos cosas, conviene a saber, operación y descanso, el varón espiritual posee su vida, estando en ambos todo el - entero, e indiviso. Porque todo está en Dios, en quien fruytivamente descansa, y todo en si adonde ama prácticamente.- Y por momentos es necesario, ya lo uno, ya lo otro; esto es, ya reposar, ya renovar la obra, pues en cada irradiación divina, se convierte el ánima a Dios práctica, y fruytivamente, con que en todas las virtudes se renueva, y es en la - quietud de la fruyción más profundamente absorbida. Y por - levantarse este amor assí sobre sí, a la manera del oleo -

quando yerve, es dicho 'super férvido amor'" (116).

Sobrino coincide con Santa Teresa en llamar a esta forma de contemplación oración de unión propiamente. No niega que haya unión en los otros grados de oración analizados, pero no es igual a la de éste. Ahora cesan de obrar el alma y sus potencias, y no hacen más que recibir, "quietíssima, y suavísimamente los divinos influxos, y coloquios, o comunicaciones". Para mejor explicar esto, Sobrino vuelve de nuevo a recurrir a la metáfora teresiana del niño que mama del seno materno. "Assi como un niño que está mamando el pecho lleno de leche, sin hazer más que atraerla con su boquita, y paladar, aunque mama con gran quietud, y descanso, no dexa de hazer algo, mas si cessando él de todo punto en el paladar, no hiziesse más que tragar, y dexar yr por la gargantica abaxo la leche ordeñada en su boquita por mano de su madre, aquí propriamente se dirá, que sin hazer nada, totalmente mamava aquel niño". Por tanto, de igual modo, en la oración de quietud, aunque el alma está unida a Dios con la voluntad y de este modo recibe gracias y dones, esto no acontece sin alguna acción por parte del alma, por muy ligera que sea. A su vez, en la oración de unión que ahora nos ocupa, estando el alma como está unida a Dios con todas sus potencias, ella no siente que haga otra cosa más que recibir y gozar de lo que recibe (117).

Este no hacer nada, o al menos no sentir que se hace nada, es un punto conflictivo dentro de la mística, por la facilidad con que se puede caer en una interpretación quietista. Sobrino es consciente de la indudable importancia del tema y amparándose en la doctrina de Santa Teresa nos dirá: "según el descanso con que en esta unión el alma goza de Dios, al menos que ella lo sienta, no siente que haga cosa alguna. Más aunque según su sentimiento lo piensa, y dize assí, impossible es, que totalmente cesse el entendimiento de entender, ni la voluntad de amar en quanto no estuviere estas potencias impedidas, y aunque allí están suspendidas, más no impedidas, pues goza la voluntad del summo bien; y el entendimiento sabe esto y lo entiende, aunque no lo comprehende. Más como el entender, y amar, allí sea en tan dulce reposo, y soberano ocio, parece que totalmente cessa-

allí muestra operación; más nunca cessa el alma de producir mental verbo, y amor" (118).

Del rapto transformativo

De todos los mentales excesos que Fray Antonio Sobrino analiza, el rapto transformativo es el más sublime. - Las tres potencias del alma son ahora íntimamente reducidas a la esencia y centro, "adonde Dios por el ilapso de su gracia, maravillosamente aposentado, reside por ineffable manera". Quienes experimentan este rapto transformativo dicen - que allí el alma se pierde como la gota de agua que cae en el mar. El alma se transforma de tal manera en Dios, que parece deja y pierde su ser, "passando toda en el divino". Pero, como bien aclara Sobrino, aunque el alma pierde su ser, ni pierde su substancia, ni se aniquila, solo es en las - qualidades la mudança, según las cuales la substancia se penetra, y toca con Dios, de manera que haziéndose del espíritu increado, y creado, como san Pablo dize un mismo espíritu; puede llamarse esta unión absorbtiva, y transformativa, - más no se puede llamar esencial, o substancial, pues no es el ánima hecha con Dios una substancia, o esencia, aunque es hecha un espíritu con él por la participación del, por - gracia, y amor transformativo" (119).

Si bien todos los espirituales tienen claro que - esta transformación del alma en Dios no es una unión esencial ni sustancial, también es verdad, que la unión es tan sublime, que algunos autores llegan incluso a afirmar que en - ella el alma se deifica (120). Para mejor explicar lo que - de verdad acontece en este punto, Sobrino se ve obligado a recurrir a las metáforas de la gota de agua mezclada en mucho vino, el hierro candente hecho semejante al fuego, y el aire iluminado por la luz del sol que se transforma en su - misma claridad. Del mismo modo, los espíritus perfectos que arriban a este punto de unión espiritual, "desecha por una - inefable manera la afección humana, y como desfalleciendo - en sí, pasan y se transforman en Dios, hechos conformes - con la voluntad divina" (121).

Llamadas pues las potencias a la estancia donde - Dios reside, llegan allí con un movimiento de deseo muy ve- loz, quedando de inmediato en un profundo silencio. Allí - llega el alma con la voluntad, pero el entendimiento, des- lumbrado por la excesiva luz, queda como a oscuras, sin ver nada. Es, pues, con el amor con quien goza el alma a Dios.- "Llamadas pues así al hondón, y centro del ánima las poten- cias, son por allí introducidas a la divinísima soledad, e inmensidad de Dios, a quien goza el ánima con el amor, sim- tiendo suavidad, y sabor, que no se puede decir; y el enten- dimiento, perdida la noticia y distinción de quantas cosas- ay, y todas las imágenes, y figuras en aquella divinísima- tiniebla, e ignorancia de Dios, no sabe como mucho mas alta, y sapientísimamente le conoce, y entiende. S. Dionysio no- contento con llamar a esta manera de conocer ignorancia, la llama amencia, e irracionalidad; no porque tal sabiduría - tenga cosa contraria a la razón, y discreción, sino para - significar con estos términos lo que dista esta manera de - entender tan secreta, y peregrina, del común modo de enten- der, por alto, y subido que sea, pues aun excede, y tracien- de este mystico modo de entender por aquella sapientísima- ignorancia, toda contemplación, y conocimiento de Dios, aun sobrenatural, comunicado en la sapiencial, o profética luz" (122).

Así pues, el entendimiento queda a oscuras, sin - ver nada. No ve a Dios ni en su esencia, ni por imágenes,- tal como acontece en otros grados de la contemplación mís- tica no tan sublimes como este. Sin embargo, el entendimien- to conoce a Dios de otra manera. "Siéntele empero, y entien- dele dentro de aquella divinísima tiniebla, y escuridad, - con una quietísima, y serena noticia en que contempla, y - percibe su infinidad, e incomprehensibilidad, y presencia,- tanto más divina, noble, y excelentemente, quanto esta su- prema, divinísima, e inmediatísima unión, con total aniqui- lación de si, y de todas sus operaciones ordinarias..."(123).

Un problema grave trae a colación Sobrino ahora.- Los Teólogos Místicos afirman que ninguna cosa obra el hom- bre, ni en la imaginación y sentidos, ni en la memoria, en-

tendimiento y voluntad, en esta transformación del alma en Dios. Dicen que el alma solo recibe y padece la suavísimay divinísimay operación, y experiencia de Dios. También dicen, que esta divina ignorancia de Dios a que aludía San Dionisio, es una forma muy elevada de inteligencia. De este modo, allí no está el alma sin entender y menos aún sin amar, y por consiguiente, además de recibir y gozar, el alma parece que algo hace. San Juan de la Cruz lo resume poéticamente con la expresión: "entender no entendiendo" (124).

"Cessan pues en la mystica unión los exteriores - actos de los sentidos, y los interiores de la imaginación, y racionio, y todo discurso, y meditación del entendimiento y todo desseo, y affecto de la voluntad propio, excepto el affecto, y amor que de la voluntad llena de Dios mana, y procede de suyo, sin cuydado del alma; y excepto aquella infame, e incomprehensible noticia que llama san Dionysio ignorancia de Dios. Tal es la total aniquilación de si en la contemplación más subida, y suprema unión del alma en Dios - en esta vida" (125).

"Vuelo del Espíritu"

Casi como si hubiera sido un olvido, después de exponer su pensamiento espiritual de la transformación mística, y antes de entrar en otras digresiones más generales de la vida espiritual, Sobrino alude a otra forma de raptoespiritual que denomina: "Vuelo del espíritu". Pocas cosas de su cosecha personal nos dirá sobre esta especie de raptode nuevo, el influjo de Teresa de Jesús se dejan sentir en el descalzo.

El "Vuelo del espíritu" acontece de manera tan acelerada y repentina que provoca un gran temor cuando acontece. El cuerpo es arrebatado y levantado de la tierra en algunas ocasiones.

Este efecto espiritual pide resignación, ánimo y confianza en Dios por parte del alma, "porque verse aquí uno estar en sus sentidos, y en un instante ver que le arrebatan en el alma, y cuerpo, sin saber quién, ni adónde, no ay

duda sino que la primera vez turbará a almas valientes". De igual modo que Santa Teresa, también Sobrino conocerá por experiencia de este modo de éxtasis y arrobamiento, si bien, ambos recurren a una forma impersonal para referirnoslos: - "Bien se yo, quien lo experimentó, temiendo que aún el alma se le arrancara del cuerpo" (126).

.- Otras Consideraciones espirituales

Tras exponer los diferentes modos que el alma tiene para unirse y transformarse en Dios, el interés de Sobrino se centra ahora en algunos aspectos puntuales de la espiritualidad mística.

Tema siempre controvertido es el tiempo tan prolongado que algunas almas suelen permanecer gozando de determinados deleites místicos. Las dificultades que entrañaba dilucidar si eran fingidos o auténticos estos deleites, hace que Sobrino se detenga a exponer su opinión personal acerca de ellos. El conoce algunos ejemplos como S. Pedro de Alcántara, San Antonio Abad, Fray Gil y otros, que eran capaces de estar en suspensión espiritual durante largo espacio de tiempo, sin sentir necesidades terrenas. A pesar de estos ejemplos singulares, Sobrino coincidirá con Santo Tomás, San Gregorio y Santa Teresa, para quienes los deleites místicos son siempre algo muy breve y excepcional. No debemos olvidar, dirá Sobrino, que por mucho que el alma ansíe estar siempre unida a Dios, se encuentra sujeta a un cuerpo mortal, lleno de necesidades materiales que la distraen y la obligan a poner fin a sus ejercicios espirituales. Por tanto, la contemplación mística nunca puede ser un ejercicio prolongado y, además, no es deseable que lo sea. "Adonde se ve el disparate, y engaño de los que dicen no ha de aver otra oración, ocupación, ni ejercicio en la vida espiritual, más que el de la absoluta, y suprema unión, y transformación del alma en Dios" (127).

Otro aspecto importante que toma en consideración Sobrino, es el del camino que el alma debe seguir para introducirse en la divina contemplación. El descalzo, siguiendo ahora la doctrina de San Pablo, señalará como única vía-

de entrada el ejemplo de Cristo y su Cruz. Negarse uno a sí mismo, tomar la Cruz de Cristo y seguirla, es la fórmula - más simple y segura para él. En esto, coincide con la mayoría de autores espirituales españoles, incluso, con Benito-Arias Montano, con quien, además, le unía una gran amistad- (128).

A la hora de enjuiciar la doctrina de Sobrino sobre la vía de entrada al camino espiritual no hay resquicio para la duda. Ninguna posible conexión cabe entre Sobrino y los perfectistas o alumbrados. Si estos grupos tienden a negar la importancia de la meditación en la Humanidad de Cristo, obsesionados en exceso por la oración mental; por contra, Sobrino afirmará: "Está la divina persona, y la divinidad en Christo nuestro bien escondida, y así su humanidad es el - camino único para la divinidad, y la puerta para entrar al Verbo, en quien están los tesoros de la sabiduría, y sciencia de Dios. Desta manera declara S. Agustín aquellas palabras del Señor: 'Ego sum via', diciendo: que el Verbo humanándose, se nos hizo camino, por el qual quien anduviere, - yrá a la Divinidad, y a Dios, Caminaré por este celestial - camino, creyendo, obrando, imitando, amando, orando, meditando, y contemplando" (129).

Fray Antonio Sobrino dedica numerosas páginas de su libro a narrar las excelencias de la vida espiritual y - de la ciencia que de este se ocupa. El tema es importante - dadas las controversias que en su tiempo existían entre autores escolásticos y autores místicos. Sobrino inicia su exposición diferenciando dos modos con los que podemos llegar a conocer a Dios: por nuestro raciocinio y por medio de la fe. Igualmente, disponemos de dos libros o espejos para contemplar a Dios y las cosas divinas: el mundo y las cosas - creadas, y la Sagrada Escritura y los Evangelios. De ambos- libros se ocupan las diferentes ciencias teológicas: Positiva, Escolástica y Mística (130).

La Teología Positiva se ocupa del conocimiento de Dios y de las verdades sobrenaturales a través de las Sagradas Escrituras. La Teología Escolástica trata y disputa - científicamente de Dios y de sus obras, extrayendo sus dogmas y conclusiones de la Sagrada Escritura, de los Concilios

y de las doctrinas de los Santos Padres. La ciencia escolástica razona y argumenta por medio de la Dialéctica, Filosofía y de la Metafísica, confirmando verdades y confutando errores. Por último, la Teología Mística levanta al conocimiento de Dios por medio del amor. Esta es una ciencia secreta que el mismo Dios comunicó a Jacob y San Pablo, y de éste - la recibió San Dionisio Areopagita. Del Pseudo-Dionisio la aprendieron después todos los demás místicos (131).

Sobrino utiliza la obra de San Dionisio, "Teología Mística", como base para fundamentar su exposición sobre esta ciencia espiritual. A la hora de escoger una definición de la Teología Mística, el descalzo tiene preferencia por - estas dos: ciencia del amor, y ciencia secreta aprendida por ignorancia. Ambas definiciones, oscuras y enigmáticas, están bastante alejadas de los lenguajes comunes usados por otras ciencias teológicas. Sin embargo, son dos definiciones que responden adecuadamente a la realidad que pretender definir, aunque, pecan de sintéticas. El trabajo de Sobrino se dirige, precisamente, a aclararlas.

La Teología Mística es "una diviníssima, y sublime experiencia, gusto, y fruición de Dios a que bendado el entendimiento, es admitida al alma sobre sí levantada, y a Dios por amor unida; de donde después resulta al entendimiento, secreto, y grande conocimiento de Dios..." (132). Así - pues, lo más importante en ella es el amor. Este precede al conocimiento, porque el conocimiento ordinario es poco importante en mística. Es por medio del amor como nos allegamos a Dios. Y no solo importa poco el conocimiento ordinario, - sino que además, en la Teología Mística debemos olvidarnos de nuestra natural manera de entender, y prepararnos para - otra más sobrenatural. Pero, de momento, aunque resulte posible que en los inicios del camino Dios le haga una especial merced al alma, no debemos abandonar el natural camino de la "meditación y contemplación ordinaria". Únicamente se ha de dejar esto, "o quando sintiere el alma que Dios la tira, y levanta a su unión, o quando sintiere señales, y preámbulos dello, aviéndose exercitado primero en adquirir la limpieza del corazón, y virtudes, porque entonces ya puede el siervo de Dios yrse acercando a la contemplación, y mystica Theolo

gía por oración de menos rodeos, y discursos, y de mayor -
afecto, y quietud" (133). Así pues, si hemos asimilado bien,
dos maneras existen de levantarse a la contemplación místi-
ca. Una, donde no es requisito imprescindible que el alma -
se haya ejercitado en las virtudes, passto que el alma se -
levanta a Dios por medio de una gracia o merced que El le -
hace. La otra manera supone un esfuerzo humano. El alma, -
después de estar ejercitada en las virtudes, poco a poco, -
siente que está preparada para dar el salto. Pero este es-
fuerzo humano no sirve de nada, sino es el alma "tirada y -
robada de Dios a su sancta, y passiva unión por amor" (134).

La Teología Mística no es un acto u obra del "don
sapiencial infuso en su más intenso grado". Si así fuera, -
todos los que tienen este hábito serían excelentes teólogos
místicos, pues todos podemos ejercitar "el hábito que de sa-
biduría tenemos infuso". "Más la Theologia mystica no está-
en nuestra mano el tenerla; sino en la voluntad divina el -
inclinarse a dárnosla. Enseña la experiencia, que quando de
la diviníssima, y sobrenatural virtud el alma faltando en -
si por amor excede en Dios: entonces llega a lo que es mys-
tica Theología, esto es, a aquella ya dicha, secreta, y su-
blime experiencia de Dios; luego no será el acto contempla-
tivo procedente del don, y hábito sapiencial, aunque este-
tiene muy quieta, sabrosa, y suave contemplación, como dize
nuestro Seráfico Doctor, y Padre san Buenaventura. 'Actos -
sapientiae est contemplari Deum, non quocumque modo, sed ex
dilectione cum quadam experimentalí suavitate in affectu'. -
Que quiere decir. El acto sapiencial, o la obra del que el
don de la sabiduría tiene en su perfecto grado, es contem-
plar a Dios, no de qualquier manera, sino movidos del amor,
y de la divina suavidad experimental en el afecto. El acto-
de essa contemplación, principalmente está en el entendimien-
to, aunque se estiende hasta el gusto de la voluntad, y -
amor. Más el acto, o experiencia de la contemplación, y se-
creta, está (como dicho avemos) principalmente en la volun-
tad, aunque se estiende a la clarificación, e ilustración-
del entendimiento, que son muy preciosos relieves de aquel-
tan divino, y regalado combite de amor" (135).

Al afirmar esto, Sobrino está distinguiendo claramente la contemplación de la que hablan los teólogos escolásticos, "obra del entendimiento ilustrado con la luz sapiencial, y en orden a la fruición, y unión divina", de otra - distinta a la cual se refieren los teólogos místicos, y que es una "secreta experiencia de Dios, gozado en el abraço - del amor". Esto es lo que le hace concluir a Sobrino que, en la Teología Mística, la divina experiencia no puede ser nunca acto del entendimiento, sino de la voluntad (136).

Si para Fray Antonio Sobrino la Teología Mística es una secreta experiencia de Dios, también es una ciencia de amor. Precisamente, al reivindicar esta segunda definición, el descalzo aprovecha para arremeter contra "cierto - moderno maestro", que ponía en duda la validez de esta afirmación, diciendo que San Buenaventura se había extralimitado al denominar así a la Mística, Sobrino sale en defensa - de su docto hermano de orden, afirmando que la Teología Mística es una ciencia de amor, porque sólo de este modo "se - distingue de las demás ciencias deste destierro, y con lo que significa también algo de su excelencia, y suavidad sobre ellas, diciendo, que es, y consiste en aquel secreto - abraço, y experiencia de Dios, que aunque no sea propriamente noticia, o ciencia cognoscitiva, es lo experimental, - con que el alma gusta, y percibe por un secreto conducto la divina comunicación, y regalos de Dios: a que el entendimiento entra también a la parte, oliendo, y percibiendo algo de lo que en aquella divina ignorancia, y tiniebla passa, aunque lo más es lo que él no puede alcançar, ni comprehender" (137).

Sobrino es consciente de la dificultad que supone comprender el lenguaje utilizado por la Mística. Sabe que esta dificultad es la que arguyen los teólogos escolásticos para arremeter contra los místicos, tachándoles de utilizar lenguajes impropios o de ignorantes. Por contra, Sobrino - reivindicada el saber no procedente de silogismos infalibles, sino de la experiencia: "Pero en esta facultad deurían los que la ignoran, aunque doctos, creer a los que la saben, y hablan en ella de experiencia..."; "Confieso que es cosa - difficil de entender, más no me atreveré a contradzeirlo, -

por parecerme que lo he experimentado así..."; "Sino es que lo prueven, no lo entenderán" (138).

Sobrino criticará también a aquellos que son incapaces de asimilar que la voluntad, siendo ciega, mire la luz y contemple su rayo, y que en ella haya sabiduría y conocimiento. "Quien percibe, conoce, y distingue la diferencia de los sabores, sino el gusto? Y la melodía, y armonía de los instrumentos, y bozes, sino la oreja?... Quien mira, goza, y juzga las hermosuras, sino la vista? quien los olores, sino el olfato? Quien las cosas delectables, y blandas, sino el tacto? No son ciegas estas potencias, y con todo tienen sus conocimientos, experiencias, y ciencia de sus objetos? Y el mismo entendimiento dellas, y de sus conocimientos no aprende la ciencia experimental? Pues ha de ser menos la voluntad, que es la Reyna en el imperio del alma?... Pues si confesamos, que tienen el tacto, el olfato, el gusto, y el oído su conocimiento, su instinto, su sentido, y habilidad; como quieren los doctos Teólogos, que la voluntad sea ciega, y piedra insensible, y agena de conocimientos, y sentido? Sus deleites, y gustos tienen en el sumo bien, unida a él, bien experimenta su sabor, y siente sus regalos: y tanta, y tal sabiduría se deriva en el ánima por el secreto conuido del amor: que la ciencia de los muy doctos del siglo, es ignorancia en comparación de lo que un alma destas sin letras alcanza en las cosas divinas, y de Dios" (139).

La conclusión final a la que llega Sobrino no deja lugar a dudas. El está convencido de la primacía de la Teología Mística sobre las demás ciencias teológicas. Rechaza las acusaciones que los doctores escolásticos hacen a los místicos por la ambigüedad de su lenguaje. Reivindica la experiencia frente a la especulación como método de trabajo de la Mística, y asigna un papel predominante a la voluntad, frente a otras potencias como el entendimiento. La Teología Mística es una secreta sabiduría donde se consigue más amando que especulando. Y cuanto más ama la voluntad, más percibe de Dios y de las cosas divinas. Y en este punto, el mismo entendimiento, ilustrado del amor de la voluntad, es he-

cho más capaz de lo que era para recibir las divinas apariciones. "Y todos los teólogos dicen, que entre todas las excelencias de la caridad sobre las demás virtudes, una es tocar a Dios por sí sola: sin otro respeto alguno, porque las demás virtudes miran fuera de Dios otro fin" (140).

c.- El problema de las fuentes en la "Vida Espiritual"

Fray Antonio Sobrino no debió encontrar graves dificultades para escribir la "Vida Espiritual". El libro no parece el fruto de un muy arduo trabajo intelectual, sino la plasmación al papel de una realidad cotidiana sentida, vivida y practicada habitualmente por el descalzo. Cuando escribe su libro, hace ya muchos años que él ha aprendido las claves de la Mística del recogimiento. En los ambientes franciscanos donde vive, esta espiritualidad goza de un enorme éxito. El mismo, en sus años de maestro de novicios y de superior, fomentó esta vía mística, intentando que sus compañeros se aficionaran a ella. Su trabajo de difusión no se circunscribió a los ámbitos conventuales, y buscó, por todos los medios a su alcance, expandir esta espiritualidad en ambientes teóricamente menos preparados como el de las beatas y los laicos. Así pues, con todo este bagaje de experiencias a sus espaldas, aunque Sobrino recurra en su libro a las citas textuales de autores antiguos y modernos para apoyar y fundamentar su exposición, creemos que esto es un simple recurso científico al que acude por tradición intelectual. Estamos convencidos de que le hubiera resultado muy fácil exponer sus doctrinas, acudiendo simplemente a su propia experiencia acumulada durante años; sin embargo, el descalzo, consciente de que la Mística no es bien asimilada por todos y que presenta algunos flancos débiles, no tiene inconveniente en redactar su libro de acuerdo con los cánones habituales, llenando el mismo de citas de autores conocidos por todos.

Rastrear las fuentes manejadas por Sobrino plantea escasas dificultades. El mismo nos la señala a cada momento. Las Sagradas Escrituras, los Evangelios y las cartas de San

Pablo son las fuentes empleadas más comúnmente. Después, al igual que otros autores espirituales hispanos, Sobrino se apoya en las doctrinas de los Santos Padres y en autores místicos tan renombrados como el Pseudo-Dionisio, San Agustín y San Bernardo. Un tercer nivel lo ocupan obras y autores de influjo diverso como Dionisio de Rijckel el Cartujano, San Buenaventura, Ruysbroeck, Ricardo y Hugo de san Víctor, Gerson, Surio, Santa Teresa y, sobre todo, Santo Tomás. Finalmente, otros autores, de características diversas, son utilizados por Sobrino, bien para reforzar su exposición, para aclararla, o, simplemente, como objeto de controversia. En este último peldaño destacan los nombres de Platón, Aristóteles, Pitágoras, Séneca, Scoto, Cayetano, Pedro de Rávena, San Francisco, Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Vega, Maldonado, Benito Arias Montano y otros. Tan extensa y variada relación de autores, clásicos y menos clásicos, prueban el elevado nivel de conocimientos de Sobrino no solo en materias propias de la Escolástica y la Mística, sino en las que son más específicas de la Filosofía. Pero no son los conocimientos intelectuales de Sobrino los que nos interesan ahora, sino la existencia en su obra de una serie de características peculiares que nos pueden iluminar sobre el momento y las circunstancias en que se desenvuelve la espiritualidad mística cuando el descalzo escribe su libro.

Características singulares que creemos merecen destacarse en la obra de Sobrino son: el apoyo doctrinal en fuentes tan seguras y poco conflictivas como la Escritura, los Evangelios, San Pablo y los Santos Padres; el intento por diferenciar Teología Escolástica y Teología Mística con el recurso frecuente a Santo Tomás; el perfecto conocimiento que tiene de las obras y autores místicos más señalados; la utilización casi nula de fuentes místicas hispanas; el leve influjo que se detecta de los místicos del Norte de Europa y la influencia que se aprecia entre la mística recogida franciscana y la nueva y pujante mística carmelitana, sobre todo, a través de Santa Teresa.

Las dificultades que la doctrina mística conlleva aún en fechas tan tardías como las que escribe Sobrino, di-

ficultades que afectan básicamente al lenguaje místico y - que tienen su plasmación reaccionaria en el Índice Expurgatorio de 1559, hicieron que muchos autores espirituales busquen refugio para sus doctrinas en obras y autores a prueba de cualquier posible acusación de heterodoxia. Nada más fácil para ello que recurrir a las Sagradas Escrituras y a los Santos Padres. Así lo hace Sobrino, aunque sin llegar a los extremos de San Juan de la Cruz, quien apoya en fuentes del Antiguo y Nuevo Testamento todos sus comentarios al "Cántico Espiritual". Sobrino recurrirá a este tipo de fuentes, incluso para sustentar una cuestión tan compleja y espinosa como la deificación a la que llega el alma en la unión transformativa (141). Fuentes de la Sagrada Escritura usadas por Sobrino son el libro de los Salmos, el Eclesiastés, los Proverbios, el Exodo, Oseas, Ezequiel, Isaias, el Cantar de los Cantares, el Libro de la Sabiduría, etc. Fuentes habituales son también los Evangelios de San Mateo, San Lucas y San Juan. De San Pablo utiliza los Hechos y las cartas a los Corintios, Efesios, Colosenses, Filipenses, Romanos, etc. - También tiene su lugar el Apocalipsis. Finalmente, de los autores antiguos están presentes San Gregorio Nacianceno, el 'Exameron' de San Basilio, 'Contra Juliano' de San Cirilo, San Gregorio Niceno, San Ambrosio, San León, San Jerónimo, etc.

"Existe un deseo abiertamente buscado por los místicos españoles de ampararse en la autoridad de Santo Tomás de Aquino... Ya Francisco de Osuna entra por este camino en 'Ley de Amor', en 1530. También hacen lo mismo Bartolomé de Carranza y el P. Granada. Pero esto se hace común a lo largo del siglo XVII" (142). Esta afirmación de M. Andrés está vigente en el caso de Sobrino. Más de treinta veces recurre éste a la doctrina del Doctor Angélico, como fuente donde apoyar su exposición de la vida espiritual. Expresiones como: "es doctrina de santo Tomás", "pues como dice santo Tomás", "y santo Tomás dice", "ser doctrina llana y común de santo Tomás", "como lo enseña santo Tomás", se repiten con asiduidad en el libro. A veces, la alusión al sabio dominico se hace por mediación de otros autores. Así acontece una vez con el recurso al P. Azor, y en otras dos ocasiones con

la obra de Bartolomé de Medina, "Expositio in Primam Secundae Angelicae Doctoris D. Thomas Aquinitatis" (Venetiis, - 1590). Este recurso continuo al Doctor Angélico no obedeció a un intento de Sobrino por armonizar por medio de él la Teología Escolástica y la Teología Mística. Sobrino es un firme partidario de la Teología Mística y de la primacía de ésta sobre las demás ciencias teológicas. ¿Cómo si no puede entenderse la extensa parte de su libro dedicada a fundamentar la Mística, analizando sus diferencias con las demás ciencias y, sobre todo, con la Escolástica?. La armonización de la Escolástica y la Mística acaece en una fecha más tardía, cuando ya la Mística y su lenguaje han dejado de ser originales (143). El uso repetido que Sobrino hace de Santo Tomás debe entenderse como un claro intento de buscar refugio seguro para su exposición doctrinal. No podemos perder de vista algunos asuntos polémicos suscitados en el panorama espiritual español como el enfrentamiento Cano-Garranza, el caso de Fray Luis de Granada, las correrías alumbradas de Fray Alonso de la Fuente, la crítica de Bañez al autógrafo de la vida de Santa Teresa en 1575 y las polémicas abiertas entre teólogos escolásticos y místicos. Todo esto, y sin olvidar que la prolífica fertilidad escrituraria de Santo Tomás permitía recurrir a él para tratar de fundamentar cualquier materia de la que se pretendiera escribir, explica suficientemente el recurso de Sobrino a Santo Tomás.

En la "Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España", Pedro Sainz Rodríguez traza un cuadro general de la literatura mística universal, que partiendo de los filósofos orientales o de Grecia, tiene su núcleo cristiano en el neoplatonismo, se condensa en la obra del Pseudo-Dionisio, y, a través de este, penetra en toda la tradición cristiana posterior. Es pues con Dionisio Areopagita y con San Agustín con quienes la mística entra en el Medioevo. Después, con San Anselmo como precursor, y con San Bernardo, la mística se abre en variados caminos, teniendo como hitos más sobresalientes los ejemplos de Hugo y Ricardo de San Víctor, San Francisco, San Buenaventura, Eckart, Tauler, Suso y Ruysbroeck. Otros personajes ulteriores de gran significación fueron Dionisio de Rijckel, Enrique Herp, Ja-

cobo Boehmer, Juan Gerson y Tomás de Kempis (144).

Esta sintética visión de la evolución de la literatura mística es compartida, al menos en sus líneas generales, por otros historiadores de la espiritualidad como P. - Groult, Sanchis Alventosa, M. Andrés, etc.

Mayores problemas supone que los investigadores - se pongan de acuerdo sobre las raíces del misticismo español de finales del siglo XV y del siglo XVI. Para unos, el misticismo español de estos siglos debe mucho a la influencia musulmana en la Península (145), otros acentúan la dependencia de los místicos germánicos (146), hay algunos que se inclinan más por destacar las originalidades autóctonas antes que reseñar las dependencias foráneas (147), etc. El abanico de posibilidades es como se ve bastante amplio, y ello - sin hacer mención de otras alternativas como la perduración del influjo de begardos y beguinas en la zona mediterránea, la labor de un personaje tan significativo como Francesco Eximenis y, sobre todo, el trabajo de reforma emprendido por - Cisneros y que afecta a casi todas las órdenes religiosas - peninsulares. En suma, muchas son las posibilidades y, sin duda, todas ellas han de tenerse en cuenta para comprender la floración mística española de finales del siglo XV.

Las dependencias de Sobrino de los grandes místicos como Dionisio Areopagita, San Bernardo y San Agustín - son un hecho evidente. Habitualmente, Sobrino recurre a - obras del Pseudo-Dionisio como el "Tratado de la Jerarquía celeste", los "Nombres divinos" y la "Teología mística". En todos los casos, lo hace para exponer las etapas más sublimes de la contemplación mística, y para narrar las excelencias de la Teología Mística sobre las demás ciencias teológicas. Nunca cita otras obras atribuidas a este autor y de menos sabor místico como es el caso de sus "Epístolas" y el tratado de la "Jerarquía eclesiástica" (148). A las obras - de San Agustín recurre Sobrino cuando expone las primeras - etapas del camino espiritual y cuando se adentra en las más sublimes. Obras de San Agustín utilizadas son: "De Trinidad", "La ciudad de Dios", "De Doctrina Cristiana", "De vera religione", "Serm. 27. De Verbis Domini", "De videndo Deum ad - Proba...", etc. Lo mismo acontece con San Bernardo, si bien,

en este caso, Sobrino utiliza menos a este autor y siempre lo hace cuando expone aspectos como los mentales excesos, - los caminos de entrada a la contemplación y cuando reseña - la importancia de la Teología Mística. Obras de San Bernardo son: "Sermón... 44 in cantc...", "De diligendo Deo" y - "Epist. ad fratres de monte Dei". Con San Buenaventura y su opúsculo "De septem itineribus aeternitatis", completa Sobrino el conjunto de autores antiguos que son citados por casi todos los autores místicos españoles. Todos ellos, desde el Pseudo-Dionisio hasta San Buenaventura, permiten conectar a Sobrino con una espiritualidad cuyo rasgo más destacado es la afectividad. Este hecho se refrenda al figurar también - en el libro de Sobrino autores como Ricardo de San Víctor y Gerson. En definitiva, como afirma P. Groult, San Buenaventura debe a Ricardo de San Víctor y Gerson tiene como guía a San Buenaventura (149).

La existencia de un tronco de fuentes comunes a - todos los místicos es un hecho reseñable. El Pseudo-Dionisio, San Agustín, San Bernardo y San Buenaventura aparecen en casi todos los libros de mística publicados en España desde el siglo XVI. Sobrino se diferencia por ejemplo de Francisco de Osuna en que éste no cita a Santo Tomás, pero en ambos están presentes San Francisco, San Buenaventura, San Bernardo, San Agustín, San Gregorio, Gerson, Dionisio el Areopagita, Hugo y Ricardo de San Víctor, etc (150). Pero si este tronco de fuentes une a casi todos los místicos hispanos, mayores dificultades comporta desentrañar algunas peculiaridades propias de cada uno como puede ser el caso de su mayor o menor dependencia de los místicos del Norte de Europa.

Según Sanchis Alventosa, lo que él llama el pleno influjo germánico no se detecta en las primeras obras de - los grandes maestros místicos hispanos. "No son Fray Luis - de Granada, ni Santa Teresa, ni San Juan de la Cruz, los que más han apreciado a los maestros del Norte, sino Fr. Juan de los Angeles y Fr. Miguel de la Fuente, místicos también de grandes vuelos, pero algo posteriores a aquellos..." (151). En el caso de Sobrino, el influjo de los místicos del Norte se deja sentir con un peso que consideramos intermedio. Ni es tan decisivo como parece en los ejemplos de Fray Juan de

los Angeles y Fray Miguel de la Fuente, ni tan nulo como en los autores citados por Sanchis Alventosa. En la obra de Sobrino, además de Hugo y Ricardo de San Víctor, figuran Gerson, Ruysbroeck y, sobre todo, Dionisio Rijckel el Cartujano. Ruysbroeck es citado en relación con las diferencias - existentes dentro de la alta contemplación mística entre - "amor frutivo" y "amor práctico" (152). La obra de Ruysbroeck que Sobrino toma como fuente es "De ornatu spiritualium Nuptiarum". Esta obra es la más conocida del gran místico - flamenco. Lo que no sabemos es si Sobrino manejó la traducción de ella hecha por Jordaens y publicada en París en - 1512, o si utilizó la "Opera omnia" del Maestro de Groenedael traducida al latín por Surio y publicada por primera - vez en Colonia en 1552 (153). Creemos mas plausible la segunda hipótesis, pues en otro momento de la "Vida Espiritual", Sobrino cita a Surio en lo que parece la "Opera omnia" de - Ruysbroeck (154). Sin embargo, dos únicas citas no pueden - dar pie para hablar de un influjo de Ruysbroeck sobre Sobrino. Si este hipotético influjo se produjo, -para determinar esto habría que hacer un estudio exhaustivo de ambos autores-, sería más bien o por mediación de un discípulo de Ruysbroeck como Dionisio de Rijckel el Cartujano, o bien a través de Fray Juan de los Angeles, en quien tanto Groult como Sanchis Alventosa han detectado una notable similitud de - ideas con el místico flamenco (155).

Respecto a Dionisio de Rijckel, la dependencia de Sobrino de este autor es escasa. Cuatro veces es citado El Cartujano en la "Vida Espiritual". Una vez, al comentar Sobrino los dos medios de que dispone el alma para acceder a la divina contemplación. La obra que Sobrino utiliza en este caso como fuente es el opúsculo, "De perfecto mundi contemptu". La segunda vez que Dionisio de Rijckel figura en - la "Vida Espiritual" lo hace como un autor a quien Sobrino rebate por doctrina errática. Ahora, la obra es "Elucidationum" sobre el capítulo quinto de la "Mística Teología" del Areopagita. En esta obra, Dionisio de Rijckel defendía la - idea de que la contemplación era "un acto del entendimiento ilustrado con el don de la sabiduría en aquellos en quien - ese don está en su mauor intensión, y aumento". De tal doctrina, Sobrino creía que se podía concluir erróneamente -

que nadie podía ser contemplativo sino era por un don sobre natural de la gracia; con lo cual, el que experimentara este don, el más perfecto, estará seguro de su gracia y haría in necesaria la revelación divina (156). Las dos restantes citas que Sobrino hace del Cartujano están también en relación con el tema del papel que el entendimiento juega en la contemplación divina, y si este entendimiento es capaz o no de contemplar las verdades sobrenaturales en si mismas, sin discursos e imágenes de cosas sensibles (157).

Si es pequeña la influencia de Dionisio de Rijckel en Sobrino, está por ver si ocurre lo mismo con Fray Juan de los Angeles. Al estudiar el influjo de Fray Juan sobre Sobrino aprovecharemos para analizar el papel que las fuentes místicas hispanas tienen en la "Vida Espiritual". Hecha la salvedad de Santa Teresa de Jesús, ningún otro autor místico hispano figura en el libro de Sobrino. Sin embargo, esto no permite concluir nada. La presencia de autores como Diego de Estella, Fray Luis de Granada, Juan de Avila, Diego Murillo, Francisco de Osuna y otros en la bien surtida biblioteca del Patriarca Ribera denota que todos ellos eran más o menos conocidos en los círculos espirituales valencianos. Igualmente, el fuerte compromiso personal de Sobrino con la mística recogida y su filiación franciscana permiten suponer que sus conocimientos místicos no estuvieran circunscritos a autores foráneos. En el mismo sentido abunda la publicación en Valencia en 1602 de la obra de Fray Juan de los Angeles, "Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma" (158). Esto último es de singular relevancia pues Fray Juan de los Angeles era franciscano descalzo como Sobrino, había sido confesor de las Descalzas Reales de Madrid junto con el Beato Pedro Nicolás Factor, y era precisamente entre los franciscanos descalzos donde mejor había arraigado la mística recogida. Si todos estos hechos ponen en relación a Fray Juan y a Sobrino, aunque los mismos no permiten concluir una clara influencia del primero sobre el segundo, podemos referir otros que, al menos nos parecen comunes a ambos como: su filiación a la escuela mística afectiva de San Bernardo y San Buenaventura, su mutua estima por Santo Tomás,

su dependencia de Santa Teresa de Jesús y el que fuera precisamente Fray Juan quien primero citara a Ruysbroeck en 1585, siendo éste citado a su vez por Fray Antonio Sobrino (159).

Finalizaremos este análisis de las fuentes de la "Vida Espiritual" haciendo mención del influjo ejercido por Santa Teresa sobre Sobrino. Cuando en 1612 el descalzo publica su obra, hace ya muchos años que éste ha leído los libros de Santa Teresa. Por eso, una de las veces que utiliza sus obras nos dirá: "Pongo el sentido de la santa, no sus palabras, porque ha buenos años que leí su libro" (160). Este conocimiento tan preciso no resulta nada extraño si consideramos que una parte de la vida religiosa de Sobrino discurre en Castilla, que tiene cuatro hermanos carmelitas descalzos, que dos de estos hermanos se dedican a la vida contemplativa con gran intensidad, que su libro es aclaración o complemento a la "Vida del Alma" del carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, que en Valencia desarrollan su magisterio los también carmelitas Juan Sanz y Miguel de la Fuente y que, finalmente, los libros de la Mística Doctora gozaron de una gran aceptación en los núcleos espirituales de su tiempo. Muchas razones como se ve podemos argüir, y todas ellas podrían darnos una explicación satisfactoria del influjo ejercido por Santa Teresa en Sobrino; sin embargo, de todas las razones citadas, nos inclinamos por creer que fueron las hermanas de Sobrino, Sor María de San Alberto y Sor Cecilia del Nacimiento, quienes más decisivamente impulsaron a éste a leer y releer los libros de Santa Teresa. Como bien pone de manifiesto A. Panes, la relación epistolar entre los hermanos era frecuente, siendo los temas espirituales los más asiduos en ella. Incluso, en algunas ocasiones, los temas que se abordaban eran tan controvertidos, que no les parecían las cartas un refugio seguro para los mismos: "Si la carta fuera viva, o presencia, ya hablaríamos más claro, y largo, más en papel conviene hablar con tiento" (161).

Resumiendo pues, diremos que, por lo que se refiere a las fuentes manejadas, Sobrino se encuadra perfectamente dentro de la mística afectiva que, bebiendo en el Pseudo-

Dionisio, tiene como maestros más preclaros a San Bernardo y San Buenaventura. Esta espiritualidad afectiva alcanza - su pleno desarrollo en España en los círculos franciscanos del recogimiento a los que pertenece Sobrino. La presencia de los místicos del Norte de Europa es evidente, si bien, - su influjo no es ni mucho menos determinante. A pesar de - todo, en la "Vida Espiritual" están presentes autores como Ruysbroeck, Gerson, Dionisio de Rijckel y, también, Ricardo y Hugo de San Víctor. Ni Herp, Tauler y otros místicos-alemanes aparecen citados. Mayor extrañeza provoca la carencia de obras y autores místicos hispanos. Sin embargo, - creemos que el influjo de estos, especialmente de Fray - Juan de los Angeles, se deja sentir en el libro. La alusión frecuente a Santa Teresa, anticipa el papel predominante - que la mística carmelitana va a jugar a lo largo del siglo XVII. En este sentido, creemos que el libro de Fray Antonio Sobrino juega un papel de engarce entre la mística recogida y carmelitana. Si una cierta extrañeza, comprensible dadas las circunstancias históricas, nos causa la repetitiva presencia de Santo Tomás, más normal nos parece el recurso continuo de Sobrino a las fuentes bíblicas, y a los Santos Padres. En esto, Fray Antonio Sobrino se entronca - con toda la tradición mística española.

5.- La universalidad de la Mística y el magisterio espiritual de Fray Antonio Sobrino

Afirmar a estas alturas de la investigación en curso que la espiritualidad mística del recogimiento se vivía intensamente en Valencia a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, no es sino reiterar algo que creemos haber constatado de manera fehaciente. Ahí están para corroborarlo los ejemplos de los primeros jesuitas de Gandía y Fray Juan Tejada, el Beato Pedro Nicolás Factor, el Patriarca - Don Juan de Ribera y la Beata Margarita Agullona, los primeros franciscanos descalzos valencianos, y, sobre todo, Fray Antonio Sobrino y su "Vida Espiritual". En todos los ejemplos aludidos hay, sin embargo, un rasgo común: todos ellos pertenecen al mundo eclesial, regular o secular. Ante este hecho, cabe preguntarse si la vida espiritual mística valenciana estaba circunscrita a los ámbitos eclesiásticos, o si, por el contrario, hay implícita en ella una tendencia a la universalidad. La respuesta a esta cuestión no es fácil, defensores y denostadores existen de las dos tendencias. Todo indica, que el mundo eclesiástico trataba de reservar la vía espiritual mística para los muy iniciados, o, lo que es lo mismo, para frailes, monjas y clérigos. El resto de la comunidad cristiana debía conformarse con el camino de la ascesis y con los múltiples actos devocionales externos existentes. Así pues, ascética y mística eran dos caminos paralelos, mientras el primero era común a laicos y eclesiásticos, el segundo era exclusivo de los eclesiásticos. Pero esta diferenciación de caminos que a algunos les hubiera gustado que fuera nítida, no se daba en la realidad, porque, en definitiva, la vida mística "no es sino el desarrollo de la ascética". Los caminos, pues, son tan difusos, que misticismo y ascetismo "se compenetran e incluso se sostienen mutuamente" (162).

La vida espiritual mística, la que no se circunscribe a los actos religiosos externos, al rezo vocal y a los aspectos formalistas de la religión como devociones, procesiones, etc., trata de combinar el camino ascético de mortificación

ficación del cuerpo y desarraigo de los vicios con la oración mental, la abstracción de lo externo y la introspección hacia lo íntimo. Este camino espiritual ha gozado siempre - de un gran éxito en círculos más o menos amplios de gentes preocupadas por algo más que la religión formal. Sin necesidad de remontarnos a tiempos muy antiguos, Groult constata un florecimiento extraordinario de la vida mística en Alemania desde el siglo XIII. Al lado de los ejemplos de Juliana de Mont-Cornillon, Elisabeth de Schonau, Marguerite d'Ypres, Lutgarde de Tongres, Zuster Hadewijch, etc, este autor sitúa también a los begardos y beguinas, a los grupos semi-religiosos y semi-laicos de terciarios y a otros. Pero será en los siglos XIV y XV cuando la mística se universalice con los grandes espirituales del Norte como Eckart, Ruysbroeck, Dionisio Rijckel, Ludolfo de Saxonia, Gerson, Mombaer, etc. El uso que alguno de ellos hizo de la lengua vulgar en sus escritos, y la consciencia de no encerrar sus enseñanzas a minorías escogidas, posibilitó, junto con la generalización de la imprenta, la difusión de la mística. Los autores místicos alemanes escribían para el pueblo, y la difusión de sus enseñanzas dió lugar a una verdadera eclosión del misticismo popular. Evidentemente, esta amplia divulgación de la mística propició la aparición de los falsos místicos, de los visionarios y, en suma, de los heterodoxos. Pero, todos estos casos siempre fueron una minoría respecto a la gran masa del pueblo que permaneció fiel a las doctrinas de la Iglesia (163).

Obviamente, al revalorizar la importancia de la imprenta y de la utilización de la lengua vulgar, no se nos escapan, y, por tanto, deben quedar sobreentendidas, otras razones de índole más profunda, y que son las mismas que están en el origen de la Reforma de la Iglesia. Todas, conjuntamente, hicieron posible la divulgación popular del misticismo.

Al igual que en Alemania, en España aconteció algo parecido. En fechas tan tempranas como 1482 salía de las prensas de Pedro Posa en Barcelona la "Imitación de Jesu Christ", traducida del latín a la "lengua de Valence" por Miguel Pérez, y dedicada a "la ilustre doña Isabel de Ville

na, abadesa del monastir de la Trinitat de Valencia". Esta obra atribuida en aquel tiempo a Gerson, se sabe hoy que fue escrita por Tomás de Kempis. En 1491, se hizo una segunda edición de esta obra en Valencia por N. Spindeler, con el título ahora de "Menyspreu de aquest mon". Ediciones ulteriores, ahora en castellano, se hicieron en Zaragoza (1490), - Sevilla (1493), Burgos (1495) y Toledo (1500). Un caso parecido aconteció con la obra de Dionisio de Rijckel el Cartujano, "Los Cuatro Novísimos", también llamada algunas veces, "Cordial de las cuatro postrimerías". Ya de forma más general, esta tendencia a publicar libros de mística en lengua vulgar, se acentúa al iniciarse el siglo XVI (164).

Pero no solo las traducciones de los grandes místicos germánicos ayudaron a divulgar la mística en España.- Los autores espirituales hispanos también desempeñaron una labor importante. Además de las publicaciones hechas por el Cardenal Cisneros, ejemplos sobresalientes fueron: "Carró de dos Vidas" (1500), de García Gómez; "Un Brevíssimo atajo" (1513), de autor anónimo; "Spill de la vida religiosa" (1515), de autor anónimo; "Arte de servir a Dios" (1521), de Alonso de Madrid; "Caballería Cristiana" (1513) de Jaime de Alcalá; "Tercer Abecedario" (1527), de Francisco de Osuna; "Vía Spiritus" (1531), de Bernabé de Palma; "Subida del Monte Sión" (1535), de Bernardino de Laredo; etc. (165).

Si la literatura espiritual mística tiende a divulgarse por todas partes, encontrando una gran aceptación a nivel popular, Valencia y Cataluña detentan en esto un lugar a la vanguardia, sobre todo, si repasamos la gran cantidad de obras espirituales que aquí se publicaron y, además, en catalán o valenciano. Ejemplos a reseñar, todos ellos anteriores a 1500, son "Contemplacions sobre la vida de Jesucrist", Barcelona (1494), de San Buenaventura; "Escala de Paradis", Barcelona (1495), de Antonio Boteller; "Moral consideració contra les persuasions de amor", Valencia ? (1490?), de Francesch Carroç; "Confesional", (1493); "Cordial s. de quatuor novísimis", Valencia (1495), de Dionisio de Rijckel el Cartujano, y traducción de Bernardo Valmanya; "Istoria de la passió", Valencia (1493), de B. Fenollar; "De christiana re

ligione", Valencia (1482), de Marsilio Ficino; "Floretus", - Valencia (1496); "Flora de virtus e de costums" (1489); - "Flos Sanctorum", Barcelona (1494); "Omelia sobre lo psalm- de profundis", Valencia (1490), de Jeroni Fuster; "Imitació de Jesu Christ", Barcelona (1482); "Menyspreu de aquest mon", Valencia (1491); "Lo Primer Cartoxa", Valencia (1496). "Lo- Segon Cartoxa", Valencia (1500), "Lo quart Cartoxa", Valen- cia (1495), de Ludolfo de Saxonia; "Vida de S. Caterina de- Sena", Valencia (1499), de Raimundo de Capua; "Vita Christi", Valencia (1497), de Isabel de Villena; etc. (166). Esta ex- tensa relación de títulos, si bien corrobora la afirmación- hecha por Groult de que antes de 1490 no parecían existir - demasiadas posibilidades de lecturas ascético-místicas para los valencianos, pone de manifiesto, asimismo, que tal afir- mación deja de ser válida para la década de 1490-1500. (167).

Existen pocas dudas de que la literatura ascético- mística gozaba del favor popular a finales del siglo XV. La imprenta y el uso de la lengua vulgar ayudaron en gran mane- ra a difundirla, pero poco hubieran hecho éstas de no mediar una fuerte demanda de este tipo de literatura por parte del pueblo. En el crecimiento de esta demanda jugaron un papel- relevante, a parte de otras razones de índole diversa, los- clérigos y religiosos convencidos de la necesidad de divul- gar esta vía espiritual. Sin duda, la existencia de un cli- ma de mayor libertad religiosa tuvo mucho que ver también,- porque, más adelante, cuando se inicien las polémicas reli- giosas, cuando se enfrenten autores escolásticos y místicos, cuando aparezcan los grupos de alumbrados, erasmistas y lu- teranos, cuando, en definitiva, se quiebre la posibilidad - de expresarse más libremente, entonces llegarán las tensio- nes y los apasionamientos, y se producirá el cambio. 1559,- y la publicación del "Índice Expurgatorio" de Valdés marca- la fecha clave. Tras ella, los autores espirituales adopta- rán medidas cautelares, que si no llegan a la auto-censura, al menos les hizo moderar el lenguaje de su exposición doc- trinal. Sin embargo, si este es un hecho constatable, no lo es menos, la gran difusión y aceptación que el misticismo - tuvo a nivel popular, a pesar de todos los Indices de libros

prohibidos y de todas las polémicas espirituales suscitadas. Un papel importante en la difusión de la espiritualidad valenciana lo desempeñó Fray Antonio Sobrino.

Pocas veces hace mención Sobrino en la "Vida Espiritual" sobre los destinatarios últimos de su doctrina. Escribe su obra para confutar ciertos errores perniciosos - que ha leído circulan por Flandes. Pero no la escribe en la tín y siguiendo el modelo escolástico de controversia con herejes. La escribe en castellano, "por aver venido de allá en nuestro romance español la Vida del Alma,... porque acá la de todos estados puedan leerla, y en Flandes los Españoles..." (168). Por tanto, es voluntad de Sobrino que todos puedan leer su libro. No hay temor en él a que alguien, conociendo los errores de los perfectistas flamencos, pueda incurrir en ellos. Tampoco tiene temor a que la doctrina mística que expone no sea bien asimilada por los sin letras o poco avezados en la vida mística. Como en otro párrafo de su obra escribe, no son los teólogos, por tener mayores conocimientos intelectuales, quienes tienen más alta contemplación mística, pues, "las muy contemplativas almas son sin letras, y simples, y excellentes en la divina caridad, y virtudes, - y pureça del corazón, que es la disposición que para contemplar se requiere" (169). Así pues, en Sobrino hay una plena consciencia de escribir en romance para que todos lo entiendan y, también, una tendencia a proclamar la universalidad de la mística, dejando claro que ésta no es un coto cerrado para clérigos, frailes y monjas, sino una experiencia íntima a la que se asciende paso a paso, y de la que no está excluido nadie.

De todo el espectro social valenciano, olvidándonos ahora de sus propios compañeros de hábito, Sobrino siente una especial predilección por las mujeres. Más precisamente, por las mujeres beatas terciarias franciscanas. No es esta una peculiaridad exclusiva de Sobrino, pues la misma está muy generalizada en su tiempo, extendiéndose por casi todas las órdenes religiosas sin exclusión si quiera de los dominicos. Este mundo de mujeres beatas, en el cual hallará Sobrino a sus más dilectas hijas espirituales, es de-

nostado con excesiva facilidad por los historiadores, que - suelen referirse al mismo de forma peyorativa. En un mundo - a veces oscurantista como el de la religión, el escalón más bajo, la escoria, el lumpen, lo ocupan las beatas. Es pues - necesario acercarse a él para tratar de investigarlo, y des cubrir lo que hay de realidad e incomprensión en los juicios que contra el mismo se han vertido. Ello nos dará la oportu nidad, a su vez, de volver a encontrarnos con Fray Antonio - Sobrino, y poder así constatar el enorme influjo que este - francisco descalzo ejerció en la espiritualidad valenciana - de su tiempo.

NOTAS

- 1 .- M. Andrés plantea esta posibilidad, relacionándola con una cierta crisis de la mística del recogimiento en Andalucía, crisis descrita por Fray Juan de los Angeles, y que dió lugar al abandono de muchas casas de oración y recolección. Vid., ANDRES, Los Recogidos..., p. 336.
- 2 .- PANES, Crónica..., I, p. 676.
- 3 .- Ibid., pp. 635-637.
- 4 .- Ibid., pp. 637-645.
- 5 .- Ibid., pp. 645-675. Sobre sor Cecilia del Nacimiento - Sobrino, Vid., ANDRES, Los Recogidos..., pp. 336 y 656-657.
- 6 .- PANES, Crónica..., I, pp. 677-678.
- 7 .- Ibid., p. 680.
- 8 .- Ibid., p. 681.
- 9 .- Ibid., p. 683.
- 10 .- Ibid., pp. 683-684.
- 11 .- Ibid., pp. 684-685.
- 12 .- Ibid., p. 687.
- 13 .- Ibid., pp. 687-694.
- 14 .- Ibid., p. 741.
- 15 .- Ibid., p. 694.
- 16 .- Ibid., p. 710.
- 17 .- Ibid., p. 712.
- 18 .- Ibid., p. 481. Fray Antonio Sobrino fue elegido Ministro Provincial en el capítulo celebrado en Valencia el 27 de diciembre de 1612. Asimismo, este mismo Sobrino publicó en Valencia su libro de la vida espiritual.
- 19 .- Ibid., pp. 483-484.
- 20 .- Cit. en ROBRES, Pasión religiosa..., p. 330.
- 21 .- Ibid., pp. 330-331.
- 22 .- PANES, Crónica..., I, p. 486.
- 23 .- Ibid., p. 486.
- 24 .- Los datos referidos se encuentran en una carta que D. Francisco Sobrino remitió a su hermano Fray Antonio el día 24 de diciembre o 24 de noviembre (no acaba de estar clara la fecha) de 1614. Vid., MARSHALL, Un capítu-

lo olvidado..., pp. 397-398.

- 25.- PANES, Crónica..., I, pp. 489-490. La orden del Consejo de la Suprema Inquisición recomendándole a Sobrino que se aleje de Valencia y que se traslade a algún lugar de Murcia o a Huéscar del Rey en Granada, lleva fecha del 14 de agosto de 1614. Vid., A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, fol 5v.
- 26.- MARSHALL, Un capítulo olvidado..., pp. 399-401.
- 27.- PANES, Crónica..., I, pp. 489-490. Vid. también, A.H.N., Inquisición, leg. 3701 núm. 1, ff. 7-8, donde figura la carta del Consejo de la Suprema Inquisición liberando a Sobrino de su destierro y recomendándole que a partir de ahora se comporte con mesura en todas las cosas tocantes al clérigo Francisco Jerónimo Simón.
- 28.- FRAY ANTONIO SOBRINO: Vida espiritual y Perfección cristiana, en Valencia, por Juan Chrisóstomo Gárriz, 1612.
- 29.- ANDRES, Los Recogidos..., p. 336.
- 30.- Ibid., p. 40.
- 31.- Una interpretación en este sentido del panorama espiritual valenciano y de la figura de Fray Antonio Sobrino puede seguirse en ROBRES, Pasión religiosa..., y Entorno a..., En el caso de A. Huerga, su interpretación puede verse en su artículo, La escuela de San Luis...
- 32.- FRAY LUIS FUNDONI: Tratado del divinissimo sacramento del Cuerpo y Sangre de Iesu Christo Nuestro Señor, Valencia, 1614.
- 33.- MARSHALL, Un capítulo olvidado..., pp. 395-397.
- 34.- Ibid., pp. 399-400.
- 35.- PANES, Crónica..., I, p. 490.
- 36.- MARSHALL, Un capítulo olvidado..., pp. 400-401.
- 37.- Ibid., pp. 402-403. Carta de D. Francisco Sobrino a su hermano Fray Antonio, fechada en Madrid el día 10 de junio de 1615.
- 38.- Ibid., pp. 401-402.
- 39.- Ibid., pp. 402-403.
- 41.- Ibid., pp. 404-405. Don Francisco Sobrino le comunicaba a Fray Antonio que el Inquisidor D. Juan de Llano Valdés era el personaje que mayormente se preocupaba de -

recordar la vinculación de Sobrino a la causa del clérigo Francisco Jerónimo Simón.

- 42 .- Ibid., pp. 406-407.
- 43 .- PANES, Crónica..., I, p. 772. La marcha a Madrid de Fray Antonio Sobrino se produjo en el mes de diciembre de 1616.
- 40 .- Ibid., p. 404.
- 44 .- Ibid., p. 698. Para las opiniones del dominico Fray Juan Gavastón sobre el nombramiento de Sobrino como Predicador Real, Vid., ROBRES, Pasión religiosa..., p.333.
- 45 .- PANES, Crónica..., I, p. 772.
- 46 .- MARSHALL, Un capítulo olvidado..., pp. 407-408. La carta de Fray Antonio Sobrino a su hermano D. Francisco - pidiéndole que intervenga en su favor la Priora del Monasterio de la Encarnación, Madre Mariana de San José, está fechada en Valencia el 26 de agosto de 1617. Fray Antonio le hizo esta petición a su hermano porque éste había sido capellán del Monasterio de la Encarnación.
- 47 .- Ibid., pp. 409-411. La carta del P. Diego de San José-Sobrino a su hermano Fray Antonio está fechada en Madrid el 28 de febrero de 1618. Por lo que se refiere a la carta de D. Enrique de Guzmán, ésta lleva fecha del 14 de marzo de 1618.
- 48 .- Ibid., pp. 411-413. La carta del P. Suessa a Fray Antonio Sobrino fue escrita en Roma el día 27 de abril de 1618.
- 49 .- Ibid., p. 415.
- 50 .- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 40 y 336.
- 51 .- No estamos en absoluto de acuerdo con Robres cuando afirma: "En buena lógica, no se puede excluir que Miguel Molinos, beneficiado en la parroquia de San Andrés, y hombre de 'espíritu', leyere la obra de Sobrino, cuya memoria estaba estrechamente vinculada a aquella iglesia. Debió impresionarle la doctrina de la perfecta e inalterable unión del alma con Dios en esta vida, por caminos tan llanos". Vid., ROBRES, Pasión religiosa..., p. 340. La aseveración de Robres difícilmente se puede aceptar, teniendo en cuenta que el libro de Sobrino fue prohibido por la Inquisición y, por tanto,

retirados de la circulación todos los ejemplares del mismo.

- 52 .- Creemos que en esta posición, que podemos calificar de anti-mística, se encuadran autores dominicos tan ilustres como Melchor Cano y Fray Alonso de la Fuente.
- 53 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp.133-135.
- 54 .- Ibid., p. 50.
- 55 .- Ibid., "Al lector", s/f.
- 56 .- M. ANDRES: La espiritualidad española del siglo XVII, - (Pruebas de imprenta), p. 66. (Debemos hacer constar - nuestra impertinencia por el uso de este material en co - rrección de M. Andrés. Pedimos disculpas a su autor, a quien tanto debemos en la redacción de nuestro trabajo. Valgan estas disculpas para el resto de las citas que - hemos utilizado).
- 57 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 180-181.
- 58 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 341. Según M. Andrés, Fray Antonio Sobrino "marca un paso decidido hacia Santa Te - resa, desde un recogimiento personal, emparentado con - el de Fray Juan de los Angeles".
- 59 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 15-22.
- 60 .- Ibid., pp. 27-32.
- 61 .- ANDRES, La espiritualidad española del siglo XVII, - (Pruebas de imprenta), p. 11.
- 62 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 33.
- 63 .- Ibid., pp. 39-41.
- 64 .- Ibid., p. 42.
- 65 .- Ibid., p. 40.
- 66 .- Ibid., p. 43.
- 67 .- Ibid., p. 43.
- 68 .- Cit. en ANDRES, Los Recogidos..., p. 283.
- 69 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 44.
- 70 .- Ibid., pp. 44-45.
- 71 .- Ibid., p. 46. En el tema de la oración vocal, Fray Anto - nio Sobrino se manifiesta de manera menos atrevida a - como lo hacen Tauler, Ruysbroeck, Mombaer e, incluso, - Fray Bernardino de Laredo. Para el pensamiento de estos autores sobre el tema, Vid., SANCHIS ALVENTOSA, La es-

cuela mística alemana..., pp. 63, 115 y 122. También -
GROULT, Los místicos de los Países Bajos..., pp. 163-
164.

- 72 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 47.
- 73 .- Cit. en ANDRES, Los Recogidos..., p. 155.
- 74 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 72.
- 75 .- Cit. en ANDRES, Los Recogidos..., p. 649.
- 76 .- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 155-156.
- 77 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 50.
- 78 .- Esta diferenciación que Sobrino hace de las tres partes o porciones del alma podemos encontrarla en otros muchos autores místicos. Sin embargo, al tratar este aspecto, Sobrino cita a un autor poco conocido: Fray Luis de Prusia. Vid., SOBRINO, Vida espiritual..., p. 67. Semejanzas con Sobrino mantienen autores como Ruysbroeck, Fray Juan de los Angeles y Fray Miguel de la Fuente. Vid., SANCHIS ALVENTOSA, La Escuela mística alemana..., pp. 73-75, 131 y 208-213.
- 79 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 669-68.
- 80 .- Sobre el problema que el lenguaje místico planteaba a los autores escolásticos. Vid., ANDRES, La espiritualidad española del siglo XVII, (Pruebas de imprenta), pp. 58 y ss.
- 81 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 72-73.
- 82 .- Ibid., p. 135.
- 83 .- PANES, Crónica..., I, p. 715.
- 84 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 69.
- 85 .- Ibid., pp. 69-70.
- 86 .- Ibid., pp. 70-71. Sobrino ampliará posteriormente su pensamiento sobre los movimientos anagógicos y aspiraciones. Vid., Ibid., pp. 140-150.
- 87 .- Ibid., p. 70.
- 88 .- Ibid., p. 147.
- 89 .- PANES, Escala mística..., p. 65.
- 90 .- Ibid., pp. 65-66.
- 91 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 142.
- 92 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 226.
- 93 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 143-147.

- 94 .- Ibid., pp. 148-149.
- 95 .- PANES, Escala mística..., p. 67.
- 96 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 73.
- 97 .- Ibid., p. 74.
- 98 .- Ibid., p. 75. Sobrino escoge la definición de raptó - que da Scoto, otras definiciones de raptó podemos encontrarlas en Fray Juan de los Angeles, quién prefiere seguir a Gerson. Vid., ANDRES, Los Recogidos..., p.307. Por su parte, L. Martín Jordán define el raptó como - "un buelo sobrenatural, con que el alma es levantada - de repente a mayor conocimiento, y amor a Dios, del - que puede el hombre con sus fuerzas naturales alcanzar". Vid., MARTIN JORDAN, Theórica de las tres vías..., p.- 44.
- 99 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 75.
- 100.- MARTIN JORDAN, Theórica de las tres vías..., p. 44.
- 101.- Este sentido del "subir sobre sí" aplicado al raptó es tá presente en Francisco de Osuna, quien escribiendo - sobre el "Excesus mentis", dice en el Tercer Abecedario. "Ca debes saber que cuando la inteligencia del ánima,- que es la más alta fuerza entre las que conocen, pasa- en afección o amor de las cosas que contempla, cuasi - es dicha levantarse sobre si misma, e la tal obra se - llama exceso del ánima o levantamiento sobre si mesmo- o sobre el espíritu suyo, según hallarás en muchos li- bros escrito". Cit. en SANCHIS ALVENTOSA, La escuela- mística alemana..., p. 117.
- 102.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 75.
- 103.- P. CRISOGONO DE JESUS: Santa Teresa de Jesús, Barcelo- na, 1942, p. 206.
- 104.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 76.
- 105.- CROSOGONO DE JESUS, Santa Teresa de Jesús, p. 176.
- 106.- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 75-76.
- 107.- SANTA TERESA DE JESUS: Las Moradas, Madrid, col.Austral, 1981, Moradas IV, cap. 3, p. 58.
- 108.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 78.
- 109.- Ibid., p. 79. Vid. también, SANTA TERESA, Las Moradas, Moradas IV, cap. 1, pp. 47-48.

- 110 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 79-81.
- 111 .- Ibid., p. 81. Sobrino sigue fielmente a Santa Teresa cuando expone el papel que cada una de las potencias desempeñan en la oración de quietud. En este caso, la obra de Santa Teresa que Sobrino utiliza es: Camino de Perfección. Vid., CRISOGONO DE JESUS, Santa Teresa de Jesús, p. 179.
- 112 .- Cit. en CRISOGONO DE JESUS, Santa Teresa de Jesús, p. 179.
- 113 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 82.
- 114 .- Ibid., p. 82.
- 115 .- CRISOGONO DE JESUS, Santa Teresa de Jesús, p. 187.
- 116 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 83-85.
- 117 .- Ibid., pp. 85-86.
- 118 .- Ibid., p. 86. La obra de Santa Teresa a la que Sobrino se refiere es: Camino de Perfección.
- 119 .- Ibid., pp. 86-87. Santa Teresa cita también a San Pablo al hablar de esta transformación del alma en Dios. Vid., SANTA TERESA, Las Moradas, p. 161. El que Fray Antonio Sobrino recurra también a la cita de San Pablo puede obedecer tanto al influjo que sobre él ejerce Santa Teresa, como a ser esta una doctrina paulina muy conocida. Respecto a esto Sanchis Alventosa pone de manifiesto que la doctrina del "amor esencial" que está muy presente en la obra de Bernardino de Laredo, la extrae este autor de Herp. No hace falta recordar el gran ascendiente que sobre Santa Teresa tiene el místico franciscano Bernardino de Laredo, para seguir una línea interpretativa que, de momento, tiene su punto final en Fray Antonio Sobrino. Vid., SANCHIS ALVENTOSA, La escuela mística alemana..., p. 121.
- 120 .- El tema de la deificación del alma es uno de los más controvertidos dentro de la mística. Las acusaciones de Panteísmo obligaban a los autores místicos a precisar mucho esta cuestión. En España, el problema se agudizaba por el rebrote continuo de ciertos grupos de alumbrados. A pesar de todo, el fenómeno no era exclusivamente español y, como bien pone de relieve Sanchis

- Alventosa, el mismo Ruysbroeck tuvo que defenderse de acusaciones de panteísmo frente a Gerson. Vid., SANCHIS ALVENTOSA, La escuela mística alemana..., pp. 82-83.
- 121.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 87. Es curioso remarcar que el recurso a las metáforas del hierro candente y fuego, y aire iluminado y luz que hace Sobrino están presentes en algunos místicos del Norte de Europa como Ruysbroeck. Pero Sobrino, al utilizar estas metáforas, cita como fuente de ellas a San Gregorio Nacianceno. - Sobre Ruysbroeck, Vid., SANCHIS ALVENTOSA, La escuela mística alemana..., p. 81.
- 122.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 88.
- 123.- Ibid., p. 89.
- 124.- SAN JUAN DE LA CRUZ, Cántico Espiritual, ed. de Cristóbal Cuevas García, Madrid, 1983, p. 327.
- 125.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 91.
- 126.- Ibid., pp. 93-94. Lo mismo, Vid., SANTA TERESA, Las Moradas, Sextas Moradas, cap. 5.
- 127.- Ibid., p. 100.
- 128.- Ibid., p. 104. Fray Antonio Panes es quien alude a estas relaciones de amistad entre Sobrino y Arias Montano cuando refiere: "tuvo gran amistad con el siervo de Dios, y insigne Doctor Arias Montano, y quando venía - (Arias) a Madrid, le hospedava en su quarto, y le regalava a su mesa". Vid., PANES, Crónica..., I, p. 679.- Sobrino debió trabar amistad con Arias Montano cuando el descalzo estuvo trabajando en su juventud con los Secretarios Gabriel de Zayas y Mateo Vázquez. Refuerza nuestra hipótesis Ben Rekens, cuando nota que Arias Montano buscó con frecuencia la protección de estos dos Secretarios de Felipe II. Vid., BEN REKERS, Arias Montano, Madrid, 1973, p. 178.
- 129.- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 111.
- 130.- Ibid., pp. 120-121.
- 131.- Ibid., pp. 121-125. Para un análisis más a fondo de los orígenes de la Teología Mística, Vid., P. SAINZ RODRIGUEZ: Introducción a la Historia de la literatura mística en España, Madrid, 1984, pp. 73-172.

- 132 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 131.
- 133 .- Ibid., p. 131.
- 134 .- Ibid., p. 131.
- 135 .- Ibid., p. 132.
- 136 .- Coincidimos con M. Andrés cuando éste diferencia en la mística una línea intelectualista a la que pertenecerían muchos teólogos escolastico-místicos, y otra línea, denominada recogida, exclusiva de los teólogos místicos. Es esta la misma diferenciación que hace Sobrino. Sin embargo, no creemos que sea del todo correcto incluir al Pseudo-Dionisio en la vertiente intelectualista, y si, como lo hace Sobrino, dentro de la línea propiamente mística. Vid., ANDRES, Los Recogidos... pp. 17-18.
- 137 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 133.
- 138 .- Ibid., pp. 133-135,
- 139 .- Ibid., pp. 136-137.
- 140 .- Ibid., p. 139.
- 141 .- Ibid., p. 87. Sobrino recurre en esta cuestión a San Bernardo, pero, básicamente apoya su argumentación en San Pablo y San Gregorio Nacianceno.
- 142 .- ANDRES, La espiritualidad española del siglo XVII, - (Pruebas de imprenta), p. 28.
- 143 .- M. Andrés nota la existencia de un proceso de racionalización característico del Barroco en su caminar a la Ilustración. La concreción más importante de este proceso se produciría con Francisco de Suarez y sus Disputationes metefísicas. Para Andrés, Suarez representaría "el esfuerzo más grande y completo por incorporar la espiritualidad al escolasticismo de su tiempo". Vid., ANDRES, La espiritualidad española del siglo XVII, (Pruebas de imprenta), pp. 3 y 61. Sin negar la importancia de Suarez en este proceso, a nadie se le puede escapar la importancia de otros factores, sobre todo, la condena del quietismo de Miguel Molinos en 1687.
- 144 .- SAINZ RODRIGUEZ, Introducción a la Historia..., pp. 74-172.
- 145 .- Ibid., pp. 89-94.

- 146 .- Las obras ya citadas de GROULT y SANCHIS ALVENTOSA -
tratan de demostrar este influjo germánico en los mis
ticos españoles.
- 147 .- Sin negar la existencia de otros influjos, M. Andrés-
parece decantarse por esta opción.
- 148 .- Sobre las onras del Pseudo-Dionisio, Vid., SAINZ RODRI
GUEZ, Introducción a la Historia..., pp. 104-105.
- 149 .- GROULT, Los místicos de los Países Bajos..., p. 40.
- 150 .- Ibid., p. 153.
- 151 .- SANCHIS ALVENTOSA, La escuela mística alemana..., p.-
113.
- 152 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 84.
- 153 .- GROULT, Los místicos de los Países Bajos..., p. 102.
- 154 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 99.
- 155 .- GROULT, Los místicos de los Países Bajos..., p. 242;-
SANCHIS ALVENTOSA, La escuela mística alemana..., pp.
145-161.
- 156 .- SOBRINO, Vida espiritual..., pp. 53-56.
- 157 .- Ibid., pp. 60 y 131.
- 158 .- Vid., GROULT, Los místicos de los Países Bajos..., pp.
229-230.
- 159 .- Ibid., pp. 241-242 y 342.
- 160 .- SOBRINO, Vida espiritual..., p. 79.
- 161 .- PANES, Crónica..., I, p. 716.
- 162 .- GROULT, Los místicos de los Países Bajos..., pp. 22-23.
- 163 .- Ibid., pp. 42-70.
- 164 .- Ibid., pp. 81-120.
- 165 .- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 39 y 60.
- 166 .- Para la relación completa de los títulos, Vid., SAINZ
RODRIGUEZ, Introducción a la Historia..., pp. 164-170.
- 167 .- Groult hace su afirmación tras revisar los fondos de-
librería existentes en casa del impresor valenciano,-
Joan Rix de Cuba. Fondos que habían sido publicados -
por el P. Michel Ange. Vid., GROULT, Los místicos de-
los Países Bajos..., pp. 117-118.
- 168 .- SOBRINO, Vida espiritual..., Introducción, s/f.
- 169 .- Ibid., p. 150.

b11801165

i 23608936

CB 0002203035



D. 456. 775

L. 456. 792

R. 145. 743

C.- EL ENIGMATICO MUNDO DE LAS BEATAS

Las beatas han merecido pocas páginas en la historia de la espiritualidad española. Oscurecidas por el interés que los investigadores han prestado a los grandes "maestros espirituales", solamente en algunos casos excepcionales, se han hecho estudios centrados en determinadas figuras significativas, casi siempre debido al aspecto heterodoxo de su espiritualidad. Es así como conocemos los ejemplos singulares de la Beata de Piedrahita, Isabel de la Cruz, María - Cazalla, Francisca Hernández, y otros nombres menos "famosos" entremezclados entre los Alumbrados de Extremadura y - Andalucía.

Difícil resulta precisar lo que se encierra bajo el nombre de beatas. Bajo este apelativo se refugian distintas acepciones: "Mujer que viste hábito religioso y vive — con recogimiento, sin pertenecer a ninguna comunidad. La — que vive con otras en clausura o sin ella bajo cierta regla. La mujer muy dada a toda clase de devociones" (1). Cualquiera de estas definiciones cuadran con la idea general que de las beatas tenemos.

Las beatas no son un fenómeno social exclusivo — del siglo XVII. Desde los primeros tiempos del cristianismo hasta hoy en día, siempre han existido dentro de la Iglesia mujeres que han jugado un papel destacado por la forma singular de vivir sus experiencias espirituales. Ejemplos de — beatas encontramos dentro de los movimientos de reforma espiritual acaecidos en los siglos XIII y XIV: Hermanos de la devotio moderna, begardos y beguinas, etc. También, en el — seno de las ordenes mendicantes, ante el empuje de hombres y mujeres que querían vivir una espiritualidad más rica e — intensa, se arbitraron fórmulas como las terceras órdenes, capaces de acoger tantas ansias de perfección espiritual.

Es precisamente en la orden franciscana donde mejor acogida encuentran las beatas. Pero no es un fenómeno — específico del franciscanismo; también entre los dominicos, agustinos, clero secular, etc., encontramos beatas que, con hábito o sin él, viven su vida dentro del mundo que las cir

cunda y, al mismo tiempo, completamente alejados de él.

Todavía hoy resulta enigmático y poco conocido el mundo de las beatas. La carencia de obras espirituales escritas de su mano hace difícil su estudio, y nos obliga a ceñirnos a las escasas biografías disponibles. En muchos casos, todo lo que de este mundo sabemos nos ha sido transmitido por sus confesores o maestros espirituales. Esto entraña una dificultad añadida, pues resulta imposible discernir la forma real de pensar y de vivir de las beatas.

Desde siempre, la mujer ha tenido un papel poco relevante en la espiritualidad. Su misma condición de mujer ha servido demasiadas veces como excusa simple para desprestigiar cualquier proyecto en el cual ella fuera la protagonista. En pleno siglo XVIII, Fray Tomás Pérez, biógrafo de una de las beatas aquí estudiadas, no tenía inconveniente en dejarnos su opinión, harto curiosa, sobre las mujeres. En concreto, Pérez veía así la relación de las mujeres con el Sacramento de la Confesión: "Es muy cierto, que en la mujer ay gran disposición para la piedad, como dixo Aristóteles: y para la benevolencia, economía, y otras virtudes, aun de las mas heroicas, segun Eurípides. Pero también es notoria la congénita aptitud de este sexo, para la nociva curiosidad, y nimio anhelo de saber, como lamenta toda la humana estirpe; arruinada por este vano apetito de nuestra primera Madre, en común sentir de los sagrados Intérpretes. Así no es mucho, que su Divina Magestad, vincule este desorden a la índole, y condición de la mujer. Es sin duda, pensión de la flaqueza; tan afín, y conexas con su ser: pues según San Gregorio, lo mismo es mujer, que mente flaca. Con todo tienen entero alvedrío, para enfrenar su genio, y redimirse de la servidumbre, que rinden a su misma vanidad: que como dice el Señor, es andar sin libertad, esclavas de su ocasionada pasión de preguntar, y siempre dudosas, cansando Confesores, y consultando a los que venden sus ficciones, y sueños, por oráculos: y por esso muy expuestas a la ilusión" (2).

En un plano más específicamente espiritual, Fray Alonso de la Fuente, incansable descubridor de Alumbrados por tierras de Extremadura, no dejaba de sorprenderse por -

el gran número de mujeres que encontraba en sus correrías - evangélicas dedicadas a la vida de oración y espiritualidad. El ilustre dominico veía con malos ojos, "que una gente tan simple y de tan poco uso en las cosas de virtud tuviesen señales tan poderosas de santidad". Para Fray Alonso, como para otros muchos religiosos de su época, la oración de contemplación, etapa sublime de la escala espiritual, estaba vedada a la gente común; por eso, él se sentía ofendido, "porque había entre estas mujeres tanto ignorancia en las cosas generales de la ley de Dios, que apenas sabían las oraciones comunes de la Iglesia; y siendo los sujetos de esta especie, habían subido de golpe a la contemplación divina" (3).

Fray Alonso tenía razón en una cosa. Las mujeres beatas eran gente simple, del pueblo, con poco estudio y muy humildes; sin embargo, es discutible su razonamiento de que dichas mujeres no pudieran gozar de la alta contemplación - mística, pues, frente a su manera de pensar, encontramos el de otra mucha gente tan culta como él que defendía la posición contraria. Ahí están para demostrarlo los múltiples ejemplos de mujeres beatas, que se dedicaron a la vida espiritual con el beneplácito de las autoridades eclesiásticas sin ser nunca molestadas por los tribunales religiosos. Los historiadores de la espiritualidad española siguen enjuiciando negativamente a las beatas a pesar de estos ejemplos antes aludidos. Para muchos, alumbradas, hechiceras, y epítetos peores, definen bien este mundo enigmático de las mujeres beatas.

Las beatas ocupan un papel muy relevante en el panorama espiritual valenciano de la segunda mitad del siglo XVII. Muchas de estas mujeres permanecen en el más oscuro - anonimato de las crónicas de las órdenes religiosas, en papeles manuscritos, o en obras publicadas de dudoso interés hoy en día. Otras beatas tuvieron más suerte; sus nombres son hoy conocidos, y su influencia y magisterio comienzan a ser estudiados. Ahí está el ejemplo de la beata Margarita Agullona, estrechamente vinculada al Patriarca D. Juan de Ribera y a otros personajes sobresalientes de su tiempo. También es conocido el nombre de la beata Francisca Llopis, - pues esta beata ejerció una notable influencia sobre las fi

guras del clérigo valenciano Francisco Jerónimo Simón, de Fray Antonio Sobrino de los franciscanos descalzos, de los cartujos, etc.

En definitiva, las mujeres beatas no son un fenómeno irrelevante dentro de la espiritualidad, ni tampoco son todas ellas ilusas, hechiceras, alumbradas u otros cualquiera calificativos de signo peyorativo. El ejemplo espiritual de muchas beatas sirvió de acicate para otros. Su magisterio espiritual no se circunscribió exclusivamente al mundo laico, ya que fue precisamente dentro del mundo religioso — donde más honda impronta dejaron.

1.º — Las mujeres beatas

Hombres y mujeres laicos tienen posibilidad de vivir su espiritualidad de forma más peculiar a la común de cualquier persona. Son, sin embargo, las mujeres quienes — destacan habitualmente por su vivencia especial de la religiosidad.

Averiguar las razones de por qué las mujeres son más conocidas como beatas nos llevaría a realizar un estudio exhaustivo del papel reservado a la mujer por la sociedad barroca. Sin entrar en profundidades, que por otra parte escapan al objeto de nuestro trabajo, parece posible — aventurar algunas hipótesis razonables capaces de explicar por qué muchas mujeres españolas del siglo XVII buscan refugio en la religión.

No es el siglo XVII un siglo fácil en España. Tiempo de crisis: carestía de los alimentos, hambres, epidemias, etc. A estos factores socio-económicos hay que añadir la — crisis política vivida por la Monarquía española, que se deja sentir agudamente en los reinados de Felipe III y Felipe IV. El hombre del Seiscientos tiene plena consciencia de estar viviendo una época difícil. En la documentación coetánea, hay continuas referencias a la maldad de los tiempos. Incluso, en las páginas escritas por Martín de Azpilcueta, Fray Tomás de Mercado, Martín González Cellorigo, Luis Ortiz, y otros, se hace alusión a los múltiples males que — aquejan a la Monarquía española, y se esbozan, al mismo —

tiempo, los posibles remedios. La conciencia de crisis se extiende entre los habitantes del país (4).

En un marco general de crisis siempre encuentran un desarrollo más adecuado a las soluciones extremas. La crisis lanzará a los caminos a los hambrientos, el bandidaje se incrementará, etc. A la par que ocurre esto, se produce una tendencia de muchos habitantes a buscar refugio en la religión, para, de esta forma, sublimar tantas dificultades.

Hombres y mujeres no sufren por igual las consecuencias de los malos años. Los hombres siempre tienen mayores posibilidades. La misma sociedad está organizada en función del hombre. A la mujer le está reservado un papel secundario; incluso, en los momentos de crisis, las mujeres ven cómo se cortan algunas de sus posibilidades naturales. Hasta las vías de escape propias de su sexo, convento y matrimonio, parecen entrañar dificultades añadidas en el siglo XVII.

Los conventos de mujeres aparecen saturados. "En no pocos conventos se exigen pruebas de nobleza para ingresar". Las dotes necesarias para entrar en la vida conventual sólo pueden ser ahora satisfechas por aquellas mujeres cuyas haciendas o progenitores alcanzan para aportar los recursos necesarios. Muchas veces, ni siquiera disponiendo de recursos económicos, es factible entrar en los conventos. En algunos casos, como ocurría en los monasterios femeninos de patronazgo real, había más ofertas de mujeres que pretendían entrar en ellos que plazas. Esto provocaba a veces auténticas presiones por parte de la gente para que pudieran ingresar sus hijas o familiares (5).

Frente a lo anterior, aparte las mayores oportunidades que la sociedad ofrece a los hombres, los conventos de varones continúan manteniendo las puertas abiertas. Nada o muy poco impide a los hombres entrar en la vida conventual o clerical; su disposición personal es más que suficiente.

El matrimonio es la otra alternativa natural que la sociedad del siglo XVII ofrece a la mujer; pero también ahora, el matrimonio tiene sus inconvenientes. Las continuas guerras de la Monarquía suponen una sangría continuada

de hombres. Aparte de la normal desproporción numérica entre los sexos, hay que añadir ahora las guerras. Pero no sólo estas razones apoyan la existencia de un menor número de matrimonios. También la crisis general y sus manifestaciones singulares inciden negativamente en los matrimonios.

Otras causas menos catastróficas que las hasta ahora expuestas pueden dar una explicación razonable del porqué muchas mujeres deciden llevar adelante un plan de vida espiritual más riguroso que el resto. La religión impregna todas las facetas de la vida de los mortales en el siglo XVII. Clérigos y frailes desarrollan su magisterio entre el pueblo.- Su labor no se limita al púlpito, officiar Misa y otros menesteres específicamente eclesiásticos. Viven con el pueblo y sobre él ejercen su influencia. Dentro del pueblo, las mujeres son la parte del tejido social en más estrecho contacto con los servicios de la Iglesia. Ellas asisten a los actos litúrgicos con mayor frecuencia que los hombres. Sobre ellas se dejan sentir mayormente las doctrinas que se predicán. - Algunas mujeres quieren cambiar de vida. El mundo no satisface todos sus anhelos. La religión les ofrece otras alternativas; una vía, un camino donde dar salida a sus pequeñas o grandes frustraciones, sublimar su vida matrimonial, o simplemente, desarrollar de forma más singular sus vivencias espirituales.

Para muchas mujeres ya hemos visto que no es posible la vida conventual. A la inflación de mujeres en los conventos conviene añadir ahora la incompatibilidad entre convento y matrimonio. Pero hay otras soluciones. "No pocas mujeres, ante la dificultad de ingresar en un convento, formaban beaterios, llamados entonces "emparedamientos", congregaciones de doncellas y viudas que se recluían en una casa contigua a un templo, casi siempre una parroquia, a la que daban vista por medio de una reja o tribuna; obedecían al párroco, se mantenían de su trabajo o del producto de sus bienes, y con frecuencia, guardaban la regla de S. Agustín" (6).

En Valencia, a lo largo del siglo XVI, quizás como producto de la influencia ejercida en estas tierras por begardos y beguinas, o simplemente por las razones esbozadas antes, existen ejemplos de mujeres que, bien en sus casas solas o en comunidad con otras mujeres, emparedadas o no, de-

dican el resto de sus días a la religión. Son las beatas. - Un fenómeno social de indudable interés e importancia en la espiritualidad valenciana del siglo XVII.

M.A. Orellana, en su "Tratado histórico apologético de las mujeres emparedadas" (Valencia 1887), pone de relieve la existencia de abundantes casos de emparedamientos en Valencia durante el siglo XVI. Al lado de emparedamientos forzados de mujeres motivados por la imposición de penas o castigos por conductas contrarias a la ley; Orellana alude a los emparedamientos que obedecen a motivaciones religiosas. En este caso, los emparedamientos son algo voluntario, libremente elegido por las mujeres, quienes escogen esta forma de vida "con aprobación de confesores y parientes para más quieta y pacíficamente que en sus casas, ejercitarse en el silencio, labor, virtudes y penitencias" (7).

La expresión emparedarse no debe ser entendida literalmente como encerrarse entre cuatro paredes sin comunicación alguna con el mundo exterior. Para Juan Bautista Corachán, damos el nombre de emparedamiento, "por ser un encerramiento o sitio retirado en que se constituyan para morar de propósito con el fin de tener oración, vivir a Dios solo, y no dejarse ver del público más que en lo muy preciso, abstrayéndose del trato y comercio del siglo, y vivir entre cuatro paredes" (8). A pesar de estas definiciones creemos que no existe diferencia alguna entre emparedamiento, beaterio o eremitorio urbano. Cualquiera de estas acepciones es válida para expresar la idea de que una mujer o varias vivan retiradas del mundo dedicándose a la oración. Sin embargo, como bien precisa Juan Bautista Corachán, el emparedamiento no presupone, como a veces se ha pensado, alejamiento definitivo del mundo; pudiendo las beatas o mujeres emparedadas mantener relación con sus familias, personas espirituales, confesores, etc.

A lo largo del siglo XVI existen abundantes casos de mujeres emparedadas en Valencia. Adosadas a algunas parroquias valencianas, habían casas donde vivían mujeres encerradas dedicadas a la oración. En la Parroquia de San Andrés vivía emparedada en 1531 una beata llamada Quiteria de

Mora y, en 1578, la beata sor Ana Sanchiz. También, en la Parroquia de San Lorenzo, sujetas a la regla de la Orden Franciscana, vivían emparedadas en 1571 las beatas Magdalena Calabuig, Catalina Vesant, Geronima Franca, Martina Franca y Esperanza Aparicio. Todavía en 1595, residían en esta parroquia tres de las beatas antes citadas. Casos parecidos de emparedamiento tenían lugar en las parroquias de San Esteban, Santísima Cruz, Santa Catalina, y en otras de la ciudad y reino de Valencia.

Un caso singular de emparedamiento lo constituye Angela Genzana de Palomino. Esta beata se vio obligada a salir de su refugio en 1611, cuando llevaba treinta años emparedada, porque amenazaba ruina la Iglesia de San Esteban.

Especial importancia dentro de la ciudad de Valencia adquiere en el siglo XVI el beaterio de la calle Renglons. Este beaterio se constituyó en 1528, cuando las beatas del convento de Jerusalén se trasladaron a una casa ubicada en dicha calle. Allí vivían en comunidad un grupo de mujeres sujetas a la regla de San Francisco. El beaterio era prolongación de otro que se fundó en Valencia en el siglo XIII. Muchas beatas brillaron por su ejemplo en este beaterio, destacando en el siglo XVI la importante figura de Margarita Agullona (9).

Fuera de la ciudad de Valencia, especial mención merecen los emparedamientos de Bocairente y Onda. Según narra la crónica de Viciana, hay un monte en Bocairente donde existe "un emparedamiento de siete honestas y venerables mugeres emparedadas. La primera que se emparedó fué Sor Cecilia Ferre: la cual vino del emparedamiento de Santa Cruz de Valencia. Esta casa fue comenzada en el año 1537, y en el año 1554 se encerró la primera emparedada en esta Iglesia, so titulo de Monte Calvario. Estas emparedadas llevan hábito de la tercera regla de S.Francisco" (10).

En el caso de Onda, Viciana se muestra más explícito: "Y en la Iglesia (de Onda) hay un emparedamiento donde están encerradas seis honestísimas mugeres Beatas, con el hábito y regla de S.Francisco, y son habidas por un dechado de virtud y santidad de vida. Y siempre suele haber en este emparedamiento algunas mugeres muy exemplares y provechosas

para las honradas familias de Onda, y para rogar al Señor - por el bien y conservación de la tierra" (11).

El emparedamiento de Onda fue fundado por Leonor Forés. Esta mujer, al quedar viuda, vivió en Valencia con su hija Angélica durante once años. Disponiendo de hacienda, - "dedicose al recogimiento, siendo su empleo visitar Iglesias y frecuentar Sacramentos, y para mayor perfección tomó el - hábito de la tercera orden de penitencia de S. Francisco, en el cual vivió once años en Valencia, con recogimiento y gran des muestras de santidad". Esta perfección no debía colmar sus inquietudes religiosas, pues, finalmente, decidió trasladarse a Onda para encerrarse con su hija y otra mujer llamada Leonor Masquefa (12).

Un caso singular de emparedamiento en cueva lo -- constituye el de Inés Pedrós y Alpicat. Esta mujer, más conocida como la Venerable Inés de Moncada, huyó de la casa de sus padres siendo niña, y se refugió en una "encubrada e - inaccesible cueva en los montes de Porta-Coeli". Aquí vivió durante toda su vida disimulando su sexo con trajes de hombre, hasta que se descubrió a su muerte que era una mujer" (13).

2.- Medio Social de Procedencia de las beatas

La exigencia por parte de las órdenes religiosas femeninas de una dote para entrar en sus conventos ayudó positivamente a que muchas mujeres desarrollaran su vida espiritual en el siglo. Privadas de medios económicos suficientes, algunas mujeres intentan llevar, bajo la dirección de sus confesores o padres espirituales, una vida de recogimiento y de distanciamiento del mundo, dentro del mismo mundo.

La procedencia social de las mujeres beatas no es uniforme. La mayor parte de las beatas proceden de los estratos sociales más bajos, aunque no son raros los casos de beatas pertenecientes a grupos sociales detentadores de un cierto bienestar; incluso, es posible encontrar beatas pertenecientes a los sectores más distinguidos de la sociedad.

Múltiples modelos de mujeres beatas encontramos -

en la "Chronica" de la descalcez franciscana de Fray Antonio Panes. Los ejemplos recogidos por Panes sobresalieron todos en alguna faceta de la vida espiritual.

No todas las beatas tienen el mismo origen social. La cuna es un factor importante que separa a unas de otras. En muchos casos, la cuna marca la adopción de una determinada forma de espiritualidad; en otros casos, la elección de la familia religiosa será lo que determine la elección de una espiritualidad u otra.

Los autores de biografías de mujeres beatas no pretenden esconder la baja social de donde proceden sus retratadas, pero, utilizan ciertas formas estereotipadas y barrocas para referirse a ello. Fórmulas como: "de honestos padres, no ricos, según la estimación del siglo, pero la verdad muy dichosos, pues merecieron tener tal hija (14); "pobres, pero honestos y trabajadores" (15). En otros casos, cuando la riqueza de su origen es evidente, los biógrafos no dudan en señalarlo; así, Fray Antonio Panes refiere de la beata de Oliva Isabel Juan: "era de lo más calificado y rico de aquella villa" (16). También la beata Isabel de la Paz procede de un medio social alto. Sus padres, vecinos de Murcia, fueron Luis García de Mendoza y Doña Ginesa de Aillón. Su abuelo, Diego García de Mendoza fue Regidor de Murcia y, después, Gobernador de la Villa de Havanilla (17).

Si ya las circunstancias socio-económicas de la época dejan poco margen a la gente para ascender en la escala social, la vida espiritual dentro del mundo no parece el vehículo más adecuado para conseguir cambiar de clase. Las beatas son mujeres de su tiempo, y salvo casos excepcionales, viven dentro de su mundo, trabajando para ganar su sustento y sufriendo como la sociedad en la que viven los rigores y bonanza de los tiempos.

La beata Inés Juana García estaba tan obligada a trabajar por su madre "que de coger seda", se le lisiaron las manos. Tanto tiempo le ocupaba su trabajo que no podía dedicarse a la oración. Si algún rato descuidaba sus faenas y oraba, pillándola su madre, "la castigava muy ásperamente, dándole con un palo" (18). Las hermanas Isabel y Ana Medina,

a pesar de que su casa "era de las bien puestas, y acomodadas que avía en Villena", ayudaban a sus padres tejiendo en una telar de su casa (19). Beatriz Ana Ruiz, beata de Guardamar, tuvo que dedicarse a lavar ropa ajena primero y, después, a pedir limosna para poder sustentarse (20). Un ejemplo excepcional, aunque no parece que en este caso ella buscara su sustento con el trabajo, lo tenemos en la beata María de Jesús. De ella refiere Fray Antonio Panes: "Su ordinaria comida eran hojas de verças o las cortezas de melón. que se hallava por los muladares: éstas cozía en agua, y — les echava un poco de pimienta y ajo con muy poco azeyte, y comía dello, y si caso le sabía bien, mezclava cantidad de ceniza, para que perdiesse el sabor". No probaba nunca la carne, y el pan que comía era tam mohoso y duro, " que era necesario partirlo con una piedra" (21).

Hubo beatas que, a partir de un determinado momento de su vida, no necesitaron trabajar para alimentarse. Conseguida una cierta fama de santidad e incluso hijos espirituales, hay beatas que viven de la caridad y regalos de personas notables que las atienden y dan dinero para poder sustentarse.

La beata Francisca Llopis tuvo muchos valedores a lo largo de su prolongada vida. Durante un tiempo trabajó — en su casa. Su madre no comprendía su manera de vivir, pues le decía: "ni pares, ni crias, ni sirves marido, como tus — hermanas" (22). Pero la excelencia de su vida espiritual movió a su padre espiritual, Miguel Fuentes S.I., dado que "el sujeto era tan delicado, y flaco para trabajar, y el ejercicio de la oración continúa la tenía, quanto a lo exterior, casi consumida, y desecha; y sino trabajava, no tenía con que sustentarse", a buscarle un hacedor. Entonces, el P. — Fuentes "rogó a un hijo suyo muy espiritual y devoto, Ciudadano de Valencia, llamado Ponze, que cada semana le acudiese con una limosna que vendría a ser como quarenta, o cinquenta escudos al año; y con esto vivía la sierva de Dios, y su madre, que ya era viejísima, sin tener ni solicitud, ni codicia además averes de la tierra, ni otro humano arri-mo, ni propiedad en ella" (23).

Inés Juana García es una beata peculiar por su amistad con el Beato Fray Nicolás Factor, y por tener como confesor a Fray Luis Bertrán. Fray Luis intervino en la vida de la beata para conseguir que su madre le permitiera dedicarse a la religión. Fray Luis decidió darle tres sueldos con el fin de evitar que se perdiera un espíritu tan noble. Estos sueldos se los dio el santo dominico toda su vida; incluso, una vez muerta ya la madre de la beata. Tan santos varones no fueron los únicos que protegieron a la beata Inés. Singular aprecio de su persona tuvo la Duquesa de Frías: "Mientras estuvo la duquesa en Valencia, demás de darle todo lo necesario para ella, y una criada, le hacía otras particulares limosnas; y aviéndose ido, no se olvidaba de socorrerla. Embióle desde Milán en una ocasión cien ducados, y otras veces dentro de las cartas la remitía algunos doblones, rogándole no se olvidasse della, y de toda su casa" (24).

También la beata Elena Martínez encontró su protector. Hija espiritual de Fray Antonio Sobrino, el fraile descalzo consiguió que D. Francisco Calderón, padre de D. Rodrigo Calderón, privado de Felipe III, le enviara todos los años una ayuda en dinero para la beata (25).

Especial relevancia merece el ejemplo de la beata Beatriz Ana Ruiz. A diferencia de las que desarrollan su labor en una gran ciudad como Valencia, Beatriz es beata en un pueblo pequeño como Guardamar. Tras una vida no exenta de escándalos, Beatriz encuentra protección en la persona del Secretario del ayuntamiento de Guardamar Miguel Pujalte. Este, todavía casado y con hijos, no duda en ayudarla con todos los medios a su alcance. Después, cuando Pujalte se hace sacerdote, continúa su protección sobre Beatriz, hasta el punto de llevársela a ella y a sus tres hijos a vivir con él (26).

El medio social del cual proceden las beatas no explica de forma suficiente su ulterior comportamiento espiritual; si bien, el medio social posibilita el acceso a facetas de la vida que, hasta cierto punto, parecen vedadas a los pobres. Nos referimos, concretamente, a la cultu-

ra, entendiendo este concepto en su forma mas primaria como es el de saber leer y escribir. Sin embargo, pese a que la mayoría de las beatas son analfabetas, ello no dificulta su acceso a los deleites espirituales reservados para los - espíritus más selectos.

Son pocas las beatas valencianas que han tenido - posibilidad de acceder a una cultura primaria. La beata Isabel de la Paz es quizás una excepción. Procedente de una familia acomodada de Murcia, Isabel "escribía discursos morales con tanta alteza, y eficaz doctrina, que varones muy doctos se aprovecharon en el púlpito dellos, como lo hazía el Ilustríssimo Señor Doctor Cámara, Obispo de Salamanca, siendo Canónigo Doctoral de la santa Iglesia de Cartagena, y Confesor de la Venerable Madre". No conforme con esto, la beata Isabel escribió doce cuadernillos donde ella misma contaba sus experiencias espirituales. A los mismos religiosos se atrevía a escribir la beata dándoles consejos: "Tuvo instinto especial de Dios para escribir a ciertos Religiosos - unas cartas espirituales, dándoles algunos documentos, y avisos importantes para sus conciencias, y aprovechamiento interior" (27).

El Bayle de Macastre Francisco Martínez es otro - ejemplo de beato con ciertos conocimientos culturales. Cuenta Fray Antonio Panes, que "era muy amigo de leer libros espirituales, especialmente se consolava mucho con el de la Madre santa Teresa; porque según él le comunicó a una persona espiritual muy digna de fe, le llevaba nuestro Señor por el camino de las interiores moradas, de que trata la santa, en las quales, dixo, avía hallado grande luz, y aprovechamiento para su alma, y la de sus próximos" (28).

Los ejemplos de la beata Isabel de la Paz y del - beato Francisco Martínez no deben desvirtuar la realidad. La mayoría de las beatas no saben leer, y se ven obligadas a - ayudarse hacia la oración mediante otros procedimientos distintos a los de la lectura de libros espirituales. La beata Elena Martínez se aprendía de memoria el oficio de nuestra Señora para poder orar (29).

La meditación sensible en determinados pasajes del

Nuevo Testamento es la forma más generalmente utilizada por las beatas en los primeros años de su peregrinaje espiritual. Elena Martínez gustará de meditar el pasaje bíblico de la huida a Egipto, "hasta que comenzó a leer, lo cual aprendió con mucho trabajo; porque además de no tener Maestro, era muy poco el tiempo que le sobraba de sus haciendas" (30).

Pese a que la mayoría de ellas carecen de estudios, e, incluso, no saben ni siquiera leer ni escribir, ya hemos dicho antes que van a disfrutar en su vida espiritual de los más altos deleites. Revelaciones divinas, desposorios espirituales, arrobos, éxtasis, etc, no son excepcionales en sus vidas. Para muchas de ellas, no entrañará excesiva dificultad adentrarse en caminos tan escabrosos y difíciles como son los de la alta contemplación mística.

El beato Martín Alonso, de quien Panes no nos suministra datos que permitan traslucir grandes dotes intelectuales, daba charlas espirituales en los conventos de monjas. Y no solo eso, sino que el Señor le había concedido la gracia de guiar a las almas por las vías de la oración, y darles instrucciones o reglas para que adelantaran en ella, hasta llegar a la cumbre de la perfección; "eran muchísimas las personas, que a él acudían, y no fueron pocas las que aprovecharon con sus consejos, y santa doctrina, ajustada a la de los santos, y al estado de cada uno" (31). Martín Alonso, que al parecer tuvo ciertos problemas con la Inquisición al ser acusado veladamente de Alumbrado, exponía a sus espirituales monjas "proposiciones muy profundas, y místicas, sacadas del libro del Venerable Fray Juan de la Cruz, llamado, Noche oscura..." (32).

Singular interés merecen los casos de las beatas Francisca Llopis y Beatriz Ana Ruiz.

Tanto Francisca Llopis como Beatriz Ana Ruiz son dos beatas iletradas, lo que no les impide a ambas adentrarse en la alta contemplación y gozar en ella de múltiples revelaciones y visiones divinas. En uno y otro caso, no van a ser las beatas quienes escriban sus experiencias. Serán sus confesores, protectores, o directores espirituales quienes, tras serles narradas sus múltiples visiones y revelaciones

por las beatas, nos refieran las mismas por escrito.

Fray Tomás Pérez, biógrafo de la beata alicantina Beatriz Ana Ruiz, no duda en arremeter duramente contra la excesiva proliferación de santeros y beatas, así como en señalar la dificultad que entraña discernir lo bueno de lo falso en la espiritualidad. En una extensa cita, el fraile agustino nos refiere su sentir en este asunto:

"Juzgo no se lamentarían tantas caídas públicas con desdoro de la virtud, y desaliento de algunas almas tímidas; ni el Santo Tribunal de la Inquisición tuviera tanto que hazer, si a la clara luz de estas máximas místicas, que los Santos, y expertos nos dexaron, se examinaran algunos espíritus de Santeros y Beatas, que con un austero, y al parecer modesto exterior; con afectados ademanes, y ruido de penitentes -- ejercicios, y quejas de ser molestados de los demonios, todo lo llenan de revelaciones; publicando, que les hablan -- los Angeles, la Virgen, y las almas del Purgatorio, y otras jactancias de este número, sin más destino, que complacer -- la vana curiosidad, y boba devoción de algunos, o algunas, que las violentan con importuna credulidad, a que pidan al Señor, si el alma está en el Purgatorio, y quando ha de salir: si ha de nacer hijo, o hija: si el pleyto tendrá éxito favorable; y otras impertinencias de este tamaño. Y ellas, pagadas de la aceptación, y cobrando de contado sus regalos, a títulos de limosnas: dizen lo que se les antoja, o lo que les sugiere el demonio: acertando alguna vez por casualidad: o porque lo que anuncian cae baxo el natural conocimiento -- del demonio, y èste se los revela; y engreídas del concepto que han usurpado, si al principio tuvieron algo de buen espíritu, para todo en una refinada hipocresía: origen, y fomento de horrendos, y torpes precipicios, que quando se cansa la Divina Paciencia, se oyen, y ven con escándalo de unos, rubor de otros, y perdición de ellos mismos" (33).

A pesar de todo lo anterior, y aunque se vio acusada de vagabunda y hechizera en su vida, atormentada por los demonios, tentada por religiosos, y otras especiales cosas, Fray Tomás no duda en dar crédito a las visiones simbólicas de su beata, dedicando una parte importante de su extensa --

biografía a comentar dichas visiones. Más aún, pese a que no tenía ningún tipo de estudios, es tal la excelencia de sus visiones que, según Fray Tomás Pérez, parecía "avía con perfección estudiado las Teologías Mística, y Escolástica"(34).

Francisca Llopis no es hoy una beata desconocida. Ya hemos visto su indudable importancia en la vida de Francisco Jerónimo Simón y en la de Fray Antonio Sobrino. Aparte de esto, Francisca es conocida por otras peculiaridades que después analizaremos. En el tema que ahora nos ocupa, - diremos, que Francisca Llopis accede a todas las formas sublimes de la mística careciendo de estudios. Desposorios espirituales, arrobos, éxtasis y revelaciones están presentes y son vividos por la beata de Alcoy. Sin embargo, Francisca se encuentra con un contratiempo: es incapaz de escribir todo aquello que místicamente experimenta. El contratiempo no será grave. Una pluma sublime, la de Fray Antonio Sobrino, se encargará de trasladar al papel todas las revelaciones y experiencias sufridas por la beata. Día a Día, año a año, - Fray Antonio Sobrino nos dejará tres gruesos volúmenes escritos de su mano. Cuando falta Fray Antonio Sobrino, otros hermanos de la descalcez franciscana le sustituirán en su ingente labor. (35).

Hasta qué hemos visto la escasa o nula preparación intelectual de la mayoría de las beatas valencianas, fruto en gran parte del medio social del cual proceden. A pesar - de su escasa preparación, no se arredrarán, adentrándose en los secretos más altos y oscuros de la Mística. Preguntarnos, cómo es posible que mujeres tan iletradas llegaran a ascender por caminos tan sublimes, sólo tiene una respuesta clara para nosotros: la influencia de los directores, confesores y maestros espirituales en sus vidas fue algo decisivo.

3.- Influencia de confesores y maestros de espíritu en la vida de las beatas.

"Si para los pasos de naturaleza hay necesidad de maestro y guía, ¿qué será para los pasos de gracia? Si para

lo exterior y aparente es menester maestro, ¿qué será para lo interior y secreto? Si para la teología moral, escolástica y expositiva, que claramente se enseñan, ¿qué será para la mística, secreta, reservada y obscura? Si para el trato y obras exteriores, ¿qué será para el interior trato con Dios?" (36).

Pocos autores han escrito páginas tan brillantes y claras acerca de los confesores y directores espirituales como lo hizo el todavía maldito Miguel Molinos. En su "Guía Espiritual", quizás sea la parte dedicada a los confesores y directores espirituales la que menos pueda inducirnos a pensar que su autor deba continuar siendo uno de los grandes heresiarcas de la Iglesia católica. La vinculación a Valencia de Miguel Molinos —aquí pasó los años de su formación—, y los intentos de aglutinar en torno a su figura toda la rica y floreciente espiritualidad valenciana de la primera mitad del siglo XVII, nos viene bien para, sin perder de vista las opiniones del aragonés, tratar de la importancia que sobre las beatas tienen confesores y directores espirituales.

Amargamente se quejaba Santa Teresa de haber andado más de veinte años desorientada en la vida espiritual por no haber encontrado buenos maestros de espíritu. "Porque yo no hallé maestro, digo confesor que me entendiese, aunque lo busqué, en veinte años después de esto que digo". Todo eran frustraciones para la santa; confesores y maestros ineptos, —"iletrados" los llama ella—, confundían su espíritu; "lo que era pecado venial, decíanme que no era ninguno; lo que era gravísimo mortal, que era venial" (37).

El camino espiritual no es un camino llano; sequedades, flaquezas, estorbos y otros males, tientan y alejan al alma de su fin. De repente, el alma se ve asaltada de dudas y confusiones que es incapaz de resolver por sí sola.— "¿Qué aflicciones y perplejidades te causará esta falta de discurso?. Y si en esta ocasión no tienes un padre espiritual experimentado en el camino místico, te crecerá a ti la pena y a él la confusión. Juzgarás que no está bien dispuesta tu alma, y que para la seguridad de tu conciencia tienes necesidad de una general confesión, y no se sacará más fruto de la diligencia, que la confusión de entrambos. ¡Oh cuán

tas almas son llamadas al interior camino; y, en vez de guiarlas y adelantarlas los padres espirituales, por no entenderlas, las detienen el curso y las arruinan" (38).

La guía espiritual se hace imprescindible para quienes pretenden adentrarse en los misterios de la alta contemplación; pero, la elección del director o maestro no siempre es tarea fácil. Molinos plantea la elección de la guía como algo trascendente: "Antes que se elija el Padre espiritual, se ha de pensar bien y se ha de hacer oración, porque es materia gravísima y ha de venir de la mano de Dios" (39).

Ante la disyuntiva entre maestro espiritual o libros de espiritualidad, los grandes teóricos del siglo XVII se decantan siempre por la primera opción. La razón parece evidente: "Hay una gran ventaja en tener maestro en el camino místico, a servirse de los espirituales libros; porque el maestro práctico dice a su tiempo lo que se debe hacer, y en el libro se leerá aquello que menos convendrá, y de esa manera falta el documento necesario. Hácense también con los libros místicos muchas aprensiones falsas, pareciéndole al alma tener lo que en la verdad no tiene, y estar más adelante en el estado místico de lo que ha llegado: de donde nacen muchos perjuicios y riesgos" (40). Estas palabras no deben hacernos creer que Molinos niegue la lectura de los libros espirituales; él mismo nos aclara: "Pero no por esto se condena la lección de los espirituales libros en general, porque aquí se habla en particular de las almas puramente internas y místicas, para quienes se ha escrito este libro" (41).

Elegido ya el confesor o maestro, hay que mantenerse fiel al mismo. Nada de querer averiguar si otro nos irá mejor o de consultar con otros la elección: "no te andes más de consulta en consulta, queriendo saber de este confesor, y del otro, o Maestro, si va bien en este modo de oración, porque te dirá cada uno un consejo diferente, y aun te pertubarán harto, sino entienden mucho de ello, y te dirán, que vas perdido y que es tentación, con que te harán gran daño..." (42). Únicamente una serie de causas deben inducirnos a cambiar de maestro. "El no ser, pues, experimentada la guía, es la principal causa para dejarle y elegir otra que lo sea, porque sin ella no se aprovechará el alma" (43).

Indudable importancia parecen dar los autores espirituales a los confesores y maestros de espíritu. También las beatas valencianas tienen un gran interés por disponer de maestros y confesores experimentados; incluso, cuando ya alguna beata ha alcanzado los misterios más sublimes de la alta contemplación mística, cuando en ella resplandece sobremedida la virtud, aún entonces, se considera necesaria la guía espiritual.

Francisca Llopis, quizás la beata valenciana de mayor prestigio en el siglo XVII, echaba de menos la ausencia de su confesor y maestro espiritual siendo ya muy experimentada en las cosas espirituales, y se negaba a comunicar sus cosas interiores con otro que no fuera su director (44).

La fidelidad de las beatas a sus confesores y maestros es un hecho reseñable. La beata Inés Juana García mantuvo como maestro espiritual durante 12 años al "varón extático, e iluminado de la sabiduría divina" Fray Nicolás Factor. Dados los años que vivió, "mas de noventa años", la beata tuvo otros padres espirituales: Fray Luis Bertrán, Fray Francisco Cuevas y el jesuita Padre Villanueva. Fallecidos éstos, guiaron la vida de la beata los franciscanos descalzos Fray Antonio Sobrino, Fray Antonio Vives y Fray Juan Jiménez (45).

La beata Francisca Llopis tenía ochenta años cuando murió. Muchos directores gobernaron su vida; pero, la fidelidad de la beata por ellos no fue cosa de pocos años. Siete años tuvo como confesor al P. Gerónimo Mur de la Compañía de Jesús; después, confesó catorce años con otro jesuita, el P. Miguel Fuentes. "Tratóla también muchos años el P. Miguel Julián...". Finalmente, tuvo como director y maestro a Fray Antonio Sobrino, quien gobernó su alma hasta su muerte en 1622. Muerto Sobrino, Francisca continuó tratando a otros franciscanos descalzos, pero ya entonces, su fama de santidad tan grande en Valencia era que pasó a ser más Maestra que hija espiritual (46).

Las mujeres beatas tienen necesidad de guía espiritual y buscan aquel que mejor sepa comprender sus espíritus. Pero. ¿cómo sabe el confesor o maestro que debe dedi-

carse a la dirección de almas?. El tema es bastante conflictivo, y no está exento de peligros. Muchos religiosos o clérigos pueden sentirse tentados a guiar almas por el camino de la oración. Luz, experiencia y divina vocación son los tres requisitos imprescindibles que Miguel Molinos considera debe reunir quien quiera dedicarse a la dirección de almas. "Te parecerá, y con gran satisfacción, que eres a propósito para guiar almas por el camino del espíritu, y quizás serás (sic) soberbia secreta, ambición espiritual y conocida ceguedad, porque a más de pedir este alto ejercicio superior luz, total desapego y las demás calidades que te diré en los siguientes capítulos, es necesaria la gracia de la vocación, sin la cual todo es vanidad, satisfacción y propia estima; porque, aunque el gobernar almas y conducir las a la contemplación y perfección, es santo y bueno, ¿cómo sabes que Dios te quiere en ese empleo?. Y aunque tú conozcas -lo que no es fácil- que tienes grande luz y experiencia, ¿de dónde te consta que te quiere el Señor en ese ejercicio?.

"Es este un ministerio de calidad que no nos habemos jamás de poner en él, hasta que Dios nos ponga por medio de los superiores o los espirituales guías. Sería para nosotros de grave perjuicio, aunque de prójimo fuésemos de algún provecho " (47).

Difícil ponía Molinos la dirección espiritual de almas. Aparte de las consideraciones anteriores, el clérigo aragonés creía conveniente que quien se dedicara a este menester fuera experimentado en la oración de contemplación. En el fondo, a Molinos le interesaba resaltar los múltiples problemas que acechaban a los confesores y maestros en su ejercicio espiritual, y los peligros que se podían derivar de las relaciones maestros-hijos espirituales si aquél no estaba bien acorazado y probado en la virtud.

La vida espiritual no tiene un camino único. Temas como oración vocal o mental, comunión frecuente, penitencias y devociones separan dos concepciones distintas de entender la vida espiritual. El mayor o menor hincapié en estas cuestiones, y la práctica de las mismas por personas

no dedicadas exclusivamente a la vida religiosa ha servido - para deslindar diferentes escuelas espirituales. Sin embargo, nosotros de momento no entraremos en cuestiones tan profundas, y trataremos de analizar el comportamiento general de las beatas valencianas circunscribiéndonos a los temas de la comunión frecuente y de las penitencias y mortificaciones corporales.

.- La frecuencia de la Comunión

El tema de la comunión frecuente ha sido objeto - de abundantes disputas teológicas en España a lo largo de - los siglos XVI y XVII. Fray Luis de Granada, uno de los más sutiles y brillantes escritores españoles, abordó la cuestión de la frecuencia del Sacramento de la Comunión, en su famoso "Sermón contra los escándalos en las caídas públicas". Fray Luis, tras resaltar el hecho de que en su época fueran las mujeres quienes más frecuentaran el Sacramento de la Comunión, analizaba los diversos avatares que había atravesado este Sacramento desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta el momento presente. Para el eximio dominico no existía una regla exacta sobre esta cuestión; "lo qual, en parte, se puede entender por lo que aquí está dicho, pues para esto no se puede dar regla general que cuadre a todos; no más que - una medida y manera de vestido para todos los cuerpos. Porque, en este negocio se ha de tener respeto al estado, manera de vida y aprovechamiento de cada uno, y al aparejo que tiene para allegarse a este sacramento con menos nota, y a la condición de la persona y otras circunstancias semejantes" (48). Así pues, si no hay una regla válida para todos, "queda el negocio reducido al prudente y experimentado confesor; el cual, según el estado de la persona, la pureza de la vida, el ejercicio de la oración, buenas obras y el aprovechamiento en la mortificación de las personas, puede alargar o estrechar las licencias". (49).

Ni alaba ni rechaza la frecuencia de la Comunión el biógrafo de la beata Beatriz Ana Ruiz, "porque el acierto en este escabroso punto pende no de refidas especulaciones, solo si de el juicio práctico que deve fundar el Director sobre las particulares calidades de cada uno de los su-

getos" (50).

Parece quedar claro que la frecuencia de la Comu-
nión es tarea que compete a los Directores, Confesores o -
Maestros espirituales. Ellos son los que conocen los interior
res de sus beatas, y los que saben de sus avances y retroces
sos por el camino espiritual. Sus consejos, si son personas
experimentadas en la virtud, deben ir dirigidos à que el alm
a se una más con Dios por medio de la comunión frecuente,
y de este modo guste de maravillosos deleites. "Entre quan-
tos ejercicios ay, ninguno otro es tan seguro, y excelente
para alcanzar el Sumo Bien, y su íntima unión, que el de --
frecuentar con pío afecto, y puro corazón el Sacramento del
cuerpo y sangre del Señor. La razón es, porque todos los de
más ejercicios, y aun todos los demás Sacramentos son prin-
cipios, y medios, para obtener, y conservar la vida espiri-
tual; pero, el inefable Sacramento de la Eucaristía es el --
fin, y complemento della; y el que con mayor afluencia comu-
nica la gracia, porque aunque los otros Sacramentos la cau-
san, no contienen en si la fuente della, que es Christo Se-
ñor nuestro, y assí no pueden comunicarla con tanto plenitud;
ni con tal dulçura, y suavidad, por ser sólo este instituido
en forma de combite para regalo, y perfección suavíssima, con
que se alimenta el espíritu, viviendo vida sobrenatural, y
divina" (51).

Las beatas valencianas, como personas metidas por
camino espiritual, siguen fielmente los consejos de sus con-
fesores y maestros espirituales en el tema de la comunión -
frecuente. Para ellas, el Sacramento de la Comunión es una
especie de don especial que ansían recibir a diario. Toda -
una parafernalia personal adorna los momentos del antes y -
del después. El ejemplo de la beata valenciana Francisca --
Llopis resume bien lo que sería una característica común al
resto de las beatas a la hora de acercarse al Sacramento de
la Comunión: "Fue la devoción, que esta virgen tuvo al San-
tíssimo Sacramento tan cordial, y encendida, que parece so-
lo vivía de su veneración, y comunicación. Recibíale todos
los días con grande aparejo; levantándose dos, o tres horas
antes de amanecer, y gastándolas en ejercicios de penitencia,
oración, y meditación. Ivasse después a la Iglesia; reconci-

liávasse brevemente, oía Missa con grande atención, y comulgando luego, retirávasse a alguna capilla, o lugar el más - quieto, y estávasse en recogimiento tres, o quatro horas: - en las quales le comunicava el Señor sus misericordias con tanta abundancia, que no ay modo de poderlo explicar" (52).

.- Penitencias y mortificaciones corporales

El uso de penitencias y mortificaciones corporales es una constante en la vida espiritual de las beatas valencianas. Dicho uso reviste una especial singularidad porque las biografías de la mayoría de las beatas aquí aludidas fueron escritas por el franciscano descalzo Fray Antonio Panes, autor a quien algunos identifican con el quietismo (53). Es importante resaltar esto, pues, una de las diferencias sustanciales que distinguen a los alumbrados y quietistas de los autores espirituales que llamaremos ortodoxos, es el poco apego que los primeros parecen tener por las penitencias y mortificaciones externas.

Miguel Molinos, la máxima expresión del quietismo, analiza en uno de los capítulos de su "Guía espiritual" el tema de las penitencias y mortificaciones corporales. "El sustento del alma, dice Molinos, es la oración, y el alma de la oración es la interior mortificación: porque, aunque las penitencias corporales y todos los demás ejercicios con los cuales se castiga la carne, sean buenos, santos y loables (mientras sean con discreción moderados, según el estado y calidad de cada uno, y por el parecer del espiritual director), sin embargo, no granjearás virtud alguna por estos medios, sino vanidad y viento de vanagloria, si no nacen -- del interior" (54).

Para Molinos, parece quedar claro que la mortificación corporal sin más no tiene sentido alguno. Es el director espiritual, como persona experimentada en la oración, - quien debe decir al alma cuándo y de qué penitencias debe - usar. En defecto del director espiritual, sólo interiormente debe conocer el alma si necesita o no mortificar su cuerpo; de lo contrario, si el alma no obra de esta manera puede

incurrir en vanidad y aprecio excesivo de su persona.

No siempre son válidas las penitencias externas en el camino espiritual. "Cuando el alma comienza a retirarse del mundo y del vicio, debe domar el cuerpo con rigor para que se sujete al espíritu y siga la ley de Dios con facilidad. Importa entonces jugar las armas del cilicio, ayuno y disciplina, para arrojar de la carne las raíces del pecado. Pero cuando el alma se va entrando en el camino del espíritu, abrazando la interior mortificación, se deben templar las penitencias del cuerpo, por estar bastánte trabajado del espíritu: el corazón se debilita, el pecho padece, el cerebro se cansa y todo el cuerpo queda pesado e inhábil para las funciones del alma" (55).

Falconi, otro autor espiritual encorsetado todavía hoy en las fronteras de la heterodoxia, expone largamente - cual es su posición personal respecto a las penitencias y mortificaciones corporales:

"No te pide Dios grandes rigores, sino que no entregues la voluntad, como bestia en los apetitos de los sentidos: y - eso no es mucho pedir, pues a un bárbaro, y a un animal se le pone alguna tasa en la cebada. ¿Pues será mucho, que a una persona de razón se le pida, que no viva como bruto, - sino que coma, y beba con moderación?. Y así, dejando aparte los preceptos de la Iglesia, y ayunos de obligación, y - lo que a cada uno le mandare su regla, y constitución (si fuere Religioso) que todo eso ha de ser en primer lugar; en todo lo demás guarda lo que dice Blosio, gran Maestro de virtud. El que desea aprovechar, dice, en la vida espiritual - conténtese con su muerte, ninguna cosa intente más de lo - que pueden sus fuerzas, no niegue a su cuerpo la comida, bebida, y sueño necesario, ni siga fácilmente el rigor extraordinario de abstinencia, sino tuviere cierta revelación del Espíritu Santo, de que eso agrada a Dios. Y así guarda ordinariamente una templanza prudente, y paso, que dure, como - dijo San Teodoreto divinamente: la continua abstinencia es un ayuno verdadero, y suele valer más eso, y es más fácil, que no andar aventagadas ayunando unos días, y otros aventagadas comiendo, o no ayunando: y eso suelen traer consi

go los ayunos a pan, y agua.

"Haz, pues, aquello que tus fuerzas, y salud pudieren llevar, guiado siempre por la voluntad de tu Padre espiritual, como te diré después; que no pienses, que la virtud está cifrada en eso, y es mucho de sentir cuán engañados andan muchos, que porque ayunan, se azotan, y hacen otras obras exteriores, se tienen ya por Santos, y Justos, y muy adelantados en virtud: y cuánto lo andan también los que les canoñizan en vida por tales, por verles hacer esas obras penales; como si no hubiera muchos esclavos del demonio, y aún bárbaros idólatras, que ejercitarán éstas, y otras más ásperas. La santidad, pues, no consiste en eso; y así no pongas toda la proa en ello, ni pienses, que sin esos rigores, no podrás servir a Dios de veras. No digo, que no ayudan a la virtud, que la penitencia buena es muy útil y para todos provechosa; y así quien sin daño de su salud, y sin que le impida otro mayor bien, la puede usar, bien es, que no la deje. Pero en ella no consiste la perfección; que el caminar en la virtud más consiste en la mortificación de la propia voluntad, y del amor propio, que en la multiplicidad de penitencias" (56).

Coincidencia casi total existe entre la anterior opinión del mercedario Fray Juan Falconi y las tesis de Miguel Molinos. Esto podría servir para abonar más las opiniones de quienes sustentan que el mercedario navega inmerso en las aguas del quietismo molinosista; sin embargo, no se trasluce ninguna idea contraria a la sana doctrina de las recomendaciones que ambos autores hacen, antes al contrario, están llenas de sensatez, y las mismas las hubiéramos querido ver reflejadas en las vidas de las beatas valencianas, llenas demasiadas veces de extravagancias y rarezas en lo tocante a las penitencias y mortificaciones corporales.

Por último, traemos a colación la opinión de otro autor espiritual. En este caso, el jerónimo Lorenzo Martín Jordán entiende que las mortificaciones son muy necesarias para la vida espiritual: "Porque la oración sin mortificación, es muy seca, estéril, e infructuosa, y no es más que una devonzioncilla superficial, sin fundamento, ni virtud,

alguna sólida, y verdadera, que es (como dixo Christo nuestro Señor) llamar a Dios, Señor, Señor, y no hazer lo que él manda, y aconseja, y los que ansí la tienen, de ordinario son regalados, floxos, impacientes, perezosos, iracundos, vanagloriosos, parleros, y llenos de otras mil pasiones" (57).

No hay contradicción entre las opiniones de unos y otros autores. Los dos autores primeros dan menos importancia, aunque no las niegan, a las penitencias y mortificaciones corporales. Por su parte, el fraile jerónimo resalta más el papel de las mortificaciones contra quienes entienden la oración como algo que nace únicamente de la boca y no del interior del alma.

El hecho de que la mayoría de los ejemplos de beatas estudiados por nosotros estén muy vinculados a la orden franciscana, explica quizás el rigor con que casi todas -- ellas mortificaron sus cuerpos a lo largo de sus vidas. Solamente en algunos casos, cuando ya las beatas se han adentrado bastante por el camino de la alta contemplación mística, parece cesar el rigor de las penitencias y mortificaciones externas, aunque éstas no desaparecen totalmente.

Toda una gama de penitencias y mortificaciones se manifiesta en las biografías de las beatas valencianas. Así, la beata Francisca Llopis, quien "no pudo lograr las ansias, que siempre tuvo de hazer penitencia tan rigurosa como demandava su fervoroso espíritu", dormía vestida sobre unas tablas, "no se desnudava, y que siempre dormía abraçada a un Crucifixo", se daba largas y rigurosas disciplinas, comía "unas migas, o un poco de arroz, y a veces entre las dos un huevo, con unas azeytunas, o nuezes, etc." (58).

La utilización del crucifijo como utensilio de penitencia es muy común en la mayoría de las beatas. Ya hemos visto como la beata Margarita Agullona, en aquella escena presenciada entre otros por el Patriarca D. Juan de Ribera, mortificaba su cuerpo con la cruz. Asimismo, la beata Francisca Llopis utiliza el crucifijo como medio de penitencia. Finalmente, la beata María de la Concepción, conocida con el nombre de Ginesa de la Rosa, aparte de cilicios, discipli--

nas, ayunos y otras cosas, "tenía una Cruz grande, mayor - que la estatura del cuerpo arrimada a la pared, un poco sacado el pie afuera, con tres clavos grandes; de los cuales todas las noches estaba pendiente tres horas, y muchas veces perseverava las noches enteras; puestos los pies en el clavo inferior, y colgado el cuerpo de los otros dos, enlacando las manos en unos cordeles". Era tanto el dolor y la dulzura que al mismo tiempo experimentaba la beata, que su biógrafo apostilla: "No pueden dezir los testigos más que - la penalidad exterior, pero la dulçura, que su alma, sentía, siendo transformada por el compassivo afecto, y piedad en - los dolores de nuestro Redemptor, queda el ponderarlo a juicio del varón espiritual, pues tanto aliento en el padecer, no es dado a la flaqueza humana sin grande embriaguez, y olvido del penoso sentir, en el contemplativo gozar" (59).

Los sufrimientos padecidos por Jesucristo en su - pasión son un recurso utilizado frecuentemente por las beatas para domeñar su cuerpo. Así, por ejemplo, la beata Ana García Rubia, para mejor meditar los sufrimientos padecidos por Cristo en su pasión, "se ponía en la cabeza una corona, que avía hecho de aguas espinas" todos los viernes del año (60).

El carácter imitativo que en algunos casos tienen las mortificaciones de las beatas, lleva a éstas hasta el - extremo de cuantificar los sufrimientos padecidos por Jesucristo, para de esta forma poder experimentar los mismos en sus cuerpos mortales. Cinco mil azotes creía la beata Ana - García Rubia que había recibido Cristo cuando estuvo atado al poste del martirio, cinco mil azotes pues procuraba darse la beata en sesiones espaciadas de días. Sólo la intervención de su hijo, fraile franciscano, hizo que la beata - Ana García Rubia eliminara de su mente y de sus prácticas - devocionales tan peregrina idea (61).

Los cilicios son unos de los utensilios más usados a la hora de mortificar el cuerpo. Los hay de todos los tamaños, modelos y formas en las biografías de las beatas valencianas estudiadas. Ana García Rubia, no satisfecha con - llevar un traje áspero y grosero arrimado a sus carnes, --

traía muy a menudo distintos tipos de cilicios: "uno era de cadena de hierro con agudas puntas, de que se ceñía muy — apretadamente; otro (a mi ver) no menos penoso, de pleita — de esparto, que la cogía el medio cuerpo de la cintura arriba; y otro en la misma forma tejido de cerdas; otro de cerdas más despiadado, y cruel (que también le cogía el medio-cuerpo) y apretábasele de manera a veces, que le traía con — las carnes unido, y al quitársele, se llevaba tras sí los — pedaços della, dexando el cuerpo lastimadísimo, lleno de — llagas, y vertiendo sangre; y quando assí la sierva de Dios le veía, se gozava, y complacía mucho, como quien se ha vengado de un fiero amigo" (62).

La beata Ana de Medina usaba de muchos modos de — penitencia. Para mejor sujetar su sensualidad al dominio de la razón, esta beata alicantina inventaba formas distintas para mortificarse, así, "traía en los braços unas manillas de hierro, o de áspera sogá, en las piernas unas abraçaderas de carda, para el cuerpo lo más suave era el esparto, o cerdas". Alrededor de su cuerpo, la beata Ana de Medina se ceñía una faja de lienço de la anchura de un palmo toda colchada de piedrecillas agudas, puestas azia dentro de punta, que pesava tres libras; imitando la prudente culebra, que — para desnudarse la camisa vieja, se estrecha entre las piedras ásperas" (63).

La brutalidad inhumana con que algunas castigan — sus cuerpos es llevada a sus grados más extremos en el caso de la beata Ana García Rubia. "Las disciplinas, de que solía usar eran de tres suertes; unas de cerdas, dispuestas — de modo, que con poco ruído lastimavan mucho; y valíasse de llas quando rezelava, que pudiesen oírse: otras eran de hierro, con que se dize quán duras serían; pero las más crueles eran de unos cordeles gruesos, y ramales de cáñamo con rosetas en los extremos: siempre que con estas se disciplinava, derramava gran copia de sangre, que porque no la viesse, le era necesario levantarse muy de mañana, y lavar el suelo, y paredes. En el uso destas disciplinas no avía cierto orden, sino según tenia el impulso, pero avíales indispensable, en que fuessen dos cada noche una antes de recogerse, y otra

al levantarse, compensando con el doble castigo aquel poco alivio del sueño, que dava a su afligido cuerpo, y desquittando con el duplicado exercicio el breve ocio inculpable, y precisso" (64).

Además de éstas, también otras formas, como el silencio, la huída de las vanidades mundanas, el temor a la fama, el retiro, el ayudar a los enfermos y necesitados, etc. están presentes en la vida cotidiana de las beatas, siendo estas formas menos espectaculares las que van forjando el espíritu de estas mujeres en su discurrir diario hacia la perfección.

Por último, algunas de las formas de mortificación usadas por las beatas son tan singulares que merece la pena pasarlas por alto, aunque esto haga que sintamos una horripilante incomprensión y repugnancia. Concretamente, citaremos la mortificación tan especial que realizaba la beata — Elena Martínez:

"Aconteció una vez, que llegó a la puerta un pobre, que tenía muy llagadas las piernas, y como le viesse la santa donzella (que de su natural era en extremos aseada, y limpia, qualquiera cosa asquerosa la causava gran repugnancia, y la rebolvía el estómago) sintió grande horror, más reprehendiéndose de su delicadeza, y poca caridad con el próximo, se concertó con él, que la dexasse lamer las llagas, y que le daría limosna, y así lo hizo: y saboreóse de suerte en esta grande mortificación, que las vezes que podía después de ir al hospital, (que era quando la enbiavan a los mandados, porque no tenía otro tiempo) iba con gran gozo, llevando qualquier regalillo, que a ella le davan, y algunos trapos limpios, que con mucha diligencia buscava entre sus amigas, y entrábase a la quadra del hospital, que dizen la goleta, donde no ponen, sino a las mugeres llagadas de hubas, y de otras asquerosas enfermedades, lugar donde raras personas se animan a entrar, por el asco, y mal olor, que ay, y haciendo a aquellas miserables las camas, y limpiando sus inmundicias, passava a tanto su caridad, que con la lengua les lamía las llagas podridas, y exprimiéndolas, chupava la asquerosa materia, y algunas vezes se tragava los trapillos, y hilos empapados della, lo qual hazía con tanta cautela, —

que apenas los pobres lo echaban de ver, porque viéndolo, lo rehussaban, y quando la veían venir, ocultaban las llagas, pero compellidas de la necesidad, pedíanla, que las diese algunos trapos limpios, a que ella dezía, que no los avía de dar sino a aquellas, que tuviessen llagas, y que si las tenían, se las mostrassen, y así necessitadas lo hazían, y -- ella conseguía su intento: particularmente usava desta mortificación, quando sentía, que aquellas cosas la causavan -- tan notable asco, que la obligavan a dar arcadas para vomitar, que eran muchas vezes. Más llegó a vencer de tal suerte aquella natural resistencia, que el beberse después la podre, y lamer las llagas, le era como gustar de un sabroso almívar. Qual sería la dulçura, que abundava en su alma, pues redundava assí en la parte exterior, y gustava su paladar, y lengua las destilaciones del panal dulcíssimo, que avía -- la misericordia, y piedad fabricado allá en sus entrañas" -- (65).

La excepcional mortificación de la beata Elena -- Martínez no es un ejemplo único en la espiritualidad española. Del mismo D. Juan de Ribera, narra su biógrafo R. Robres, que curaba las llagas y aún se las lamía y besaba, a su amigo Fray Luis Bertrán (66). También, el P. Pedro Ribadeneyra en la "Vida de Ignacio de Loyola" que escribió, al referirse a la santidad de vida del P. Francisco Javier, cuenta lo siguiente: "Señalábase entre todos Francisco Javier en la caridad y misericordia con los pobres y en la entera y perfecta victoria de si mismo, porque no contento de hacer todos los oficios asquerosos que se podían imaginar, por vencer -- perfectamente el horror y asco que tenía, lamía y chupaba algunas veces las llagas llenas de materia a los pobres" (67).

4.- Religiosidad precoz de las beatas

Cuanto menos, resulta difícil el aceptar que niñas de cuatro o cinco años sintieran la llamada de su espíritu y comenzaran a iniciarse en el camino de la oración. Pero, los hagiógrafos de las vidas de las beatas refieren casos -- así y, si bien, los cuatro o cinco años son una edad muy precoz, los doce o trece años son citados con frecuencia como

el momento decisivo en que las beatas toman la determinación de dedicar toda su vida a la religión y, por ende, a la virtud.

La mayor precocidad con que el elemento femenino accede a la adultez en el siglo XVII (no son raros los ma—trimonios donde la mujer cuenta solo con 13 ó 14 años de —edad), y la omnipresencia de la Iglesia en casi todas las —facetas del discurrir mundano, pueden explicar la precoci—dad espiritual de muchas mujeres beatas. También, creemos —que tal precocidad es un simple recurso estilístico y for—mal utilizado por el escritor de vidas de personas espiri—tuales para hacernos notar la excelencia y calidad del per—sonaje tratado. El rigor histórico está ausente de las bio—grafías. Sus vidas fueron escritas con un carácter didácti—co y, por tanto, se hace muy difícil precisar dónde termina la veracidad de la anécdota narrada y dónde comienza el re—lato extremado de hechos ~~verosímiles~~ o, cuanto menos, poco creíbles. Así, cuando la beata Elena Martínez cuenta, se—gún su biógrafo, que "siendo niña aun no de cinco años, le dio el señor luz, y deseo para conocele, y amarle; y de —aquella edad comenzó su Magestad divina a regalarla, y favo—recerla con muy especiales misericordias", no sabemos si —creer esto, o considerar, por contra, que nos encontramos —ante un ser fantasioso, capaz de exagerar los términos de —su iniciación en la religión. Lo mismo nos ocurre, cuando leemos que la beata Ana de Medina se retiraba sola a orar a los cuatro años de edad, y, "de cinco años tenía grandes —arrobos, que le solían durar todo un día (68).

Si la edad de cuatro o cinco años resulta excesi—va para iniciarse en la vida espiritual, a partir de los —diez años, muchas beatas comienzan a dejar traslucir su in—tención de apartarse del mundo y dedicar toda su vida a la religión. No siempre su decisión es firme; sin embargo, hay síntomas, como la frecuencia en ir a la iglesia, en recibir el sacramento de la Comunión y el trato familiar y continuo con personas espirituales, que permiten deducir que, a la —hora de elegir un género de vida determinado, las futuras —beatas se decantarán por retirarse del mundo y dedicarse —

por entero a la religión. Es este el caso, por ejemplo, de la beata Elena Martínez, quien, "desde edad de diez años comenzó a comulgar, sin que se supiese en su casa. Iva por la mañana a aprender de costura, y antes desto a san Juan del mercado, donde la aguardava el licenciado Aznar muy siervo de Dios, y reconciliándola brevemente, la dava luego la comunión, y esto duró quatro años continuos, sin que lo llegase la gente de su casa a entender" (69).

El trato frecuente con personas espirituales hace mella en la vida de muchas futuras beatas, decidiéndolas a cambiar de vida. Así, la beata Inés Juan García, maravillada por un sermón que había oído predicar a Fray Cristóbal Moreno O.F.M., determina apartarse del mundo cuando cuenta sólo doce o trece años de edad. La firmeza de su decisión fue tal, que cuando volvió a su casa tras el sermón, se cortó el cabello de raíz. Inés Juan García estaba tan dispuesta a vivir en la religión, que el beato Pedro Nicolás Factor se vio obligado a pedir licencia a sus superiores para que concedieran a la beata el hábito de la Tercera Orden, cuando ésta sólo contaba trece años de edad (70).

Aunque, normalmente, existe un tiempo determinado para vestir el hábito de beata de la Tercera Orden, a veces, no se respetan estas normas debido a la calidad de vida demostrada por aquel que quiere acceder a esta forma singular de vivir en la religión. Antes de los doce años, había ya vestido la beata Isabel de la Paz el hábito de la Tercera Orden de Nuestra señora del Carmen. Después, cuando cumplió la edad de doce años, "aviendo el Padre Bautista Pacheco, de la Compañía de Jesús entablado en la Ciudad de Murcia la Congregación de nuestra Señora de la Anunciata", entré en esta congregación. Finalmente, tomó el hábito de la Tercera Orden de san Francisco (71).

No siempre es factible vestir de inmediato el hábito de beata, empero, cuando esto no es posible por distintas causas, queda al menos el recurso personal de la promesa o voto. Ya hemos visto la extremada precocidad de la beata Ana de Medina; desde muy niña, esta beata dio signos inequívocos de querer dedicar su vida a la religión. No satis-

fecha con abrazarse a Cristo interiormente, quería también conformar su exterior a él, "y en este santo deseo, siendo de diez años hizo voto de traer el hábito de Nuestro Padre San Francisco, de quien era en extremo devota, pareciéndola que desta suerte se vestiría de unas fuertes armas, con que resistir a las saetas venenosas del mundo, del demonio, y - la carne" (72).

Es posible que la mayor fama de santidad de unas beatas respecto a otras, obligue al biógrafo a exagerar las notas de precocidad y los "favores" alcanzados en la vida - espiritual. La fama de la beata Francisca Llopis es incuestionable en el panorama espiritual valenciano. No entramos ahora a valorar la ortodoxia o heterodoxia de su espiritualidad, sólo nos detendremos en su precocidad espiritual. En este sentido, cuenta de ella Fray Antonio Panes lo siguiente: "A estas propiedades tan buenas se llegó desde su niñez un temor de Dios admirable, y una singular afición a las cosas del cielo; cuyo deseo dio a su espíritu fervorosas alas tan temprano, que a los doze años ya tenía oración muy quieta, y frequentava los Sacramentos muy a menudo gozando de mucha devoción, y paz interior, y algunos favores muy especiales de Nuestro Señor: como fue, que estando una vez muy afligida, y triste, por averla dicho su Madre, que ya la - avía concertado una casa donde sirviesse, y parecerle, que en ella no tendría lugar para ir a la Iglesia, y darse a la oración, oyó la voz del Señor, que la dixo: Calla, hija; y si supieses los bienes, que te estan guardados? Esta fue - la primera habla, que tuvo interior" (73).

No todas las mujeres fueron tan precoces como los ejemplos hasta aquí detallados. Las circunstancias personales, el simple deseo y el desconocimiento de la manera de - vivir de las beatas hizo que muchas mujeres adoptaran esta forma de vida tan singular ya en plena madurez. La muerte - fortuita de una pedrada de la hija de la beata Isabel Juan, hizo que ésta, ya viuda , determinara abandonar el mundo, - repartiéndolo su hacienda entre los necesitados. Después, Isabel Juan Marchó de Oliva a Gandia y, comprando una casa junto al convento de franciscanos de esta ciudad, se retiró -

allí a vivir la vida de beata de la Tercera Orden de san — Francisco (74).

La vida matrimonial no resulta un impedimento grave para poder dedicarse a la religión; incluso, es posible tomar el hábito de la Tercera Orden estando casado: sin embargo, no es factible el profesar los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Por eso, Martín Alonso tiene que esperar a quedarse viudo para adoptar completamente los tres votos de beato de la Tercera Orden (75). De igual modo, Ana — García Rubia esperó a quedarse viuda para vestir el hábito de beata de Nuestra señora del Carmen (76).

Isabel de Medina no comparte la extraordinaria — precocidad espiritual de su hermana Ana. Isabel se niega a contraer matrimonio, a pesar de ser esta la voluntad de sus padres. Pero sólo cuando cuenta treinta y dos años de edad, decide esta beata tomar el hábito. En su caso, parece obvio, que debió influir decisivamente en ella la fama de santidad adquirida por su hermana.

Con todos los anteriores ejemplos, un hecho parece quedar claro, no existen límites de edad para ascender por la vida espiritual. Sin embargo, dejando de lado las exageraciones, resulta muy plausible creer que jóvenes de diez — años de edad en adelante se iniciaran, de manera seria, en la espiritualidad. Ahora bien, tan extraordinaria juventud no es requisito imprescindible para tomar el hábito de beata. Es muy común encontrar mujeres casadas, viudas y ya mayores de edad intentando llevar una vida espiritual con mayor rigor que el resto. Sólo en aquellos casos extremos, sobre todo cuando las beatas destacaron sobre el resto de sus compañeras, advertimos una clara tendencia de los biógrafos a — exagerar la edad temprana en la que éstas comenzaron a sentir ansias vehementes de servir a Dios por un camino espiritual diferente al del resto de las mujeres.

5.- Sistemas de oración de las beatas

Al analizar los sistemas de oración practicados — por las beatas valencianas, se comprueba que ellas no siguen

un único camino teórico. Experiencia personal y magisterio de Directores espirituales y Confesores conforma en cada una de las beatas su propio sistema de oración.

Las beatas son, en general, gente del pueblo sin excesivos conocimientos intelectuales; por tanto, se hace difícil creer que pudieran acceder a la lectura de los grandes místicos españoles de los siglos XVI y XVII. Sólo la práctica metódica de muchos años y las experiencias facilitadas por aquellos espirituales que giran a su alrededor, les suministra un camino personal para ir ascendiendo, poco a poco, en la vida espiritual hasta llegar a gustar, en algunos casos, de los más altos deleites místicos.

La oración es una cuestión muy personal donde la teoría es fácil aprenderla por medio de libros y consejos, pero la práctica solo se adquiere a través de mucho tiempo de penar y sufrir sinsabores, desfallecimientos, etc. Desde los remotos tiempos de aquel considerado primer gran maestro místico que fue Dionisio Aeropagita, hasta las primeras décadas del siglo XVII, la ciencia mística, se ha enriquecido con las aportaciones teóricas de grandes autores. Autores individuales y escuelas espirituales han rivalizado entre sí por exponer el método más adecuado para guiar al alma por el camino espiritual. Ascética y mística, oración vocal y mental, etc., son algunas de las distintas fórmulas que pueden aceptar quienes quieren profundizar en la oración. Ahora bien, mucho nos tememos que las beatas dejan al margen todas estas teorías y rivalidades entre escuelas, y lo que hacen es conjugar todos los modos posibles de oración en su vida espiritual. Oración vocal, meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo, sacrificios y mortificaciones, movimientos anagógicos, alta contemplación, visiones, revelaciones, devociones, desposorios espirituales, arrobos y éxtasis, etc., están presentes, en mayor o menor medida, en su vida espiritual. En determinados casos, observamos que algunas beatas se decantan por un sistema específico de oración. Pero son las excepciones, puesto que la mayoría no son capaces de discernir con claridad entre un sistema u otro.

Los Directores espirituales cumplen un papel relevante en la vida espiritual de las beatas. A través de ellos conocemos los sistemas de oración utilizados por ellas. Muchos confesores y guías espirituales escribieron cuadernos y libros donde nos refieren las experiencias espirituales vividas por las beatas. Fray Antonio Sobrino escribió tres gruesos tomos, de su puño y letra, narrando, día a día, los dones concedidos en la oración a la beata Francisca Llopis (77). El mismo Fray Antonio Sobrino escribió cuadernos con notas biográficas de otras beatas valencianas (78). De igual modo que Sobrino, lo hicieron Fray Juan Jiménez (79), Fray Diego Mazón (80), Fray Tomás Pérez (81), Miguel Pujalte (82), Fray Jaime Sanchis (83), etc. En otras ocasiones, son las propias beatas quienes escriben sus experiencias y, a su vez, exponen su modo de entender y de avanzar por la vida espiritual (84).

Si tuviéramos que esbozar un sistema de oración común a todas ellas, veríamos como la mayoría comienzan su andadura con la oración vocal, se adentran con la meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo, y ascienden, a través de la oración mental, hasta las más altas cimas de la contemplación mística. Una vez aquí, las beatas disfrutaban de visiones, revelaciones, arrobos y éxtasis. Este sería el esquema general, aunque, el modo en que los biógrafos de las beatas nos cuentan sus experiencias, no nos permite concluir que se cumpla siempre en el mismo orden.

A nivel particular, cada beata es un mundo distinto. Así, la beata Ana García Rubia, al iniciar su vida espiritual, "su oración frecuente era la vocal, rezando casi continuamente, y trayendo siempre el rosario en la mano" (85). Más tarde, cuando Ana se hizo beata, "fue el Señor servido de darle un Padre espiritual, que la metiese por camino interior...". Este Padre espiritual, "la instruyó en el modo, y orden de sus ejercicios..." (86). La beata Ana debió gozar de grandes mercedes en la oración, pero, escribe Fray Antonio Panes: "como sólo las comunicaba con sus padres espirituales, los cuales faltaron no pueden saberse, mas no ay duda fueron muy grandes, siendo tan liberal, y --

abundante de dones el Señor a quien continuamente buscava, poseía, y amava, y siendo (como dize san Agustín) la oración una subida, que el alma haze de lo terreno, a lo celestial, una inquisición de las cosas supremas, y desseo ardiente de las invisibles, este gozava continuamente quien tenía continua oración" (87).

La beata Isabel de la Paz nos dejó, en uno de los cuadernillos que escribió, sus propias experiencias en la vida espiritual. "La compostura interior con que mi alma está de continuo, y sin apartarse ni un punto de la presencia de este Señor, (el qual se ha servido de llegarla a tal estado por su misericordia infinita) es tener un gran conocimiento, del qual procede una gran reverencia, y de aquí un grande amor, que siempre ama con su silencio, y tranquilidad de los sentidos, y potencias, aguardando, que este Señor mande, y esto todo con gran claridad en este señor, sin que a esta claridad, silencio, y tranquilidad le impida cosa alguna exterior, ni el ruido, ni el comer, ni el beber, ni el hablar. Esto me enseñó el Señor (que siempre ha sido, y es maestro de mi alma) mostrándome a su Madre Santísima, y diziéndome: Mira, hija, a mi madre, como nunca se aparta de mi, vi con gran claridad aquel purísimo corazón de la Virgen como siempre mirava a su amado hijo. Diome también este Señor a los Angeles, para que dellos tomasse lección, y mi alma los imitasse, como los imitan en aquella suspensión, con que de ordinario assiten delante de Nuestro Señor, de donde me sucede, que oyendo muchas vezes hablar cosas diferentes de lo que mi alma conversa, no atiende, a lo que dicen, y preguntándome si les he entendido, respondo según aquel modo, y lenguaje con que mi alma está en la presencia deste Señor, y assí digo: Gracias a Dios. Bentito sea Dios. O Dios de Magestad inmensa !O Señor! Engrandecido seas, alá bente, y dénte gloria todas las criaturas. Con esta suspensión, que mi alma tiene delante deste Señor, sin que sea necesario otra cosa mas, que amor, amando da gracias, amando ofrece, amando pide; y amando recibe" (88).

Más metódico parece el sistema de oración utilizado por Ana de Medina. En esta beata todo parece precoz y desmesurado. Pese a gozar de excelencias místicas desde edad -

muy temprana, no por ello descuida su tiempo de oración. - Diez horas dedica Ana a la oración todos los días. Durante este tiempo, va preparando su espíritu para la ascensión por las diferentes moradas del castillo interior. "De la frecuencia de la oración, vino a elevarse tanto su espíritu, que eran muy continuos en ella, quanto extraordinarios, y vehementes los arrobos, y éxtasis, assí estando sana, como enferma: que como el accidente más grave, de que adolecía, era de amor, ningún otro impedía su excesiva, y amorosa pasión. Demás de aquel tiempo, que de propósito orava, todo lo restante era otra disimulada oración, porque en qualquier ocupación y exercicio, no solo iba en la presencia de Dios; pero sabiendo, que el centro, y fondo del alma es trono, y paraíso suyo, donde tiene sus más regaladas delicias, allí con ansiosas aspiraciones le buscava, y abraçándole con íntimo gozo, assí se suspendía en sus pacíficos, y quietos braços, que andava casi siempre absorta" (89).

Ninguna de las beatas estudiadas por nosotros posee un sistema de oración tan articulado y organizado como Francisca Llopis. Creemos que ello es debido a dos razones: que fuera Fray Antonio Sobrino quien dejara escrita la vida interior de la beata, y que su biógrafo, Fray Antonio Panes, fuera quien resumiera y diera forma a lo escrito por Sobrino. La importancia de estos dos autores místicos y lo sublime de su lenguaje es lo que nos ha permitido detallar al máximo el sistema de oración seguido por la beata. Si hacemos caso a Fray Antonio Panes, Francisca Llopis no despreciaba la oración vocal, gustaba de meditar los misterios de la Humanidad de Cristo y tenía particular devoción por el Santísimo Sacramento y por la Virgen. Pero, su predilección mayor, aquella donde gustaba más de los mayores deleites, descansaba en la oración mental. Panes no encuentra palabras precisas para exponer lo sublime de la contemplación mística de la beata Francisca Llopis: "Querer dar alcance a mi pluma a esta Garza, o Aguila caudal, para dezir el eminente grado de elevación mental, donde llegó su arrebatado espíritu, fuera presunción vana: pues ella misma, aunque lo experimentava, no hallava modo con que declararlo: porque -

bien puede el alma con el ímpetu del inflamado amor calarse a los profundos senos del piélago inmenso de Dios: bien puede gustar la infinita suavidad, y dulçura en su manantial, y fuente: bien puede contemplar la inaccesible luz, más no dezir lo que oyó, ni vió" (90).

El ejercicio de la oración de Francisca Llopis — era distinto, "del que nuestro modo humano acostumbra". Habiendo sentido desde muy joven el particular llamamiento de Dios, su espíritu permanecía elevado continuamente; y pese a que sufría tempestades y nublados en su vida cotidiana, — "en la otra región suprema que confina con lo celestial, y divino, siempre reverberava, como en limpio cristal la soberana lumbré; y era encendida de su ardiente rayo; tirando — con tan dulce fuerça las potencias del alma, que no podían casi ordinariamente dexar de inclinarse a quel centro, con una propensión vehemente, y un suavíssimo, y deleitosíssimo peso" (91).

Dios instruía a la beata en la oración con continuos documentos enviados a través de múltiples revelaciones intelectuales. De esta forma, descubrirá el gran valor de la oración mental, y los frutos que con ella se pueden conseguir. La beata entiende que para Dios, "más aprovecha un — cuarto de hora, que gastasse en ella (oración mental) con — recogimiento de los sentidos, y potencias, y con resignación, y humildad, que cinco días de ejercicios penales, de cilios, disciplinas, ayunos, y dormir en tablas; porque todo esto es afligir el cuerpo, y con lo otro se purifica, y perfecciona el alma". De igual modo, más le agrada a Dios una hora de quieta y devota oración, que el ir a grandes peregrinaciones y romerías, porque "en la oración aprovecha a — si, y a aquellos por quien ora; es de grande regalo a Dios, y merece gran peso de gloria; en la peregrinación de ordinario se distrae el ánima, y derrama el sentido, enflaqueciéndose la virtud, sin otros peligros" (92). Esto no quiere decir que Francisca Llopis excluya de su sistema espiritual — los sacrificios, las mortificaciones corporales y otros devotos ejercicios; todo esto lo utiliza para preparar su espíritu, pero sólo en la oración mental encuentra ella los ma-

yores gustos y deleites. Para ella son importantes todas las cosas que nos pueden mover a la oración, y no debemos fiarnos exclusivamente de nuestras fuerzas. Francisca, fiel en este sentido a la tradición mística franciscana, considera que si se desea ser un alma interior, se ha de caminar más con el afecto de la voluntad, que con fatiga del entendimiento. Ahora bien, para conseguirlo, "cada día era necesario repasar las lecciones passadas, de la humildad, desnudez, pureza, y todas las demás virtudes, y comenzar de nuevo, como sino huviesse dado ni un solo passo" (93).

Cualquier sitio y lugar parece bueno para elevar el espíritu a Dios. Hasta en los pucheros de la cocina encontraba a Dios Santa Teresa. Pero, el recogimiento en un lugar tranquilo y solitario ayuda al alma a concentrarse y le permite gustar mejor de los frutos de la oración. Por eso, "estando la sierva de Dios (Francisca) recogida en un lugar muy solitario, y quieto, díxola el Señor: Assí quiero yo al alma: y comenzó luego a sentir, que la gracia de la visitación divina descendía sobre toda su ánima, como una muy suave, y mansa lluvia, que durò espacio de una hora continuamente, con que el ánima se sintió saciada, y contenta, y toda empapada, y llena de Dios, y de su divina consolación. Y después de aquella blanda, y larga lluvia sintió, como que se alzava un nublado, y se aclarava aquel cielo interior, y salía el Sol; con que todo el pareció un hermoso, y ameno jardín. Y entonces el Señor comenzó a dezirla muchos requiebros. Y declaró assí la significación de la lluvia, diciendo: Quando una ánima limpia, y quieta, en la oración de una larga quietud me recibe como una lluvia mansa, y suave, que cae sobre la tierra, sin sentir ruido, entonces medra, y crecen crecen sus virtudes, y su gracia, y dones se aumentan; porque el riego, que no es assí copioso, largo, y pacífico, poco aprovecha" (94).

Con distintas metáforas han intentando explicar los espirituales el ascenso del alma en la oración. Como moradas de un castillo interior lo explica sublimemente Santa Teresa. En la santa de Avila, el ánima debía atravesar diferentes moradas hasta arribar al lugar donde Dios tenía su -

trono. A través de esas moradas, el alma iba desprendiéndose de todo lo humano, hasta llegar pura al encuentro del Señor. En la beata Francisca Llopis, las moradas son substituidas por cielos. Ahora no son siete moradas sino once cielos los que tiene que ir cruzando el alma. "El primero es el conocimiento profundo de su propia vileza, y nada: El segundo cielo es la perfecta renunciación, y menosprecio de todo lo que es transitorio, y despegamiento de las criaturas: El — tercero cielo es la justicia espiritual, virtud, que a cada uno, y a cada cosa da lo que es suyo, y ajustando el alma — con el querer divino, ciñe, y estrecha la libertad, y voluntad propia para que nada se descompase, ni desordene, y esta justicia contiene, y abraça muchas virtudes: El cuarto — cielo es la limpieza del corazón, y el cuerpo: El quinto es la mansedumbre, que excluye del ánima toda perturbación, — amargura, y desabrimento consigo, y los próximos: el sexto cielo es la paz, y tranquilidad del ánima, que resulta de — su ordenadísimo concierto, y elevación en Dios: El séptimo cielo es el de la claridad, y misericordia con que el justo abraça, y remedia todas las necesidades del próximo, por — sí en lo que puede, y en lo que no puede, acudiendo a Dios: El octavo cielo es el del purísimo amor con que se ajunta a Dios: El nono cielo es el silencio interior, y entrega del alma olvidada de si: El décimo cielo es el de la divina contemplación, introducida el ánima a lo interior, adonde oye las divinas hablas, o siente las secretas, y muy delicadas inspiraciones, e ilustraciones, sin hazer más de las recibir. Y el último, y como impíreo cielo, es lo más supremo, e íntimo del espíritu, adonde tiene su asiento, y trono el Señor, y adonde las cosas celestiales, (aunque con el velo de Fé) se pueden gozar, y sentir" (95).

De muchas maneras pueden las almas introducirse en la oración. Para muchos espirituales, no debían, quienes carecían de conocimientos, adentrarse por los caminos siempre difíciles de la oración mental y de la contemplación mística. Los errores cometidos antaño —estaban todavía cercanos los desgraciados incidentes de los alumbrados de Toledo y Extremadura— hicieron que muchos miraran con aversión que —

gentes laicas y de pocas luces se consideraran, o fueran considerados por otros, como muy espirituales y dados a la oración mental. A pesar de que tales gentes accedían a la práctica de la oración guiados por maestros experimentados, siempre existía el temor de que todo esto derivara en prácticas espirituales contrarias a la ortodoxia de la Iglesia. Para estos temerosos espirituales, existían distintas formas para que los laicos se perfeccionaran en la virtud. La oración vocal, la meditación, los sacrificios y penitencias eran suficientes para satisfacer las demandas de perfección de los laicos. El resto, la oración mental y la alta contemplación mística, quedaban reservadas sólo para los espirituales experimentados, es decir, para los hombres y mujeres que, en conventos y monasterios, se dedicaban a Dios exclusivamente. Sin embargo, a pesar de todas las prohibiciones y de los temores de algunos, la forma más sublime de la espiritualidad, la oración mental y la contemplación mística, arraigó de manera fuerte en el mundo de las beatas. Estas, lo hemos visto ya, no descuidaban la oración vocal, las devociones, sacrificios y penitencias; pero, muchas de ellas, guiadas por sus confesores y maestros ascendían hasta la oración mental y gustaban de los frutos de ella. En algunos casos se produjeron desviaciones y exageraciones, pero fueron los menos. En la mayoría de las beatas arraigó una fé firme y segura - que nada tenía que envidiar a la de los grandes maestros místicos. Esto es lo que aconteció con las beatas valencianas del siglo XVII, y Francisca Llopis es quizás el ejemplo más relevante de entre todas ellas. Por eso, resumiendo ya, el sistema de oración de Francisca Llopis no admite juicios negativos, y no se aparta ni un ápice de aquella forma de espiritualidad que conocemos con el nombre de recogimiento":

"Procurava siempre arrimarse a algún misterio de nuestra Santa Fè, y de la vida, pasión, y muerte de Nuestro Señor JesuChristo; y allí esperava, si se dignava su Divina Magestad de abrirle la puerta de su misericordia, considerando - su propia vileza, haziendo actos de Fè, de humildad, y resignación; si el Señor le abría, teníalo por grande favor, y limosna, que como a pobrezilla le hazía, y sino, allí es-

tava, sin que jamás tuviese deseo de saber, entender, ni - gustar, más de lo que fuese el Señor servido, entregándose toda a él, y derramando su corazón en su santísima voluntad.

"En esta primera estación era donde el Señor la purificava con el ferviente afecto de la compunción, y sentimiento de sus pecados: y de allí, aviendo provado ya su paciencia, y resignación, y vestídola, y hermoseádola con las ropas de su gracia, y baños de su preciosa Sangre, le entrava al centro de la misma ánima; donde con su luz, y amorosa vista, la clarificava, encendía, y dexava dispuesta para introducirla a su unión, y transformarla en sí" (96).

6.- La Inquisición en la vida de las beatas

Las beatas representan un modo de entender la religión que, pese a estar estrechamente vinculado a ciertas órdenes religiosas, podemos considerarlo como algo marginal a todo el aparato eclesiástico de la Iglesia. En este sentido, resulta fácil comprender que la religiosidad personal - de las beatas estuviera fiscalizada muy de cerca por el tribunal encargado de velar por la pureza de la fe.

No todas las mujeres beatas se encontraron con el tribunal de la Inquisición. Su escasa importancia social, lo íntimo de sus experiencias o, simplemente, su manifiesta ortodoxia, les mantuvo al margen de la Inquisición. Otras beatas, aquellas que de una manera u otra destacaron por la forma peculiar de vivir su espiritualidad, tuvieron roces - en algún momento de su vida con el santo tribunal.

El desgraciado ejemplo de los alumbrados de Toledo pesaba como una losa sobre la conciencia colectiva de la espiritualidad hispana. Cuando todavía no se habían apagado los rescoldos de aquel triste caso, el rebrotamiento del iluminismo en tierras de Extremadura y Andalucía puso a la Inquisición en guardia ante la posibilidad de que aquellos hechos se reprodujeran.

En los casos de iluminismo de Toledo, Extremadura y Andalucía estaban implicados grupos de mujeres, conocidas con el nombre genérico de beatas. Y pese a que no fueron --

las beatas las causantes de las doctrinas condenadas -siempre hay frailes, "teatinos" o, simplemente, clérigos y laicos a quienes echar las culpas-, sin embargo, tuvieron un -papel destacado en dichas prácticas heterodoxas.

Amplios sectores eclesiásticos veían con malos --ojos que mujeres "ordinarias" fueran capaces de experiencias espirituales teóricamente reservadas a espírituas selectos -muy avezados en la virtud. Por eso, cuando el dominico Fray Alonso de la Fuente, predicando por tierras de Extremadura, se detiene en un lugar llamado La Fuente del Maestro, lo --primero que le sorprende es encontrar mujeres que comulga--ban frecuentemente, que tenían raptos espirituales y que se ejercitaban en la contemplación mística. "Lo cual me ofen--dió mucho más que los raptos, porque había entre estas mujeres tanto ignorancia en las cosas generales de la ley de --Dios, que apenas sabían las oraciones comunes de la Iglesia; y, viendo los sujetos de esta especie, habían subido de golpe a la contemplación divina" (97).

Al lado de la posición que puede representar Fray Alonso de la Fuente, otros sectores eclesiásticos, en general casi todas las órdenes reformadas y descalzas, y tam--bien los jesuitas, creían posible que gentes del pueblo, en este casolas beatas, fueran capaces de ir ascendiendo en su vida espiritual hasta llegar a gozar de las más altas experiencias de la contemplación mística. La realidad demuestra que existieron muchas beatas que vivieron una espiritualidad interiormente intensa, que gozaron de gran predicamento social y espiritual y que, teniendo algo que ver en algunos -momentos de su vida con la Inquisición, salieron bien paradas de dicho trance. Este es el caso, ignorando si existieron o no procesos inquisitoriales, de la mayoría de las beatas valencianas aquí estudiadas.

Parco en noticias se muestra el franciscano des--calzo Fray Antonio Panes acerca de los roces o supuestos procesos existentes contra las beatas por él biografiadas. Así, de la beata Isabel de la Paz, cuenta Panes que el demonio -la llevó con dos beatas más ante el tribunal de la Inquisición. Allí se las examinó, y no encontrándose nada en ellas

que fuera contrario a la fe, se las volvió a enviar a casa (98). El caso de la beata Isabel de la Paz es ilustrativo - por dos razones: tenía ciertos conocimientos intelectuales, y gozaba de un gran prestigio en la ciudad de Cartagena. - Isabel escribía discursos morales que eran aprovechados en el púlpito por varones tan doctos como el canónigo doctoral de la iglesia de Cartagena, y después Obispo de Salamanca, doctor Cámara. Según Isabel de la Paz, la doctrina que se debía predicar no debía tener "sutilezas de ingenio, y conceptos curiosos que ningún fruto hazen en las conciencias". Toda la predicación debía ir dirigida "a la reformatión de vida, huyendo los vicios, y procediendo de virtud en virtud, por la imitación de nuestro Redemptor Iesu Christo, viviendo pía, sobria, y cástamente en humildad, mortificación, y obediencia, y ajustamiento con el gusto de Dios, para conseguir el dichoso fin de verle, y gozarle por los siglos de la eternidad" (99). La beata Isabel no tenía inconveniente en escribir sus opiniones acerca de la reforma del mundo eclesiástico; "de quien más se quexava el Señor, era de sus ministros, y estado Eclesiástico, que deviendo por su buena elección ser más santos, y reconocidos a su Magestad, y edificar al pueblo con su buen ejemplo, vivían con más libertad, desahogo, y descuido, de que la Justicia divina se hallava indignada, y llovían tan severos castigos, trabajos, y calamidades" (100).

Grandes problemas con la Inquisición tuvo el beato Martín Alonso (101). Martín Alonso era natural de Yecla. - Siendo todavía casado tomó el hábito de la Tercera Orden de San Francisco y profesó en el convento de franciscanos descalzos de Yecla. En 1627, ya viudo, hizo los votos de castidad y obediencia. Posteriormente, se trasladó a Valencia, - "donde luego le deparó el Señor una comodidad muy apta en casa de cierto Sacerdote muy espiritual, llamado D. Luis Egcrivá, el qual le recibió solo porque cuydasse del aseo, -- adorno y limpieza de un oratorio grande, y curioso, que tenía en su casa, sirviendo en el como de sacristán, de ayudarle cada día a Misa" (102). En la ciudad de Valencia, trató familiarmente al Doctor Oliver, beneficiado en la parro-

quia de San Miguel. Este Doctor Oliver, que fue confesor - del beato Martín Alonso, estuvo muy ligado a Fray Pablo Cannedo,^m de los ~~S~~mpuestos alumbrados valencianos condenados - por la Inquisición (103).

El beato estaba firmemente convecido de que el Señor le había concedido la gracia de guiar a las almas por - las vías de la oración, darles instrucciones espirituales y conseguir, por fin, que alcanzaran la cumbre de la perfec-- ción. De esta forma, "eran muchísimas las personas que a él acudían, y no fueron pocas las que aprovecharon con sus con-- sejos, y santa doctrina, ajustada a la de los santos, y al estado de cada uno" (104). El sistema de oración utilizado por Martín Alonso era, según el Doctor Oliver, "la que lla-- man oración de quietud, de que passava a muy profunda con-- templación, y admirables elevaciones de espíritu, nacidas - de la caridad inflamada, que intensamente le derretía, y -- transformava en Dios (105).

Tan grande fue la fama alcanzada en Valencia por Martín Alonso, "que en muchos Conventos de Monjas teniendo noticia de la gracia del siervo de Dios en tratar de cosas de espíritu le llamavan, y él acudía con mucho gusto, por - ver el fruto, que se seguía, y llegó a tanto, que ya no so-- lo hablava en particular con algunas, sino que en común les hazía pláticas de oración, y exortava a este santo exerci-- cio, comuniones frecuentes, y todo género de virtud, inti-- mándolas, que como esposas de Iesu Christo deían tratarle familiarmente, no solo con pureza, sino con gran ternura, y amor, y evitar otras aficiones". Las pláticas espirituales de Martín Alonso eran muy frecuentes en un determinado con-- vento de religiosas. Casi todas las monjas de la comunidad acudían a oírle, "y algunas dellas, que aun no entendían los principios de la oración, oyendo della cosas tan altas, juz-- gavan, que no era possible, que un hombre rústico, e idiota supiesse lo que se dezía, y oyéndole algunas proposiciones muy profundas, y místicas, sacadas del libro del Venerable Fray Juan de la Cruz, "Noche Oscura", siéndolo para ellas, por no tener vista, ni perspicacia para tanta luz, y estan-- do ya algunas también indignadas, porque el siervo de Dios

con sus pláticas iba quitando unas correspondencias (que se suelen llamar devociones en los monasterios) harto perniciosas, halló el demonio oportuna entrada para perturbar, e impedir tanto bien; y así tomándolas por instrumento, empezaron a murmurar del siervo de Dios, llamándole bárbaro, grosero, alumbrado; y una de ellas se determinó de dar cuenta a cierto Religioso de su misma Orden, calumniando las pláticas, y proposiciones, que le avía oído, e informole tan torcidamente, que el Religioso dixo, que él quería por si mismo oírle, para poder obrar con más fundamento. Traçáronlo así, de manera, que estando oculto, y el buen Martín Alonso inocente dello, hizo como acostumbra, una plática, que también fue de noche oscura para aquel Religioso, y como iba con cavilación, y malicia, cogiole unas quantas proposiciones, y censurolas por de alumbrados, y sospechosas en la fè, con que se resolvió a acusalle a la Inquisición: las Monjas — bien intencionadas, que supieron el caso, avisaron del a — Martín Alonso, diziéndole, que bolviesse por si, porque — las cosas, que sencillamente entendidas, como las avía él — pronunciado, eran muy seguras, torcidas con otro sentido, y dándoles otro color, para que si quiera sonassen mal podían padecer alguna mala nota" (106).

Ignoramos si el Tribunal de la Inquisición llamó a Martín Alonso. Todo lo que Fray Antonio Panes nos dice, es que las proposiciones espirituales del beato fueron ventiladas por gente muy docta, y todas ellas, fueron consideradas verdaderas y conformes a buena Teología. Sin embargo, el — que al final de sus días, fuera abandonado por todos, incluso por la criada que le servía, induce a sospechar que algún problema grave tuvo (107).

El dilema que subyace en todos estos beatos y beatas que, de alguna manera, tuvieron problemas con la Inquisición, es el mismo que pone de relieve Fray Alonso de la Fuente. El fraile dominico, al igual que ciertos sectores eclesiásticos, veían con malos ojos que personas indoctas y sin estudios tuvieran raptos y visiones y se dieran a la — contemplación mística. Ahora bien, dejando claro que entre los ejemplos estudiados aquí no existe el componente de re-

laciones sexuales inherentes a los casos de alumbrados de Toledo, Extremadura y Andalucía, lo único que separa a unos sectores religiosos de otros es la manera en que se enfrentan a la oración. Mientras unos son conscientes de la necesidad de abrir las puertas de la espiritualidad a todo el que de buena fe se acerca a ellas, otros, en cambio, consideran que dichas puertas deben permanecer cerradas a los laicos. Creemos que Fray Antonio Panes lo explica suficientemente, cuando, tratando del caso Martín Alonso, arremete contra un religioso, que tenido por muy docto, quiere echar en la hoguera un libro de Fray Juan de la Cruz: "sabía muy poco el tal presumido la llama encendida, en que están ardiendo todas sus letras, y que las tinieblas de su noche oscura son más resplandecientes, que la luz del día para quien tiene vista; bien que para hablar de esta sabiduría escondida, es necesario cautelarse de aquellos, de quien dize san Dionisio a Timoteo: Tu empero, Timoteo, ten cuenta, y mira, no te oigan estas cosas místicas los hombres indoctos: y llama tales (según lo explica san Buenaventura en el fin de su Teología Mística) no a los indoctos, y simples, sino a los Doctores meramente Escolásticos, y especulativos, que presumen con su ciencia, y sutil ingenio dar alcance a las cosas divinas, siendo así, que (como añade el mismo Seráfico Doctor) este divino conocimiento, y Teología Mística es totalmente sobre la razón, y sólo se alcanza experimental, y sabrosamente por el supremo grado de la voluntad, que es el ápice de la perfección" (108).

Tampoco la beata Francisca Llopis se vió libre de murmuraciones y falsos testimonios en el trayecto de su vida. No tenemos constancia cierta de que tuviera problemas con la Inquisición, pero sus enemigos urdieron contra ella acusaciones tendentes a desfigurar la honestidad y honradez de su vida. Los frailes deminicos, Fray Juan Gavastón fue en este caso la cabeza visible, propagaron por Valencia que la beata y el clérigo Francisco Jerónimo Simón habían vivido juntos. Pese a considerar que este tema quedó ya bien aclarado cuando estudiamos la vida de Francisco Jerónimo Simón, sin embargo, estamos de acuerdo con el profesor Kola-

kowski cuando dice: "El aspecto escabroso de las cuestiones sexuales y el hecho de que se hallen siempre rodeadas de — una multitud de prohibiciones de carácter sacral, hacen que, en cada lucha ideológica y en todas las represiones que tratan de neutralizar ideológica y físicamente a un adversario, estas cuestiones, por exiguo que sea el pretexto al que — asirse, hayan de subrayarse con una fuerza singular y, en — las condenaciones definitivas, se las engrose hasta adqui—rir proporciones desmesuradas. No existe un medio mejor para desacreditar a un adversario ante la opinión pública, durante una batalla de ideas, que demostrar que su doctrina sirve para justificar el desorden sexual; nuestra civilización posee en efecto caracteres constantes que incitan a cualquiera a dar a sus propias opiniones una interpretación que permita sancionar la libertad sexual, a la vez que escandalizarse — desmesuradamente si alguien emplea procedimientos análogos por lo que respecta a sus propias concepciones. Nada nos es candaliza tanto en los demás como nuestra propia bajeza: — por vieja y banal que sea esta observación, muestra que cuando se toman en cuenta las costumbres de los propios adversarios es para arrojar sobre ellos el descrédito sexual" (109).

No siempre es la Inquisición la encargada de velar por la pureza doctrinal de las beatas. En algunas ocasiones el papel de la Inquisición lo desempeñan sectores eclesiásticos pertenecientes, incluso, a la misma orden en la que — militan las beatas. Así ocurre, por ejemplo, con la beata — Isabel de la Paz. De ella narra Fray Antonio Panes que, enterado el Provincial de los frailes descalzos de que una — beata se atrevía a escribir cartas espirituales^a algunos religiosos, la mandó llamar a su presencia, y delante de los religiosos más graves del convento de Murcia, le espetó "que era una altiva, y presumtuosa, que fingía oráculos, y revelaciones, para engañar el mundo, y que en la Provincia no — avía Beata semejante a ella, que quería hazerse Maestra de sus Maestras, y padres espirituales; por fin de todo amenaçola con la Inquisición...". La reprimenda del fraile no inmutaba a la beata Isabel de la Paz, quien, en vez de compungirse, aceptaba las reprimendas del Provincial "con notable

paz, y alegría, y su corazón bañado de un gozo espiritual, y superior consuelo, no cessando de dar gracias a Dios...". Acabada la reprimenda la beata le respondió: "Padre Provincial, yo me enmendaré, huélgome, que me aya advertido de mi ignorancia: hija soy de obediencia, no soy mía, no saldré - un punto de lo que me mandare". Poco satisfecho el fraile - con esta respuesta de la beata, le hizo firmar una serie de cartas, escritas todas ellas por él mismo y dirigidas a los mismos frailes a quienes había escrito anteriormente la beata. Así lo hizo la beata, pero, no dándose todavía el Provincial satisfecho por entero, quiso examinar el espíritu de la beata, "y como varón tan científico, y de tanta viveza, y fondo, tentó el de la sierva de Dios, y hallolo en todo - tan bien fundado, que el rigor, de que avía usado hasta entonces, le convirtió en benignidad, y afecto, alabando, y estimando mucho su singular virtud" (110).

Un caso parecido lo encontramos en el Bayle de Macastre Francisco Martínez. Este tenía, al parecer, una gran facilidad para arrobarse. Pero algunas personas de su entorno, creyendo que no eran normales tantos arrobos, decidieron denunciarlo al Vicario General del Arzobispado. De nuevo, - una vez más, volvemos a oír, ahora en boca del Vicario General, la vieja cantinela tantas veces ya repetida: "Los arrobos, hermano mío, son de gente muy espiritual, y desasida - de cuidados del siglo mirad con los que vos teneis y los laços de carne y sangre, cómo os suspendereis en Dios, ni él os levantará a sus brazos, atado con estas cadenas: dexaos de engaños, y alumbramientos; y sino lo hazeis, yo lo remediaré". Ni qué decir tiene, que examinado el beato Francisco Martínez por el Vicario General, éste dio por buenos sus arrobamientos. Pero algo debía extrañar en el beato, pues, "en otra ocasión fue llamado de los señores Inquisidores, y examinando su espíritu, y arrobamientos, los aprobaron por buenos, y teniendo noticias dellos el Señor Arzobispo Don - Isidoro Aliaga, severíssimo en estas materias, assí mismo - lo examinó, y de la misma suerte juzgó ser de Dios, y los - tuvo por muy seguros" (111).

De todos los ejemplos vistos hasta ahora, deduci-

mos que ni la Inquisición ni otras personas eclesiásticas - mostraron un especial interés por la espiritualidad de las beatas. En líneas generales, la espiritualidad de estas mujeres, que no hay que olvidar que estaba quiada casi siempre por maestros y directores, se apartaba poco de los límites aceptables para la Iglesia. Con esto, no pretendemos -- concluir que los beatos y beatas valencianos practicaran una espiritualidad conforme plenamente con las normas más exigentes que la Iglesia reservaba para aquellos que no eran eclesiásticos. Sí queremos, en cambio, que al menos se acepte, que dentro del mundo laico hubo personas, que fueron capaces de vivir una espiritualidad interiormente rica e intensa, la cual, rozando muchas veces la heterodoxia, se mantuvo dentro de los cauces permitidos por la Iglesia. En estos casos que hemos estudiado, ya hemos visto cómo, a pesar de que fueron examinados por la Inquisición, nada pudo encontrarse que fuera contrario a la ortodoxia. En honor a la verdad, - hay que decir también que esto no fue siempre así. Otros -- ejemplos hubo de espirituales laicos, que trasgredieron con sus actuaciones lo permitido y que, por tanto, tuvieron que enfrentarse con todo el rigor inquisitorial.

7.- Influjo social y magisterio espiritual de las beatas

Analizando el estudio que Kolakowski hace de las vidas de Madame Guyon y Antoinette Bourignon nos sorprendió sobremanera la gran influencia social desempeñada por estas mujeres, así como el magisterio espiritual por ellas desarrollado durante el siglo XVII (112). La relevancia social y espiritual alcanzadas en vida por Madame Guyon y Antoinette Bourignon nos hizo plantearnos el interrogante de si alguna de las muchas beatas valencianas podría parangonarse - en esto con sus homónimas francesas. Todo parecía indicar - que no, más aún, si teníamos en cuenta los desfavorables - análisis que los historiadores de la espiritualidad han hecho acerca de las beatas y de su mundo. Sin embargo, este - factor negativo no nos hizo desfallecer de nuestra idea y,

así, creemos poder concluir que, salvadas las debidas distancias, el mismo influjo social y magisterio espiritual de las beatas francesas lo tuvieron también las beatas valencianas. Sobre todo, algunos ejemplos descollantes como el de Margarita Agullona, Beatriz Ana Ruiz, Isabel de la Paz y, fundamentalmente Francisca Llopis.

En líneas generales, las beatas valencianas fueron mujeres solitarias que vivieron su espiritualidad de forma muy íntima o, como mucho, en comunidad con otras mujeres. Las beatas, asimismo, tuvieron trato espiritual únicamente con sus maestros y confesores; se relacionaron de manera familiar con sus vecinos y no lograron dejar una impronta entre ellos. En muchos casos, los mismos convecinos de las beatas las repudiaron considerándolas gentes extrañas y de poco juicio. Pero esto no fue siempre así. Algunas hubo que fueron estimadas por todos y que, incluso, alcanzaron una notable fama en vida. Este es el caso, por ejemplo, de la beata Isabel de la Paz. "Tan grande era el fuego del divino amor, que continuamente ardía en el pecho desta sierva de Dios (dize su bienhechor) que robava los coraçones de quantos la hablaban, tratavan, y comunicavan: cosa muy notoria en toda la Ciudad, y no era menester mas de oirla una sola palabra, para quedarse enagenado de si por muy largo tiempo, especialmente Religiosos, y gente de espíritu" (113). Su fama llega a ser tan notoria que "jamás sale de casa a visitar, sino siempre se está en un rincón y viendo ella, que tantos la ivan allí a buscar se afligía muchíssimo, y dezía a Dios: Señor no haríades, que no fuesse nadie a mi casa?. Para que moveis tantos, que vayan adonde yo estoy? no ay otros que les traten mejor que vos? y dando estas quejas a nuestro Señor muchas vezes, dos dellas oyó en lo interior de su alma, que le dixo el Señor: Hija traigotelos a ti, para que se salven, porque he determinado salvar a los que contigo trataren"(114).

La beata Francisca Llopis era ya muy conocida en Valencia en 1612. Dicho año, la muerte de Francisco Jerónimo Simón, con el cual le unía una estrecha relación personal y espiritual, la catapultó a la fama. A partir de ese momen

to, la beata no encuentra ya sosiego. "Como con la manifestación del Venerable Mosén Gerónimo Simón, no ha podido dexar de traslucirse algo de lo que es Francisca su madre fidelísima (como èl la nombró en su testamento en que la instituyó heredera) toda Valencia la busca, todos la desean conocer, y hablar". La beata trata de rehuirlo todo, no sabe ya a dón de ir, "todo es buscar traças como esconderse, y huir de los señores, y señoras, que la buscan, yéndose fuera de Valencia, ya a un lugarcillo, ya a otro, ya ocultándose por diversas iglesias, porque no atinen a donde va". Francisca no busca la fama y el favor del pueblo, rehuye todo esto, porque en el fondo, como dize Panes, "si esta donzella buscara favores humanos, intereses, o comodidades, bien a manos llenas pudiera ganarlas en esta ocasión". Pero, para ella importan poco las glorias del mundo. Intenta por todos los medios vivir su espiritualidad de forma personal e íntima y, por eso, cuando toda Valencia estalla en fiestas en honor de su ahijado espiritual, Francisco Jerónimo Simón, "ella no se alegra en otra cosa más que en verse sola, y que todos las dexen y olviden" (115).

La soledad buscada y anhelada por Isabel de la Paz y Francisca Llopis no siempre fue compartida por todas las beatas. De otros casos sabemos que trataron de buscar el aplauso y el favor del pueblo. Incluso, algunas, sobrepasando los límites de sus humanas posibilidades, también de las espirituales, hicieron el más estrepitoso ridículo cuando quisieron convertirse en pitonisas, sanadoras milagrosas y otros quehaceres bien poco espirituales. Otras veces, las beatas, o sus cuerpos, fueron utilizados servilmente por las órdenes religiosas. Así, no resulta extraño que encontremos disputas entre órdenes religiosas por algunos de los cuerpos muertos de las beatas, que gozaron en vida de cierta fama de santidad. Con ello se pretendía atraer hacia las iglesias, no tanto a los fieles, como, lo que resulta más mezquino, las limosnas de estos con el señuelo de tener enterrado en la iglesia del convento un cuerpo u otro de beata. Pero no siempre fueron así las cosas. La mayoría de las veces el pueblo distinguía bien una beatas de otras. Y no -

resulta extraño por eso, que la autoridad eclesiástica, temerosa de que el pueblo aclamara como santas a alguna de estas mujeres, se viera obligado a cortar las muestras de fervor que el pueblo intentaba tributarles. Así ocurrió, por ejemplo, a la muerte de la beata Elena Martínez, cuando el Arzobispo tuvo que ordenar que se la enterrara "mas aprisa de lo que quisieron los fieles" (116). Lo mismo acaeció con la beata Francisca Llopis. Muerta el 18 de mayo de 1650, la llevaron a enterrar al día siguiente porque el Arzobispo, según narra Fray Antonio Panes, ordenó que no se dilatara más su entierro ante el temor de que se reprodujeran los hechos acontecidos a la muerte del clérigo Francisco Jerónimo Simón (117).

Alrededor de casi todas las beatas vemos merodear siempre a personas eclesiásticas. En la mayoría de los casos, son confesores y maestros de espíritu; pero se hace difícil discernir hasta qué punto los confesores y maestros se limitan a guiar el alma de las beatas únicamente. Todo induce a pensar, que al igual que en los monasterios de monjas existen las "devociones", también las beatas tienen sus devotos que las visitan y les piden sus consejos espirituales. Esto quedó suficientemente demostrado en el caso de la beata Isabel de la Paz, en cuyo derredor vimos se movían una serie de religiosos con quienes la beata mantenía una activa correspondencia espiritual. De igual manera, Martín Alonso trabajó, espiritualmente, con diversos monasterios de monjas valencianos.

Ateniéndonos ahora a los nombres más significativos de los personajes que, de una manera u otra, se relacionan con nuestras beatas, observamos que casi todas las principales figuras espirituales valencianas de la primera mitad del siglo XVII están vinculados a ellas. No sólo las figuras espirituales de primera fila, sino también múltiples personajes eclesiásticos, poco conocidos: franciscanos de las distintas familias, dominicos, jesuitas, carmelitas, cartujos, mercedarios, capuchinos, clérigos, canónigos, etc. En definitiva, toda la rica y floreciente espiritualidad valenciana del Seiscientos.

Unidos a la vida de la beata Margarita Agullona fi furan nombres tan importantes como el del Patriarca D. Juan de Ribera, Fray Rodrigo de Solís, el Beato Nicolás Factor, San Luis Bertrán y Fray Jaime Sanchis. Ribera tiene una sin gular relación con la beata Agullona. El Patriarca escribe el prólogo de su vida y narra las experiencias maravillosas vividas por la beata estando presente él mismo. Además, Ribe ra la relaciona con Fray Luis de Granada y, a través de éste, con el caso fraudulento de la monja de Lisboa, sor María de la Visitación. También la relación de la beata Agullona con Fray Jaime Sanchis es muy singular. El fraile franciscano no sólo escribió la vida de la beata, sino que, como v mos, ambos tuvieron algún pequeño problema con la Inquisición (118).

Devotos, maestros o confesores de la beata Isabel de Medina, fueron los franciscanos descalzos Fray Antonio So brino y Fray Juan Jiménez, los clérigos como el Doctor Oliver, el reformador del clero de Villena Francisco Dañón, el presbítero de Yecla D. Juan Quílez Muñoz, el canónigo de -- Orihuela y después Obispo de esta ciudad Doctor Juan García y el Doctor Juan Barberán. Precisamente, los Doctores Oli ver, Juan García y Juan Barberán tendrán ocasión de conocer el espiritual comportamiento de la beata Isabel de Medina. "Vino a Villena el Dotor Juan García, Canónigo de Orihuela a aquella sazón, y después Obispo dignísimo de la misma -- Iglesia, con él el Dotor Barberán, Retor de Bañeras, varón entrambos de singular espíritu, y letras. Quisieron hablar con la Venerable Madre Medina, por conocer alma tan regalada de Nuestro Señor, y de quien bolava tan grande fama de -- santidad. Llevolos el Dotor Oliver a casa de la Venerable -- Madre, en la qual estava en aquella ocasión otra Beata muy sierva de Dios. Travose la plática espiritual, en que cada uno de los presentes tiró, quanto pudo, la barra, como tan prácticas, y eruditas, y que hablaban con quien tanta luz -- interior, y sabiduria del cielo tenfa, la Madre Medina calla va, y la otra Beata respondía a sus tiempos; tanto, que -- ellos juzgaron, que esta era la hermana Medina, y assí con ella ^{eran} las demandas y respuestas. Duró largo espacio la con--

versación, y aviéndose ya despedido, estando fuera del Oratorio, les avisó el Doctor Oliver del engaño, en que avían estado, volvieron a entrar, y dieron sus amorosas quejas a la sierva de Dios, de que les hubiese dado ocasión, que se fuesen sin conocerla. Aguósele a la Madre el gozo con la enmienda de aquel error: escusose con humildad, y dio a conocerse mucho mejor con lo que calló que con lo que pudiera hablar, de que ellos fueron muy edificados" (119).

San Luis Bertrán tiene una importancia indudable en la vida de la beata Inés Juana García. Por intercesión del dominico, la madre de la beata le permitió a ésta dedicarse a la vida espiritual. Pero no sólo el santo dominico tiene relación con la beata Inés Juana García, también, la trataron familiarmente el franciscano Nicolás Factor, el jesuita P. Villanueva, Fray Francisco Cuevas, Fray Antonio Sobrino, Fray Antonio Vives y Fray Juan Jiménez. El magisterio espiritual de la beata Inés no se circunscribió al campo eclesiástico, igualmente gozaba de un gran prestigio entre las más altas autoridades civiles valencianas, destacando entre todas, la Duquesa de Frías en el tiempo en que su marido fue Virrey de Valencia (120).

Felipe Pesantes, persona espiritual de gran importancia en el panorama religioso valenciano del siglo XVII, fue confesor y guía espiritual de la beata Elena Martínez durante muchos años. Cuando Elena profesó como beata de la Tercera Orden de san Francisco, gobernaron su espíritu los franciscanos descalzos Fray Antonio Sobrino, Fray Juan Rodríguez y Fray Gabriel Gómez. Este último, varón de raptos místicos excepcionales, mantiene una singular relación con la beata Elena, que, al parecer, no se inició por medios humanos sino por disposición divina (121).

El magisterio espiritual de la beata Francisca — Llopis sobresale del resto de las beatas valencianas. Muchos espirituales consideraron a la beata Francisca como su madre y maestra espiritual. En la vida de ninguna otra beata encontramos un número tan grande de personas espirituales que la tratan, son sus confesores, guían su espíritu y se dejan guiar espiritualmente por ella. El magisterio de Fran

cisca no se circunscribe a una sola orden religiosa, pues, a pesar de estar muy unida a los franciscanos del convento de San Juan de la Ribera, la tratan también los dominicos, los jesuitas, los cartujos, los jerónimos, los mercedarios, los capuchinos, los clérigos y gran cantidad de personas — laicas.

El jesuita Gerónimo Mur confesó a Francisca Lloppis durante siete años. En el tiempo que fue su confesor, — la beata todavía era muy joven, pero ello no fue óbice para que dejara una profunda huella en el jesuita, hasta el punto de que le hacía exclamar a éste: "si estuviese con las personas más principales del mundo, y con la misma Reyna, a estar en su mano, las dexava a todas por confessarla a ella, tanta era la pureza, y gracia, que descubría en su bendita ánima, y lo que estimava a su trato" (122).

También fue confesor de la beata Francisca Lloppis el jesuita Miguel Fuentes (123). Este jesuita escribió la biografía de los años de juventud de la beata, y era tal el aprecio que sentía por ella, "que cuando ella le comunicava las misericordias, que de Dios recibía, en el confessorario, se hincava de rodillas por la parte de dentro, porque le parecía, que por la boca de aquella Virgen hablava el Espíritu Santo: y teniendo otra hija espiritual, que se llamava — sor Catalina Fuentes, muy sierva de Dios, y que murió con grande opinión, a quien confessó, y trató siete años, aviendo después andado otros siete con deseo de hablar a la Madre Francisca solía decir, que le havía sucedido lo que a Jacob, que los siete años, que trató a sor Catalina, le — avía tenido por la hermosa Raquel mas después que trató a Francisca, conoció que la otra en su comparación era Lía" — (124).

Al surgir en Valencia la polémica de la santidad de Francisco Jerónimo Simón, Francisca Lloppis vivió unos momentos muy amargos. Algunos eclesiásticos cuestionaron la — espiritualidad de la beata y la acusaron de haber mantenido relaciones con el clérigo de san Andrés. En esos momentos, muchas personas que antes decían estimarla, la abandonaron; pero otras, se mantuvieron fieles a ella, hasta el punto de

que el jesuita Miguel Julián le dijo: "Si supiese Francisca lo que en su favor la Compañía ha escrito, defendiendo los nombres más insignes della su inocencia, y seguridad de espíritu, la causaría grande confusión". Los padres jesuitas estimaban sobremanera a la beata, y sintieron una gran amargura, cuando comenzó a frecuentar el convento franciscano descalzo de San Juan de la Ribera, sobre todo, porque los jesuitas habían ya sacado una licencia para enterrarla en la iglesia de la Compañía (125).

Los frailes jerónimos P. Bartuli, P. Romeu y P. Montalván, "varones de gran Religión", cada vez que viajaban a Valencia iban a ver a la beata Francisca, "rindiéndosele como unos niños, y rogándole les dicesse algo para el consuelo, y bien de sus almas, y animávanla a que no temiesse, — assegurándola de su camino" (126).

De los Padres Predicadores el Venerable Padre — Fray Domingo Anadón alumbrado de Dios, y que murió con opinión de santo, e ilustró el Señor con milagros; a este siervo de Dios le mostró el Señor en espíritu esta su escogida, y se hermanaron, y siempre le mostró grande amor, cosa que el hazía con pocos" (127).

"De los Padres de la Merced, el Venerable Padre — Nolasco, que murió con opinión de santo, y es su memoria — muy venerada; trató mucho a esta esposa de Christo, e hizo de su espíritu singular aprecio. Y el Padre Maestro, y Doctor Gralla, hombre muy docto y Catedrático se tenía por muy dichoso en comunicarla, y tomar su parecer en cosas de espíritu, por conocer quan regido, e ilustrado era del Espíritu Santo" (128).

"De la Sagrada Religión del Carmen el Venerable — Padre Carranza, que pasó desta vida a la eterna con mucha — loa de santidad". Este fraile únicamente trató a Francisca Llopis una vez, pero ya no la pudo olvidar, "por el grande conocimiento, que le dio el Señor de su elevado, y celestial espíritu". Y el Padre Maestro Roca, "insigne en letras, observancia, y trato interior con N. Señor", tenía un gran — concepto de la beata, afirmando, "que era impensable que — aquel espíritu no fuesse de Dios, y que si fuesse menester

daría la vida defendiéndola públicamente" (129).

"De los Padres Capuchinos, el Venerable Padre Eugenio Oliva, que era Provincial, y varón muy perfecto, había della tan singular estima, que viniendo de Roma, antes de ir a su Convento, fue a tomarla la bendición a su casa; y solía dezirla, ninguna criatura me puede hazer que me detenga en ella, y vos Francisca no se que os teneis, que no os puedo olvidar, pero el trataros, ni el acordarme en la oración de vos, no me estorva, ni impide". Entre los capuchinos, también la estimaron grandemente otros frailes como el P. Fray Luis de Valencia (130).

Entre los clérigos, junto a nombres ya conocidos por su vinculación a otras beatas como el Obispo de Orihuela D. Juan García, el Doctor Barberán y el Doctor Felipe Pesantes, aparecen otros como el Doctor Blas Valero, el Canónigo Nauri, y el Arcediano Jacinto Maya. Este último, persona espiritualmente muy inquieta, fue uno de los fundadores de la Escuela de Cristo de Valencia (131). Maya tenía tan gran consideración a Francisca Llopis, que le comentó al franciscano descalzo Fray Diego Mazón: "Padre creame esta verdad, que por esta Madre, que el Señor me ha dado, después de mi Señor JesuChristo, y la Gloriosa Virgen, espero, que me he de salvar y en quanto a su espíritu; dexado a parte lo que nuestra santa Madre Iglesia, y sus reglas sienten, y hablando solo de los efectos, que en mi ha causado, después que trato a esta esposa del Señor, siento en mi una guarda, que me parece, que no puedo pecar, no porque no tenga libre la voluntad, sino que el Señor ha puesto una fortaleza, que es como imposible dexar de aborrecer el pecado; y es esto tanta verdad, que con ello moriré: y no puedo pensar sino en como más, y más me llegaré al Señor, y esto conozco me viene por mi Madre" (132).

Dejando de lado la relación existente entre la beata Francisca Llopis y Francisco Jerónimo Simón, nos detendremos ahora en los franciscanos descalzos. Nadie como éstos conocía el talante y el espíritu de la beata Francisca. Dos generaciones de religiosos descalzos tuvieron trato estrecho con ella.

Ambas generaciones están marcadas por dos nombres: Fray Antonio Sobrino y Fray Diego Mazón.

Fray Antonio Sobrino es el maestro espiritual que mayor influencia ejerce sobre Francisca. La relación entre ambos es muy peculiar. Así, cuando el descalzo tiene que au sentarse de Valencia, Francisca se eiente huérfana. Aceptará otros confesores que no sean Sobrino, pero será incapaz de comunicar con ellos las revelaciones espirituales que experi menta en la oración. Solamente a Sobrino, abre la beata to talmente su espíritu. Los muchos años que se tratan ambos, les permite, casi sin dirigirsela palabra, conocer lo que - sus almas experimentan. Fieles el uno al otro, mantendrán - su fidelidad hasta que la muerte de Sobrino prive a Francisca de su maestro. Sólo entonces, buscará otra persona con - la cual poder descargar su alma. Pero, la nueva relación ya no será igual. No serán maestro e hija espiritual, sino, más bien, al contrario. Francisca es ahora la maestra, contará todavía sus experiencias espirituales; pero, Fray Diego Mazón es ahora el hijo fidelísimo de ella.

La huella que deja la beata Francisca Llopis en - la espiritualidad valenciana es tan profunda que se prolonga hasta finales del siglo XVII. Varias generaciones de espiri- tuales valencianos ven en Francisca Llopis una madre y una maestra. Si la beata bebe en Fray Antonio Sobrino su espiri tualidad, después, es capaz de transmitir sus más íntimas vi vencias a otros espirituales valencianos.

Junto toda la retahila de nombres antes citados de bemos mencionar también al franciscano Fray Antonio Panes, - y, sobre todo, a Miguel Molinos. Para Panes, Francisca es - todo un ejemplo para imitar. El descalzo, que tuvo oportuni- dad de utilizar los escritos espirituales de la beata redac tados por Sobrino, y que, incluso, es possible que llegara a conocerla personalmente, se explaya admirablemente a la - hora de narrar su vida y los avatares espirituales vividos por ella. En cuanto a Molinos, bien pudiera ser que también el clérigo aragonés hubiera conocido a Francisca Llopis y, si no lo hizo, parece evidente que, al menos, leyó sus es- critos espirituales, y así nos lo dejó escrito en su obra -

fundamental "Gufa espiritual". Ya por último, nos queda por decir que su magisterio espiritual es comparable con el de cualquiera de las mujeres que, como Madame Guyon y Antoinette Bourignon, fueron capaces de proyectarlo más allá de sus vidas.

NOTAS

- 1 .- J. CASARES: Diccionario ideológico de la lengua española, Barcelona, 1959. Aceptión "Beata".
- 2 .- FRAY TOMAS PEREZ; Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, Valencia, en casa de Pascual García, 1744, p. 553.
- 3 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. 331.
- 4 .- P. VILAR: Crecimiento y Desarrollo, Barcelona, 1976. - Dentro de esta obra, ver el artículo dedicado a los arbitristas españoles: "Los primitivos españoles del pensamiento económico 'Cuatitativismo' y 'Bullonismo'", - pp. 135-162.
- 5 .- DOMIGUEZ ORTIZ, Las clases privilegiadas..., pp. 321--324.
- 6 .- Ibid., pp. 321-322.
- 7 .- M.A. ORELLANA: Tratado histórico apologético de las mujeres emparedadas, Valencia, 1887, p. 8.
- 8 .- Cit. en ORELLANA, Tratado..., p. 21.
- 9 .- Noticias sobre este beaterio en: ALCOVER, Orígenes..., - pp. 19-61.
- 10 .- Cit. en ORELLANA, Tratado..., p. 12.
- 11 .- Ibid., pp. 12-13.
- 12 .- Ibid., p. 13.
- 13 .- Ibid., p. 19. Sobre la beata Inés Pedrós i Alpícat, Vid., A. ROBLES: "Manuscritos del Archivo del Real Convento de Predicadores de Valencia", en Escritos del Vedat, - vol. XIV (1986), pp. 349-402. Robles informa de que en dicho Archivo se conserva un manuscrito cuyo autor es Fray Vicente GOMEZ y que lleva por título: Vida y muerte de la venerable Inés Pedrosa, Valencia, 1636.
- 14 .- PANES, Crónica..., II, p. 694.
- 15 .- PEREZ, Vida de la Venerable..., p. 7.
- 16 .- PANES, Crónica..., II, p. 464.
- 17 .- Ibid., p. 334.
- 18 .- Ibid., pp. 450-451.
- 19 .- Ibid., I, p. 384.
- 20 .- PEREZ, Vida de la Venerable..., pp. 18-21.

- 21 .- PANES, Crónica..., II, pp. 414-415.
- 22 .- Ibid., p. 725.
- 23 .- Ibid., pp. 717-718.
- 24 .- Ibid., pp. 456-459.
- 25 .- Ibid., pp. 498-501.
- 26 .- PEREZ, Vida de la Venerable..., pp. 98-100.
- 27 .- PANES, Crónica..., II, pp. 367 y 346.
- 28 .- Ibid., p. 390.
- 29 .- Ibid., p. 491.
- 30 .- Ibid., p. 491.
- 31 .- Ibid., p. 484.
- 32 .- Ibid., p. 486.
- 33 .- PEREZ, Vida de la Venerable..., pp. 44-45.
- 34 .- Ibid., p. 48.
- 35 .- Uno de los volúmenes escritos por Fray Antonio Sobrino se conserva, tal como hemos podido comprobar personalmente, en la biblioteca-archivo que la orden franciscana tiene en su convento de Santo Espiritu del Monte (Gilet-Valencia).
- 36 .- M. MOLINOS, Guía Espiritual, ed. a cargo de J.I. Tellechea Idígoras, Madrid, 1975, p. 201.
- 37 .- Cit. en CRISOGONO DE JESUS, Santa Teresa de Jesús, pp. 35-36.
- 38 .- MOLINOS, Guía..., pp. 125-126.
- 39 .- Ibid., p. 202.
- 40 .- Ibid., p. 205.
- 41 .- Ibid., p. 206.
- 42 .- FRAY JUAN FALCONI, Camino derecho para el cielo, ed. a cargo de Elías Gómez, Barcelona, 1960, p. 293.
- 43 .- MOLINOS, Guía..., p. 202.
- 44 .- PANES, Crónica..., II, p. 729.
- 45 .- Ibid., pp. 451-452.
- 46 .- Ibid., pp. 687-689.
- 47 .- MOLINOS, Guía..., pp. 217-218.
- 48 .- FRAY LUIS DE GRANADA, Historia de Sor María de la Visi-tación y Sermón de las caídas públicas, ed. a cargo de Bernardo Velado Graña, Barcelona, 1962, p. 406.
- 49 .- Ibid., p. 407.
- 50 .- PEREZ, Vida de la Venerable..., p. 226.

- 51 .- FRAY ANTONIO PANES, Escala mística y Estímulo de amor-divino, Valencia, 1675, pp. 151-152.
- 52 .- PANES, Crónica..., II, p. 759.
- 53 .- Esta es, al menos, la opinión de R. Robres. Vid., ROBRES, En torno a..., pp. 424-433.
- 54 .- MODINOS, Gufa..., pp. 260-261.
- 55 .- Ibid., p. 261.
- 56 .- FALCONI, Camino derecho..., pp. 309-310.
- 57 .- MARTIN JORDAN, Theórica de las tres vías..., pp. 71-72
- 58 .- PANES, Crónica..., II, pp. 720-721.
- 59 .- Ibid., p. 160.
- 60 .- Ibid., p. 432.
- 61 .- Ibid., pp. 432 y ss.
- 62 .- Ibid., p. 431.
- 63 .- Ibid., I, p. 383.
- 64 .- Ibid., II, pp. 431-432.
- 65 .- Ibid., p. 495.
- 66 .- ROBRES, San Juan de Ribera, p. 457.
- 67 .- P. RIBADENEYRA, Vida de Ignacio de Loyola, Madrid, 1967, p. 84.
- 68 .- PANES, Crónica..., II, p. 491 y I, p. 381.
- 69 .- Ibid., II, pp. 492-493.
- 70 .- Ibid., pp. 451-452.
- 71 .- Ibid., p. 334.
- 72 .- Ibid., I, p. 385.
- 73 .- Ibid., II, p. 695.
- 74 .- Ibid., p. 465.
- 75 .- Ibid., p. 482.
- 76 .- Ibid., p. 430.
- 77 .- Ibid., p. 691.
- 78 .- Ibid., p. 524.
- 79 .- Ibid., p. 714.
- 80 .- Ibid., p. 690. Una vez muerto Fray Antonio Sobrino, su compañero de orden, Fray Diego Mazón, fue el encargado de proseguir escribiendo las revelaciones espirituales de la beata Francisca Llopis desde 1642 hasta 1644.
- 81 .- Vid., PEREZ, Vida de la Venerable...

- 82 .- Aunque fue Fray Tomás Pérez quien escribió la Vida de la beata Beatriz Ana Ruiz, los datos biográficos de ésta los tomó Pérez de unas hojas manuscritas escritas por el confesor y protector de la beata, Miguel Pujalte.
- 83 .- Como ya quedó dicho en el capítulo dedicado a la espiritualidad de Ribera, fue el Patriarca quien encargó a Fray Jaime Sánchez la biografía de la beata Margarita Agullona.
- 84 .- No es muy frecuente que sean las mismas beatas quienes escriban sus experiencias espirituales. Sin embargo, este fue el caso de la beata Isabel de la Paz. - Vid., PANES, Crónica..., II, p. 352.
- 85 .- PANES, Crónica..., II, p. 429.
- 86 .- Ibid., P. 483. "El Padre espiritual de la beata Ana García Rubia fue D. Juan Alarcón, señor de la villa de Bonache, quien tocado de impulso divino e ilustrado de soberana luz, dexó el estado, y ordenándose Sacerdote, se retiró a una ermita a dos leguas de Honrubia en el marquesado de Villena, Obispado de Cuenca, donde se dedicó al ocio santo de la oración".
- 87 .- Ibid., p. 441.
- 88 .- Ibid., p. 353.
- 89 .- Ibid., I, p. 382.
- 90 .- Ibid., II, pp. 735-736.
- 91 .- Ibid., p. 736.
- 92 .- Ibid., p. 736.
- 93 .- Ibid., p. 736.
- 94 .- Ibid., p. 737.
- 95 .- Ibid., pp. 737-738.
- 96 .- Ibid., p. 738.
- 97 .- Cit. en HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. 331.
- 98 .- PANES, Crónica..., II, p. 343.
- 99 .- Ibid., p. 367.
- 100 .- Ibid., pp. 367-368.
- 101 .- Ibid., pp. 481-490.
- 102 .- Ibid., pp. 482-483.

- 103 .- El Doctor Juan Bautista Oliver fue uno de los personajes más destacados del panorama espiritual valenciano. Su nombre aparece vinculado al del beato Martín Alonso y, también, como posteriormente tendremos oportunidad de ver, a algunos de los personajes más significados del alumbradismo valenciano.
- 104 .- PANES, Crónica..., II, p. 484.
- 105 .- Ibid., pp. 484-485.
- 106 .- Ibid., pp. 485-486.
- 107 .- Ibid., p. 490. La muerte del beato Martín Alonso aconteció en 1640, cuando el beato contaba sesenta años - de edad.
- 108 .- Ibid., p. 487.
- 109 .- KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, p. 345.
- 110 .- PANES, Crónica..., II, pp. 346-347.
- 111 .- Ibid., pp. 394-395.
- 112 .- KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, pp. 357-379 y 435-474.
- 113 .- PANES, Crónica..., II, p. 364.
- 114 .- Ibid., p. 365.
- 115 .- Ibid., p. 709.
- 116 .- Ibid., p. 528.
- 117 .- Ibid., p. 793.
- 118 .- A.G. de Simancas, sección Estado, leg. 188 (428: antiguo).
- 119 .- PANES, Crónica..., II, pp. 254-255.
- 120 .- Ibid., pp. 450-464.
- 121 .- Ibid., p. 55.
- 122 .- Ibid., p. 687.
- 123 .- HUERGA, La escuela de San Luis..., pp. 156-157. El jesuita P. Miguel Fuentes, Huerga lo identifica con otro personaje del mismo nombre que fue encarcelado y condenado en la Inquisición del Perú por delitos de alumbramiento. Según Huerga, Miguel Fuentes salió desterrado del Perú y regresó a Valencia, "donde acabó sus días penitentes y oscuros". No negamos la veracidad de la información de Huerga, pero nos parece cuestionable que el P. Fuentes acabara sus días "penitentes-

y oscuros" en Valencia. Creemos que no fue así, y ello lo atestigua su magisterio espiritual ejercido en Valencia, sin trabas ni problemas por parte de nadie.

- 124 .- PANES, Crónica..., II, p. 687.
- 125 .- Ibid., p. 687.
- 126 .- Ibid., p. 687.
- 127 .- Ibid., p. 687.
- 128 .- Ibid., p. 687.
- 129 .- Ibid., p. 688.
- 130 .- Ibid., p. 688.
- 131 .- Sobre todos estos personajes, remitimos a nuestro capítulo "La espiritualidad valenciana y Miguel Molinos".
- 132 .- PANES, Crónica..., II, p. 689.

D.- LOS ALUMBRADOS VALENCIANOS DEL SIGLO XVII.

Hubiera sido fácil tildar de heterodoxos a casi todos los personajes de la espiritualidad valenciana estudiados hasta ahora. En realidad, debido a las circunstancias que concurren en sus vidas, todos ellos fueron heterodoxos a su manera, pues se apartaron del camino común y buscaron una vía singular para desarrollar sus vivencias espirituales. Sin embargo, el cariz peyorativo que el término heterodoxo sigue teniendo aún hoy dentro de la historiografía espiritual hispana, nos obliga a rescatarlos de esa especie de mundo maldito para ubicarlos en lo que creemos es su justo lugar dentro de la espiritualidad. Así pues, ¿no hay heterodoxos en la espiritualidad valenciana?. Todo permite suponer que sí los hay, pero no son ellos los personajes estudiados hasta ahora, sino otros, pertenecientes al mismo mundo espiritual, y que con menor suerte que los anteriores, — con mayor atrevimiento, se alejaron demasiado de lo permitido y fueron objeto de procesos inquisitoriales. Son estos — los heterodoxos, y su diferencia con los espirituales estudiados hasta ahora reside, en que los primeros no pusieron en duda ningún principio doctrinal básico, mientras que éstos fueron capaces de elaborar doctrinas consideradas heréticas, en sus casos más extremos, y, más comúnmente, de poner en duda o criticar algunos principios doctrinales de la Iglesia. ¿Son alumbrados los heterodoxos valencianos?. Acerca de esta cuestión existen algunas discrepancias. La misma cuestión de la existencia o no de alumbrados en Valencia ha suscitado discusiones entre los investigadores de la espiritualidad valenciana. R. Robres Lluch, A. Huerga y, sin pretenderlo, también R. García Cárcel son los protagonistas de una pequeña polémica circunscrita al ámbito de la investigación histórica.

Los estudios llevados a cabo por Robres Lluch han vertido sombras muy negras sobre la espiritualidad valenciana del siglo XVII (1). Este autor aprovecha los desgraciados sucesos acaecidos en Valencia tras la muerte del clérigo Francisco Jerónimo Simón, para acusar de alumbrados y — prequietistas a personajes tan significados como la beata —

Francisca Llopis, Fray Antonio Sobrino, Fray Antonio Panes y otros. Creemos que Robres, obsesionado por encontrar los antepasados valencianos de Miguel Molinos, se excede en su celo. Todos los personajes antes citados no fueron alumbrados, ni como tales fueron acusados o enjuiciados por la Inquisición. Más aún, la Inquisición ni siquiera les molestó por su hipotética heterodoxia, sino, simplemente, por haberse visto inmersos en los graves acontecimientos que tuvieron lugar tras la muerte de Simón. La idea de Robres de considerarlos prequietistas para de esta forma poder mejor ~~probar~~ el humus donde Molinos bebió el quietismo, está poco fundamentada. El mismo Tellechea, que no duda en valorar positivamente la investigación llevada a cabo por Robres, pone reparos a "la facilidad con que califica de prequietistas, menos seguras y heterodoxas las doctrinas en curso" (2). Por último, Robres Lluch, si por una parte no duda en restar valor a ciertos papeles encontrados por Huerga en Simancas y que hacen referencia a acusaciones de alumbradismo contra la protegida de Ribera, beata Margarita Agullona; por otro lado, tampoco hace alusión en sus trabajos a la existencia de unos procesos inquisitoriales existentes contra alumbrados valencianos (3).

A. Huerga es el historiador que ha probado y sustentado la existencia de alumbrados en Valencia. Sin ser la espiritualidad valenciana objeto básico de sus estudios, Huerga ha sacado a la luz unos legajos inquisitoriales, que bajo la etiqueta de alumbrados, tienen como protagonistas a personajes valencianos (4). El estudio superficial de estos legajos por parte de Huerga, le llevó a arremeter contra R. García Cárcel por no haber éste constatado la existencia de alumbrados al estudiar la historia de la Inquisición en Valencia en el período comprendido entre 1530 y 1609 (5). La realidad es que Huerga emite un juicio negativo contra García Cárcel con escaso fundamento. Este tiene razón cuando afirma, y lo hace después de haber manejado el mismo legajo que Huerga utiliza para probar la existencia de alumbrados, "que en el siglo XVI en Valencia no hay alumbrados o iluminados" (6). A su vez, Huerga también tiene su parte de ra--

zón al constatar la existencia de alumbrados en Valencia. El único problema reside en la cronología. Los supuestos alumbrados a los que hace alusión Huerga son unos del siglo XVII, otros del siglo XVIII, y algunos hay del siglo XIX. Por tanto, no existe ninguno de ellos que coincida cronológicamente con el tiempo histórico con el que trabaja García Cárcel.

Tres grupos, distantes unos de otros en el tiempo, aporta Huerga para demostrar la existencia de alumbrados en Valencia. En el primer grupo, figuran acusados de alumbradismo la beata Margarita Agullona, Fray Jaime Sánchez y Fray Bartolomé Simón. El segundo caso de alumbradismo inculpa al franciscano descalzo Fray Pedro de Santa María, residente temporal en Valencia. Finalmente, el tercer grupo de supuestos alumbrados valencianos engloba cinco casos distintos y distantes en el tiempo unos de otros. Tres casos corresponden al siglo XVII, uno al siglo XVIII y el otro es ya del siglo XIX.

En el Archivo de Simancas se guardan unos papeles bajo el título de: "Sumario de los artículos y resabios de hereges alumbrados que ay contra fray Jayme Sánchez, y contra fray Bartolomé Simón, y contra la Beata Agullona" (7). Estos papeles, estudiados ya cuando analizamos la relación existente entre el Patriarca D. Juan de Ribera y la beata — Margarita Agullona, contienen acusaciones fuertes, semejantes a las que se hacen contra los alumbrados de Toledo y Extremadura, pero acusaciones que no sólo no fueron probadas, sino que, además, sabemos que fueron hechas malintencionadamente, debido a la pugna que por aquellas fechas enfrentaba en Valencia a dos ramas del franciscanismo: los recoletos y los observantes. Ignoramos si en otros archivos podrían existir los procesos contra éstas personas; pero, de momento, — con la documentación de que disponemos, creemos que no hay base suficiente que permita probar las acusaciones que contra ellos se vertieron.

El caso de Fray Pedro de Santa María también lo — hemos estudiado ya en páginas anteriores. Este franciscano descalzo extremeño, vinculado a los descalzos valencianos y muy unido al Patriarca Ribera, fue acusado de alumbrado por

el dominico Fray Alonso de la Fuente. Fray Pedro fue hecho prisionero por la Inquisición en Valencia y trasladado a Extremadura. Allí se le instruyó proceso y fue condenado como alumbrado por el tribunal inquisitorial de Llerena en el famoso Auto de Fe de 1579. Fray Pedro fue, pues, alumbrado, según la Inquisición; ahora bien, las acusaciones que contra él se hicieron no lo fueron por hechos acaecidos en Valencia sino en tierras extremeñas (8).

En el tercer grupo de supuestos alumbrados valencianos, hay algunas precisiones que hacer. Uno de los casos, el correspondiente al siglo XIX, tiene como protagonistas a la monja dominica Sor María Teresa Vidal y al también dominico Fray Vicente Mir. La monja se autodenunció a la Inquisición por una serie de malas acciones habidas con su padre - espiritual. Realmente, aunque los frailes de Predicadores - consiguieron paralizar el proceso contra la monja, el verdadero inculpado no era ella sino Fray Vicente Mir. Seguramente, como en el proceso contra la monja se nos dice, ésta debía ser bastante ingenua, pero no así su compañero de orden, quien la utilizaba para sus fines sexuales. La monja ya había observado en fray Vicente algunos "carifios y agasajos", pero hasta marzo de 1805, con ocasión de entrar fray Vicente en la clausura para atender una monja enferma, no comenzaron realmente las torpezas: "... la solicitó a tocamientos torpes, a descubrimiento de carnes, y a actos carnales, persuadiéndola que aquello era lícito con el P. espiritual, que debía obedecerle en un todo puesto se había entregado toda a él, y a su obediencia, y que tanto las carnes de ella, como las de él estaban consagradas a Dios, y que tocando él - las carnes de ella, y ella las de él, se juntaban dos cosas que eran de Dios. Más, que a los reparos que la espontánea le ponía la respondía para aquietarla, que él la miraba a ella como a una Esposa de Christo, y que ella debía mirarla a él como a su mismo Esposo Jesu Christo, y por consiguiente que juntándose con él, era lo mismo que si se juntaba con el mismo Christo. Más, en el confesionario algunas veces la mandaba descubrir los pechos, y las partes vergonzosas de su cuerpo, y que en casi todas las confesiones la provocaba

a deshonestidad, y la mandaba que por las noches en la cama se tocara sus partes vergonzosas, y se deleytara pensando en él, dando con aquello una prueba y testimonio de que era toda suya, y se sugetaba a su obediencia..." (9). Aunque en la Inquisición se seguía proceso contra Fray Vicente por "solicitud y mala doctrina", nada podemos decir del paradero de este proceso, solamente sabemos, que la monja fue absuelta "ad cautelam", advertida y amnestada. El proceso contra ella quedó en suspenso, y parece muy claro que su caso tiene poca relación con el alumbradismo. Más nos parece a nosotros un caso típico de solicitudación.

Otro de los casos estudiados por Huerga, "cuya doctrina y los hechos despiden inconfundible olorillo a la fase podrida o degenerada de los Alumbrados"(10), acaece en el lugar de Cabra de Aragón y tiene como principal protagonista a un beneficiado de allí llamado mosén Miguel Abad. Más que un alumbrado, mosén Abad es un degenerado sexual, que amparándose en su ministerio, utiliza para sus fines a un número abundante de mujeres. Las víctimas más señaladas de las torpezas de mosén Abad fueron Margarita Lizondo y Cecilia Navarro. El proceso inquisitorial no tiene desperdicio por la frescura del lenguaje y la del propio mosén. Aunque éste pretenda cobijar bajo cierta apariencia doctrinal sus acciones, igual que antes, creemos que no es éste tampoco un caso de alumbradismo, sino de solicitudación múltiple (11). Añadiremos, finalmente, que considerando la fecha en que acaecieron los hechos, 1714, éstos fueron relacionados por el propio tribunal inquisitorial con los que, según parece, dieron pie a la condena de Miguel Molinos. La sombra del quietismo molinosista perduraba todavía fresca más de veinticinco años después de su condena por la Inquisición romana.

Perteneciente al marco cronológico en el que se desarrolla nuestra investigación, son los tres procesos inquisitoriales que nos restan por ver. El primer proceso contra supuestos alumbrados valencianos en el siglo XVII, afecta, desde 1646 a 1650, a una beata de nombre Juana Asensi y a un fraile lego franciscano de nombre Fray Vicente Orient.

La beata Juana y Fray Vicente fueron las únicas personas procesadas por la Inquisición; sin embargo, a la vista de sus procesos, no dudamos que otras personas pertenecientes a su círculo hubieran podido también ser encausadas. En torno a la beata Juana se movía un grupo pequeño de personas que la aceptaban como su maestra espiritual. Los hechos que se relatan guardan algunas similitudes con los que conocemos de los llamados alumbrados históricos. Si fueron o no alumbrados la beata Juana y Fray Vicente, tendremos enseguida ocasión de averiguarlo (12).

El fraile mercedario Fray Pablo Cenedo es el protagonista del segundo proceso por alumbradismo incoado en la Inquisición valenciana durante el siglo XVII. Los problemas de Fray Pablo con la Inquisición se prolongaron por espacio de siete años: desde 1650 hasta 1657. Variadas cuestiones se entremezclaron en el caso de Fray Pablo, y ninguna de ellas creemos que da pie para acusar de alumbrado al mercedario. Con todo, este proceso inquisitorial reviste un interés muy especial para nosotros, dadas las facilidades que el fraile tuvo para defender su causa (13).

El tercer proceso del siglo XVII, el que hipotéticamente tiene un mayor sabor alumbrado, presenta como protagonistas, por los años de 1688 a 1674, a un grupo de personas, una especie de "conventículo" espiritual, nucleado en torno a la figura de la beata Gertrudis Tosca. La Inquisición valenciana procesó a todos los integrantes de este grupo espiritual compuesto por tres clérigos y unas cuantas mujeres, pero, desgraciadamente, en los archivos inquisitoriales únicamente se conservan las causas incoadas contra mosén Remigio Choza y mosén José Navarro. A pesar de todo, por medio de estos dos procesos, resulta fácil reconstruir la historia de este grupo espiritual (14).

Hasta aquí los diferentes casos que Huerga aporta para probar la existencia de alumbrados en Valencia, que él mismo no duda en calificar como "ni muy numerosos, ni de mucho fuste" (15). Sin embargo, al menos otro caso hay de supuesto alumbradismo en Valencia del cual disponemos de alguna información. Así, Charles Lea refiere el ejemplo de una

ninfomaníaca que en 1688 llegaría a causar gran perplejidad al tribunal inquisitorial de Valencia. "Francisca García - fue encarcelada el 28 de marzo como una "alumbrada", una de aquellas místicas contra las cuales la Inquisición mantuvo campaña incesante". Esta mujer admitió sus excesos sexuales, que dijo haber cometido por "obedecer la voz de Dios". Los calificadores de su causa no consiguieron aclarar si esta - mujer era una alucinada, demente o posesa. Su causa, tras - varias interrupciones, se prosiguió hasta el final por or-- den expresa de la Suprema. Su caso, quizás simplemente anec-- dótico, nos sirve para ilustrar un nuevo ejemplo de supues- to alumbradismo en Valencia (16).

Todos los ejemplos vistos tienen entre si una ca- racterística común: todos ellos llevan en el frontispicio de los papeles inquisitoriales la palabra "Alumbrado". Por tan- to, podemos deducir que para la Inquisición fueron alumbra- dos. Y seguramente lo fueron sólo por una razón: porque to- dos ellos, al margen de cuestionar más o menos doctrinas de la Iglesia, supeditaron todas sus acciones a una supuesta - voluntad divina. En este sentido, ellos se consideraban -- alumbrados por Dios. Sin embargo, los diversos avatares por los que ha pasado el término alumbrado y los diferentes ejem- plos de alumbradismo existentes en la historiografía hispa- na, nos obligan a tomar en cuenta algunas consideraciones.

Coincidimos con el P.Domingo de Santa Teresa cuan- do afirma que bajo el apelativo de alumbrado quedan regis- trados muchos nombres o focos espirituales "entre los que - existen tantas vallas de separación cuantos lazos de unión". "El alumbrado se somete difícilmente a una definición y cla- sificación escuetas; en cada momento en que aparece su in- quietud religiosa, presenta cambiantes diversas, que sinto- nizan en parte con la inquietud religiosa del momento histó- rico circundante" (17). Domingo de Santa Teresa es capaz de distinguir cuatro tendencias o tipos de alumbrados, matizan- do diferencias y similitudes entre ellos, si bien, algunas de estas tendencias más que alumbradas cabría denominarlas recogidas, dada su afinidad con el franciscanismo y con la doctrina del recogimiento.

Un menor interés tienen para nosotros las dos distinciones que Huerga hace de una acepción buena y otra mala del término alumbrado. Tampoco nos parece que aclara mucho al considerar tres tipos de alumbradismo: uno, "de buena ley, emprendedor y purificador", sospechoso para algunos, pero sin salirse de la ortodoxia; otro, "que rompe los moldes y da de bruces en la heterodoxia", pero que, según Huerga, "es típico exponente del alma hispana", y, finalmente, un tercer tipo, "el degenerado", y el que "va a hacer famoso ese nombre en todos los libros de espiritualidad" (18). Con lo único que estamos de acuerdo con Huerga es con esto último. Por gracia o por desgracia, el modelo de alumbrado que hasta nosotros ha llegado, quizás con la salvedad de algunos casos entre los cuales indudablemente estarían los ejemplos de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz Alcaraz, es el degenerado. O si se prefiere, el de aquél, que sustentándose en una doctrina iluminada por Dios, o considerando que ha llegado al punto culminante de la unión con Dios, en ese punto, todo deja de ser pecado, se deifica uno, e, incluso, como ocurre en uno de los casos de supuesto alumbradismo valenciano que ahora veremos, ya no es pecado ni el matar. Rágos comunes de todos estos alumbrados, a los que nosotros damos en exclusividad el nombre de alumbrados, son las prácticas de acciones sexuales libres y la realización de las mismas por los clérigos o frailes integrantes del grupo con las mujeres o beatas pertenecientes al mismo. Quizás por eso, a pesar de todos los avatares que el dominico Fray Alonso de la Fuente nos narra, a pesar de todas las personas a quienes acusa de alumbradas, la Inquisición acaba poniendo las cosas en su justo lugar y solamente procesa a alumbrados degenerados. El resto de los alumbrados a los que parece aludir Huerga, igual como antes hechos hecho con los referidos por Domingo de Santa Teresa, se encuadran mejor en lo que denominamos espiritualidad del recogimiento. Con esto, incluso resulta más fácil aceptar el alumbradismo como una degeneración del recogimiento, y nos evitamos, además, entrar en disquisiciones que únicamente conducen a crear confusionismo, al intentar librar a algunos autores -

de acusaciones de alumbradismo cuando, realmente, nada tuvieron que ver con él. No debemos olvidar con esto, que el recogimiento, siendo la espiritualidad más influyente en España a través del franciscanismo, siendo una llamada a la interioridad y a la práctica de la espiritualidad por parte de frailes, clérigos, monjas y laicos, compaginando las formas más tradicionales de la piedad y de la teología ortodoxa con la espiritualidad mística, puede propiciar, y de hecho propició algunas soluciones extremas al margen de la Iglesia, o, más fácilmente, malas interpretaciones de la misma, utilizadas por algunos como tapadera para desahogar sus irrefrenables impulsos sexuales.

Creemos que M. Andrés tiene razón cuando afirma — que el alumbradismo es la expresión concreta de una mística degenerada: la del recogimiento (19). Las acusaciones no — tan desinteresadas de Melchor Cano involucrando en el alumbradismo a personajes y temas propios de la mística recogida, sembraron de dudas el panorama espiritual hispano. Del mismo modo aconteció con las correrías extremeñas de Fray Alonso de la Fuente. Sin embargo, este último caso resulta muy ilustrativo. Las acusaciones de Fray Alonso influyeron poderosamente para que la Inquisición redoblara sus esfuerzos para diferenciar recogimiento y alumbradismo. Asimismo, los desvelos de Fray Alonso hicieron que muchos espirituales trataran más cautelosamente los temas místicos. Pero, a la postre, y es a lo que vamos, la Inquisición, libró del alumbradismo a Francisco de Borja, Teresa de Jesús, Juan de Ribera, Luis de Granada, Juan de Avila y a otros muchos nombres menos señalados. En cambio, no dudó a la hora de acusar de alumbrados a otros. ¿Quiénes fueron éstos?. Dejemos al margen los alumbrados de Toledo, y véremos que en Extremadura, en Andalucía y en los supuestos alumbrados valencianos que ahora estudiaremos, por no citar los ejemplos de — las monjas de San Plácido en Madrid, esa ninfómana valenciana de 1688 y algunos otros casos, el rasgo común que une a todos ellos, existiendo también afinidades de doctrina espiritual, eran una serie de prácticas licenciosas de carácter sexual. A todos esos acusó la Inquisición de alumbrados.

Al decir que el rasgo común a los alumbrados son las prácticas sexuales libres, no estamos negando la posibilidad de que existan también otras similitudes entre ellos. Así, rasgos comunes de lo que llamaríamos la doctrina de -- los alumbrados serían: el escaso valor dado a la oración vocal, la influencia decisiva que ejercen los maestros espirituales a los que hay que obedecer ciegamente, el entregarse al amor de Dios, la interiorización, el poco valor del esfuerzo ascético, el dejamiento o rendimiento, etc.

Ahora, al introducirnos en el análisis de algunos de los casos de supuesto alumbradismo valenciano referidos, trataremos de averiguar, si estos casos, vienen o no a demostrar estas hipótesis sustentadas. De lo que no nos cabe ninguna duda, es de la originalidad de estos ejemplos valencianos un poco tardíos.

1.- El grupo de la beata Juana Asensi

.- Semblanza biográfica de la beata Juana Asensi.

Juana Asensi había nacido en Betxí. A los doce -- años marchó a la ciudad de Valencia. Trabajó de criada cuatro años en casa de Doña Ana Bou o Bru y, después, contrajo matrimonio con un sastre. Fruto de este matrimonio fue un -- hijo que, con el tiempo, entraría fraile en el convento de franciscanos descalzos de San Juan de la Ribera. Juana envió tras once años de matrimonio y decidió tomar el hábito -- de beata franciscana. Cuando en 1649 la encontramos testificando ante la Inquisición, cuenta cuarenta y dos años de -- edad y hace ya nueve años que es beata.

Los contactos de Juana con la religión no se remontan a su niñez. Juana nos dirá, que sólo hace diez años que asiste a misa, confesando y comulgando todos los días. Esta especie de conversión tardía obedecería a la entrada en religión de su hijo y a su estado de viudedad.

Juana Asensi denota una cultura escasa. Sabe leer pero no sabe escribir. Sus preferencias son los libros de devoción. Con frecuencia, acude al convento de San Juan de la

Ribera, y de los frailes de este convento, escoge como confesor a Fray Juan Jimeno.

La religión juega un papel transformador en la vida de Juana. A partir del momento en que se hace beata, "toda su ocupación y ejercicio en este tiempo ha sido tratar - de cosas de Dios, de devoción y oración" (20).

El carácter de Juana no es propenso a escrúpulos de índole religiosa. Ella reconoce haber tenido varios confesores, y que no todos ellos han sido capaces de comprender lo que pasaba por su interior. Si Fray Juan Jimeno la entiende y comprende, por contra, Fray Jerónimo Parte y Fray Marcos de Madrid han puesto en ella dudas y confusiones. Todos los problemas que ahora tiene con la Inquisición, provienen, según ella, de haber confesado con el jesuita P.Garrigues. Cuando Juana comunicó a su confesor que había tratado de cosas espirituales con el jesuita, éste le advirtió que se guardara de él, "porque no entendía ni alcançava a conocer el camino que este llevaba" (21).

.- Las razones de una acusación.

El fiscal de la Inquisición acusó a la beata Juana Asensi de "haber cometido delitos de acciones jactanciosas, vanas, malsonantes con color de alumbramiento, sospechosas en la fe, e irreverencia a las ymágenes". Por ello, el fiscal pide que sea encarcelada en las cárceles secretas, fundamentalmente, porque "la culpa de alumbramiento está suficientemente probada" (22).

Las acusaciones del fiscal tenían su origen en una denuncia voluntaria hecha por el P.Garrigues, el día tres de junio de 1646. El jesuita acusó a la beata por haberle oído decir que ella no tenía necesidad de oír a predicadores, pues dentro de sí tenía a Cristo que le predicaba y enseñaba. Asimismo, afirmaba que las mortificaciones estaban sólo reservadas a los principiantes, y eran innecesarias para ella. Estaba tan convencida de su perfección, -la certeza de esto la tenía por comunicación divina-, que eran incapaces de comprender esto ni los confesores ni otras personas

particulares. Gozaba de tales favores espirituales, que las personas asaltadas por torpes y molestas tentaciones quedaban libres de ellas por simple decisión suya. Así parecía haberlo experimentado el lego franciscano Fray Vicente Orient, para quien abrazar y besar a la beata era fuente de pureza y santidad, "encendiéndole en el amor de Dios".

Otra acusación del P. Garrigues hacía mención de cierta visión espiritual tenida por la beata Juana, en la que Cristo, para mostrarle su predilección, se vino a juntar con ella de forma, "que todo el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo se midió y unió con el suyo, rostro con rostro, ojos con ojos, boca con boca, y así en los restantes del cuerpo".

También le dijo Juana al jesuita, que los demonios la odiaban tanto que levantaban contra ella falsos testimonios. Y que una mujer endemoniada le dijo a un sacerdote que fuera a ver a Juana pues ésta estaba endemoniada. Así lo hizo éste, y haciéndole algunos conjuros y exorcismos se dio cuenta que ella era muy sierva de Dios, y le pidió perdón. Tras esto, Juana le dió un "habitillo" suyo para que se lo colocara encima de la endemoniada. Hecho esto, los demonios empezaron a dar gritos y a repetir: "quitad ese habitillo de la Beata madre Juana que nos atormenta". De este modo, la endemoniada quedó libre.

Finalmente, Garrigues acusa a Juana de dar a besar su mano y la bendición, y de no haber obedecido a sus confesores cuando estos le prohibieron que dejara de comunicar cosas espirituales en su casa con seglares, sacerdotes y religiosos (23).

Hasta aquí las acusaciones del P. Garrigues. Acusaciones suficientes para que la Inquisición tomara cartas en el asunto, más aún, cuando el jesuita termina su testimonio citando una serie de nombres que todavía pueden aportar más datos sobre las "excelencias" de la beata Juana Asensi. Garrigues ha cumplido su papel. Lo que ha testificado ante la Inquisición lo sabe por dos fuentes: sus conversaciones en el confesonario con la beata, y lo que ha oído contar a las hermanas Luisa y Agueda Casares. Otros, opina el jesuita, -



quizás sepan más cosas. En este sentido, sería conveniente que fueran llamados por la Inquisición: Fray Pedro, religioso de San Agustín en el convento de San Fulgencio de Valencia, el lego franciscano Fray Vicente Orient, una criada de la beata Juana y el guardián del convento de San Juan de la Ribera Fray Jerónimo Parte.

.- Los testigos desfilan ante la Inquisición.

Laicos y eclesiásticos, hombres y mujeres son llamados por la Inquisición. Todos van a engrosar con su testimonio el sumario abierto contra la beata. El desfile lo encabeza Luisa Casares un veintinueve de julio de 1646. Luisa es la primera impulsora del proceso contra la beata Juana. Estrechamente relacionada con ella, por envidia o porque no le pareciera bien lo que estaba ocurriendo en derredor de la beata, Luisa comunicó al P. Garrigues todo lo que había presenciado en casa de Juana. Su testimonio pocas cosas más aporta a lo que ya sabemos. Precisa los lugares donde suceden los hechos y añade algunos detalles escasamente significativos (24).

Ana Orient es la siguiente testigo. Ana es la hermana del lego franciscano Fray Vicente Orient, protagonista principal de este proceso junto con la beata Juana. Ana, mujer viuda, vive en la casa de Luisa y Agueda Casares. Todo lo que ella sabe de esta historia lo ha oído contar a Luisa, o lo ha presenciado personalmente. Nada nuevo aporta. Comunicará a los señores inquisidores, que a casa de Juana acudían regularmente su hermano Fray Vicente, Fray Pedro, Fray Diego y un tal Francisco que era colegial del Patriarca (25).

El testimonio del Guardián del convento de San Juan de la Ribera, Fray Jerónimo Parte, nos suministra algunos datos de interés sobre la personalidad de la beata. Fray Jerónimo ignora las razones por las cuales ha sido llamado por la Inquisición. Al preguntársele lo que sabe acerca de una beata llamada Juana, Fray Jerónimo recopila sus relaciones con ella. Durante doce años, de manera intermitente, ha

sido la guía espiritual de Juana. Dejó de tratarla cuando — fue destinado al convento de Jumilla como maestro de novi— cios. Hace ya cinco años, vuelto de nuevo a Valencia al ser elegido definidor de su orden, comprobó que su hija espiri— tual trataba su interior con su compañero Fray Juan Jimeno, Trasladado Fray Juan al convento de Elche en 1644, Fray Je— rónimo retomó la guía espiritual de Juana Asensi, hasta que, hace unos meses, Fray Juan volvió de nuevo a Valencia. Du— rante todo el tiempo que la beata confesó con Fray Jerónimo, éste oyó decir que Juana tenía muchos hijos espirituales, — entre los que destacaban dos frailes de san Agustín y dos — hermanos legos del convento de Jesús de Valencia. Fray Jeró— nimo amonestó por ello dos veces a la beata. La segunda vez, Juana le juró y prometió que no tendría hijos espirituales. Fray Jerónimo cree que la beata ha cumplido su promesa. Sin embargo, no debía estar muy convencido el fraile, pues aña— de: "ella deve tener buen espíritu, pero en algunas exteri— ridades anda muy material por su natural condición y ser — muy fogosa, lo qual a éste le ha causado dudas de que su es— píritu en este sentido no es del todo puro". Termina su tes— timonio afirmando que, de igual modo que él, piensan sus — compañeros de hábito Fray Juan Jimeno, Fray Juan Calatayud y otros (26).

Más testigos desfilan por la Inquisición. Algunos no saben nada; otros, lo que conocen lo han averiguado de — terceras personas y, finalmente, algunos hay que aportan da— tos que hacen pensar que en torno a la beata Juana Asensi — se mueve un núcleo importante de personas.

El religioso bernardo Fray Vicente Martí no sabe nada de la historia de la beata Juana Asensi. Solo ha oído contar a un tal Mariano, sacristán de la capilla de san Fe— lipe Neri en la iglesia de san Juan del Hospital, que un día había visto entrar en casa de Juana Asensi a dos religiosos, los cuales le besaron las manos a la beata (27).

Problemático y dudoso es el testimonio del fran— ciscano del convento de Jesús de Valencia Fray Diego Vera. Hombre joven, lleno de escrúpulos de conciencia, Fray Diego comunica sus inquietudes al agustino Fray Pedro, asiduo vi—

sitante de la casa de la beata Juana. Este lo envía a Juana. Nada misterioso parece acontecer. Juana le dice a Fray Diego que rogará a Dios para que escrúpulos acaben, y efectivamente, así ocurre. Posteriormente, Fray Diego volverá - otras veces a casa de Juana, besará su hábito y sus manos, y le pedirá su bendición. Por el momento, nada más recuerda Fray Diego en su primera declaración antes los inquisidores. Pero cuando lo llama de nuevo en 1649, aporta detalles más interesantes. La historia de los escrúpulos de Fray Diego - se complica y adquiere tintes más escabrosos. Cuando Fray Diego fue a ver a Juana por sus escrúpulos, ésta se encontraba enferma. La beata hizo subir al fraile a su aposento, y sentándolo en su cama, le repetía continuamente: "le quiere Dios". También, Fray Diego comunicó a la beata que no podía hacer oración desde hacía tiempo. Juana, única respuesta, le dijo el fraile que fiara en Dios. A partir de ese momento, aclara Fray Diego, empezó a encontrarse muy mejorado de sus escrúpulos y tentaciones (28).

El presbítero Vicente Gallent y la criada de Juana, Catalina Monclús, no aportaron nada significativo en sus declaraciones cuando fueron llamados a declarar. (29).

Extraño es, cuanto menos, el testimonio del acólito del Colegio del Corpus Christi Alonso Díaz. Este personaje, conocedor de que Juana Asensi confesaba con Fray Juan Jimeno, acude a decirle a Fray Jerónimo Parte que ha visto entrar muchas personas en casa de la beata para tratar de cosas de espíritu. A partir de ese momento, el acólito se convierte en confidente de Fray Parte, repitiéndole, en otras ocasiones, que las visitas continúan llegando a casa de Juana (30).

El estudiante Juan Francisco Sanz, familiar que fue del Colegio fundado por el Doctor Melchor de Villena, es quien con su testimonio ~~nos~~ configura el grupo de personas que se mueve en torno a la beata Juana Asensi: Alapont, el agustino Fray Pedro, Vicente Soguero, su mujer, y un cuñado suyo llamado Pablo Tintorero, Fray Diego Vera, Fray Vicente Orient, Vicenta Orient, D. Vicente Ferrer y su mujer -

Dofia Paulina, una criada de D.Vicente Ferrer llamada Elena, Dofia Jerónima Villalba la mujer de D.Pedro de Caspe, Dofia Francisca y su hija, Alonso Díaz, una hermana del Doctor — Braulio Esteve llamada Palonia Esteve, etc. A todas estas — personas, dice el estudiante Juan Francisco Sanz, la beata Juana los trata como sus "hijitos" discutiendo con ellos de cosas de espíritu (31).

Por último, queda por referir el testimonio de Lorenzo Rafael, portero del Santo Oficio. Su declaración es interesante por la confusión de nombres que en ella se establece. Obviamente, el portero ignora a qué obedece la llamada del tribunal inquisitorial. Pero, haciendo memoria resulta que nos trae a colación a la beata Francisca Llopis. Nada sustancial nos dice el portero, únicamente, que ha oído que el P.Maestro Roca del Carmen y Fray Diego Mazón de San Juan de la Ribera, hombres de espíritu, acudían a platicar con la Madre "llopiza", y que ésta, decía que los dos frailes eran sus "hijitos" (32). El hecho es irrelevante, — pues en 1648, la beata Francisca Llopis tenía ya setenta y ocho años, y su avanzada edad, unida a la fama de santidad de la que disfrutaba en Valencia, le permitía tildar de esta manera cariñosa a sus hijos espirituales.

.- Las acusaciones.

Dos años necesitaron los inquisidores para recoger los testimonios inculpatorios contra Juana Asensi. Por fin, la Inquisición parece disponer de pruebas suficientes. El fiscal las agrupa todas y acusa a la beata de haber "cometido delitos de acciones jactanciosas, vanas, malsonantes, — con color de alumbramiento, sospechosas en la fe, e irreverentes a las ymágenes". Por todo ello, pide que la beata — sea encarcelada, sobre todo, porque la "culpa de alumbramiento está suficientemente probada" (33).

Los testimonios de Luisa Casares y Ana Orient sirvieron para sustentar las acusaciones del fiscal contra la beata Juana. A ambas mujeres se las consideraba "personas — honradas y de probada virtud". Ellas narrarán a los inquisi

dores, que estando en casa de una mujer enferma, entró a visitarla el lego franciscano Fray Vicente Orient. En la conversación que allí se mantuvo, el lego afirmó que abrazar y besar a Juana no era malo. Como Fray Vicente fuera reprendido por su hermana al decir esto, éste le contestó, "que era una boba y simple porque los que se llegaban a dicha madre Juana participaban de mucha pureza y que no les dañaba ni sabían que cosa era movimiento de carne". Días después de esto, Luisa y Ana comentaron con Juana lo que les había dicho Fray Vicente, y la beata, poniéndose colorada, les dijo: "verdad es que me abraza pero a mi no me importa nada porque mi espíritu es muy puro". La temática de estos testimonios dio pie para que el fiscal acusara a la beata de alumbrada, pues veía en tales hechos afinidades con los delitos cometidos por los alumbrados históricos. En el mismo sentido, fue utilizado otro testimonio de Luisa Casares, según el cual, estando ella con la beata Juana y el agustino Fray Pedro en 1645, el fraile le pasó la mano por el rostro a Juana y ésta a él, diciéndole: "yo te haré un placer yo te haré un desplacer". (34).

El fiscal acusará a la beata Juana de jactanciosa por afirmar que veía a los demonios, y por creer, frente a la opinión de sus confesores, que su espíritu era bueno. De instancia malsonante fue acusada por enseñar a sus "hijitos" a que rezaran un Credo cuando les sobrevinieran las tentaciones o, más simplemente, que acudieran a visitarla.

El fiscal pidió al tribunal que encarcelara a Juana Asensi y al lego franciscano Fray Vicente Orient. En el caso de éste, por considerarle sospechoso en la fe al afirmar que si él viera en una parte a nuestro Señor Jesucristo y en otra a madre Juana, iría antes a madre Juana que a Jesucristo. Igualmente, el fiscal estaba firmemente convencido de que Fray Vicente "estaba tocado" también de la secta de los alumbrados (35).

Hechas las acusaciones, les tocó su turno a los calificadores del Santo Oficio. Estos calificaron casi todas las acusaciones como jactanciosas, malsonantes, alumbradas

das o irreverentes. Algunas acusaciones afirmaron que no tenían "calidad de oficio".

El 16 de enero de 1649, el Santo Oficio de la Inquisición de Valencia ordenó que fueran encarcelados la beata Juana Asensi y Fray Vicente Orient, y que las causas de ambos se proseguieran en forma. Pero, "por intervenir y estar culpado el dicho Religioso profeso antes de ejecutarlo se conculte con los SS. del Consejo". La respuesta del Consejo no se hizo esperar, y el 26 de enero, una carta remitida desde Madrid aprobaba la prisión para los dos inculpados (36).

.- El proceso y la sentencia.

Si tres años necesitó la Inquisición para reunir las pruebas suficientes contra la beata Juana Asensi, cuatro meses bastaron para ultimar el proceso y dictar la sentencia. Tal celeridad obedeció a que el tribunal nada nuevo pudo extraer de las audiencias voluntarias con la beata, a la inexistencia de mala fe en su conducta y a su ignorancia.

El 10 de febrero de 1649 los inquisidores tomaron declaración a Juana por primera vez. La beata dio al tribunal sus datos biográficos, y explicó las razones por las que creía que estaba presa. Dijo, que todos sus problemas provenían de haberse confesado con el jesuita Garrigues y de no haber comprendido éste su espíritu. También pensaba, que el haber tratado de cosas espirituales con Luisa Casares y confesar ésta con el P. Garrigues, era otra de las razones que motivaron su encarcelamiento por la Inquisición.

Tras su primera declaración, Juana prestó otras dos los días 12 y 13 de febrero de 1649. En ellas, ninguna cosa nueva se incorporó al proceso; tampoco en la audiencia para la acusación que tuvo el día 1 de marzo. Así las cosas, le fueron leídas las acusaciones, y respecto a ellas, Juana manifestó que siempre había actuado sin mala fe (37). Después, Juana nombró defensor suyo al Doctor José Palomares.

El proceso inquisitorial contra Juana Asensi siguió su curso normal. El 17 de marzo de 1649 fueron califi-

cadadas las nuevas acusaciones redactadas por el fiscal. Ahora no hubo ninguna que fuera calificada de alumbrada, alguna se calificó de vana y jactanciosa, y muchas se dejaron de lado por no tener "calidad de oficio" (38). El mismo día 17 tuvo lugar la lectura de la información de los testigos y las respuestas a ellos de Juana. La beata explicó algunos testimonios, casi todos los confirmó como verdaderos y no fue capaz de concretar, salvo en un caso, quienes eran las personas a las que pertenecían estos testimonios dichos contra ella (39). Por último, el Doctor Palomares hizo la defensa de Juana. El hilo conductor de ésta trataba de probar que la beata siempre se había preocupado en cumplir los mandamientos, en creer en Dios, y en todo aquello que mandaba la Santa Madre Iglesia. Si alguna cosa mala había hecho o dicho, había sido sin tener plena conciencia de lo que decía o hacía. Palomares trataba de demostrar el buen espíritu de Juana, aportando al tribunal los testimonios de lo que de ella pensaban algunas personas de gran crédito espiritual en Valencia; entre otros, Palomares citó al descalzo franciscano Fray Juan Mancebón. Para éste, como para otros, Juana Asensi era una mujer sencilla e ignorante. Todos los que la habían oído hablar creían que sus palabras eran sencillas y ajenas a toda malicia. Juana Asensi era una mujer que daba buen ejemplo, frecuentaba los sacramentos y que amaba y servía a Dios de todo corazón y sin hipocresía (40).

Agotado ya el proceso con la defensa del abogado, el tribunal de la Inquisición de Valencia propuso su sentencia al Consejo de la Suprema el 27 de marzo de 1649. El 12 de junio del mismo año, el Consejo de la Suprema decide la sentencia que se debe aplicar a Juana Asensi. En resumen, los señores inquisidores valencianos y los del Consejo "dixeron que ésta sea advertida y reprehendida y conminada para adelante y desterrada de la ciudad de Valencia y quatro leguas en contorno y de esta corte por un año preciso y se le mande que en público, o en secreto no trate ni comunique con persona alguna de qualquier estado que sea en materia de espíritu sino con sus confesores, con apercibimiento que haziendo lo contrario será castigada grávemente y se le im-

pongan algunas penitencias espirituales a arbitrio del Tribunal (41). Además de esto, el Consejo de la Santa Inquisición añadía: "y que en el distrito de las quatro leguas de el destierro se le señale un lugar donde aia de residir, el que pareciere al tribunal, y en él se le nombre confesor - con quien confiese y comunique las cosas de su consciencia, para que la desengañe; y se encargue al Comisario que huvie re en el lugar donde fuere puesta, que cuide de el modo como procede y vive y dé cuenta de ello al Tribunal" (42).

La sentencia le fue leída a la beata Juana Asensi en la sala del Tribunal de la Inquisición de Valencia. Aparte de lo dicho anteriormente, se le ordenó que ayunara todos los viernes y rezara el rosario los sábados. Como lugar de destierros se le marcó el de Betxí, pueblo del que era natural. Allí debía visitar una ermita un día a la semana y, en el caso de no existir ermitas en el pueblo, debía sustituir esta penitencia visitando cinco altares de la iglesia parroquial. Como confesor se le señaló el rector de Betxí o el vicario del pueblo. Dictada ya la sentencia, la Inquisición valenciana continuó el seguimiento de Juana Asensi. El trabajo de la Inquisición no se daba por finalizado hasta ver cumplida satisfactoriamente la sentencia que había impuesto. Por tanto, parece normal, que el 1 de julio de 1649, el vicario de Betxí expidiera un certificado a la Inquisición comunicando al santo Tribunal que la beata Juana Asensi se había presentado ante él. También, que un año después, el 8 de julio de 1650, el cura párroco de Betxí certificara a la Inquisición que Juana Asensi había permanecido en el pueblo durante todo un año y que, todo ese tiempo, su comportamiento había sido correcto; incluso, añadía que había edificado a muchos del lugar con su obediencia y mortificación. Finalmente, el 3 de agosto de 1650, el notario de Betxí certificaba que la sentencia impuesta por la Inquisición a la beata Juana Asensi había sido cumplida. A partir de aquí, ya nada sabemos de Juana. Su rastro se difumina. Con toda probabilidad, Juana Asensi continuó siendo una más de las múltiples mujeres beatas que trataban de buscar un camino específico para dar rienda suelta a su desbordante -

espiritualidad. Juana se desvió del recto camino por ignorancia, por vanagloria o, simplemente, porque no supo explicar bien lo que brotaba en su interior; fue un caso singular de beata que se encontró con problemas ante el tribunal de la salvaguarda de la fe. Precisamente, su singularidad no debe dar lugar a generalizaciones negativas. Otras muchísimas beatas como Juana Asensi encontraron un camino adecuado y - pudieron, dentro de una cierta heterodoxia, mantenerse sin problemas. Desgraciadamente, el olvido se ha cernido sobre ellas.

.- Fray Vicente Orient o la responsabilidad compartida.

Del relativamente abundante grupo de personas que rodeaba a la beata Juana Asensi, tenemos constancia de que sólo fue procesado el lego franciscano del convento de Jesús de Valencia Fray Vicente Orient (43). Pensamos que la Inquisición hubiera podido también procesar al religioso - agustino Fray Pedro, pero el fallecimiento de éste en 1647, le evitó el verse inmerso en un proceso inquisitorial.

Poco vamos a detenernos en el proceso inquisitorial de Fray Vicente Orient. Ya sabemos lo que dijo y cómo por ello fue encarcelado en 1649. De su proceso sólo nos interesa resaltar algunas cosas. Fue acusado por el fiscal de ser sospechoso en la fe y de "estar tocado" de la secta de los alumbrados. De las declaraciones de Fray Vicente entre-sacamos su firme convencimiento de que su procesamiento y - cárcel se debía a algunas mercedes que de suspensiones y - arrobamientos se le habían hecho (44).

El Consejo de la General Inquisición dictó sentencia contra Fray Vicente Orient el 14 de junio de 1649. Los señores inquisidores "dixeron que a éste reo en la sala de la audiencia se le lea su sentencia sin méritos donde sea reprehendido y advertido y sea recluso en un convento de su - orden de los que están en despoblado por tiempo de un año, y sea desterrado de la ciudad de Valencia y de esta corte - por tiempo de dos años y que jamás trate ni comunique con -

Juana Asensi, ni con otra muger en materias de espíritu, sino con su confesor y Prelado, y que se le señale confesor - que encamine su espíritu por donde sea más seguro" (45). Leída la sentencia, se le fijó como lugar de destierro el convento franciscano de Santo Espíritu del Monte, y se le dió por confesor al prelado de dicho convento.

Si tan poco espacio hemos dedicado al proceso inquisitorial de Fray Vicente Orient no es porque consideremos que su persona no tenga importancia. Al contrario, creemos que Fray Vicente es mucho más importante que la beata Juana Asensi, pero lo es por motivos distintos a los que, de momento, les hacen aparecer a ambos unidos y responsables de los mismos delitos.

Francisco Sánchez-Castañer publicó un artículo en 1965 titulado: "Miguel Molinos en Valencia y Roma" (46).

En este artículo se demostraba la vinculación de Miguel Molinos con las Escuelas de Cristo de Valencia y Roma. La tesis de Sánchez-Castañer, que de manera general sustentamos también nosotros, venía a demostrar que, a pesar de la relación existente entre Molinos y las Escuelas de Cristo, no había fundamento alguno para creer que éstas fueran el lugar donde aquél hubiera bebido las doctrinas quietistas que posteriormente expondría. Hasta aquí, sumariamente, la tesis que Sánchez-Castañer sustenta con gran apoyatura documental. En capítulos posteriores volveremos de nuevo sobre este tema. De momento, el artículo de Sánchez-Castañer nos parece valioso sólo porque entre los nombres que en él figuran como hermanos fundadores de la Escuela de Cristo de Valencia en 1662, dejando de lado otros nombres que también van a ocupar nuestra atención, nos encontramos con el de Fray Vicente Orient (47). Nuestra sorpresa al leer el nombre de Fray Vicente es solo relativa, porque si hiciéramos un estudio biográfico exhaustivo de los personajes espirituales valencianos, veríamos que existen relaciones de mutua dependencia personal entre casi todos ellos e, incluso, en muchos casos, tal relación fue de respeto y de franca amistad.

No nos interesa atizar más fuego a la polémica de si era o no quietista la espiritualidad de la Escuela de -

Cristo de Valencia; por decirlo de alguna manera, *era* una asociación de personas con un marcado carácter espiritual — plenamente acorde con la ortodoxia. Pese a estar claro que Fray Vicente Orient perteneció a la Escuela, y sabiendo como sabemos que dicho fraile lego fue condenado por la Inquisición, no por ello condenamos globalmente la espiritualidad practicada por los miembros de la Escuela de Cristo de Valencia. Incluso aceptamos, que como dice una nota biográfica entresacada de los libros de la misma Escuela de Cristo: "El Hermano y V. Fr. Vicente Orient, religioso de la obediencia del seráfico Padre Francisco en el convento de la Corona de Recoletos. Fue penitentísimo y de singulares éxtasis. Escribióse su vida, aunque no está impresa" (48).

Aunque hubieran pasado trece años desde que Fray Vicente Orient fuera condenado por la Inquisición hasta su ingreso en la Escuela de Cristo de Valencia, cabe suponer — que muchos conocerían su condena inquisitorial. A pesar de ello, Fray Vicente fue admitido como hermano fundador de la Escuela, y estuvo considerado por los restantes miembros de ella como un varón muy espiritual. Todo pudo pasar. El fraile lego pudo arrepentirse de su pasado juvenil y, continuando con sus "singulares éxtasis", ser un dechado de virtud y ejemplo después de su condena inquisitorial. También pudo — suceder que, satisfecha su condena, continuara con sus maravillosos espírituales sin entrometerse en temas escabrosos con beatas y, por tanto, no volviera a ser molestado — por la Inquisición. Por último, cabe incluso la posibilidad de que al ser admitido como fundador de la Escuela de Cristo se ignoraran sus problemas anteriores con la Inquisición. De cualquier modo, lo cierto es que dentro de la Escuela de Cristo de Valencia, además de Miguel Molinos, hubo otros — miembros fundadores, cuya vida espiritual iba mucho más allá de la espiritualidad que, teóricamente, reflejaban las constituciones de esta congregación.

.- ¿Son alumbrados Juana Asensi y Fray Vicente Orient? —

Pocas dudas tenemos a la hora de valorar este pri

mer grupo de alumbrados valencianos. Muy fácil no es decir que fueron alumbrados por observar en ellos la mezcla siempre explosiva de prácticas espirituales de cierta altura — adornadas con algunos rasgos de cariz erótico-sexual y, todo ello, en personas no muy preparadas doctrinalmente. Sin duda, para la Inquisición, características muy similares a las que se daban en los alumbrados ya históricos condenados en Llerena en 1579. Por tanto, desde el punto de vista inquisitorial, resultaba evidente que eran alumbrados y, como tales, fueron juzgados y condenados.

Demonios, comuniones frecuentes, desprecio por — los consejos espirituales de los confesores, tocamientos y besos, visiones místicas habidas por gentes laicas de escasa o nula preparación, percepción sensible de Cristo hasta el punto de "gustarle" físicamente y llegar a la unión corpórea con la divinidad, etc. Estas son algunas de las experiencias que el dominico Fray Alonso de la Fuente comprobaba en los alumbrados que fueron condenados en Llerena. Algunas de estas experiencias, si repasamos la pequeña historia de la beata Juana Asensi y de Fray Vicente Orient, están — presentes también ahora. Por tanto, semejanzas doctrinales existen en ambos grupos. Además, el poco recato mantenido — por Juana y Fray Vicente, que no dudan en contar a otros — las excelencias de su vida espiritual, fue un elemento en su contra. Sin embargo, si decimos que la beata Juana y Fray Vicente fueron alumbrados, es porque ellos se dieron a ciertas experiencias desoyendo los avisos que les daban otras — personas espirituales de mayor autoridad, y porque, es muy posible, que de haber continuado por estos derroteros se hubieran originado peligros de mayor trascendencia, cuestionándose, incluso, la misma estructura jerárquica eclesiástica. Pero, la buena fe que parece guiar la conducta de Juana y Fray Vicente, su ignorancia y la celeridad con la que actuó la Inquisición, hacían poco probables tales peligros, y ello nos hace juzgarlos como alumbrados de poca monta y muy representativos de una época, donde los límites están todavía poco definidos doctrinalmente y, por tanto, son frecuentes estos casos individuales.

2.- FRAY PABLO CENEDO: Un alumbrado singular.

De los tres procesos del siglo XVII que se guardan en los archivos inquisitoriales bajo el epígrafe de alumbra dos, ninguno reviste un interés superior al que tiene por - protagonista al fraile mercedario valenciano Fray Pablo Cenedo (49). La singularidad de este proceso radica tanto en ser uno solo el protagonista del mismo, como en las brillantes defensas que éste es capaz de articular para librar su causa. Y aunque otros personajes además de Fray Pablo aparecen en el proceso inquisitorial y, sin lugar a dudas, alguno de ellos hubiera merecido ser encausado también por la Inquisición, ninguno es capaz de restar protagonismo al fraile mercedario. Este brilla por sí mismo en su proceso, y no necesita abogado que le defienda, porque el sólo se basta para articular una defensa larga y fundamentada.

Argumentalmente, el proceso inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo se presenta como una dura pugna, en la -- cual el fraile mercedario expone las razones y motivacio-- nes que le condujeron a obrar como lo hizo, mientras que la Inquisición rechaza entrar en la dialéctica de los argumentos --no tenía ninguna razón para hacerlo y tampoco era éste el comportamiento procesal del Tribunal-- y va acumulando, -- fría e impertérritamente pruebas y más pruebas contra el -- fraile. La pugna será siempre desigual; no podía ser menos. De un lado, encontramos todo el aparato burocrático-represivo de la Inquisición; del otro, un fraile cada vez más acosado y solitario, que cuenta con su inteligencia y su pluma como únicas armas para su defensa. Al final, la fuerza de -- los argumentos expuestos por Fray Pablo Cenedo sucumbirá an te la evidencia de las pruebas, pero siempre queda un cierto regusto amargo de que la condena final del fraile no aca ba de rebatir la fuerza y la brillantez de sus ideas.

Los demonios y el poder sacerdotal para exorcizarlos, la oración y la guía de almas, y la escabrosa relación personal y espiritual entre Fray Pablo Cenedo y una de sus hijas espirituales, son los tres temas claves del proceso --abierto por la Inquisición contra el fraile mercedario. --

También otros temas de menor relieve ocupan un lugar destacado en el proceso. Conviene resaltar en este sentido la relación entre Fray Pablo Cenedo y el clérigo Doctor Oliver, el comportamiento de Cenedo como predicador y confesor, etc. En suma, el proceso inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo — se hace tan complicado, que sólo centraremos nuestra atención en las defensas escritas de Fray Pablo, en las acusaciones que contra él se hacen, y en su condena final. En un segundo plano quedarán las múltiples declaraciones de los testigos, y otras actuaciones procesales, de menor interés para nosotros.

a.— Perfil biográfico de Fray Pablo Cenedo.

Fray Pablo Cenedo tenía treinta y siete años de edad cuando se vio inmerso en un proceso inquisitorial incoado contra él por el tribunal de la Inquisición de Valencia. El perfil biográfico de Fray Pablo tiene un dudoso interés; únicamente, la compleja personalidad que dejan entrever sus larguísimas defensas, nos permite adentrarnos en una biografía no exenta de hondas preocupaciones, entre las que el demonio ocupa un papel relevante. La angustiante preocupación de Fray Pablo por el demonio será lo que marcará decisivamente su vida, propiciando una conversión radical, y truncando, a la postre, una vida de estudio y de méritos académicos y conventuales.

Fray Pablo Cenedo nace en Valencia en 1613. Bautizado en la iglesia parroquial de San Bartolomé, desde su más tierna niñez asiste a misa y comulga cuatro o cinco veces a la semana. Iniciados sus estudios de Gramática, toma la decisión de entrar fraile en el convento de la Merced cuando sólo cuenta trece años de edad. Profesa como religioso en la orden de la Merced al cumplir la edad y el tiempo reglamentario. Ya como religioso, estudia Filosofía con el P. — Fray José Sanchís de Enguera; después, durante cinco años, realiza estudios de Teología con Fray Jacinto Just, Fray José Sanchís y el P. Marigó. Fray Pablo se graduará de bachiller en Teología en la ciudad de Gandía. Zaragoza y Valencia

serán las ciudades donde el mercedario desarrollará la docencia. En el convento de la orden de la Merced de Zaragoza, regenta un año la cátedra de Teología y tres la de Filosofía. Será también en la ciudad aragonesa donde se graduará como maestro y bachiller en Artes. Vuelto a Valencia, lee un año Teología en su convento. Más tarde, oposita y obtiene una cátedra de Filosofía en la Universidad valentina, leyendo en ella durante tres años. Por último, Fray Pablo Cenedo leerá Teología en su convento el tiempo necesario para acceder al grado de maestro de su religión.

Persona estudiosa, Fray Pablo Cenedo es también un gran predicador afamado en todo el Reino de Valencia. Durante más de quince años predicará en innumerables lugares del Reino. Fuera de éste, el mercedario hace pocos viajes. Tarragona, Zaragoza y Mallorca completan el escaso bagaje geográfico conocido por Fray Pablo. Precisamente de Mallorca, a donde irá destinado como Comisario General de su orden, guardará un triste recuerdo. Allí se quebrantó su salud y se vio obligado a regresar a Valencia en condiciones tan deprimidas que poco faltó para que le fuera en ello la vida.

Como Sacerdote, oficiaba misa todos los días, y cumplía asiduamente con el confesonario. Su fama como confesor será notable en Valencia. El mismo se considera un confesor duro y poco dispuesto a plegarse a los antojos de sus penitentes. Consciente de la importancia del Sacramento de la Confesión, huye de las familiaridades en el confesonario, tratando de igualar socialmente a todos los que se arrodillan a sus pies buscando el perdón a sus culpas.

Fray Pablo Cenedo es también una persona ansiosa de lograr cada día una mayor perfección espiritual. El P. Marigó, el P. Catalá, Don Luis Crespi, el P. Pons, el Doctor Tahuenga y D. Felipe Pesantes confesarán y cuidarán el alma del mercedario sin ser capaces de mostrale su verdadero camino y de colmar sus ansias de perfección. Su espíritu sólo recobrará la calma y paz interior cuando, de manera singular, le sea revelado que debe descansar la guía de su alma en la persona del Doctor Oliver.

Esta relación marcará definitivamente la vida de

Fray Pablo, abocándole a la Inquisición, precisamente en el momento de mayores logros personales, y cuando el espíritu del mercedario parecía haber encontrado la quietud que tanto ansiaba.

b.- Las acusaciones contra Fray Pablo Cenedo.

Un día, siete de abril de 1650, se presentó voluntariamente ante los señores inquisidores un fraile carmelita descalzo residente en el convento de Enguera llamado Fray Tomás de Santa Teresa. Era su deseo testificar contra un — fraile mercedario de nombre Fray Pablo Cenedo. El carmelita no se andó por las ramas a la hora de acusar a Fray Pablo. Detectar endemoniados, realizar exorcismos, personalísimos, percibir espíritus extraños en una congregación, y tener — poder sobre más de ochenta beatas endemoniadas serán las — acusaciones más destacadas que el carmelita descalzo lanzó contra Fray Pablo Cenedo y también, en algunos casos, contra el Doctor Oliver y el Doctor Martí (50).

Poca importancia de las disciplinas corporales, — oración de quietud, existencia de demonios en la mayoría de los santos de la Iglesia, demonios en Fray Pablo Cenedo y — en el Doctor Oliver, y millares de demonios en las mujeres públicas, son otras de las acusaciones que los diferentes — testigos deponen ante el tribunal de la Inquisición desde — el 7 de abril de 1650 hasta el 14 de marzo de 1651 (51).

Los testigos contra Fray Pablo Cenedo son de toda condición, pero sobresalen los eclesiásticos. Entre otros, destacan los testimonios de Fray José Arándiga, Fray Gaspar Valls, Fray Rodrigo, Fray Tomás Sanz, : mosén Fernando Sepúlveda, Fray Jerónimo Vives, Fray Antonio Gralla, Fray — Cristóbal Cirera, el Doctor Diego Lifián, D^a. Ana Mompalau, — etc. No todos los sucesos que narran los testigos acontecen en Valencia; algunos tienen lugar en Enguera. Incluso, nos atrevemos a decir que, de no mediar el extraño suceso de la endemoniada de Enguera, lo más probable es que Fray Pablo — no hubiera sido molestado nunca por la Inquisición. Aunque tal vez haya que decir también, que la obsesión de Fray Pa-

blo por los demonios, obsesión casi enfermiza, le tenía que reportar más pronto o más tarde problemas con el Santo Oficio.

c.- Los hechos.

Enfarragosa y repetitiva resulta la narración de los hechos por los cuales fue enjuiciado Fray Pablo Cenedo. Así pues, para sintetizarlos al máximo tomaremos como base narrativa las acusaciones del fiscal de la Inquisición, las respuestas de Fray Pablo a estas acusaciones y las calificaciones que se hicieron de las respuestas del mercedario.

Encontrándose Fray Pablo Cenedo en la villa de Enguera, llegó a sus oídos que una mujer, anteriormente beata, decía herejías contra la Santísima Trinidad. El mercedario pensó que si esto era así se la debía delatar a la Inquisición, pero el rector de Enguera le disuadió de su propósito, aclarándole que lo más seguro era que dicha mujer estuviera loca. Picado por la curiosidad, Fray Pablo mandó llamar a la beata y le dijo: "Verso poplite figite osculum in pedibus Sacerdotis ministri Domini mei Jesuchristi". Al oír estas palabras, la mujer se arrodilló a los pies del fraile y se los besó. Después, Fray Pablo le ordenó a la mujer que fuera a confesarse y a comulgar al día siguiente. Así ocurrió en efecto; la mujer confesó con Fray Pablo, "diziéndole a gritos que le había de llevar a la Inquisición por hechizero". Los días siguientes ocurrió lo mismo, hasta que un día, no queriendo la mujer ir a la iglesia, Fray Pablo envió a llamarla a su casa sin resultado positivo. Extrañado, Fray Pablo acudió a buscar a la mujer a su casa, "y la ~~habló~~ ^{habló} con un cuchillo en las manos, que limpiava unos nabos, y le dixo éste: que no as (de) obedecer vil canalla al ministro de Christo? porque no dexays venir la criatura que confiesse y comulgue? y le respondió la dicha Madalena, no se llegue a mi que le degollaré con este cuchillo. Y con el primer movimiento sin reparar en la acción se adelantó un passo, y le franqueó este la garganta y haviéndole puesto ella el cuchillo en la garganta a éste, éste le detuvo a --

ella la mano diziéndole deguéllame, y que el detenerle éste la mano no fue impidiéndole la acción, sino para sosegarla y que no la apartara. Y ella dixo cómo quieres que de deguelle? éste le respondió deguella al ministro de Dios, y entonces se puso a temblar y le cayó el cuchillo de las manos. Y finalmente le hizo poner el manto, y a soplos la hizo yr a la Iglesia, y en ella había un religioso dominico que sirve de Vicario llamado Fr. Thomás el qual dixo a voces, esto lo ha hecho Dios por mi, porque no creía" (52).

No acabaron las peripecias de Fray Pablo en Enguera con el asunto de la beata supuestamente endemoniada. Fácil de palabra, se le ocurrió decir que tenía gracia de conocer si una persona estaba endemoniada, y de sacar los demonios del cuerpo (53). Fray Pablo negará haber dicho tales palabras, pero no por ello desistirá de exorcizar demonios, utilizando a este fin armas acostumbradas por la Iglesia. - Más aún, el fraile cree poder reconocer si una persona está endemoniada "según el modo del espíritu que le refieren". - Al menos así le ha acontecido en dos ocasiones: una con la supuesta endemoniada de Enguera, la otra, con el rector de Almoynes. Incluso, el fraile mercedario, no temiendo dar pie a nuevas acusaciones, añade: "que lo que a éste le parece - es que conoce si están o no impedidas del demonio para hazer algunas funciones xpianas, y que no se atreve a explicar, - aunque le vaya la vida de donde le viene este conocimiento (54).

Acusado por el fiscal de comportarse inadecuadamente al tolerar que la beata de Enguera le colocara el cuchillo en el cuello, se le preguntó por qué estaba seguro - de antemano de que la mujer no lo podía degollar. La respuesta del fraile es desconcertante, y nos revela la complejidad de su carácter. El estaba convencido de haber obrado correctamente, creía no haber cometido pecado alguno con su acción, e incluso, cuando en su convento le preguntaron qué hubiera pasado si lo llegan a degollar, él les respondió: - "estas son mis locuras y arrojamientos, pero mi intención - es buena porque allí me parece que ay diablo" (55).

El asunto de la endemoniada de Enguera parece ya agotado; la acción del proceso se traslada ahora a Valencia. No hay tiempos concretos, son acusaciones intemporales recogidas por el fiscal al hilo de las declaraciones de los diferentes testigos. Dos temas sobresalen ahora en las nuevas acusaciones: por una parte, continuamos con el diablo, de otro lado, nos encontramos con el siempre espinoso tema de la oración. Respecto al primero, éste está obsesivamente presente en la mente de Cenedo. Llega un momento en el cual el fraile mercedario ve demonios por todas partes; cualquier comportamiento anómalo es obra del diablo. Valencia parece una ciudad endiablada. Todos los santos tuvieron un diablo. En realidad, lo que hace Fray Pablo con su obsesión es plantear la vieja y tradicional dualidad, aceptada incluso por la Iglesia, del Bien y del Mal, o si se prefiere, del Angel Bueno y el Angel Malo. En su caso, la peculiaridad reside en obsesionarse con el Angel malo y considerarse él mismo lo suficientemente lúcido como para detectar en cualquier momento la influencia negativa que el Mal, el Diablo, está ejerciendo sobre una determinada persona. Esto es lo que le va a llevar a enfrentarse con la Inquisición.

El otro tema, la oración, también está presente en las acusaciones del fiscal. La oración siempre conlleva la polémica en cuanto alguien sigue un camino poco trillado. A lo largo de este trabajo hemos podido ya ir detectando los diferentes juicios negativos que se vierten contra personas y congregaciones o grupos por mor de haberse adentrado por los caminos difíciles de la espiritualidad. Tomadas individualmente, las proposiciones que defendían estas personas podían ser calificadas fácilmente de herejías. Sin embargo, en su conjunto, no creemos, o al menos no fueron condenados nunca, que los distintos sistemas de oración seguidos por los espirituales valencianos estuvieran o pudieran ser considerados contrarios a las normas de la Iglesia. Es posible lanzar juicios de pre-quietismo, de alumbradismo, etc. Pero ¿qué encierran estos conceptos?. A nuestro modo de ver nada, o si se prefiere, casi nada. Hay que hilar muy fino y tener profundos conocimientos de Teología Mística para adivinar

comportamientos y actitudes espirituales erróneas; incluso, lo que en una época es admitido y tolerado, después, en otro momento, puede llegar a ser condenado.

Fray Pablo Cenedo no es ningún analfabeto e ignorante en el vidrioso tema de la oración y la espiritualidad. Es un intelectual bien preparado y, además, eclesiástico. El sí puede practicar una espiritualidad donde es posible conjugar la oración mental con otras formas más populares de oración. Fray Pablo practicará la oración mental, será un firme defensor de ella, y creemos que no hay desviacionismo doctrinal en su sistema personal de oración. Si hubo, o mejor aún, si participó en congregaciones o grupos de personas donde la oración que se enseñaba era contraria a la ortodoxia de la Iglesia, lo tendremos que ir comprobando. Bástenos decir ahora que del proceso contra Fray Pablo no se deduce nada en este sentido, y la verdad es que lo sentimos, pues por ahí hubiéramos podido descubrir un auténtico grupo de alumbrados valencianos.

Cifrándonos ahora exclusivamente a las acusaciones genéricas y no circunscritas a lugares concretos, el fiscal acusará a Cenedo de jactarse por tener más de ochenta hijos e hijas de confesión, los cuales estuvieron o están todavía poseídos por el demonio (56). La cifra resulta a todas luces exagerada, y no parece descabellado pensar que Fray Pablo Cenedo, tan obsesionado por el demonio, la dijera. El fraile lo niega, afirmando: "como han venido a confesarse con éste algunas declaradamente vexadas del demonio puede ser que ha ya dicho alguna vez que alguna de las que confiesa las perturba e inquieta el demonio. Y que esto se reduce a cuatro o cinco personas, y no ochenta como dize el capítulo" (57).

El tema del demonio también está presente en la siguiente acusación del fiscal, aunque más bien se trata de una petición aclaratoria. Fray Pablo Cenedo había dicho que ningún hombre estaba exento del tormento del demonio en esta vida, llegando a afirmar que todos los santos, -cita expresamente a San Pablo y San Antonio-, tuvieron muchos demonios que los atormentaban. El fiscal de la Inquisición consideró sospechosa esta afirmación y, por tanto, pedirá al -

fraile que precise de qué manera atormentaban los demonios a los santos, si tentándolos o poseyéndolos (58). Fray Pablo razona su respuesta. La pregunta del fiscal es ambigua y difícil para una persona de pocas luces intelectuales. Pero este no es el caso de Fray Pablo. El mercedario es un hombre magníficamente preparado en cuestiones teológicas, y la respuesta se le antoja sencilla. Así, es verdad admitida comúnmente por la Iglesia que todos tenemos un Angel bueno que nos cuida y un Angel malo que nos inclina a obrar el mal. La idea del Angel malo, aclara Fray Pablo, no está firmemente asentada en la Iglesia; al menos, no lo está del mismo modo que la del Angel bueno. Fray Pablo cree que Dios ha probado a veces la virtud de los santos por medio de ángeles malos, este es el caso de Job, San Pablo y otros. Pero nunca se ha manifestado el sufrimiento del tormento del demonio a los santos mediante la posesión, sino por medio de la tentación exclusivamente (59).

La última acusación, que tiene como eje principal al diablo, deriva de unas supuestas afirmaciones del mercedario en las cuales decía que tanto él como el Doctor Oliver tenían cada uno tres demonios, y sabían el momento en el cual estos entraron en sus personas. La afirmación no deja de ser peregrina, y por eso, el fiscal preguntará a Fray Pablo cómo, cuándo y en qué se basaba para tener tanto convencimiento de que esto era cierto (60).

Sin lugar a dudas, al fiscal le interesan los hechos. Para él tiene una escasa importancia el momento y las circunstancias en que éstos se produjeron. En cambio, para Fray Pablo, el momento y las circunstancias en que tuvieron lugar los hechos reviste un interés vital. No es pues extraño que el fraile mercedario se explaye mucho en su respuesta. "Una noche habiéndose entrado éste en el choro tenía mucha inquietud interior, y que de allí salió con resolución de no confessar, ni predicar, no obstante que le parecía que le parecía que no era de Dios. Y a la mañana fue a visitar al Dr. Oliver que estaba enfermo donde halló a Doña Ana Mompalau. Y éste contó cómo aquella noche había tenido grandísima inquietud, y así que no quería predicar y que bien -

conocía, que andava listo el Demonio en la tentación y diciéndole dicha Doña Ana Mompalau: Pe. qué también el Demonio inquieta a los Sacerdotes? respondió éste; quien lo duda, y aún a mi más que a todos, porque le doy más lugar que los demás, y replicándole dicha D^a. Ana, y al Sr.Dr. también le inquietarán? respondió éste: yo tengo para mi. que deve tener por tentadores aquellos tres malos espíritud que nombra el Pe. fr.Joan de la Cruz en diferentes partes de sus escritos; que es el de la Blasphemia, Lascivia, et vertiginis?. Y se fundava para decir esto en lo que havia comunicado algunas vezes acerca de algunas aflicciones de espíritu que padecía. Y que no se espantava que estuviesse en esse estado pues de edad de diez y seys años se havia dado a la oración. Y que esto puede ser que se aya entendido mal y haya dado ocasión al cargo que se le haze en el capítulo que lo niega como está, porque la verdad es como lo dexa declarado (61).

Agotadas las acusaciones que tienen al demonio por principal protagonista, el Fiscal de la Inquisición se adentra en aquellas otras que tienen por tema la oración y ciertos aspectos de la espiritualidad personal de Fray Pablo Cenedo. La supuesta existencia de "congregaciones" a las que eran reducidos algunos con solo ponerse Cenedo en oración, la conversión de pecadores tocándoles la ropa y sin ser necesario el instruirles, la escasa importancia de las disciplinas y penitencias en la vida espiritual, la enseñanza de una especie de oración "que llama quietud, retirando todo lo ymaginario de lo sensible aunque fuese de la Ssma.humanidad de nro.Sr.JesXpto de que sea seguido tanto escándalo — que en los púlpitos sea predicado contra ella, diciendo este reo también que tenía quien le encaminase en este modo de oración que era una persona eclesiástica", etc. (62).

Quizás convenga adelantar algunos juicios antes de analizar las defensas de Fray Pablo Cenedo sobre estos aspectos de su espiritualidad. Salvo la acusación que hace referencia a la oración de quietud, el resto fueron calificadas por los calificadores del Santo Oficio "sin calidad de oficio". Más aún, ésta acusación, después de haber hecho

su defensa el mercedario, será considerada también "sin calidad de oficio"; si bien, los señores calificadores pedirán a Fray Pablo que clarifique más ampliamente sus juicios (63).

Las defensas de Fray Pablo Cenedo son escuetas en los aspectos que hemos convenido en llamar de la oración. - Niega haber dicho lo que se le atribuye acerca de convertir pecadores tocándoles la ropa y, también, lo de las penitencias y sacrificios. "Y en quanto a Congregaciones dize que en su celda de ordinario se tratan cosas de Dios y lo mismo se haze en casa del Dr.Oliver pero no con prevenidas juntas que acaso concurren en ambas partes personas doctas y de espíritu como son m^o.Palomar de St.Miguel, m^o.Sancho de St.Estevan, Don Onofre Assio, el Pavorde Grau, el Dr.Thomas y otros de conocida virtud" (64). Respecto a la supuesta oración de quietud, Fray Pablo, antes de entrar en disquisiciones sobre ésta, prefiere exponer su propio método de oración. La forma de oración que Fray Pablo enseñaba era ésta: "que se santiguen, digan la confesión y luego pregunta a - que passo de la pasión sienten mas inclinada el alma y supuesto que sea el de la Cruz, que se porten en esta conformidad diziendo: creo Dios mío, que en quanto la segunda persona de Sma.Trinidad os havéys encarnado obrando todos los misterios de nuestra redempción, y que havéys estado en el árbol de la cruz como y quando la Iglesia Católica Romana lo cree y me manda que lo crea, amo essa bondad y esse sufrimiento que he creydo de pura fe. Acontece muchas vezes que como los deseos del alma aunque ella no lo entiende, son - retirarse al interior tan aconsejado de los Santos, se halla muchas vezes en una obscuridad sin que al acto de fe le corresponda forma ni especie imaginaria de Xpo.Crucificado en la potencia de la imaginación y entonces aconseja éste - con S.Dionisio Areopagita, con St.Thomas en la 2^a. 2. quest. 83. art. 12 al parecer, con el Pe.fr.Joan de la Cruz, Taule ro, la S^a Madre y agora nuevamente Joan de Sto. Thomas en la doctrina Xpiana y en los exercicios de Joan Eschio dictados por el mismo Dios según dize Surio, el qual los sacó de los últimos escritos de Dionisio Cartusiano, con el Pe.Cal-

dera en la Theología Mística, y finalmente con quantos han escrito de oración, que procuren no arrimarse a aquellas especies imaginarias, o formas (que es el término con que hablan todos) sino que aviven la fe en aquella obscuridad creyendo a Xpo. Crucificado como la Iglesia lo manda" (65).

Tema siempre controvertido el de la oración, lo es más aún cuando formas de oración más elevadas que la simple meditación son enseñadas a laicos o gentes con escasa preparación. Cenedo, por si acaso, se cura en salud. El explica un modo teórico que tiene de guiar a las almas en la oración, pero no es un modo inventado por él; él no está innovando nada, sino que sigue en todo lo que ha aprendido leyendo a los grandes maestros de la Mística. Por eso, el mercedario refuerza su "consejo" con la cita de abundantes autores espirituales tanto contemporáneos como antiguos.

Perder de vista la Humanidad de Cristo en la alta contemplación mística es el otro aspecto de la espiritualidad que suele ser conflictivo. Cenedo será acusado de ello por el Fiscal, pero el fraile mercedario se defenderá de esta acusación alegando, "que si huviesse alma que se atreviese a dezir, que la contemplación altíssima se distingue de la meditación en que esta toca a Dios hombre y aquella a la Divinidad sería grande error en la Iglesia Católica, y daría fundamento a que afirmassen las almas que llegan a tal punto de oración, que las impide la humanidad; lo qual si se discurre bien se hallará que a la segunda consecuencia es contra la fe Católica porque mientras estamos "in vía" el que más altamente ora es el que más altamente cree, espera, y ama; luego no ha de haver punto por perfectíssimo que sea de oración en que no se avenga bien el alma con todos los artículos de la fe. Y habiendo siete que pertenecen a la humanidad se dexa entender claro que la dicha doctrina es contra verdad de fe. Y assí no ay punto de oración en que se pueda ni deva perder de vista la humanidad de nro. Sr. Jesu--Xpo" (66).

No parece este el momento de volver a incidir en la importancia que los autores espirituales dan a la meditación de la Humanidad de Cristo dentro de la oración. Cree--

mos haber dejado constancia de esto en páginas anteriores. No obstante, a Cenedo le preocupa la acusación que se le ha ce sobre este aspecto de la espiritualidad, porque él entiende que si la acusación fuera cierta, podría dar lugar a su encausamiento por cometer los mismos errores que los alumbrados. Tan consciente es Cenedo de esto, que él mismo pone el dedo en la llaga cuando afirma: "De lo dicho se dexa entender de donde tuvo principio la heregía de los Alumbrados o dexados". Y a continuación, para que no quepan dudas, Fray Pablo Cenedo explicita cual fue a su entender el origen del error de los alumbrados: "Dexáronse llevar de aquel principio falsísimo, que en el alto punto de la contemplación no entra la humanidad, y assí quando tenían la oración no era en el activo y centro puro de la fe (supuesto que se havían bien con los artículos de la humanidad) cobró fuerças el demonio, y como les tenía fuera del íntimo de la fe les dio un retiro falso, una paz fingida, y una suspensión engañosa, y teniéndoles dentro de la esfera producía unas lucecitas y resplandores muy sutiles, dando una suavidad y enagenación mentida a los sentidos materiales con lo qual ellos creían que veían la essencia divina y Sma. Trinidad - el qual engaño no les poseyera tan tenázmente sino se huvieran apartado de la Verdad de fe que nos enseña que siempre estemos creyendo a Dios hombre, sin excluyr un punto su humanidad por rara que sea la oración" (67).

Para Fray Pablo Cenedo, todavía con el tema de la oración, existen tres estados de almas que meditan: Principiantes, Aprovechantes y Perfectas. Estos tres estados no se excluyen mutuamente. Sirviéndose de cualquiera de ellos pueden llegar las almas a la santidad. Pero ello no es óbice para que crea que el estadio de los Perfectos sea el más sublime, sin que se haya de dejar de tener por muy fructífero los dos primeros estadios. (68). Fray Pablo Cenedo acaba su largo discurso sobre la oración diciendo: "éste no ha enseñado a retirarse de la humanidad de Xpo, sino es a no quedarse siempre con la representación imaginaria porque tiene por más perfecto el acto que puramente cree, que no el que imagina" (69).

Todavía lanzó una acusación más el fiscal de la Inquisición contra Fray Pablo Cenedo. Le pidió que dijera los nombres de las personas a quienes había enseñado tan ma las doctrinas como cabía inferir de los graves delitos por él cometidos en su desastrado modo de vida (70). La respuesta del fraile mercedario se nos antoja ahora irónica: "en su religión suelen sacar a capítulo a los religiosos y que no se acuerda que le hayan sacado al capítulo jamás" (71).

d.- El proceso continúa.

Finalizado el desfile de los testigos, vistas las acusaciones del fiscal y las defensas de Fray Pablo Cenedo, los calificadores del Santo Oficio procedieron a calificar las proposiciones. Un jesuita, un capuchino, un franciscano y un fraile de Santo Domingo fueron los encargados de llevar adelante las calificaciones (72). Seis proposiciones fueron consideradas "sin calidad de oficio", tres hicieron sospechoso a Cenedo de estar "iluso" y "en recelo de alumbrado", una proposición, aquella en la cual Fray Pablo decía que él y el Doctor Oliver tenían tres demonios, fue calificada de temeraria, escandalosa y ofensiva a la piedad. Por último, los calificadores se detuvieron en la proposición décima -- que hacía referencia a la oración, y más concretamente, a la importancia o no de la humanidad de Cristo en la alta contemplación mística. No fue casualidad que los calificadores se detuvieran en esta proposición. Ya hemos dicho que todos los asuntos referentes a la oración eran mirados con lupa -- por la Inquisición. Parecía como si después de los tristes ejemplos de los alumbrados extremeños y andaluces, por no remontarnos a los alumbrados de Toledo, la Inquisición pusiera un especial énfasis en aquellos aspectos que tenían por tema la oración y la espiritualidad. La doctrina defendida por los calificadores es siempre la misma: se trata de la vieja teoría según la cual, los laicos y las personas poco preparadas debían conformarse en materias de espíritu -- con una forma de oración distinta a la autorizada para quienes ya estaban más aventajados en la virtud. No hay un espe

cial rechazo a que todos puedan acceder a la más altas cosas de la contemplación mística, pero sí una experiencia de años y un largo camino que todos debían recorrer antes de remontar el vuelo. No hay posibilidad de experimentos y de saltos, sino siempre una vía común a todos, y una vía peligrosa para la cual había que estar bien pertrechados y ser conducidos por buenos maestros. Quizás lo expliquen mejor que nosotros los mismos calificadores: "Aunque la doctrina no es mala ni tiene calidad de oficio especialmente para los que están aprovechados en materia de espíritu y oración después de largos años de este ejercicio santo aun respecto de estos ha de tener su moderación inclinándoles siempre a lo que más importa que son los actos de virtudes de humildad penitencia amor de Dios frutos principales y propios de la oración bien entendida, pero en respecto de lo que comienzan a aprender a tener oración el camino seguro y ordinario es comenzar por los novísimos y después proseguir a la meditación de las virtudes de Xpo. nro. Sor. para imitarlas, y si después el Sor. fuese servido de llamarle a esa unión i quietud que llama, también será menester por el Padre del espíritu con particular advertencia exortando siempre y inclinándose más a que exercite los actos de fe, y los demás actos de virtudes" (73).

Los calificadores acabaron su trabajo, y de nuevo compareció Fray Pablo Cenedo ante los señores inquisidores para aclarar algunos puntos de las calificaciones. Otra vez se detiene el mercedario en el tema de la oración. Intenta explicar quiénes fueron sus maestros en la oración y lo que de ellos él comprendió mejor. "Y así agora en satisfacción dize, que quien primero le enseñó el modo de oración, que ha declarado fue el Pe. Gerónimo Jurado su maestro de Novicios el qual le dezía que no se afligiesse las sienas y rebolviesse lo menos que pudiesse la imaginación quando tuviese oración mental. Y que St. Thomás en la 2ª 2. quest. 83 art. 12 'in corpore' dize que para orar si podemos movernos sin señales exteriores que lo hagamos. Y con expressos términos el Pe. Caldera en las primeras ojas de su Theología Mística y quien más claramente lo dize es el Pe. fr. Joan de -

la Cruz porque discurriendo desde la primera hoja asta la última todo su fin es encaminar a la alma a la oscuridad de fe, y depurarla de las formas. La Sa. Madre entre los avisos que dio quando bolvió del cielo uno de ellos es este: el camino de la fe viva le puso Dios en el mundo para mayor seguridad de las almas. El Pe. St. Vicente Ferrer dice que entre los remedios que da para contra el Antixpo es huyr de los sentimientos corporales en la oración. Y entiende éste que el que más imagina y obra en los sentidos materiales siente más materialmente en la oración. Y que este mismo modo de oración ha comunicado éste con el Dr. Joan Bta. Oliver, y después de lo que ha aprendido destes Santos que ha referido quando dize que se le han enseñado, dize que es el dicho Dr. Oliver quien se lo ha enseñado" (74).

De poco le sirvieron a Fray Pablo Cenedo sus declaraciones. Los señores inquisidores, después de analizar acusaciones, respuestas y calificaciones, ordenaron al mercenario que tuviera por cárcel su convento y que su causa se prosiguiera hasta la definitiva (75).

e.- La personalidad de Fray Pablo Cenedo a través de sus defensas escritas.

Pocas veces los procesos inquisitoriales nos reportan datos exhaustivos sobre la personalidad de los encausados. Conocemos sus filiaciones, sus orígenes, sus amistades, sus estudios y sus defensas mal articuladas, pero ignoramos casi todo acerca de su vida interior, su personalidad y su pensamiento. El temor a la Inquisición y el carácter coactivo del Santo Tribunal no ayudaba a que los encausados se expresaran libremente y, casi siempre, se veían obligados a hacerlo por medio de sus abogados y después de estancias más o menos largas en las cárceles inquisitoriales. En este sentido, Fray Pablo Cenedo es un privilegiado. Su cárcel es su convento, y aunque sobre él pesa la carga psicológica de estar procesado por la Inquisición, tiene amplias libertades para escribir, consultar y articular su propia defensa de la forma que él quiera.

Fray Pablo Cenedo escribió dos extensas defensas. En ambas le guiaba el intento de decir la verdad. Su caligrafía es excelente; su estilo, brillante unas veces, y escabroso y difícil otras. El mismo pide disculpas por "la bronqueza de estilo, y después, el no seguir el hilo a veces en una materia". Ello obedece a la celeridad con que ha tenido que escribir. Parece una lucha contra el tiempo; por eso, Fray Pablo no sigue ningún método, está escribiendo tal como se le amontonan las ideas en la cabeza (76).

Antes de entrar en el estudio de las defensas advertimos que no vamos a seguir cronológicamente el proceso inquisitorial. Al margen de nuestro estudio van a quedar — nuevas acusaciones del fiscal, nuevos testimonios, nuevas calificaciones y otras actuaciones procesales. Muchas de estas actuaciones derivarán de las mismas defensas de Fray Pablo, pues, el intento de éste por explicar exhaustivamente su carácter y comportamiento, no le hacen callar nada. A Fray Pablo parece no importarle echar más leña a su propia causa. La verdad, aclarar la verdad de todo, es el principio rector que guía sus larguísimas defensas.

.- La conversión de Fray Pablo.

En 1648, cuando tenía treinta y tres años de edad, Fray Pablo Cenedo había escrito una confesión general de su vida y buscaba el momento adecuado para llevarla a cabo. Un día, después de comer, tuvo el fraile una gran turbación y, estando en la cama sin poder reposar, dio un golpe sobre la almohada exclamando: "Es posible Señor, que no acabo de daros lugar para serviros de veras!" (77). Al momento, salió de su celda y, encontrando al estudiante que ese día debía acompañarle a la Universidad, le pidió que, después de conclusiones, le condujera a casa de una mujer endemoniada. — Fray Pablo confesará que su intención al pedirle esto al estudiante estribaba en averiguar el modo como ejercían los ministros de Dios su potestad sobre los espíritus malignos.

Después de la Universidad, el estudiante condujo a Fray Pablo a casa de Ursola Ana Visiedo, viuda, en cuya casa vivía su hija Concordia que en aquellos momentos estaba

siendo exorcizada por un religioso: El miedo se apoderó de Cenedo cuando entraron en la casa; pese a ello, envió recado al exorcista para que atase los demonios, "porque tenía miedo, no me revelassen mis culpas públicamente". Mientras tanto, la doncella endemoniada, de espaldas al mercedario, sin verle, comenzó a decirle algunas palabras particulares, no de pecados graves, sino de poesía". "O este Padre que entra es grande poeta!". Alentado por las palabras de la doncella espiritada, Fray Pablo, todavía temeroso, se sentó en una silla y les dijo a los demonios: "Yo os mando como Ministro de la Iglesia, que me reveléys mis pecados sin nombrar el cómplice, si assí importa para mi salvación". Al oír tales palabras, la doncella, o quizás el demonio, contestó: "No tenemos licencia para tal" y, sollozando, prosiguió: "Ha traydor y quán grande fruto le has de hacer a Dios en su Iglesia, si le das lugar! qué guardas? qué aguardas? Mira, que yo seré el que te acusaré el día del juizio, para que te condenen: dale lugar a Dios: dale lugar a Dios". Tras estas palabras, la doncella comenzó a morderse las manos mirando con gran indignación una imagen de Cristo pintada. Después, volviendo a hablar, dijo: "O desdicha mía, que me haya de obligar éste, a que yo haga y diga esto". No pararon aquí los hechos maravillosos, a continuación, la doncella tomó de nuevo la palabra: "Ha traydor, y qué camino es este para tu natural! Y qué padre que tendrás?". Al oír esto, una luz se encendió en el interior del corazón de Fray Pablo, y comprendiendo que debía tomar por confesor a aquel con quien confesaba la doncella, decidió realizar la confesión general de su vida con el Doctor Oliver, de San Miguel (78).

Al día siguiente de ocurrir los "maravillosos" hechos en casa de la doncella endemoniada, Fray Pablo Cenedo va a buscar al Doctor Oliver a la parroquia de San Miguel. No lo encuentra de momento, pero tropezando con el Pavorde Grau y comunicándole su intención, éste le contesta: vuélvase que ahí lo tiene. Detrás de Cenedo se hallaba el Doctor Oliver. Ambos solos, conversan. El mercedario le pide al clérigo que le permita mantener una larga conversación con

él, pero éste se muestra remiso pues se considera un pobre estudiante cargado de ignorancia y que a todos causa reparos el modo de su espíritu. Para Oliver, es mejor que Cenedo elija por confesor a cualquiera de los muchos varones santos y doctos que existen en Valencia. Pero Cenedo insiste en su petición y, por fin, consigue fijar una entrevista con el clérigo de San Miguel (79).

Fray Pablo Cenedo averiguó algunos detalles particulares de la persona del Doctor Oliver en su convento. Los informes que recibió eran muy negativos para el clérigo; ello no fue obstáculo para que Cenedo desistiera de su empeño. - Además, Fray Pablo pensaba que él "había leydo Theología; y así tenía mucha obligación de saber lo que era contra nuestra Santa fe, que quizá hauría dispuesto N.Sor.aquello para que yo le delatara a la S^a Inquisición si le oíya dezir cosa mal-sonante" (80).

El Doctor Oliver se presentó en la celda conventual de Fray Pablo el día convenido. El mercedario permanecía atento a las palabras del clérigo, pero nada contrario a la sana doctrina escuchó de sus labios, antes al contrario, todo lo que oyó le edificó mucho. Hasta tal punto quedó impresionado el mercedario de las palabras del clérigo, que pidió y obtuvo permiso de sus superiores para realizar con él la confesión general de su vida. Cenedo se confesó con el Doctor Oliver, pidiéndole que demorara unos días el darle la absolución. Mientras tanto, Fray Pablo continuaba visitando asiduamente la casa de la doncella espiritada. En una de sus visitas, la doncella se acercó hasta él, diciéndole en voz baja: "Qué aguardas a que te absuelvan? Qué esperas para acabar de salir? Qué quieres tener certeza de contrición? Aca-so (pues eres docto) no hay leydo en Santo Thomás, que la contrición espiritual pura, es más perfecta que no la que tiene más de sensibilidad y menos de dolor espiritual?" (81). Estas palabras causaron un profundo impacto en el fraile mercedario, quien, maravillado por ellas, decidió rematar su confesión general con la absolución.

La relación personal entre Fray Pablo y el Doctor Oliver se mantuvo firme desde estos momentos hasta el encau-

samiento del fraile por el tribunal de la Inquisición. El rumbo de la vida de Fray Pablo varió sustancialmente con el trato del clérigo. Oliver será quien enseñe a Cenedo nuevas formas de oración que, a pesar de algunas sequedades, colmarán las ansias espirituales del fraile. Hasta ese momento, el mercedario había llevado una vida conventual y personal donde se conjugaban estudios, docencia y funciones propias de su magisterio sacerdotal. Al iniciarse la relación entre Cenedo y Oliver todo parece cambiar para el fraile. Una auténtica conversión se opera en la vida de Fray Pablo, para quien, la oración, los demonios y su propia espiritualidad los llenan.

Si a través de la doncella endemoniada llega Fray Pablo Cenedo a contactar con Oliver, a través del trato personal con éste conformará su espiritualidad y, por ende su personal sistema de oración y guía de almas. Oliver será — un auténtico maestro para el mercedario. El clérigo será — quien le enseñará un nuevo modo de oración y quien le guiará en los momentos de oscuridad y riquezas. Si comparamos — el método de oración que enseña Cenedo a sus hijos espirituales, método que hemos expuesto en páginas anteriores, veremos que no se aparta ni un ápice del sistema o método con — que el Doctor Oliver inicia al fraile mercedario por los difíciles caminos de la oración. "Preguntele al Dr. Oliver, me dixera, cómo había de tener la oración, el qual me preguntó, que a qual passo de la pasión de mi Sr. Jesuxpo, me sentía más inclinada el alma; díxole, que al passo de el Huerto: y entonces me enseñó de esta manera. Haga un acto de fe, creyendo, que mi Sr. Jesuxpo. estuvo en el Huerto de Getsemaní, — quando y como la iglesia cath. Rom. lo cree y lo manda que lo crea, y después quédese amando aquella obediencia, rendimiento, y resignación con que sujetó su voluntad, y que — la ofrezca también a su Padre, para que assí dessee su alma en todo que se haga la Voluntad de Dios" (82).

Este método sencillo de oración opera un cambio — fundamental en la espiritualidad de Cenedo. El no es un novato en estas cuestiones pues, desde hace diez y ocho años practica la oración mental en su convento tal como se la ha

bía enseñado su maestro de Teología el Padre Marigó; sin embargo, Cenedo confiesa la verdad, "jamás supe que era oración y tenerla, hasta que este sacerdote (Oliver) me lo dijo" (83).

.- Experiencia personal de Fray Pablo Cenedo en la oración.

Una vez asimilado el método de oración del Dr. Oliver, Fray Pablo Cenedo comienza a ponerlo en ejecución. Primero dedicará todos sus esfuerzos a la oración sensible, — iluminándose tanto su imaginación en esta etapa, que el fraile parece palpar aquello que imagina. Un trono lleno de luces se le representa, arriba de este trono está Dios. Desde lo alto, unos ángeles descienden con vestiduras sacerdotales en las manos, que son las mismas que visten los sacerdotes aquí en la tierra y que Cristo tiene y viste por insignia. Los ángeles dejan las vestiduras y se acercan hasta la tarima de un altar donde, dando voces, ordenan salir a un animal vil y hediondo; "al instante salía de entre aquellas telarañas, y gusanos que criaban los cuerpos muertos, un escarabajo ediondo, negro, feo, y torpe; y luego llegaron a mis oídos y me decían aquellos ministros: este eres tu: mira bien lo que debes a Dios, en la acción, que se sigue: y al instante me mandaban vestir aquellas ropas hermosas, y que me llegase al altar, y luego me daban a entender (no ellos, pero no sabré explicar quien) que en aquellos vestidos estaba significado el poder de mi Sr. Jesuxpo, y que — siempre que los Sacerdotes se llegaban al altar, en cualquier estado, que fuese, obraban en virtud de aquellos vestidos; y que si por desdicha se llegasen en pecado mortal, era cada vez milagro de la misericordia de Dios, el no acabar con el mundo, y anichilarle, por ver aquel atrevimiento, de juntar tan resplandecientes ropas, con aquella hediondez" (84).

Durante siete días perseverará Fray Pablo en este modo de oración, donde la imaginación sensible tiene un protagonismo total. Pero, de repente, todas las luces se apa—

gan. El mercedario sufre y no entiende nada. Se siente desconcertado y solo. La oscuridad le impide ver el camino y no sabe si abandonar o no. Sin embargo, se mantiene postrado a los pies del trono, repitiendo de palabra, o con el entendimiento: "Quien soys vos? y quien soy yo?". Pasado un tiempo, poco a poco, la imaginación de Fray Pedro recobra la luz. Ahora el objeto de su meditación sensible es Cristo en el Huerto. Cristo está afligido, entregando su voluntad al Padre, y ansiando recibir la voluntad del hombre. Fray Pedro se inflama, y siente ansias incontenibles de entregar su voluntad a Dios.

Por espacio de un mes prosigue Cenedo con su sistema, pero un cambio comienza a traslucirse. La imagen representada de Cristo en el Huerto se oscurece, la imaginación ya no trabaja y el entendimiento entra en una obscuridad en la cual, sólo por medio de la fe, el alma cree que realmente Cristo estuvo en el Huerto. Estériles resultan los intentos de Fray Pablo por volver a su imaginación sensible de Cristo. Siente miedo, y se arroja a la obscuridad; a él mismo le parece oír que le ordenan: "arrojate a la fe sola en el centro de el alma". Es un momento duro y delicado; el fraile piensa que no tiene oración en aquella obscuridad. Necesita consuelo y guía. Oliver acude en su ayuda y le anima. Puesto que Cenedo no tiene voluntariamente ocioso el entendimiento y la voluntad, (bien creyendo, bien amando), no debe sentir pena y debe continuar adelante. Fray Pablo así lo hace, pero afirma: "La verdad que se diga a mi más me agradava la oración en la imaginación; porque quedava mas satisfecho de que la tenía, y assí me levantava más contento de el puesto. Pero quando la tenía en la obscuridad dicha, juzgava, que hazía nada y vivía muy descontento conmigo mismo; aunque si he de dezir la verdad, parecíame, que estos desabrimientos passavan en los arravales de el alma, que es en la naturaleza, pero allá interiormente me parecía que quedava más satisfecho el espíritu" (85).

Fray Pablo Cenedo experimenta efectos distintos en los dos modos de oración que experimenta. La oración imaginaria sensible le cansa la mente si permanece durante mu-

cho tiempo en ella; por contra, la oración de fe oscura le libera, pero lo deja "tan dexarretado de fuerças, que parece me havían cortado el valor y fuerça corporal allá dentro en la médula de los huesos" (86).

A cabo de unos meses de practicar la oración según el método de su maestro el Doctor Oliver, Fray Pablo ya casi solamente tiene oración de fe oscura. No huye de la oración sensible, pero se siente impelido hacia el otro modo de oración. Todavía tiene algunas dudas; ignora si esto es bueno o malo, no sabe si quien le impulsa hacia este modo de orar es Dios o el Angel malo; sin embargo, poco a poco, el mercedario va teniendo la certeza de que es su Divina Majestad - quien le impulsa a ello.

La oración es una experiencia personal practicada metódicamente, pero hasta encontrar el método adecuado son necesarios momentos de interrogantes, dudas y trabajosas penas. Fray Pablo no es una excepción: cuando pretende hacer algún razonamiento con Dios dentro de la oración de fe oscura nota que le cuesta y ha de gastar mucho tiempo en ello.- Después, con la práctica, todo se hace más fácil, "de tal manera, que ya me parecía, que para decirle a Dios (allá en el interior) las mismas palabras, no era menester más que - la mitad de el tiempo de antes. Después, quanto más iba prosiguiendo, juzgava que la tercera parte de el tiempo. Y después me parece (no se si me engaño) que llega el alma a tal estado, que en un instante abarca y dize a Dios tantas cosas, que si las huviesse de escrevir hauría menester muchos pliegos: y esto se haze con tanta sutileza interior, y van las razones también ordenadas y dispuestas cada qual en su lugar, como si estuvieran impressas en un papel; y quanto más se - sutaliza el espíritu, tanto menos rezelo queda en el alma, de que se ha declarado con Dios" (87).

Fray Pablo confessará, que cuando después de haber practicado durante un tiempo la oración mental ha tenido la oportunidad de leer algunos libros espirituales, ha comprobado que sus mismas experiencias personales en la oración las refieren estos autores en sus obras. El mercedario citará expresamente a San Juan de la Cruz, Taulero y el

P. Gaspar de la Figuera de la Compañía de Jesús. En menor medida, lo mismo le ocurrirá leyendo los escritos de la Santa Madre, Rusbroquio y Dionisio el Aeropagita (88). Esto es -- muy importante para él porque, de alguna forma, la ortodoxia de su oración se confirma al encontrar reflejadas en los autores espirituales más señalados las mismas experiencias personales que él tiene.

La experiencia personal de Fray Pablo en la oración no se detiene todavía. El mercedario cree que llega un momento en el cual al alma parece que le quitan la advertencia de lo que hace; después el alma siente que no hace nada, y en estas ocasiones, "aunque el alma no advierte, que está en Dios, pero tampoco puede asegurar, que haya estado en criatura alguna; y como es doctrina constante, que el pensamiento jamás puede estar vacante, de aquí se saca por muy cierto, que antes estaba ocupado en Dios; pero que no lo advertía, no porque le faltase la dicha ocupación, sino porque le quitan la reflexa, que es la advertencia de lo que se hace". Más aún, si bien el alma no advierte por el conocimiento lo que hace, sí tiene constancia por la voluntad, con lo cual todavía encuentra algún alivio, "porque aunque no conoce, que conoce; pero advierte que ama". Fray Pablo considera que este modo de oración no es de los más secos y de los que más desconciertan al alma que camina por la alta contemplación mística. Con otro modo de sequedad más duro se encuentra el alma en la oración, "el qual sucede quando al alma - la dexa Dios con solos los actos directos de conocer y amar, y le quitan las reflexas (que son las advertencias de que ama y conoce). Este modo causa mucha pena interior; porque a veces, llega el alma a tal estado, que aunque passen horas en la oración, no le darán a entender, ni la persuadirán a que la ha tenido todos los Padres espirituales. Y aun llega la soledad de el acto directo a tal estado y extremo, que - le parece al alma, que solamente la Iglesia es bastante, para persuadirla a que tiene oración: su divina Magd. sabe lo que es esto; porque si las almas lo entendieran, ya no fuera pena" (89).

Nuestro protagonista se encontraba en este modo de

oración que hemos relatado al escribir su extensa defensa. En poco tiempo, el avance conseguido por Fray Pablo había sido muy rápido. Desde aquel inicio de oración donde la imaginación sensible meditando los pasos de la Pasión era lo más importante, hasta conseguir volar hacia las más altas cotas de la contemplación mística a través de la oración mental, gustando sinsabores y flaquezas, pero encontrando también la paz interior. En todo el tiempo transcurrido, no le faltó la guía del Doctor Oliver, sirviéndole de aliento en los momentos difíciles y ayudándole a desbrozar el camino.

Otras representaciones tuvo el fraile en su imaginación sensible. Si no nos detenemos en ellas es porque creemos que no suponen ningún cambio sustancial en la exposición lineal que hemos hecho del avance personal realizado por el mercedario en la oración. Sin embargo, todavía interesa retener una afirmación importante de Fray Pablo: es un grave error considerar que los pasos de la Pasión únicamente se pueden meditar, también es posible no perder de vista el paso de la Pasión que se ha escogido, en los momentos de la más alta contemplación mística.

.- Fray Pablo Cenedo como confesor y guía de almas.

Fray Pablo Cenedo escribe sus extensas defensas, y no le guía únicamente su afán de defenderse puntualmente de las acusaciones que contra él lanza el fiscal de la Inquisición. Va mucho más lejos, y en sus defensas, se explica aclarando cuál ha sido su comportamiento personal en las distintas facetas de su vida. Por eso, precisamente, sus defensas son tan largas. Por eso también, cuando anteriormente hemos analizado su sistema personal de oración, vimos como el fraile no se detenía sólo en aquellos aspectos que podrían resultar problemáticos para él, sino que intentaba explicar todo su sistema de oración, y la forma experimental que tenía de llevarlo a cabo. De igual manera, al tratar ahora otros aspectos referentes a su faceta como confesor y guía de almas, Fray Pablo expondrá, disgregando su exposi-

ción en múltiples ejemplos, el modo como él confesaba y guiaba a las almas desde el primer momento en que estas se acercaban hasta él reclamando su ayuda como confesor o director espiritual.

Escrupuloso, dogmático y autoritario se nos antoja Fray Pablo como confesor y director espiritual. Quizás - su preparación intelectual y el hecho de considerarse poseído de la verdad, de su verdad claro está, incide negativamente en Fray Pablo. El mercedario se muestra incapaz de comprender la nula preparación doctrinal de quienes se acercan hasta él en busca de consuelo espiritual. Preguntar a gentes sencillas cosas como: ¿no cree que Dios está dentro de su alma?, ¿Estará Dios en el Demonio?, ¿Estará Dios en el alma de los herejes?, no deja de ser algo sin sentido que, efectivamente, podía demostrarle al mercedario la escasa cultura teológica de las gentes, pero que a la postre no hacía sino sembrar dudas y confusiones. Por más que, después, el mercedario les razonara y explicara correctamente estas preguntas.

Fray Pablo es muy escrupuloso en su quehacer espiritual. Es consciente de que no es oro todo lo que reluce en la vinya del Señor. Su propia experiencia le ha enseñado que personas consideradas por todos como avezadas en la virtud, eran incapaces de conocer algunas doctrinas básicas de la Iglesia. Por eso, el mercedario arremete contra dichas personas, e, incluso, se atreve a suplicar al mismo tribunal de la Inquisición, "que en esto se procure poner el remedio, que fuere posible; porque estas son las zorrillas, que con buena intención, pero cargadas de ignorancia crasa, talan la vinya de la esposa; y a las colas de estas ata el Demônio el fuego de la ignorancia, para que vayan abrasando las miesses de la Iglesia: aunque ya he dicho, que tienen buena intención; pero no es suyo el ministerio, sino nuestro, que somos Varones y Sacerdotes". De forma muy clara, Fray Pablo se nos muestra contrario al magisterio espiritual de las beatas, y lo hace por un doble motivo: primero, porque son mujeres; y segundo, porque el fraile no puede sufrir el ver como varones doctos y gentes con grandes conoci

mientos intelectuales sujetan sus espíritus a estas mujeres (90).

Paso importante en la relación espiritual es el averiguar si un determinado confesor cuadra bien a una determinada ^{alma}. Hay que explorar en esto la voluntad divina. Fray Pablo pedirá a quienes se acercan hasta él en busca de refugio espiritual que reflexionen durante un tiempo y averiguen si es la voluntad de Dios que lo tomen a él por confesor. El mercedario hará esto, "porque puede ser, que él no sea para guiar aquella alma a propósito, y que haya en aquella Ciudad otro, que lo sea; y así, yo no se porque se ha de encargar un confesor de una alma (que es cosa tan pesada, aunque es espíritu) sin que primero, por los ruegos y oraciones explore la voluntad de Dios" (91).

De acuerdo ya alma y guía espiritual en mantener su relación, tratarán de encontrar su camino de perfección. En este camino, las penitencias y sacrificios corporales -- ayudan; sin embargo, Fray Pablo es poco partidario de las penitencias. Al principio, el mercedario eliminará la práctica de las penitencias. Será una eliminación temporal y no absoluta. Permitirá practicar los ayunos de los viernes y de los sábados, y en desquite por haberles sustraído el rego de las penitencias, pedirá a sus hijos espirituales que procuren estar más tiempo arrodillados avivando la fe y amando a JesuCristo. La razón última que le impulsa a obrar así, nos la explica el mismo fraile: "Quando obro desta manera, quiero significar mi intento: el qual es procurar, -- que conozcan más, quien es Dios, por quien obran; para que quando las hagan (penitencias) no les sirvan de veneno espiritual, soberbia y satisfacción propia; acordándose de lo que dize el Espíritu Santo por el Profeta. Vuestros ayunos, penitencias, y sacrificios son para mi una abominación; por que en medio de ellos, está vuestra propia voluntad". Fray Pablo es consciente de que este modo de obrar suyo no todos acaban de comprenderlo, incluso, sabe que está acusado ante la Inquisición por decir que no se deben hacer penitencias. Por eso, Fray Pablo dejará bien claro que él sí está a favor de las penitencias y ayunos; ahora bien, las personas --

que caminan hacia la perfección no han de hacer penitencias "quando quieran, como quieran, y porque quieran; sino con - parecer y consejo de el Pe. espiritual, que las rije; porque hay penitencias hechas con propia Voluntad y contra la del confesor, las quales sirven de veneno para el alma, que --- quiere ser perfecta pues la engendran soberbia secreta, y - assí son el veneno de la perfección: pero hechas a tiempo, son la llave maestra, que abre los cielos, y son armas, que parece, que hazen violencia a los cielos, como dize el espíritu santo" (92).

La actitud hacia la oración vocal sirve muchas veces de guía a los historiadores de la espiritualidad para - fijar la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia. Evidentemente, negar de manera absoluta la oración vocal y --- otras devociones pías puede dar lugar a entrar en un camino resbaladizo y lleno de peligros, entre los cuales cabe el - de ser acusado de alumbrado. Fray Pablo Cenedo es muy consciente de los peligros que encierra el ser tildado de alumbrado y de ahí el interés del mercedario por librarse de esta acusación, poniendo en claro cuál ha sido su magisterio respecto a la oración vocal y dónde se encontraba el error de los alumbrados.

Ninguna oración vocal tan señalada y bendecida por la Iglesia como el rezo del rosario a la Virgen. Esta es --- pues la oración vocal que Fray Pablo enseñará a sus hijos - espirituales. Y lo hace de forma que no quepa lugar a duda; pues, aunque el mercedario sabe que el alma se puede salvar sin rezar el rosario, "pero quiero que sepa, que no quiero admitir por hijo espiritual, a quien no toma esa devoción; y assí a la tercera o quarta vez, si no se ha resuelto en tomarla, no tiene que venir, que no le confessaré más". Y - si todavía, después de estas palabras, queda alguna duda, - añade: "Bueno será, que vengan a que las señalen más frecuencia de comuniones, y de oración mental; y que se dexen una acción exterior tan loable, como es esta. Digo yo que no --- confessaría (tomando por mi cuenta su espíritu) a persona; (aunque tuviesse de las veynte y quatro horas de el día, las veynte y tres de oración mental) sino quitara un quarto o -

mas o menos para el rosario, en aprecio de la oración vocal, que hizo y enseñó mi Señor JesuXpo. y de la salutación angélica" (93).

Quizás podríamos tachar de escrupuloso a Fray Pablo por ser tan redundante en la necesidad de la oración vocal. Pero ya lo hemos dicho, la claridad debe ser total en este aspecto de la espiritualidad. Fray Pablo parece comprenderlo, y conocedor de la importancia del tema, él mismo pondrá el dedo en la llaga: "Acuerdo de passo a los Padres Espirituales de la heregía de los alumbrados, que dezían; no era buena la oración vocal; y esto se ocasionó, de que a las personas, que tratan de recogimiento interior les suele suceder, que parece les atan la lengua y cierran los labios, para la vocal. Esto a los principios, no es del todo malo; porque nace de que como el alma se va recogiendo a lo interior, parece que se halla con algún entorpecimiento para acudir a la función exterior como antes: Pero llegó la miseria de su ceguera a tal, que dexándose llevar de este astío, que con medianía no es del todo malo, se passaron a un estremo, que fue aborrecer totalmente la vocal; lo qual es heregía formal: Y assí mi sentir es, que quando se experimenta esta advertencia, en la missa, en el rezo de obligación, en las devociones, que una alma tiene vocales, con licencia de su Padre espiritual, y en el rosario; que si se hallan las personas con alguna dificultad, para pronunciar esto dicho, lo tengan por tentación de el enemigo más clara que el sol. Sola la Iglesia tiene autoridad de dispensar en estas ocasiones, como lo hizo con S. Ignacio" (94).

La oración mental ocupa un lugar relevante dentro del magisterio espiritual que intenta desarrollar Fray Pablo Cenedo. Penitencias y ayunos, oración vocal y devociones pías, todo ayuda al alma a conseguir una mayor perfección espiritual. La oración mental es el peldaño más difícil, pero también el más fructífero para acercar al alma a Dios. A pesar de esta importancia de la oración mental, dedica pocas páginas de su defensa a hablarnos de ella. Unicamente se detiene en detallar el tiempo que se debe dedicar a la oración mental: "En quanto a la oración mental, acostumbro el seña-

larla según el estado de cada qual, a unos una hora, a otros media, un cuarto, medio cuarto, etc". (95).

Un tema espinoso de la relación hijo-padre espiritual es el de la obediencia debida de uno para con el otro. Algunos padres espirituales dan tanta importancia a la obediencia que pretenden hacer creer a sus hijos espirituales que incurren en pecado venial, incluso, que pecan mortalmente, si no cumplen los mandatos del padre o del director. Por contra, Fray Pablo somete a un yugo ligero a sus hijos de confesión. El mercedario aclara a todos sus hijos espirituales que no pecan mortal ni venialmente si faltan a su obediencia. Sin embargo, el fraile introduce una fórmula ambigua para obligar a todos sus hijos a la obediencia. Absolutamente convencido del papel desempeñado por el sacerdote como ministro de Dios, ignorando si es bueno o malo lo que hace, ordena a todos sus hijos que le obedezcan y cumplan todas aquellas obligaciones que les impone "en nombre de mi Sor. JesuXpo". No actúa así de mala fe, y el mismo fraile explica la fórmula que sigue a los señores inquisidores "para ser corregido mejor" (96).

Fray Pablo Cenedo está plenamente convencido de que su labor como confesor y guía de almas no es estéril y está dando frutos meritorios en Valencia, Hasta él han llegado noticias de que "son más los ayunos a pan y agua, que se hazen en Valencia, y algunas partes del reyno, por consejo de V.P.; que no por el consejo de cien confesores...". El mismo, reflexionando un día sobre su quehacer como fomentador de ayunos dedicados a Dios y a la Virgen, es capaz de contar hasta más de mil personas que ayunan por su consejo. Tanta firmeza pone Cenedo en su empeño que, consciente de ser ello una exageración descabellada, se muestra capaz de hacer ayunar hasta a los niños de pecho. Así, "si las madres, que crían los hijos a los pechos, se gobernarán por mi, y me preguntaran mi sentir en esta materia, las dixera, que si cada día acostumbra dar los pechos seys vezes a los hijos, que estos días se les dieran solas quatro; y les quitarán dos, en honrra de la passión de el hijo, y de su madre..." (97).

Si algún aspecto tuviéramos que destacar de su personalidad como confesor y guía espiritual, sin duda alguna nos quedaríamos con su excesiva escrupulosidad en las materias referentes al desempeño de su ministerio. Escrupulosidad exagerada, capaz de hacer huir al mercedario de las "devociones" personales, de los regalos materiales, de la excesiva aficción a algunas hijas espirituales, de charlas o -- pláticas mundanas con personas espirituales, etc. Escrupulosidad que le hace preferir confesar antes a los pobres que a los ricos, no porque el fraile tenga aversión a los ricos, sino porque estos, "sino topan con un confesor sacudido y -- desapegado, que a ellos y a sus riquezas, si importa, se -- las pongan debajo los pies; digo, que me parece, que llevan el Veneno muy cerca, en las riquezas, y puestos grandes; por que viendo esto; al pobre confesor la mayor parte del tiempo se le va en guardarles los ayres; y no hay tal desdicha, para un alma, como que la guarden decoro en el Sacramento -- de la penitencia" (98).

Hasta aquí hemos visto una parte de la personalidad compleja de Fray Pablo Cenedo. Somos conscientes de que al analizar aspectos particulares de la personalidad de Fray Pablo, la imagen de éste se refuerza positivamente, y se difuminan los errores de que se le inculpa. A pesar de esto, nos parece un método válido continuar profundizando en el comportamiento personal de Fray Pablo, explicitado en sus propias defensas. Además, como posteriormente veremos, tampoco resulta una persona tan perniciosa como nos la quiere pintar el fiscal de la Inquisición. Es verdad que el fraile mercedario está lleno de escrúpulos y de quimeras, y también, que se propasó en algunas de sus actuaciones. Pero, a pesar de ello, sus errores no fueron muy graves, y la demostración palpable de esto la tenemos en su sentencia que, obviamente, no fue absolutoria para el fraile, pero sí lo suficientemente benigna como para reforzar nuestra opinión.

.- La influencia del Diablo en Fray Pablo Cenedo.

La vida de Fray Pablo Cenedo sufre una profunda -

transformación desde aquella su primera visita a casa de la doncella endemoniada. Tras ésta y otras posteriores, una parte de la vida del fraile queda atrás, y una vida nueva, llena de vivencias enriquecedoras, se abre ante el fraile mercedario. Se trata de una auténtica conversión, de una conversión no quimérica o ilusa, sino de algo que Fray Pablo palpa y siente, que transforma su vida, y que abre ante él un horizonte despejado donde, a pesar de estar el camino lleno de espinas, todo se hace ahora más fácil.

Si el trato con la doncella espiritada opera en Fray Pablo un cambio fundamental en su vida, dicho trato le permite también llegar a tener un convencimiento expreso de la presencia del Espíritu del Mal en el mundo. Estamos convencidos de que Fray Pablo conocía la existencia del Diablo antes del trato con la doncella endemoniada. Sus muchos años de estudios debían haberle permitido la lectura de una abundante bibliografía donde se narraban múltiples ejemplos de las actuaciones de los espíritus malignos. Era un conocimiento teórico el que tenía, pero después de tratar a la doncella, se hace experimental. Fray Pablo observa en la doncella fenómenos inexplicables de forma natural; más tarde, descubrirá fenómenos análogos en otras criaturas que trata, y serán esos casos concretos, los que le llevan a tener un convencimiento expreso de la existencia del Diablo en el mundo.

Fray Pablo Cenedo no se aparta de la tradición — historiográfica coetánea suya cuando afirma estar convencido de la presencia del Demonio en el mundo. "Son legión los autores que en obras de piedad narran los actos más terroríficos, las acciones y castigos más espeluznantes, las intervenciones diabólicas en la vida humana más humilde" (99). Estas palabras de Caro Baroja confirman plenamente que Fray Pablo Cenedo participa de toda una tradición histórica que tiende a atribuir las acciones negativas inexplicables a la intervención diabólica, de igual manera que, otras acciones, ahora de carácter positivo, se atribuyen a la intervención de la divinidad. Estamos ante la explicación dualista de la vida. El Bien y el Mal, el Espíritu Bueno y el Espíritu Malo, Dios y el Diablo. Es pues en esta explicación dualista

donse se hace comprensible la percepción experimental que - Fray Pablo tiene del Diablo.

Frente a toda una tradición ya clásica que tiende a representar plásticamente al Diablo bien en forma de sapo o sabandija, "en forma de un hombre negro y fiero, en pie, - los brazos delgados, como jumento, con muchos cuernecillos en la cabeza y una cola muy larga, que llegaba hasta el suelo", en forma de toro y otras muchas formas con que la imaginación humana nos lo ha querido pintar (100), Fray Pablo Cenedo no ha visto jamás ninguno "en cuerpo satánico, ni en figura horrible". Y no lo ha visto porque no tiene conoci-miento del demonio por medio de los sentidos materiales ni por representaciones de su imaginación, "sino por un modo - de certeza oscura, que hay allí (sea donde fuere) asisten-cia del angel malo" (101).

La certeza oscura con que Fray Pablo advierte la presencia del Diablo entre quienes trata, le permite detec-tar al espíritu maligno no sólo en aquellas personas de no muy buena conducta, sino también, y de forma más general, - "en personas que tratan mucho de espíritu y oración (y esta locura mía, o lo que fuere) es en tanto extremo, que he di-cho millares de veces, y no lo puedo negar (y aun hoy lo -- digo, sujetándome siempre al Santo Tribunal) que me parece, que advierto la asistencia de el Angel malo, en las dichas personas, con mas certeza que a ellas mismas, que me están hablando, y a ellas las veo con los ojos corporales pues me comunican su espíritu" (102).

Quizás Fray Pablo Cenedo esté obsesionado por el Diablo y observe la presencia del mismo en muchas de las -- criaturas que trata. Esto puede ser cierto, y de hecho lle-vará a Fray Pablo ante el tribunal de la Inquisición; pero no es menos cierto, que en el sentir del fraile mercedario late una honda preocupación por dispersar de las mentes, incluso de las de personas eclesiásticas, el falso error de - no creer que Dios se pueda valer de los espíritus malos para purificar las almas. Esta creencia, perniciosa y muy exten-dida por Valencia, debe ser corregida. Por eso, Fray Pablo se dirige de nuevo a la Inquisición en demanda de ayuda. El

acusado pasa a ser acusador otra vez de una falsa creencia, y no duda en señalar a los señores inquisidores: "Sepan V. S^{as}. que hay más mal en la aldea de lo que se suena, en esta materia; y pues yo no quiero defenderme dañando a nadie, como he supuesto al principio; pero no me eximo de usar de la caridad que devo con mi proximo si le veo peligroso en un mal sentir. Y quizá si mi espíritu no es diabólico, ni engañador, ni hipócrita, podría ser, que estén obligados V. S^{as}. en conciencia a escudriñar el remedio a esta llaga, aunque sea mandándole dar desde los púlpitos" (103).

No acaba tampoco de comprender por qué se le acusa de detectar la presencia del espíritu maligno en ciertas personas. El mercedario trata de demostrar que las actuaciones diabólicas no son ilusiones quiméricas de su mente. El mismo ha podido leer continuas referencias a encuentros con el Diablo en la vida de JesuCrsto y en las de los santos. Por tanto, si estos encuentros son ciertos, por qué no es posible que también hoy el espíritu del mal esté actuando en Valencia. Fray Pablo se angustia; "díganme por reverencia de Dios, en que deve estribar, que habiendo tantas copias de almas santas y buenas, y que tratan de espíritu en Valencia; no haya uno si quiera, que se ajuste un poco a creer, si quiera que algunas personas están vexadas de el Demonio?; nada ha de ser Demonio? Si yo tengo buen espíritu (júzguelo el S^o Tribunal) O desdichada Valencia! O desdichada Valencia!". La angustia del mercedario no acaba aquí; todas sus desgracias, todos sus problemas ya le habían sido predestinados. Aquella doncella, recuerda ahora el mercedario, ya se lo había dicho: "Porque piensas que hazemos que te contradigan tanto; porque no te crean, porque si te creyessen, nos quitarías con el camino de fe, que enseñas, grandes presas: advierte, advierte que hay más mal en los espíritus de Valencia, que los que haveys tenido en los cuerpos, no lo es en comparación de aquesta: y me mandan que te lo diga: que a mi harto me pena" (104).

El odio furibundo que Fray Pablo siente hacia el espíritu maligno, odio que se acentúa con el trato frecuente de la doncella espiritada, no puede reportarle consecuen

cias positivas. Es consciente de ello y, por eso, es incapaz de disimular sus sentimientos. Su fuerte carácter, acentuado ahora por la conversión que se ha operado en su vida con el trato familiar de la doncella endemoniada, le impide comportarse, cuanto menos, de forma diplomáticamente sensata y cauta. Todos sus sentimientos afloran de plano a la superficie. Nada calla el mercedario ahora. Convencido de estar -- predestinado para desengañar a Valencia de las falsas creencias, soportará como un mal menor sus problemas con la Inquisición. El mismo ya había previsto estos problemas y no se había recatado en comunicarlos: "De allí a tres días, que hice la confesión general instado por aquella doncella espiritada: la dixe a ella, a una prima suya llamada felicitana Trilles, y a una tía llamada eufemia Visiedo, que antes de muchos años me verían examinar por la Inquisición, pues yo dava en haverlas contra los Demonios...". No conforme -- con precisar sus futuros problemas con la Inquisición, Fray Pablo, visionario, se atreverá a fijar el momento exacto de su prisión: "... le dixe a Madalena Badía, y porqué: que se moriría dentro o antes de treynta días, y que no vería mi prisión. Muriose tres días antes de cumplirse los treynta -- (y aun ella estando en la cama les iba contando) y al otro día, que la enterraron me puso recluso o detenido el Santo Tribunal en mi Convento" (105).

Contra las actuaciones de los demonios, siempre -- parecen existir defensas. Las personas vejadas no están totalmente inermes. La devoción y la advocación a la Virgen ha sido considerado tradicionalmente como un bálsamo o remedio seguro en los momentos de mayor confusión, duda y tentación. Junto a esto, otros muchos remedios pueden servir. El mismo Fray Pablo no duda en aplicar sus personales remedios a las personas vejadas que trata. Al mercedario no le importa que las personas hayan estado o no poseídas del demonio. Su remedio se muestra eficaz y seguro, y cualquier persona que persevera en él cura con facilidad. Fray Pablo no aplica -- técnicas de brujo o curandero. Su técnica es simple, incluso demasiado vulgar, podríamos decir que hasta decepcionante teniendo en cuenta las negras tintas que sobre su perso-

na cierge el fiscal de la Inquisición. Confesión sincera y comunión los domingos y los jueves, son los primeros pasos para la cura; después, "que se pongan delante de el Smo. — Sto. o delante de la imagen de un crucifixo, y que pensando en la pasión de mi Sr. JesuXpo. se queden amando aquella — bondad, y amor con que padeció por nosotros: y que le pidan humildemente, que su divina Magestad se sirva de cortarles las fuerças a los Demonios para que no los perturben, ni — las funciones naturales, ni las cristianas". De estos tres pasos, "lo que más me cuesta, es el haxerles arrodillar a — tener la oración; y que con más facilidad se me rinden a con — fessar y comulgar, que no a ella". La razón de este rechazo momentáneo a la oración estriba, según Fray Pablo, porque — en la oración se enseña al alma cómo ha de confesar, comulgar y amar a Dios. Por eso, la experiencia de los años, ha — ce concluir al mercedario: "No me acuerdo, de muchas perso — nas que me han traydo vexadas, que haya havido quien perse — verasse en la meditación de la pasión, sin que haya curado" (106).

Una cierta heterodoxia guía la conducta de Cenedo a la hora de exorcizar demonios de las criaturas. El mercedario aprecia y venera el modo de exorcismos que la Iglesia manda que se sigan siempre, y que están contenidos en los li bros. Pero no se ciñe a estos modos de exorcizar. Unas veces exorciza recitando los evangelios y teniendo la mano sobre la cabeza o sobre el corazón de la persona vejada, esto lo hace, "porque es este el lugar, que más suelen afligir es — tos traydores temáticos". En otras ocasiones, siente que su alma "se inclina más a tomar de los exorcismos, todo lo que fuere texto de la Sagrada escritura, y assí repitiéndolo mu chas veces les mando, y a vezes obedecen, y otras no". Tam — bién, ha experimentado que a los demonios les aflige en — gran manera el recitar los evangelios teniendo la memoria — fija en un paso de la Pasión de Cristo. Todas estas fórmulas personales de exorcizar no se ciñen puntualmente a los formularios contenidos en los libros utilizados por la Iglesia. Fray Pablo sabe esto, y por ello, acepta cualquier correc — ción o castigo que le imponga la Inquisición (107). Pero es

que, además, el mercedario no se detiene en las fórmulas anteriormente citadas. Su natural arrojo, le hace contemplar cada caso de supuesta posesión diabólica de manera singular. Así, ya anteriormente, al relatar el ejemplo de la endemoniada de Enguera, veíamos cómo no dudaba en colocarse al cuello la mano armada de la beata vejada. En otras ocasiones, su comportamiento será distinto, pero no por ello menos descabellado. Valga como ejemplo este relato: "llaméronme por una doncella en la calle de las barcas; la qual dezía que havia unas malas figuras, que la amenaçavan: fui y hallé, que apenas la podían tener siete hombres; enfureciöse quando me vio, huyendo el cuerpo porque no la tocasse; procuré ponerle la mano sobre la cabeza, y apenas la tuvo, quando quedó hecha un tronco. Y luego enseñáronme un colete de un dedo de gordo, al qual havia passado con una dentellada: y al punto, con mi acostumbrada indeliberación, arrojamiento y locura, le puse en la boca el dedo pulgar por ser el de la consecración; (esto con la intención ya dicha) quando abrió la boca de modo, que nos pasmava y no me mordió, gracias a Dios. Preguntome su madre. Padre, que es esto? Dixe casi indeliberadamente esto es falta de frecuencia de Sacramentos: apenas oyó esto la doncella, quando pidió confesión a voces. Salieronse: confessela: y al punto se sossegó, sin haver visto jamás cosa de estas" (108).

El demonio y su presencia maligna en el mundo es una idea que poco a poco va obsesionándolo. Cualquiera cosa estará presto a hacer el fraile con tal de combatirlo. De buena gana el mercedario quisiera marchar a tierra de infieles, y "me fuera al purgatorio por una eternidad (si fuera posible) solo por hazer caer (con la gracia de Dios) un demonio y derribarle de aquellos ídolos, en que son adorados" (109). El odio que siente Fray Pablo por los demonios es tan grande, que habiendo oído decir que en la ciudad de Alicante habitan algunos herejes, casi con toda seguridad comerciantes del Norte de Europa llegados en los barcos que tocan cada vez más frecuentemente su puerto, no siente otra ansia que la de predicar una Cuaresma en esta ciudad y convertir a alguno de ellos. Ya no le importa nada de su

proceso inquisitorial, toda su obsesión se centra ahora en hacer patente a los señores inquisidores su odio furibundo por el demonio. Sólo teme que su proceso le imposibilite poder convertir a algún hereje. "Yo confieso la verdad; que no me doy por contento (si acaso los trabajos que passo son por Dios) que su divina Magestad no me dexé convertirle algunas almas a su santa ley, aunque me cueste millares de vidas. O si tuviesse fin este proceso mio, y sentencia de quatrocientos azotes en público o qualquier ignominia y afrenta pública; solo que después me diessen una licencia para predicar la ley de Cristo mi Señor? O si su divina Magestad se sirviesse de darlo a entender a quien lo lee, como yo lo siento? O si me creyessen? A vezes me parece, que tendré por bien empleado, que me tengan por un embustero, embeleçador, y tramposo, solo me pongan en ocasión, de que con mi sangre, firme en el fuego o cuchillo, o horca entre infieles la Verdad de nuestra Santa fe" (110).

f.- Fray Pablo Cenedo y la beata Angela Ferrer.

El proceso inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo tiene dos partes bien diferenciadas como consecuencia de las dos largas defensas escritas de su puño y letra. La primera permitió adentrarnos en su manera de pensar, en su forma de obrar y actuar respecto a la oración, en su conversión personal, en su trabajo como confesor y guía de almas y, finalmente, en la influencia que en su vida ejerció el diablo. - Con ella, quizás sin pretenderlo, aportó datos nuevos a su causa, los cuales sirvieron para que el fiscal de la Inquisición ampliara el proceso, llamando a testificar a nuevos testigos, y lanzara nuevas acusaciones contra el mercedario. Este se vio obligado a soportar un amargo cáliz, sin que por ello mermara un ápice su ansia por defenderse de las nuevas acusaciones.

Angela Ferrer, una beata, será la coprotagonista junto a Fray Pablo de la segunda parte del proceso inquisitorial instruido a éste. Las acusaciones que la beata vierte contra el fraile no acaban de tener una motivación clara:

despecho, excesivo orgullo personal o, simplemente rencor, son todas ellas buenas razones para explicar las acusaciones de la beata Angela contra el mercedario. Acusaciones, - hay que decirlo ya, cuya fuente y origen desvela Fray Pablo con facilidad, al tiempo que se apresta a rebatirlas una a una sin contemplaciones.

Creemos que el interés de la segunda parte de la causa inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo se resiente con las acusaciones de Angela Ferrer. Los grandes temas abordados en la primera parte no figuran en la segunda más que de forma solapada. Ahora tienen el protagonismo temas más domésticos como algunas frases sueltas y comportamientos personales. Además, juzgado y condenado ya el Doctor Oliver -- protagonista semioculto del proceso contra Fray Pablo-- el mercedario pierde interés por la defensa de algo más que sus palabras, y encamina toda su artillería dialéctica a defenderse de lo que considera patrañas y embustes de la beata Angela Ferrer.

Las acusaciones de Angela Ferrer contra Fray Pablo Cenedo sintetizan las tormentosas relaciones personales mantenidas por el fraile y la beata durante cinco largos años. En todo ese tiempo, beata y fraile tuvieron ocasión de amarse y de odiarse sin haber podido disfrutar nunca de un tiempo largo de sosiego en su relación personal. Al lado de momentos de calma se suceden incomprendimientos, celos, silencios inexplicables y fuertes enfrentamientos verbales entre ambos. Al final, la relación se hace insoportable, y la beata, quizás simplemente por despecho, acusará al fraile ante la Inquisición, descargando de esta manera su amargo veneno acumulado durante años.

Extensa es la lista de acusaciones que el fiscal de la Inquisición extrae contra Fray Pablo Cenedo de las declaraciones de Angela Ferrer. Sintetizar dichas acusaciones no es fácil, pero es menester al menos reflejar algunas de ellas. Así, según Fray Pablo Cenedo, la beata le acusa, entre otras cosas, de: "Que yo la he dicho, la haría si el espíritu santo la había traído a mis pies"; "Que yo la confundía y turbaba el entendimiento"; "Que le ha dicho que los -

actos hyperbólicos suelen ensobrevencer las almas"; "Que a todos los podía sujetar sino a ella"; "Que quisiera mas que tuviera dos legiones de Demonios, que no el espíritu que tenía"; "Que en los actos de la oración simplicísimas se expone el alma a la adoración de la criatura"; "Que la contaba mis mocedades, y que había tenido tres o cuatro hijos, que he hecho lo mismo con otras"; "Que la dije que la traería a estado en que aborrecería al Santísimo Sacramento y a Dios"; "Que Dios dexaría de ser Dios sino me seguía"; "Que no hay otro espíritu en la Iglesia de Dios sino el mío"; -- "Que todos los esfuerzos que yo hacía era para que confesara que estaba vexada"; "Que se la juré haciendo (una cruz en la frente) que me la pagaría; y que dije que aunque la viera en el féretro no crehería que era muerta, porque yo no lo había pedido a Dios que la matasse"; "Que aquellas rabias que passa el alma son purgación; y que solo enseñó la oración con el acto de la inmensidad de Dios"; "Que yo la dije que tenía quatro processos en la Inquisición y que en duzientos años no había havido tal persecución; y que cada día salían falsos testimonios contra mi: y que tenía mucha caridad: y me dixo: calle Padre apéese de esse sentir, que esso lo tiene perdido: y yo dije "ahora habla el Diablo. Y que yo había revelado una confesión" (111).

La larga retahíla de acusaciones reseñadas son sólo una pequeña muestra de las contenidas en el proceso. Quizás no estén recogidas ni las acusaciones más significativas. Creemos que esto importa poco; sólo nos interesa resaltar, parte de la tormentosa relación personal entre fraile y beata que iremos desentrañando a grandes rasgos, las dificultades que Fray Pablo tendría para ir refutando una a una todas las acusaciones, tratando de recordar, al mismo tiempo, el momento, las circunstancias y el porqué dijo, si es que realmente lo dijo, las frases dudosas o erróneas que se le imputan. Un auténtico calvario personal viviría Fray Pablo buceando en cinco años largos de difíciles relaciones con la beata, sobre todo, teniendo en cuenta que más de una vez él la despidió de su presencia sin que ello fuera obstáculo para que la beata volviera de nuevo a importunarle.

Consideramos que Fray Pablo Cenedo salió bien pa-
rado de las acusaciones. Quedan algunas sombras sobre su --
persona, sombras que indican una cierta debilidad de carác-
ter, atribuible quizás a que ya estaba procesado por la In-
quisición cuando trata a la beata, y teme, temor muy compren-
sible, que dicho trato le reporte problemas mayores de los
que ya tiene.

Un día cualquiera, cinco años antes de 1655, se -
inicia la relación de Fray Pablo Cenedo y la beata Angela -
Ferrer. Ese día, estando Fray Pablo en el confesionario, An-
gela se acerca a él y le manifiesta su deseo de ser guiada
espiritualmente. Las razones para esto parecen claras. Ange-
la Ferrer tiene por confesor al Doctor Palau, y éste ya no
tiene suficientes recursos para guiar a la beata por los ca-
minos del espíritu. El Señor ha ascendido a la beata a un -
modo de oración distinto al que practica y enseña el Doctor
Palau. Hay total seguridad en el ánimo de Angela. Ella, por
sí misma, ha sido capaz de penetrar en un altísimo modo de
oración que su confesor no sabe explicar; incluso, su inex-
perto confesor le dirá: "Angela, más theología sabe, que mu-
chos confesores Doctos" (112). Fray Pablo se sorprende de
tanta perfección, y duda; todo le parece orgullo, excesiva
estimación propia y satisfacción personal. El mercedario son-
ríe irónicamente, y su respuesta no se hace esperar: "Si Vm.
dentro de breve tiempo, quiere que la responda quien la ha
traydo a mis pies: tema (quando truene el cielo) los rayos,
como la más vil pecadora. Desconfíe de si, y crea que será
la muger más deshonesta, que tendrá el mundo (en quanto es
de su parte) si Dios no la ayuda. Que no entiende palabra en
materias de espíritu; y que aún no sabe tener oración. Y si
Vm. va entrando en este estado, la diré dentro de breves --
días, que es el Espíritu Santo quien la ha traydo a mis pies"
(113).

La historia de Fray Pablo Cenedo y Angela Ferrer
tuvo un mal comienzo, prosiguió mal cuando intervinieron en
ella actores secundarios, y terminó peor.

Dos frailes capuchinos, frailes mercedarios, un -
clérigo acusado erróneamente de solicitante, un clérigo so-

licitante, una tía y dos compañeras de Angela de nombres Bibiana Sanz y Paula Arsilla son los actores secundarios de esta historia que más se nos antoja un sainete decimonónico con final inesperado. Todos ayudan a enturbiar la relación entre la beata Angela y Fray Pablo, y todos, asimismo, nos ayudan a comprender la realidad social de lo que sería el entramado religioso de la época. No seamos severos al juzgar comportamientos como los de Fray Pablo Cenedo. Descendamos a la realidad social y comprenderemos cómo la relación entre Fray Pablo y su beata es posible multiplicarla. ¿Cuántos confesores y beatas como los de nuestra historia existirían en Valencia? ¿Cuántas relaciones espirituales tan difíciles como la nuestra se darían entre mujeres y religiosos o clérigos sólo en Valencia?. No pretendemos absolver a Fray Pablo; sus errores cometió sin duda, pero, cuanto menos, creemos que el fraile mercedario tuvo mala fortuna personal al tener que vérselas con la Inquisición. Otros en su caso, y en Valencia, no lo olvidemos, había muchos como Fray Pablo, hubieran corrido una suerte pareja a la del mercedario. Pero no fue así, y aunque por esto no es más culpable Fray Pablo, su única desgracia fue tal vez el tropezarse un día con la Inquisición, y como no, su carácter difícil y poco dado a guardar un imprescindible silencio.

Tras aquel comienzo poco afortunado de relaciones espirituales entre Angela y Fray Pablo, éstas prosiguieron con continuos sobresaltos. Hay momentos en que todo va bien; en ellos, la beata siente una inmensa alegría por haber escogido un confesor tan competente y virtuoso y digno. Incluso, en una de sus enfermedades, la beata referirá al mercedario P. Marigó: "Padre, por lo que me ha enseñado el P. Cenedo, le seguiré hasta morir; porque no me ha enseñado, ni un ápice contra la ley de Dios" (114). Abundando en esto, Angela referirá a su compañera Bibiana Sanz: "en cinco años, que me confieso con el P. Cenedo, no le he podido advertir un ápice contra la ley de Dios, ni buenas costumbres. Si voy al Santo Tribunal yo sola soy bastante para sacarle de trabajo diciéndole la verdad" (115). No siempre es todo tan fácil. En otras ocasiones, las relaciones se hacen tensas entre --

fraile y beata y no son extrañas las palabras fuertes. Así, cuando Angela le decía a Fray Pablo: "Padre alábeme; por amor de Dios, no me quite esta seguridad y satisfacción de que soy santa, que me quitara la vida" (116). El fraile mercenario no podía sufrir tales palabras, "y como las llagas encanceradas han menester remedio fuerte", daba a la beata fuertes correctivos diciéndola. "Dígame Hermana a que va a la oración a adorarse a si misma? a idolatrarse? a embelesarse, y enamorarse de si misma? Sin duda, que va a esto, - porque veo que de la oración no saca estimación y aprecio de Dios, y humildad; sino vanidad y estimación de si misma. Déxese de esas suspensiones y altísima contemplación, que dize, que tiene; que eso no es otro, que amor propio, y idolatría espiritual: humíllesse, humíllesse, y llore sus desvanecimientos" (117).

Una a una, Fray Pablo irá rebatiendo las acusaciones de Angela Ferrer. Cenedo nos confesará que el carácter de la beata era tan peculiar que pretendía decirle a él cuando debía ordenarle que comulgara o no. La pretensión de Cenedo-confesor por sujetar el espíritu de Angela a un método no es compartida por la beata, quien no duda en soliviantarse contra su confesor tratando de chantajearle con amenazas veladas de acusarle ante la Inquisición o ante otros frailes. En una ocasión, la beata acude al convento de los frailes capuchinos de Valencia y acusa a Fray Pablo de haber hablado mal en una plática de los "maestros de la barba larga". Tan peculiar acusación será desentrañada por Fray Pablo: "Un día del corpus vino, y me dixo: hoy no hay que darme la comunión, que soy una grande pecadora y no la merezco; y advierta que si me manda tal le desharé la cara ahy donde está; hízela confessar luego; y después la mandé en virtud de el Smo. Sacramento que comulgara, se levantó tan inquieta, que cierto la temí; y aquellos días anduvo de modo, que se fue a capuchinos, y le dixo al P. Luys de Valencia treynta desatinos de mi, y en particular, que yo en una plática havía dicho de los maestros de la barba larga, viendo entrar dos Padres Capuchinos. No me ha sucedido tal cosa de verdad, ni tentación de ello; ni he visto entrar predicando, ni haziendo --

pláticas tales Religiosos. Este es el motivo que tiene esta muger quando se inquieta: y así digo, que si el quitarle la voluntad propia en esta conformidad, está mal hecho; yo he entendido, que devía hazerlo para humillarla y mortificar - la pasión altiva de su espíritu: y según he visto de lo que se inquietava, juzgo, que dirá lo mismo de qualquier confessor que no la dexé mandar en el confessorario, y que luego le achacará, que la perturba" (118).

No siempre negará Fray Pablo haber dicho las frases que le atribuye la beata, pero el mercedario tratará de explicar, que esas frases, ahora acusatorias, ténfan pleno sentido dentro del contexto en el que fueron dichas. Por -- ejemplo, será verdad que Fray Pablo dijo a la beata que antes "quisiera verla con dos legiones de demonios en el cuerpo, que no con esse modo de espíritu". Ahora bien, esta frase acusatoria respondía al siguiente diálogo entre beata y confesor: "Padre yo me he confessado con el Dr.García, el - Dr.Palau, el Dr.Visiedo, el P.Mtro.Gralla, el P.Joachin de Valencia, el P.Luys de Valencia y con V.P. y digo y diré, - que ellos pueden ser doctos: pero ni V.P. ni ellos me entienden el espíritu. Entonces con el primer movimiento impaciente de oyr una vanidad, y sobervia tan grande en una frágil muger, la dixé: Mire: más me parece, que quisiera verla con dos legiones de demonios en el cuerpo, que no con esse modo de espíritu" (119).

Ejemplo esclarecedor de la personalidad de Angela Ferrer, y del tenor de sus acusaciones contra Fray Pablo Cenedo puede ser el que hace referencia a la supuesta paternidad múltiple del fraile mercedario como consecuencia de sus devaneos juveniles. Así, Angela le refirió un día a su confesor que había oído en una conversación que Fray Pablo había andado divertido en versos y músicas en su mocedad. Ella le dijo, que si esto lo hubiera conocido antes de tratarle de ninguna manera se hubiera dejado guiar espiritualmente - por él. Fray Pablo le contestó lo siguiente a su beata: "huviere hecho muy bien, porque conmigo antes perderá, que gane siendo tan malo, y habiendo tanto confessor santo en Valencia mejor fuera haverse ido a uno de estos. Pero créeme,

que eso es una grande soberbia; porque al penitente, no le toca examinar la vida pasada de el confessor, (ni aun la presente) sino los consejos, y doctrina, que le da en el confessorio, y si esta es recta, y sana, callar y obedecer, que aun estos consejos dava Xpo. N.S. a las turbas en orden a los Phariseos". Para mejor hacerle comprender lo que le quería decir, Fray Pablo trajo a colación los ejemplos de la vida disoluta de San Pablo y San Agustín antes de su ulterior conversión. De poco le sirvieron estos ejemplos a la beata, quien continuaba dudando si se hubiera o no confesado con tan grandes Padres de la Iglesia. Fray Pablo Cenedo, intentando sosegar su ánimo ante la respuesta de la beata, le dijo: "Mire Hermana si un Sacerdote estuviesse amancebado (que dudo pueda haver tal) y se levantasse de el lado de la amiga, y se fuesse al confessorio, y allí le rogasse a Dios, que mirasse, que aquel puesto y ovejas son de su Divina Magestad y que no atendiesse a sus culpas; y diesse sana doctrina, y consejo a las almas; estas se criarían muy santas y buenas, tomando sólo lo que las enseñasse, y no examinándole la Vida". A pesar de estas "atrevidas" aclaraciones, la beata no daba su brazo a torcer. Y no sólo eso, sino que Angela continuaba importunando a Fray Pablo con este tema. Finalmente, "viendo la tenacidad, que tenía en su aprehensión", Fray Pablo le respondió con resolución: "Aora señora, al cabo somos; yo doy por constante, que he hecho versos, músicas, que no soy Virgen, que soy un deshonesto, que he vivido amancebado, que he tenido uno, dos, tres, y quatro hijos. Quien la mete a Vm. en todo esto, si yo en el confessorio le doy buenos documentos, y la exhorto, a que guarde la ley de Dios? A lo qual me respondió: Huélgome de saber todo esto, y que haya tenido tanto hijos; y yo la dije: mire que se lo había dicho; y luego la despedí diciéndola. Por amor de Dios que de estas materias no me hable mas, ni conmigo, ni con nadie, porque somos de tal calidad, que si refiere a alguien la conversión que hemos tenido luego darán por constante qualquier palabra que dixere" (120).

Especial protagonismo en la vida y en la desgracia de Fray Pablo Cenedo tiene la persona del Doctor Oliver. Este "maestro" de espíritu propició la conversión de Fray Pa-

blo, y fue firme apoyo del mercedario en su vida espiritual. Además, Oliver aparece vinculado a ciertos núcleos de espirituales valencianos, donde era considerado un hombre docto y experimentado en la guía de almas. Incluso, como ulteriormente veremos, de forma más o menos directa, Oliver está en estrecha relación con el grupo de alumbrados valencianos - que nos queda todavía por estudiar (121). El Dr. Oliver fue procesado, pero su proceso no ha aparecido todavía, por lo que difícilmente podemos analizar las razones exactas que le llevaron a la Inquisición. Sin demasiado temor a errar, creemos que sería procesado junto a Cenedo por motivos parecidos a los de éste. Lo que sí sabemos a ciencia cierta, es que el Dr. Oliver fue condenado por la Inquisición; al menos así nos lo afirma Cenedo en su defensa: "Quando dieron sentencia al Dr. Oliver...". Además, Fray Pablo justifica a Oliver diciendo: "y fue porque había oydo dezir, que la dicha sentencia, dezía, que el espíritu de el Dr. Oliver era peligroso. porque ponía a las almas en la vía unitiva de golpe, sin passarlas por la purgativa: lo qual jamás advertí - cierto en dicho Dr." (122).

En otra parte de este trabajo, al mencionar la complejidad de las relaciones entre confesores espirituales y beatas, hemos visto como, con harta facilidad, daban lugar al nacimiento de fobias, estimaciones personales, vanaglorias, etc. Así aconteció en las relaciones entre Fray Pablo Cenedo y la beata Angela Ferrer. Fray Pablo tenía otras hijas espirituales al margen de Angela, y a todas ellas intentaba encaminar por el camino de la virtud. Pero, este comportamiento de Fray Pablo tendente a tratar por igual a todas sus hijas de confesión, no fue sufrido por Angela y dio lugar a situaciones embarazosas y difíciles para Fray Pablo. Un ejemplo ayudará a ilustrar la dificultad que el guiar un espíritu tan complejo como el de Angela Ferrer entrañaba para Fray Pablo Cenedo. "Y para que el S.T. sepa las inconstancias de esta Angela Ferrer, que haviéndola dicho haurá un año y quatro meses, que fuera a buscar a Paula Arsilla a su casa; porque estaba haziendo actualmente una buena obra, y no la proseguía, faltando algunos días, (que era quando Paula Arsilla hazía la confesión general) y assí que juzgava-

yo, estaría con las quimeras ordinarias, que procurasse traerla con mucha cordura: fuese a su casa, y no hallándola, se pasó a S. Juan de la Ribera, y la sacó de los pies de el P. Parte, diciendo que yo mandava que viniera, y escandalizó toda la gente de la Iglesia todo por su capricho; y casi se le arrodilló a su tía, para obligarla, a que le alquilara (a Paula) la estancia de arriba, la limpió, le prestó savanas, y un tablado, fue a buscar el bastaje para que trajera la ropa de Paula a su casa: y después de haver hecho todo esto; (como doy por testigo a todos los de su casa) - viendo, que la dicha Paula estava ya muy quieta, y que yo estava muy contento de su modo de proceder, y obediencia, y mortificación, y que le decía a Angela Ferrer: mire esta donzella como está recogida, y como se ha ido aprovechando en poco tiempo; le ha dado tal ojeriza contra ella que la ha obligado a salirse de su casa. Apenas ve a alguna que es obediente y humilde, quando la suele aborrecer algunos días, que no hay quien se le ponga delante. Un día le dijo a Leocadia Montaner (que es mujer virtuosa) en el bando de la comunión, o después de haver comulgado: a Vm. y a Tomasa lasquisiera bolar con una pieza de artillería, sin saber yo que para esto huviera otro fundamento, que el ver que se señalan estas dos más en la humildad, y que yo así se lo havia significado a Angela Ferrer algunas vezes" (123).

La historia particular de Angela Ferrer y Fray Pablo Cenedo está llena de continuos sobresaltos. Fray Pablo se desanima muchas veces al no encontrar el modo más adecuado de guiar el espíritu de la beata. Cuando la relación parece estabilizarse, de pronto, el carácter difícil de la beata, y también la inexperiencia del fraile o su poco tacto, lo echan todo a perder. El mercedario se ve obligado a recurrir a otros eclesiásticos en busca de consejo. Unas veces acudirá al Dr. Oliver, y en otras, Fray Pablo pedirá su parecer al Dr. Díaz, a Fray Luis de Valencia, y a otros frailes, sean o no de su misma orden. Ninguno consigue atinar en el modo más adecuado de guiar espiritualmente a Angela.- Todos le piden paciencia a Fray Pablo, salvo el Dr. Oliver, quien aconsejará al mercedario de esta forma: "Ahí me pare-

ce que hay mucho amor propio, y soberbia secreta, y parece especie de obstinacioncilla en su parecer y en la perfección: con todo llévela siempre con blandura, y procure quitarle - la voluntad propia con mucha cordura". También el Dr. Díaz dará su parecer a Cenedo sobre el espíritu de Angela: "que passava peligro, no dicesse en algunos engaños y errores; y que no comunicasse mucho con ella, más que la administración precissa de el Sacramento y que no le dicesse lugar a hablar de aquellas vanidades, ni en el confesionario, ni fuera de él" (124).

Algunas historias particulares se entrecruzan en la relación personal de Fray Pablo Cenedo y Angela Ferrer.- De todas ellas, merece entresacarse por su interés la que - hace mención a las supuestas solicitaciones deshonestas por parte de un clérigo a algunas de las hijas espirituales de Fray Pablo. En este caso, no nos interesa tanto destacar el carácter morboso de la historia, o la simple constatación - de la existencia de clérigos disolutos y solicitantes en Valencia, como la firmeza de Cenedo en no querer revelar a la Inquisición el nombre del supuesto solicitante, y el carácter coactivo del Santo Tribunal que no permite que se le sus traiga ningún secreto, y menos uno como éste.

La historia del supuesto clérigo solicitante se remonta a 1651. Ese año, al ser llamado, por segunda vez, Cenedo por la Inquisición, se le pidió que delatara cosas que - fueran competencia de la Inquisición y que le afectaran a - él o a otras personas. Fray Pablo respondió al Santo Tribunal que algo sabía de algunos confesores, pero que ya procu raría él enterarse bien y corregirles en secreto. Esta respuesta del mercedario disgustó a los inquisidores, que le - dijeron a Cenedo "que en esas materias, ya sabía yo que no se debía guardar la corrección fraterna, y que había muchí ssimos autores que lo afirmaban así: y en particular (Dixo el Sr. Don Antonio) (se refiere a D. Antonio de Ayala inqui sidor en el tribunal de Valencia. El otro inquisidor del - proceso contra Cenedo era D. Pedro Ochagaría) (125) me es-- panto, que no haya leído a Castro Palao: bolviosse el Secre tario Olmo, (viendo que respondía yo procurando defender a-

los confesores con la corrección fraterna) y me dixo: Padre cómo podía obrar el Santo Tribunal si de essa suerte se por tassen, los que saben cosas pertenecientes al S.T.?. Y procuré tanto el no delatar a estos confesores, que viendo tocar una campañilla al Dt. Don Antonio, juzqué, que quería mandar ponerme en la cárcel secreta. Y dixé entonces, que yo pediría licencia para dezirlo a quien me lo havia dicho - en confesión" (126).

Poco duró la firme voluntad de Cenedo por mantener en secreto los nombres que le pedían los inquisidores; al día siguiente, el fraile pidió licencia a una tal Isabel N. para poder revelar al Santo Tribunal el nombre del confesor "que hazía acciones muy malas, y deshonestas con las hijas de confesión". Obtenida licencia, Fray Pablo Cenedo se comportó de forma desgraciada; presuponiendo que el clérigo solicitante era el confesor de la beata Isabel N., denunció a la Inquisición al Dr. Díaz. Unos días después, confesando - Fray Pablo a Isabel N., el mercedario mostró su extrañeza a la beata porque un confesor tan ejemplar como el Dr. Díaz - se permitiera acciones tan licenciosas. "Qué ha hecho Padre, que no es el Dr. Díaz, sino mosén Ferrando el del Collegio!". Otra vez tiene que acudir Fray Pablo a la Inquisición y decirse de su acusación contra el Dr. Díaz, ahora el delatado será mosén Ferrando. Por cierto, que este mosén Ferrando no se satisfacía únicamente solicitando a Isabel N., sino - que también hacía lo mismo con Angela Ferrer y con su compañera Paula Arsilla. Tan exagerado era el poco decoro del clérigo Ferrando que la misma tía de Angela Ferrer tuvo que echarle de su casa "porque no le agradavan aquellas acciones de venir a hazerme fiestas, y a abraçarme, siendo mi confesor" (127). Por su parte, Paula Arsilla suplicaba a Cenedo "que por amor de Dios pusiera remedio llamando, o yendo a hablar a un Sacerdote que havia sido su confesor, el qual la iba inquietando por las calles, iglesias, y en su misma casa quando estava sola, y que ella ya le havia avisado de que estava acusado en la inquisición: y no obstante esto, - no hazía caudal..." (129).

La historia de Margarita Tudela y el P. Font se -

entrecruza también en el proceso de Fray Pablo Cenedo, guardando una gran similitud con la vista anteriormente. Fray Pablo tuvo que delatar a la Inquisición al P. Font "porque Margarita Tudela se confesó conmigo, y con muchas lágrimas me comunicó, lo que con el dicho P. Font, le había sucedido diversas veces en el confesionario...". Las razones que movieron a Cenedo a delatar a la Inquisición al P. Font no aparecen del todo claras en el proceso de Fray Pablo. Según parece, a Margarita Tudela le sobrevenían unos fervores tan grandes después de haber comulgado, que la impulsaban a realizar acciones immodestas, "echándose sobre cualquier hombre quando le davan dichos fervores". Para Fray Pablo Cenedo estaba claro el origen demoníaco de tales fervores, sobre todo, cuando el mercedario se enteró que el P. Font abrazaba en el confesionario a la beata tratando de convencerla del origen divino de sus fervores. Además, Fray Pablo Cenedo intentaba hacer comprender a Margarita Tudela, que cuando los fervores van acompañados de acciones deshonestas no pueden ser buenos "porque de esta especie eran los de los alumbrados, y porque el efeto no es bueno" (129).

Antes de dar por terminado el análisis de la enrevesada relación entre Fray Pablo Cenedo y Angela Ferrer intentaremos dar respuesta a algunos interrogantes que nos preocupan. ¿Cómo es posible que Fray Pablo y Angela Ferrer mantuvieran su relación durante cinco años? ¿Por qué no se alejaron el uno del otro, estando claro que no acababan nunca de entenderse? ¿Por qué Fray Pablo mantuvo su relación con la beata estando ya procesado por la Inquisición?. Todas estas preguntas tienen una difícil respuesta, entre otras razones, porque solo conocemos la versión de Fray Pablo Cenedo, e ignoramos los motivos que pudieron mover a la beata a comportarse de la forma como lo hizo. Por tanto, dejándonos guiar únicamente por la confesión de Fray Pablo, descubrimos que el fraile mercedario fue capaz de admitir a la beata seis veces seguidas después de haberla despedido definitivamente de su presencia otras tantas. Caridad, intercesión de familiares y religiosos, convencimiento personal de

Fray Pablo de ser capaz de domar el carácter indómito de la beata, temor al escándalo, temor a ser acusado ante la Inquisición por la beata, etc. He aquí algunas buenas razones que explican la continuidad de esta relación extraña. Finalmente, fray Pablo no pudo mantener por más tiempo su relación con la beata y la despidió de forma definitiva. A pesar de ello, todavía intentó Angela Ferrer congraciarse con su confesor, y a este fin, acudió al convento acompañada de una tía suya, y arrodillándose a los pies del fraile le pidió perdón de nuevo. Pero Fray Pablo estaba ya firmemente decidido a truncar su relación con Angela, y nada, ni los desesperados intentos de la tía pudieron hacer cambiar su firme decisión. Tampoco hicieron variar la posición de Fray Pablo los consejos del capuchino Fray Luis de Valencia. Así pues, definitivamente rotas las relaciones entre Cenedo y Angela Ferrer, a ésta ya no se le ocurrió otra cosa que denunciar al fraile ante la Inquisición. Añadamos a esto que cuando Fray Pablo despidió a la beata, ésta "entonces me la juró delante el Altar de la Virgen de la misericordia" (130).

g.- Sentencia de Fray Pablo y consideraciones finales

Cuatrocientos sesenta y un folios tiene el volumen donde se contiene el proceso abierto por la Inquisición contra el fraile mercedario valenciano Fray Pablo Cenedo. Siete años necesitó el Santo Tribunal para agavillar pruebas, practicar diligencias, sustanciar acusaciones y llevar a cabo otras actuaciones procesales. Por fin, todo parecía ya claro, y sólo restaba dictar una sentencia acorde a la gravedad de las acusaciones probadas. El seis de febrero de 1657 se emitía desde Madrid la sentencia contra el fraile mercedario. Tras las burocráticas fórmulas de rigor, el Consejo de la Suprema y General Inquisición ordenaba que al reo "se le lea la sentencia sin méritos en la Sala de la Audiencia, y sea reprendido, advertido y cominado, y suspendido de confesar, predicar y exorcizar asta tener licencia del Illmo. Sor. Obispo Inquisidor General y Ses. del dicho Con-

sejo y resida por espacio de dos años en el convento que le señalare el Tribuanl, y en ellos se confesará con el confesor que assí mismo se le señalare por los Inquisidores. Y - antes de executar esta sentencia se le recorrerá su celda - y recogerán todos los papeles y libros que se hallaren tocantes a materia de espíritu" (131).

Conocida la sentencia del Consejo por la Inquisición valenciana, se comunicó la misma a Fray Pablo Cenedo el día veintitres de febrero de 1657. Los inquisidores valencianos le señalaron a Fray Pablo el convento de la orden de la Merced en el Puig como residencia obligatoria durante - dos años.

Finalizado ya todo, y a la vista de la sentencia - que la Inquisición impone a Fray Pablo Cenedo, resulta prudente emitir algunas consideraciones finales.

Parece fuera de dudas que Fray Pablo Cenedo fue - procesado al ser acusado, entre otras cosas, de alumbrado, - y de decir proposiciones con cierto sabor alumbrado. Al menos, así nos lo indica el estudio de su proceso, y la consideración que éste tiene para la Inquisición. Si fue o no - Fray Pablo un alumbrado, es una pregunta sin necesidad de - una respuesta clara. Por nuestra parte, conociendo la ambigüedad que el término alumbrado tiene en la espiritualidad - española, el mal uso que de él suele hacerse, y después de haber analizado los ejemplos de los alumbrados de Toledo, - Extremadura y Andalucía, no nos atrevemos a acusar de alumbrado a Cenedo. Por otra parte, el mismo Fray Pablo, en dos temas doctrinales tan dudosas y tan denotadores de alumbradismo como son el perder de vista la humanidad de Cristo durante la última etapa de la contemplación mística y la oración vocal, adopta una clara posición personal contraria a lo supuestamente defendido por los llamados alumbrados históricos. Fray Pablo explicitará, no dudando en repetirlo varias veces, cuál es su pensamiento y su modo de obrar en estos temas conflictivos, señalando, al mismo tiempo, dónde - se encontraba el error de los alumbrados.

La posible existencia de una congregación o grupo

dentro de la cual se practicaran o enseñaran doctrinas semejantes a las propias de los alumbrados históricos no está probada de forma fehaciente en el proceso inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo. Todo lo más que se advierte es una estrecha relación espiritual entre Fray Pablo y el Doctor Oliver, y entre Fray Pablo y sus hijos e hijas de confesión. A esclarecer con precisión este punto ayudaría mucho si se hallara y desentrañara el proceso inquisitorial incoado al Doctor Oliver. Pero mientras esto no ocurra, no podemos inferir nada claro del proceso de Cenedo. Las relaciones de éste con sus hijas e hijos de confesión son igual de atípicas que las que tenían lugar entre otros cualesquiera de los confesores que abundaban por Valencia y sus hijos e hijas de confesión. La única peculiaridad de Cenedo reside en que, en su caso, conocemos de manera muy precisa el carácter de estas relaciones, y ello puede incidir negativamente en la valoración que hagamos de su persona y de su círculo.

La sentencia dictada contra Fray Pablo Cenedo es benevolente a todas luces. No creemos que existiera ningún tipo de animadversión especial hacia el fraile mercedario por parte de la Inquisición. Simplemente, estimamos que es escasa la culpa del mercedario, sus defensas son brillantes, hay firme voluntad de sujetarse al tribunal si hubiera error en su manera de pensar y de actuar, y, en definitiva, más que mala doctrina, hay una serie de comportamientos personales que pueden inducir a errar.

El fraile mercedario está obsesionado con el Diablo, y esto le lleva a comportarse de manera extraña. Su peculiar modo de exorcizar demonios de las personas, no ateniéndose a las fórmulas marcadas por la Iglesia, le tenía que reportar a la larga algún tipo de problema. Así sucedió en efecto, y no es casual que éste fuera el motivo primero de su procesamiento inquisitorial.

Es posible que la abrupta y oscura forma de interrogar Cenedo a sus hijos de confesión sobre las verdades básicas de la Iglesia creara malestar en éstos, y de ello pudiera derivarse una cierta animadversión contra el fraile. En este sentido, la singular y casi esperpéntica relación -

entre Fray Pablo Cenedo y la beata Angela Ferrer, a pesar - de ser ampliamente explicitada por el fraile, no le haría - a éste ningún favor. Antes al contrario, dicha relación, - vierte dudas y sombras sobre la peculiar manera que el mercedario tiene de guiar espiritualmente a su beata. Deberíamos señalar, en descargo del mercedario, el retorcido carácter que la beata tiene, capaz de volver loco a cualquiera.

Ya para terminar, considerando la amplitud del - proceso, la cantidad y profundidad de los temas que en él se contemplan, así como el sistema procesal seguido por la Inquisición, creemos que no era posible otra alternativa que la condena del fraile. No obstante, la benevolencia de la - pena, teniendo en cuenta todo lo anterior induce a pensar - que la Inquisición no estimó errores graves en la conducta y doctrina de Fray Pablo Cenedo. Todo lo más, tuvo en cuenta alguna actuación temeraria, alguna proposición atrevida y, porqué no, malsonante. En definitiva, Fray Pablo Cenedo fue acusado, procesado y condenado por la Inquisición. La - pena la cumplió en un convento de su orden, muy cerca de Valencia. Lo que fue de Fray Pablo Cenedo una vez cumplida su sentencia lo ignoramos, pero no le debió ir muy mal al fraile mercedario, cuando V. Ximeno lo cuenta entre los numerosos escritores valencianos ilustres, y le dedica las siguientes palabras: "Fray Pablo Cenedo, Religioso Mercenario, natural de la Ciudad de Valencia. Fue Maestro y Cathedrático de Artes en esta Universidad, como también en Tarragona; Doctor en Sagrada Theología, y Maestro en su Religión. En su - mocedad se avía aficionado a la Música, y Poesía, y en uno, y otro era muy diestro. Entre lo discípulos aventajados que tuvo en la Orden, fue uno el Ilustrísimo D. Fr. Joseph Sanchiz, Arzobispo de Tarragona, de quien daré noticia en el - año 1694. el qual siendo General de la Orden, le honró con las preeminencias de Padre de la Provincia, en atención a que había sido su Maestro, y servido a la Orden con estimables escritos, y leyendo, y predicando con aplauso. Combattido de una afrentosa calumnia, fue denunciado al Santo Tribunal de la Inquisición; pero acudiendo con viva confianza-

al assilo de una imagen de Christo crucificado, que se venera en esta Ciudad con el título de la Fé, en el Convento de Santa Mónica de Agustinos Descalzos. mereció oír de su misma boca: Yo soy el Christo de la Fé, confía en mi; y no solo quedó poderosamente confortado, sino que milagrosamente se desvaneció la calumnia. Assí lo confesava agradecido a aquella divina Imagen, y lo ratificó poco antes de su muerte sucedida en su Convento de Valencia el año de 1673" (132).

3.- EL "CONVENTICULO" ESPIRITUAL DE GERTRUDIS TOSCA

En 1668, transcurridos once años después de haber sido condenado el mercedario Fray Pablo Cenedo, la Inquisición descubre un nuevo foco de supuestos alumbrados en el hervidero espiritual que es la ciudad de Valencia. Mosén Remigio Choza y Mosén José Navarro son ahora los procesados.- Pero los clérigos no están solos, junto a ellos advertimos la existencia de un pequeño grupo de personas, una especie de "conventículo", que dirigido por la "maestra" Gertrudis Tosca, se dedica a la realización de ciertas prácticas heterodoxas encubiertas bajo el amplio tamiz espiritual.

Desde la Pascua de Resurrección de 1668 hasta la festividad del Corpus del mismo año, la historia del "conventículo" espiritual de Gertrudis Tosca es una historia muy breve. Sin embargo, la brevedad temporal de la experiencia espiritual no fue óbice para que ésta alcanzara cotas de gran intensidad, hasta el punto de permitirnos poder hablar de la existencia de una bien estructurada base doctrinal dentro de este núcleo espiritualista valenciano.

Todos los integrantes de este foco espiritual heterodoxo valenciano están bien definidos. Todos tienen nombres y apellidos, y todos asimismo, cumplen de manera más o menos relevante su papel dentro del grupo. Gertrudis Tosca es la madre y maestra espiritual. Dos clérigos, mosén Remigio Choza y mosén José Torres, son los teóricos y valedores de la doctrina que el grupo sustenta. Unas cuantas mujeres, de edades distintas y responsabilidades limitadas, aportan con su presencia el elemento femenino tan común en todos estos grupos de espirituales (133). Ellas son: Josefa Climent, Luisa Choza, Angela Sinisterra, Vicenta Giberto y Teresa Benajes. Finalmente, otro clérigo, mosén José Navarro, acaba por perfilar este grupo de espirituales valencianos, que tiene la casa de Gertrudis Tosca como lugar habitual de reunión, y que, llegado el caso, no desecha la utilización de otros lugares más sacros.

a) Los Protagonistas

Si Gertrudis Tosca es la madre y maestra de este pretendido grupo de alumbrados valencianos, bueno será que comencemos por ella a la hora de desvelar las identidades y las circunstancias personales que impelen a cada uno de los integrantes de este grupo a participar en experiencias espirituales muy peculiares.

Gertrudis Tosca es una mujer joven, 28 años, cuando el grupo se autodenuncia a la Inquisición. Está casada y es madre de cuatro hijos. Su marido, Vicente Lligasa, es "pelayre" de oficio. Ambos viven en una casa de la calle de la Corona de Valencia, de donde, después, se mudan a otra ubicada a las espaldas de la Iglesia de San Juan (134). El marido de Gertrudis, Vicente Lligasa, no toma parte activa en las acciones del grupo, porque "no seguíani entendía aquel camino..." (135). Sólo en algunos momentos, debido a ciertas acciones que ve realizar a su mujer, Vicente Lligasa recela de la conducta del grupo. Sin embargo, Gertrudis, con la ayuda del clérigo Remigio Choza, desvanece estos recelos, persuadiendo a su marido de que ella es una mujer muy singular porque en su pecho se mantiene durante mucho tiempo el Santísimo Sacramento (136).

La vida de espiritualidad intensa de Gertrudis Tosca se inicia bajo la guía espiritual de un clérigo, beneficiado en la Iglesia parroquial de San Miguel, de nombre Doctor Oliver (137).

Gertrudis frecuenta la casa de este clérigo porque lo tiene en un alto concepto de virtud, y porque ansía ser instruida espiritualmente por él. Dos o tres años dura su relación espiritual. Después, Gertrudis se desliga de su maestro y decide caminar sola por la senda espiritual. Animada en su empeño por José Torres, personaje también del círculo del Doctor Oliver, Gertrudis comienza a considerarse a sí misma como maestra espiritual, e inicia la guía de un grupo reducido de personas. A este fin, Torres y Gertrudis urden la idea de que a ella se le conservan durante mucho tiempo las especies sacramentales en el pecho. Más adelante, ambos, estructuran una doctrina simple, sustentada en la

idea anterior. Todas las personas que pasan a integrar el grupo espiritual aceptan el magisterio de Gertrudis. Ella misma acabará por creerse su papel, considerándose un ser perfecto, dotado por Dios de dones espirituales singulares y capaz de dispensar, incluso, en ciertos preceptos eclesiales básicos. Finalmente, al igual que el resto de los integrantes de su círculo, Gertrudis se deja convencer de sus errores y adopta la decisión de autodenunciarse a la Inquisición. Gertrudis Tosca será procesada por la Inquisición; pero el no haber encontrado su causa en los archivos inquisitoriales, nos obliga a reconstruir su peripecia personal por medio de los testimonios de los demás integrantes de su grupo.

El Doctor José Torres, conocido también en otros pasajes de esta historia como licenciado y presbítero, es, junto a Gertrudis Tosca, el máximo responsable de este grupo de alumbrados valencianos. José Torres es natural de Valencia. Como Gertrudis, Torres cuenta 28 años de edad en 1668. Vive con su padre, sastre de oficio, en la calle valenciana de Calatrava. Su historia espiritual corre pareja a la de Gertrudis Tosca. Ambos frecuentaban la casa del Doctor Oliver, y ambos, asimismo, se declaran hijos espirituales de éste. Torres conocerá a Gertrudis en casa de Oliver y, muy pronto, ansiará tenerla por maestra de su espíritu. No hay ninguna razón básica que nos permita aclarar los motivos que hicieron posible la relación espiritual entre Torres y Gertrudis. Las razones alegadas por Torres de que el Doctor Oliver había dicho que Gertrudis iba bien por el camino de la virtud, y que el mismo Doctor Oliver fue quien pidió a Gertrudis que admitiera a Torres como hijo espiritual, aunque aportadas por él mismo, son poco convincentes (138). Lo que sí parece fuera de dudas es que tanto Torres como Gertrudis desechan la guía espiritual del Doctor Oliver en un determinado momento, y toman la decisión de emprender juntos su particular camino hacia la perfección.

La responsabilidad de Torres como autor de las doctrinas del grupo resulta evidente. El mismo se considerará el más culpable de todos, "pues en muchas cosas ha sido-

éste el promotor y el que les introduxo a los sobredichos, - a los referidos errores, y entiende que sino fuera por las instancias deste muchos de los dichos errores no los huvie= ran creído ni seguido las dichas personas cómplices..." - (139). Esta culpabilidad admitida choca, dada la gravedad y la heterodoxia de las doctrinas que el grupo sustenta, con la afirmación del propio Torres de que las acciones y creen= cias del grupo no contravenían la Fé Católica, ni la doctri= na de la Iglesia, ni la voluntad divina. Para él, todas las acciones del grupo eran meritorias y perfectas, siendo Ger= trudis quien gobernaba sus espíritus; él mismo la tenía - "por maestra, y tenía rendida su voluntad pareciéndole alto camino el del dicho redimiento" (140). Hasta tal punto lle= gaba la estima, "que él tenía por pecado no executar la for= nicación con la Gertrudis, y por mayor perfección el acto - carnal con ella sólo porque Dios quería que dicha Gertrudis pasasse por aquellas miserias para purificarla más..." (141). El delirio de Torres por Gertrudis llega a un punto tan ex= tremo, que se muestra dispuesto a cometer cualquier acto, - incluso, un homicidio. Esto es así, porque confía ciegamen= te en que Gertrudis podrá absolverle de su culpa, "porque - tenía ella tanto poder como el Sumo Pontífice, y que para - manifestar Dios su grandeza se había valido de ella..."(142).

La vida del licenciado José Torres después de au= todenuñciarse a la Inquisición nos es imposible seguirla - con precisión. Sabemos que en 1674 estaba todavía preso en= las cárceles inquisitoriales (143). Sin duda, se le debió - instruir proceso, aunque ignoramos el paradero del mismo. - Lo único que sabemos a ciencia cierta, es que se graduó de= Teología después de haber vivido su experiencia espiritual= dentro del grupo (144).

Mosén Remigio Choza tiene un papel muy destacado= dentro de este grupo de heterodoxos valencianos a quienes - la Inquisición, tardíamente, considera alumbrados. Choza es la persona más preparada intelectualmente del grupo. Natu= ral del lugar de Benaguacil, mosén Remigio Choza tenía 35 - años en 1668. Antes de los penosos hechos que le hacen ser= provezado por la Inquisición, había sido Vicario de la parro

quia de San Miguel. Ahora, en 1668, disfrutaba de un beneficio en la Seo valentina. Sobre él poseemos una información más abundante que sobre el resto de los integrantes del círculo de Gertrudis Tosca. Al disponer del proceso inquisitorial incóado con él, podemos seguir paso a paso los avatares que siguió su causa, así como también, las diferentes aventuras vividas por mosén Remigio.

La relación de Remigio Choza con Gertrudis Tosca era todavía muy reciente cuando ambos, junto al resto de los integrantes de su círculo, deciden auto-denunciarse a la Inquisición. En el mes de junio de 1668, sólo hacía tres meses que Choza y Gertrudis se trataban, sin embargo, la brevedad temporal de su relación no fue inconveniente para que entre ambos se produjera una gran intimidad.

Mosén Remigio Choza desempeña un trabajo de gran responsabilidad dentro del grupo espiritual al que voluntariamente pertenece. El es la persona de más autoridad y, por tanto, es el responsable de aceptar y dar por buenas las doctrinas espirituales que el grupo sustenta y cree. Choza no es el autor de las teorías del grupo, aunque algunas podamos atribuírselas a él. Pero sí que es el primero en aceptarlas y en estar presto para llevarlas a la práctica. Además, es el confesor del grupo. El es pues quien desecha las dudas y las decisiones de algunos de los integrantes del círculo espiritual. Asimismo, es el responsable de introducir a mosén José Navarro dentro del grupo espiritual de Gertrudis Tosca.

Mosén Remigio Choza o es un ignorante, o un cínico, o simplemente, tiene un convencimiento ciego en lo que cree y hace. Porque a pesar de la gravedad de ciertas acciones como revelar el sigilo de la confesión, tener trato carnal con Gertrudis incluso dentro de la Iglesia, aceptar los dictérios de Gertrudis, etc., declarará ante el tribunal de la Inquisición, "que aunque éste tuvo y creyó los dichos errores con ceguedad y engaño nunca entendió apartarse de lo que tiene y enseña la Sta. Madre Iglesia Cathólica Romana, y ésto con tal ánimo y voluntad que si hubiera entendido que las sobredichas cosas que ha confesado y creydo o algu-

na de ellas ser contra nuestra santa fe o pecado no lo ubiera seguido ni creído como luego supo que lo eran acudió al dicho Arcediano para que por su medio tuviese este remedio y saliese de sus escrúpulos y pecados..." (145).

No más de tres visitas a casa de Gertrudis Tosca bastaron para que mosén José Navarro se viera involucrado — en el "conventículo" espiritual, fuera procesado y preso — por la Inquisición, y acabara amargamente sus días loco de remate. Sin duda alguna, la historia personal de mosén Navarro es la más triste de todas las que aparecen dentro de este supuesto grupo de alumbrados valencianos.

Como Gertrudis Tosca y como José Torres, también mosén José Navarro tenía 28 años de edad en 1668. Navarro — era presbítero, y ostentaba un beneficio en la Iglesia parroquial de San Miguel. Ansiaba conseguir un mayor grado de virtud. Persona al parecer devota del más ilustre beneficiado valenciano, mosén Francisco Jerónimo Simón, mosén Navarro presentó en el Santo Oficio "un quadernico en octavo escritas diez ojas en él, y empieza: estas oraciones. Y acaba con el Trentenario de las missas de S.Vicente Ferrer...". — Navarro presentó este cuaderno en la Inquisición, por si — acaso pudiera haber en el mismo algunas cosas dignas de ser censuradas. La historia del cuaderno, marginal dentro de la del "conventículo" espiritual valenciano que estamos estudiando, viene a demostrarnos la vigencia en Valencia de la devoción al clérigo Francisco Jerónimo Simón en una fecha — tan tardía como 1668, así como la pujanza de esta devoción dentro del elemento clerical, pues, como precisa mosén Navarro, "el dicho cuadernillo es copia de la mano de éste, de un original de oraciones del Padre Simón que tenía el Dr. Tu dela Retor que fue de la Parrochia de S.Miguel ya difunto..." (146).

La relación de mosén José Navarro con Gertrudis — Tosca es una relación intermitente, Navarro acudía algunas veces a casa de Gertrudis a platicar de cosas espirituales. Después, por razones que a nosotros se nos escapan, no apareció más por casa de Gertrudis hasta que, dos días antes — de la festividad del Corpus de 1668, días antes de que el —

grupo de Gertrudis tomara la decisión de autodenunciarse a la Inquisición, volvió a casa de Gertrudis llevado por mosén Remigio Choza (147). Aún entonces, sólo tres veces acudió mosén Navarro a casa de Gertrudis. La primera vez, observó que todos los integrantes del grupo besaban y abrazaban a Gertrudis. El estaba turbado y Gertrudis le preguntó qué le ocurría. Mosén Navarro no supo que responder y Gertrudis se le sentó en sus rodillas por toda respuesta, y comenzó a abrazarle y besarle diciéndole que ella tenía gracia para quitarle sus turbaciones. A pesar de tanto beso y abrazo, mosén Navarro confesará que él "no sintió en dichos besos y abrazos en su cuerpo ningún sentimiento venéreo" (148). Al día siguiente de acaecer estas cosas, Navarro vuelve a acudir a casa de Gertrudis. Nos dirá que lo hizo por curiosidad. En esta segunda visita, Gertrudis le preguntará si ha tenido acto carnal con alguna mujer. Navarro responde negativamente, y Gertrudis le pide que tenga acto carnal con ella, "y que no tuviese escrúpulo de que fuese pecado, porque decía que de ese modo la mortificava nro. Señor". El resto de los integrantes del grupo animaron también a Navarro a que accediera a la petición de Gertrudis; incluso, mosén Remigio Choza trató de hacerle ver que copular con Gertrudis quitaba los movimientos sensuales. Por fin, mosén Navarro accede, "entendiendo ser verdad que no sentiría movimientos sensuales en adelante". Consumado el acto carnal, el licenciado Torres le preguntó a Gertrudis cómo había ido éste. Gertrudis le respondió, "que éste no era para casado que era medio capón y otras obscenidades". No se arredró mosén Navarro ante esto, y quizás, escasamente satisfecho de su primera relación, la misma noche volvió a casa de Gertrudis y tuvo de nuevo cópula con ella. No hay ya más visitas; al día siguiente, cuando mosén Navarro escucha la áspera regañina que Fray Francisco de Valencia, fraile capuchino hermano de Gertrudis Tosca, lanza contra el grupo y sus prácticas, una venda cae de sus ojos; sólo entonces, el clérigo acaba por comprender lo errático y grave de los actos que ha realizado (149).

Josefa Climent es junto a Gertrudis Tosca la otra

mujer que más implicada está con las prácticas espirituales del grupo. Josefa Climent es doncella y tiene 27 años de edad en 1668. Es natural del lugar de Alcudia, pero vive en Valencia en la calle de la Puridad con su madre viuda. Casi con toda seguridad, creemos poder afirmar que Josefa conoció a Gertrudis en las reuniones espirituales que tenían lugar en casa del Dr. Oliver. En aquellas reuniones, Josefa comenzó a sentir una especial devoción por Gertrudis, deseando que llegara el momento de poder tratarla familiarmente. La oportunidad se le presentó el día de san Mateo de 1667 estando ambas en el convento de la Puridad, Gertrudis le dijo a Josefa "que conocía el interior y exterior de ésta". A partir de ese momento, Josefa comienza a relacionarse asiduamente con Gertrudis Tosca. Esta guía a su nueva ahijada. Nada de oír sermones, éstos solo son "estorbo para el camino que llevaba de virtud". Con lo que Gertrudis le enseña es más que suficiente. Nada de ayunos voluntarios los viernes y los sábados; a partir de ahora, Josefa debía ayunar por obediencia, "y que así ella se lo mandava que ayunasse dichos días". Nada de practicar esa costumbre que Josefa tiene de ir a la iglesia por las tardes; "más le valdría el ir a casa della, y privarse de aquel consuelo, que era más perfección porque era mayor gusto de Dios el servirle con sequedad" (150).

Josefa Climent obedece ciegamente los consejos de Gertrudis. Tan segura se siente de la virtud de su maestra espiritual, que cuando presencia que José Torres besa a Gertrudis en la mano, en la boca y en el pecho desnudo, sin pensárselo, ella hace lo mismo. Josefa no siente por ello escrúpulo alguno. Ella se considera importante; más aún, cuando Gertrudis le dice que los besos los reserva ella "para los que seguían su camino y no para otros que a los sobredichos les había dado Dios luz y no a los otros" (151).

Del testimonio prestado por Josefa Climent ante la Inquisición, se traslucen a veces actuaciones del grupo que no acaban de tener ilación entre sí. En este sentido, resulta muy poco comprensible que estando Torres, Gertrudis y Josefa juntos, el licenciado Torres dijera a Josefa, "que

el matar un hombre era pecado pero si era con voluntad de Dios no lo era". Después, para ejemplificar su aseveración, Torres tomará a Gertrudis por el brazo, y echándola en la cama, tendrá cópula carnal con ella en presencia de Josefa Climent. Salvo que lo que pretendiera explicarle fuera que en este acto no existía pecado porque era con voluntad de Dios, no encontramos relación alguna entre la afirmación de Torres y su ulterior acto. Lo que sí está fuera de dudas es que las consecuencias de la acción de Torres fueron muy importantes para la testigo. Después de lo que acabada de presenciar, Josefa se mostrará decidida a no volver más a casa de Gertrudis, Lo que había visto no acababa de encajar en sus creencias espirituales. Sin embargo, el repudio momentáneo de Josefa se atempera en muy poco tiempo. La misma tarde de acaecer los hechos anteriores, vuelve a casa de Gertrudis, y ésta se asegura la fidelidad de Josefa diciéndole, "que aunque ésta quisiese no dexaría de ir porque ya está hecha la garba, como quien dice que estava ésta ya atada como con vínculo de amor de Dios..." (152).

El recuerdo del acto carnal presenciado no deja dormir a Josefa Climent. Presa de continuas tentaciones deshonestas, Josefa se levanta decidida a poner fin a su angustia personal. Acude a casa de Gertrudis y le comunica que si fuera un hombre también tendría acto carnal con ella. Josefa siente una terrible frustración que necesita desahogar. No puede tener acto carnal con Gertrudis, y le pide a ésta qué al menos le enseñe "sus verguenzas". Gertrudis satisface el deseo de Josefa, remarcándole que esto "si que era amar a Dios, y perfección pasar por dichas cosas que son contra la propia voluntad" (153).

El escabroso pasaje relatado es una muestra muy clara de la fuerte impronta que la sexualidad tiene en este pequeño núcleo de supuestos alumbrados valencianos. Pero no entremos todavía en el análisis doctrinal de las tesis espiritualistas defendidas por el grupo de Gertrudis, y prosigamos con la configuración individual de los diferentes protagonistas.

Josefa Climent estará presente y tomará parte ac-

tiva en casi todas las prácticas sexuales del grupo. Pero nunca, a pesar de las presiones personales que recibe, acederá a tener acto carnal con los varones-clérigos del "conventículo". En este sentido, Josefa mantiene con extraordinaria firmeza su posición, dejando claro, que "primero dexaría aquel camino que tal hiziese...". Esta actitud contrasta con la defendida por la mestra del "conventículo", pues "ella no se resistía a la voluntad de Dios, y que si a ella en medio del mercado la quisieran conocer carnalmente no resistiría por no yr contra la voluntad de Dios" (154).

La rareza de ciertas acciones practicadas por el grupo de Gertrudis no provocan excesivos escrúpulos en Josefa Climent. Ella se confiesa con Remigio Choza durante todo el tiempo que dura la historia del "conventículo". Sólo una vez, siente algún reparo por las cosas que acaecen. Reparos también compartidos por Choza, quien, a pesar de ellos, trata de eliminarlos diciéndole a Josefa, "que Dios provehería, y que no tenía que hazer reparo". Estas simples palabras, - pronunciadas en el acto sacramental de la confesión, bastaron para eliminar sus dudas y que no mostrara ningún interés ulterior por consultarlas con alguno de los restantes confesores que proliferaban por la ciudad de Valencia (155). Pocos datos más conocemos de Josefa Climent. Junto con el resto del grupo se autodenunció a la Inquisición, se le instruyó proceso y se la encarceló. En 1674, Josefa Climent todavía permanecía presa en las cárceles inquisitoriales (156).

Días antes de que los integrantes del "conventículo" espiritual de Gertrudis Tosca decidieran autodenunciarse a la Inquisición, una mujer de nombre Teresa Benajes, que había asistido a casi todas las reuniones del grupo, se presentó voluntariamente en el Santo Oficio para denunciar ciertas teorías y prácticas que había visto enseñar y realizar en casa de Gertrudis Tosca a una serie de personas. Así -- pues, Teresa Benajes, como otrora hiciera Mari Sánchez (157), desempeña en esta historia el papel de delatora.

Teresa Benajes es una mujer de 33 años, vecina de Valencia, casada con el "ministro" del Gobernador Pedro Porta, y que vive en la calle de la Garrofera, "a las travie--

ssas del Carmen" (158). Teresa mantiene una relación con Gertrudis que se remonta al menos a 1654, cuando aquélla sirvió algún tiempo en casa de Gertrudis. Teresa no parece pertenecer plenamente al círculo espiritual de Gertrudis, sin embargo, tiene la rara virtud de encontrarse siempre en casa de Gertrudis, a quien visita diariamente. Tantas visitas obedecen, según Teresa, "porque le dan algún pedazo de pan pero también por algún género de curiosidad". Teresa Benajes considera a Gertrudis una mujer virtuosa que frecuenta los sacramentos. A pesar de ello, denuncia a Gertrudis y su grupo por "haber hecho escrúpulo de lo que había visto", y también, para seguir los consejos de su confesor, y conseguir de esta forma que su conciencia quede tranquila (159).

Consideramos importante reseñar el hecho de que Teresa Benajes prestara declaración dos veces ante el Santo Oficio. Ambas veces, lo hizo voluntariamente. La primera, el 11 de mayo de 1668; la segunda, el 8 de junio del mismo año. En el intervalo de tiempo entre ambos testimonios, continuó visitando la casa de Gertrudis e, incluso, ésta y Remigio Choza trataron de utilizarla para que los delatara a la Inquisición, "aconsejándola que no los culpasse sino que por mayor refiriese lo que sabía...". Asimismo, es muy sintomático que Teresa refiriera a los señores inquisidores que, poco antes de entrar ella a hacer su segunda declaración, Gertrudis y otros integrantes de su grupo la habían llamado para que hablara antes con el capuchino P. Feliciano. Todo ello, según Teresa, para que el fraile la convenciera de que debía expulsar a Gertrudis, diciéndoles a los señores inquisidores que aquélla, "violentada padecía las cosas que ésta (Benajes) ha referido de liviandades venéreas" (160).

Si Teresa Benajes es la delatora del grupo espiritual de Gertrudis Tosca, Angela Sinisterra, dada su avanzada edad, es el personaje más atípico del grupo. Angela tiene más de 60 años en 1668. Mujer viuda, vive cerca de la parroquia de San Esteban en casa de un hombre ciego llamado Don Luis de Calatayud (161).

Angela Sinisterra forma parte del círculo espiritual de Gertrudis Tosca desde los primeros momentos. Ella -

no pone impedimento alguno a las acciones que ve realizar - dentro del grupo. Al contrario, llora enternecidamente cuando el Licenciado Torres se arrodilla a los pies de Gertrudis y le besa sus manos en señal de veneración. Ella hace también lo mismo, y no sólo eso, sino que una de las veces en que Mosé Remigio Choza tiene trato sexual con Gertrudis, Angela Sinisterra está con ellos en la cama. Más adelante, cuando la fama de Gertrudis Tosca va aumentando, cuando todos comienzan a creer que el poder de Gertrudis es tal que incluso -- puede hacer milagros, entonces, Angela le ofrece a Gertrudis la posibilidad de curar milagrosamente la ceguera de un hombre. No de uno cualquiera, sino de Don Luis de Calatayud, el mismo en cuya casa vive ella. Gertrudis rechazará en un primer momento esa posibilidad porque cree que Dios no puede permitir que se hagan milagros por interés. Y es que Angela Sinisterra le había asegurado a Gertrudis una cantidad de mil ducados si sanaba de su ceguera a Don Luis de Calatayud. Después, cuando el Licenciado Torres estimule a Gertrudis, haciéndole notar que ella sí tiene poder para hacer milagros, Angela conducirá al pobre Don Luis a casa de Gertrudis. Los acontecimientos que siguen son de una gran mediocridad. Gertrudis subirá a su cuarto, bajará luego, y le dirá a Don Luis que tenga fe, "que mediante Dios tendría vista - si era su voluntad y le pasó los dedos por los ojos...". Desgraciadamente, como es fácil suponer, Don Luis no recobró nunca la visión (162).

Angela Sinisterra debió ser procesada junto al resto de sus compañeros de experiencias espirituales. Ignoramos el paradero de su proceso y, únicamente, sabemos que Angela vivía en Benaguacil en 1671, el mismo lugar de donde era natural Mosén Remigio Choza.

Ya para ultimar este somero análisis de los protagonistas, completaremos el círculo espiritual de Gertrudis Tosca con los nombres de Luisa Choza y Vicenta Giberto. Estas dos mujeres, sin duda las de menor significación dentro del grupo, prestaron declaración voluntaria en la Inquisición - los días 10 y 22 de julio de 1668 (163). Luisa Choza era her

mana de mosén Remigio Choza. Tenía 40 años en 1668. Formaba parte del grupo de Gertrudis debido a la presencia en él - mismo de su hermano mosén Remigio Choza.

Estuvo presente en todas las acciones del grupo e, incluso, estuvo en la cama de Gertrudis cuando ésta y mosén Remigio Choza tuvieron trato sexual por segunda vez. En cuanto a Vicenta Giberto, de 29 años de edad, estaba casada con un sastre llamado Antonio Belmont. Vivían en la calle de los Tintes, frente a la parroquia de San Miguel. Vicenta, al igual que Luisa, estuvo presente también en todas las acciones que se realizaban dentro del círculo espiritual de Gertrudis Tosca.

Hasta aquí los diferentes protagonistas y sus personales responsabilidades dentro de este "conventículo" espiritual valenciano tardío. Tres personajes: mosén Remigio Choza, Gertrudis Tosca y el Licenciado José Torres parecen asumir las mayores responsabilidades. Mosén José Navarro y Angela Climent se nos antojan dos incautos, de carácter débil y fácilmente manejables. El resto, unas pocas mujeres, actúan de corifeos, creyendo y aceptando de buena fe lo que los demás les dicen. En suma, recogiendo el sentir de Fray Alonso de la Fuente, y siempre con la debida cautela con - que nos parece debemos tomar sus escritos, podríamos decir con él: "Entre los Alumbrados hay muchos grados: unos son - idiotas e ignorantes, y éstos, aunque enseñan errores y lo general de esta doctrina y parecen herejes a carga cerrada, pero no saben ni penetran el misterio de la herejía más de que tienen fe de ella y la creen como secta recibida de gente grave y de autoridad, y éstos aunque son idiotas, lo que enseñan no son necedades suyas, como algunos piensan, sino herejías recibidas de gentes suyas; hay otros que siguen esta parcialidad, y no son herejes, sino tocados de algunos - errores y aficionados a los herejes y fautores suyos; hay - otros que son hombres sabios y astutos y saben el misterio de la herejía y saben lo católico y lo herético y viven con sumo recato de no decir cosa herética sino es a tal persona - y estos son muy malos de conocer y sus discípulas, muy peores; porque como han tenido maestros sabios, las discípulas

son sabias, saben callar como sus maestros" (164).

b) La Doctrina del "Conventículo" espiritual de Gertrudis Tosca.

Un principio teórico básico da lugar a las diferentes creencias que sustenta el grupo espiritual valenciano organizado en torno a Gertrudis Tosca: "debemos rendir nuestra voluntad a la voluntad de Dios, tanto a lo permisivo como a lo volitivo". José Torres, protagonista destacado del grupo y principal teorizador del mismo, entenderá este rendirse a la voluntad de Dios tanto a lo permisivo como a lo volitivo, como que "se ha de rendir de modo nuestra voluntad a la voluntad de Dios que aunque sea cosa de pecado tanto lo adverso como lo próspero que se passe por ello precisamente porque Dios lo ha ordenado, y si es malo pesarle de la ofensa de Dios por oponerse a su divina voluntad, y amar aquella misma voluntad conque Dios a permitido que suceda el pecado" (165).

Aceptando como básico este principio expuesto, que podemos articular dentro de una compleja visión de la espiritualidad mística, el grupo espiritual se inicia en determinadas prácticas y creencias que, sintéticamente, podemos resumir de la manera siguiente.

Gertrudis es una mujer santa porque en su pecho se conservan las especies sacramentales. Para venerar esta santidad de Gertrudis, los miembros de su grupo espiritual mantienen continuamente encendida la lámpara en su casa, queman incienso y olores en presencia de ella, se postran de rodillas y se descubren ante ella, y la besan en las manos, ojos, boca y, también, en los pechos, así desnudos como cubiertos (166).

Gertrudis, como una gracia concedida a su santidad, tiene el don de "penetración de espíritus". Ella conoce los interiores de las personas y tiene potestad divina para pensar en las leyes de la Iglesia y en la Ley de Dios (167). Como consecuencia lógica de esto, los miembros de su grupo

espiritual no deben tener ningún escrúpulo si ella les ordena que realicen cualquier acto contrario a los preceptos eclesiásticos y a los mandamientos de la Ley de Dios. Asimismo, no es error ni pecado si Gertrudis comulga tomando ella misma la hostia, si da la comunión a los demás, si se comulga sin respetar el ayuno obligatorio, si se oficia la misa en su casa aunque se esté en tiempo de entredicho, si se come carne los viernes, etc. Por las mismas razones, tampoco podían ser pecado los "tocamientos" y cópulas carnales realizadas con Gertrudis. En este último caso, no sólo las acciones sensuales no eran pecado, sino que eran perfección. Únicamente cometía pecado el que no se avenía a realizar dichos actos sexuales (168).

La santidad de Gertrudis, santidad omnipotente depositada por Dios en ella, le permite conocer el sigilo de la confesión, y que cualquier acto, incluso el de matar, pueda ser lícito. Todo permite suponer que, con Gertrudis, Dios ha criado otro Dios en la Tierra. Ella es una santa; junto al Doctor Oliver, la más santa y perfecta de toda la Iglesia. Siente en sí misma el gozo que sintió la madre de Dios al encarnarse su hijo en ella. Nada está vedado para esta mujer. Entregar limosnas para la celebración de misas en sufragio por los muertos no tiene sentido alguno; basta la entrega de las limosnas a Gertrudis para que, automáticamente, los sufragios tengan ya su verdadero valor (169).

Gertrudis, ya lo hemos visto, se considera y es considerada por los miembros de su círculo como una mujer santa; pero, al mismo tiempo, es también la maestra espiritual de un grupo pequeño de personas. Todos ellos sujetan sus espíritus a Gertrudis. Todos, asimismo, abandonan a sus padres o confesores espirituales y se dejan guiar por ella. Solo ella sabe guiar por un camino espiritual riguroso y alejado de cualquier interés. El resto de los confesores espirituales que pululan por Valencia no saben enseñar de oración y todos ellos se mueven por intereses particulares. Por contra, el camino espiritual que enseña Gertrudis Tosca es un camino de fe, donde la humanidad de Cristo no se ha de meditar, sino sólo creerla y adorarla (170).

Doctrinalmente herética y socialmente perniciosa es la valoración que nos merecen los principios teóricos y las experiencias prácticas sustentadas por este supuesto — grupo tardío de alumbrados valencianos. Herética, porque los miembros del grupo, y Gertrudis a la cabeza de ellos, niegan o dudan de "cualquiera de las verdades de la fe divina y católica" (171). Perniciosa, porque el desarrollo de estas — doctrinas, que sin duda hubieran podido alcanzar una mayor proyección social, podían quebrar algunos de los principios básicos sobre los que se sustentaba la estructura jerárquica eclesial. Entre otros, quizás los más corrosivos eran el magisterio espiritual de Gertrudis, excluyente del resto de magisterios espirituales, y el hipotético sacerdocio femenino que se deja vislumbrar. A pesar de todo, con ser herética la doctrina que defienden estos supuestos alumbrados, creemos que el fuerte componente sexual de sus prácticas, hacía poco atrayente socialmente esta doctrina. Sobre todo, teniendo en cuenta el marco cronológico en el que nos encontramos, en el cual, la sexualidad tiende más a sublimarse por la vía del rigorismo ascético, que por la vía de una práctica habitual cercana al libertinaje.

El escaso tiempo de vida del grupo espiritual de Gertrudis Tosca, desde la Pascual de Resurrección hasta la víspera de la festividad del Corpus Christi de 1668, nos — obliga a creer, que si bien en el nivel experiencial de algunos de los integrantes del grupo "era muy intenso, hay en algunos de los componentes del grupo (José Torres y Gertrudis Tosca serían los ejemplos más significativos) un espacio largo de tiempo a lo largo del cual se han ido madurando — los principios doctrinales que posteriormente se defienden y enseñan. Solo así resultan comprensibles algunos hechos, entre los cuales sobresale el que sea precisamente el licenciado Torres el teorizador del grupo. La hipotética existencia de una pasión personal entre Torres y Gertrudis queda en la duda al no poder manejar los procesos particulares de estos dos personajes. Sin embargo, la participación de los clérigos Remigio Choza y José Navarro en las prácticas sexuales con Gertrudis puede ayudar a disipar la duda anterior, al —

tiempo que nos permite comprobar como en este caso de supuestos alumbrados valencianos, y también en los casos de los alumbrados extremeños anteriores, son siempre clérigos quienes se dedican a tener prácticas sexuales con las mujeres de su círculo espiritual. Un hecho diferencial básico es que en los alumbrados de Extremadura eran los varones los maestros espirituales, mientras que en estos supuestos alumbrados valencianos, es una mujer la maestra y guía espiritual del grupo.

La excesiva facilidad con que el grupo espiritual de Gertrudis Tosca se desmorona y desentiende de sus creencias, induce a pensar que la doctrina que se defiende está todavía en una fase de construcción. Algunos de los principios teóricos que vemos defender existen sólo en la mente de alguno de los integrantes del grupo, mientras que el resto de sus compañeros mantiene grandes escrúpulos y recelos personales. Solo así podemos comprender que, cuando una voz más autorizada espiritualmente, al menos más que la de los mismos clérigos componentes del "conventículo", empieza a verter negras sombras sobre lo que el grupo cree y hace, éste se convence fácilmente de sus errores y busca una fórmula poco traumática para intentar salir bien librados de sus nefastas experiencias espirituales.

c) La heterodoxia doctrinal del "conventículo" de Gertrudis Tosca.

Muchas dudas nos asaltaron cuando llegó el momento de tener que calificar las conductas y doctrinas de la beata Juana Asensi y del fraile mercedario Pablo Cenedo, cuyos procesos inquisitoriales estudiamos en páginas anteriores. En el caso de Fray Pablo Cenedo, considerábamos que parecía claro que no se le podía calificar de alumbrado; otros epítetos o juicios cuadraban bien a la conducta sorprendente del fraile mercedario, pero nunca, el de alumbrado. Respecto a la beata Juana Asensi, aunque con muchos reparos, aceptamos calificarla de alumbrada porque veíamos en su manera de comportarse algunas afinidades con las de los alumbrados pro

cesados y condenados como tales en Extremadura en 1579 y, - también, porque el mismo tribunal inquisitorial que la juzgó y condenó la tildaba como alumbrada. Ahora, al tener que enjuiciar la doctrina del "conventículo" espiritual valencia no liderado por Gertrudis Tosca, desaparecen muchas de nuestras dudas y reservas anteriores. Creemos que la calificación de alumbrados cuadra bien a este grupo de espirituales valencianos. Evidentemente, en el grupo espiritual de Gertrudis Tosca no se dan fielmente todas las doctrinas, ni todos los comportamientos que se daban en el heterogéneo grupo de personas consideradas como alumbrados por el Edicto de Toledo de 1525 por una parte, y por otra, tampoco acontece lo mismo si decidimos comparar al grupo valenciano con el más homogéneo de alumbrados extremeños condenados en 1579. A pesar de todo, son perceptibles en los tres grupos aludidos, algunas semejanzas. Mayores, entre los alumbrados valencianos capitaneados por Gertrudis Tosca y los alumbrados extremeños. Más difusas, entre los alumbrados valencianos y los alumbrados de Toledo de 1525.

No es ahora el momento de volver a analizar en profundidad las diferentes acepciones históricas que el término alumbrado tiene. Algunas precisiones hicimos ya en el capítulo primero de nuestro trabajo. Séanos sólo permitido decir que algunas de las manifestaciones de la espiritualidad hispana desde 1525 hasta 1687 son enjuiciadas como alumbradas y quietistas. Ni siquiera estamos convencidos que el alumbradismo y el quietismo sean una desviación degenerada de la mística verdadera del recogimiento (172). Sí parece evidente que, tanto el alumbradismo como el quietismo, entendidos ambos como fenómenos heterodoxos, están fuertemente vinculados a la espiritualidad mística ortodoxa y no precisamente coincidiendo siempre con los momentos más brillantes de ésta. Al menos, no podemos referir esto ni en el caso de la beata Juana Asensi, ni en el del grupo de Gertrudis Tosca, y es muy dudoso que se pueda hacer con el quietismo molinosista. Los tres fenómenos espirituales aludidos acaecen en momentos de escasa brillantez de la mística; si bien, en el caso de Miguel Molinos, su "Guía Espiritual" cubre por sí -

sola uno de los momentos más sobresalientes de la mística - universal.

Aceptamos como evidente que la espiritualidad tiene un fuerte arraigo social en el sentir hispano y, desde esta perspectiva, al margen de períodos de mayor o menor brillantez, creemos que fenómenos considerados heréticos como el alumbradismo y el quietismo, y otros menos graves, simplemente heterodoxos, se repiten con inusitada frecuencia dentro de la espiritualidad hispana. La razón de esto parece muy clara. La experiencia espiritual es una experiencia individual; por tanto, difícilmente encorsetable en normas prefabricadas. Por ello, a pesar de todos los excelentes libros de espiritualidad, a pesar de todos los peligros reales o imaginarios que la Inquisición y la propia Iglesia tratan de evitar, basta con que una simple persona dé un paso más adelante en su experiencia espiritual individual, para que, automáticamente, caiga en la heterodoxia, en la herejía o en cualquier otro desviacionismo. Un somero análisis de las creencias de los españoles de los siglos XVI y XVII demostraría, como también es perceptible hoy, la existencia de numerosísimos grupos de personas heterodoxas e, incluso, herejes a los ojos de la Iglesia. Precisamente por eso, tienen tanto interés los alumbrados de Toledo, Extremadura y Andalucía, el quietismo molinosista, los casos particulares de algunos como el de la beata Juana Asensi y, también, el grupo espiritual de Gertrudis Tosca. En todos ellos, de manera más o menos brillante, más o menos precisa, más o menos escandalosa, hay un rasgo común, la búsqueda de un camino espiritual particular que, sin pretender alejarse de los caminos más estereotipados y ortodoxos, acaba por traspasarlos alejándose de ellos y provocando la posibilidad de un peligro hipotético real de enfermar la ortodoxia oficial de cualquier momento histórico. Por eso fueron perseguidos, procesados y condenados, y, por eso, siguen teniendo hoy tanto interés histórico.

Desde la anterior perspectiva, démosles los nombres que queramos. Tanto la beata Juana Asensi como el grupo espiritual de Gertrudis Tosca se caracterizaron por su particu

larismo a la hora de enfocar el tema de sus experiencias es pirituales. Su caracterización fue negativa a los ojos de la ortodoxia, y por esta razón fueron procesados y condenados. En último término, lo que está fuera de dudas, es la existencia de algunas similitudes entre el grupo de Gertrudis Tosca y los alumbrados de Toledo y Extremadura. Igualmente, aunque por ser más tardío no lo analicemos ahora, muchas similitudes existen también entre todos estos grupos y el quietismo molinosista.

El principio básico del cual parte la heterodoxia doctrinal del grupo de Gertrudis Tosca afirma que el alma ha de rendir su voluntad a la voluntad de Dios tanto a lo permisivo como a lo volitivo. Este principio, culminante dentro de la espiritualidad mística, permite al alma transformarse en Dios y deificarse. Algunos de nuestros mejores escritores místicos narran de manera sublime este momento. Así, Francisco de Osuna, en el "Tercer Abecedario", nos dirá: — "Llegándose el hombre desta manera a Dios, se hace un espíritu con él, por un trocamiento de voluntades, que ni el hombre quiere otra cosa que lo que Dios quiere, ni Dios se aparta de la voluntad del hombre, más en todo son a una, como las cosas que perfectamente están unidas, que casi se niegan de si y se conforman totalmente a un tercio. Lo cual acontece en este negocio donde si antes Dios y el hombre tenían diversas voluntades, después concuerdan en uno, sin quedar ninguno descontento" (173). Más adelante, en otro pasaje de esta misma obra, al referirse a la unión de voluntades en un espíritu. Osuna escribe: "Este darse el hombre a Dios y Dios al hombre es una dádiva tan perfectamente dada que, cuando se da, parece que Dios está en el hombre todo y enteramente. Quiero decir que si la fe no alumbrara al hombre que tiene a Dios, cuasi diría, que en sí incluye Dios todo y fuera de esto no está. Vese el alma del justo tan llena de Dios, que le parece ponerle término la pequeñez de sus pechos, como de verdad El sea interminable. La dádiva con que algunas veces se dan las personas recogidas a Dios es asimismo tan copiosa, que ninguna cosa guardan para sí; en tal manera que pierden la elección y la voluntad, y por

el mucho acordarse y darse a Dios están de sí tan olvidadas, como si no fuesen" (174).

Al igual que Francisco de Osuna, también San Juan de la Cruz narra esta singular aventura de la transformación del alma en Dios por la voluntad: "Pero sobre este dibujo - de fee (San Juan se refiere al conocimiento que el alma tiene de Dios por el entendimiento) ay otro dibuxo de amor en el alma de el amante, y es según la voluntad, en la qual de tal manera se dibuxa la figura del Amado, y tan conjunta y vivamente se retrata en él quando ay unión de amor, que es verdad dezir que el Amado vive en el amante y el amante en el Amado. Y tal manera de semejança haze el amor en la transformación de los amados, que se puede dezir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor, el uno da posesión de sí - al otro, y cada uno se dexa y trueca por el otro, y assí cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos -- son uno por transformación de amor" (175).

Si ya resulta difícil la comprensión de estos textos de dos de nuestros más afamados místicos para las personas espirituales más experimentadas, parece lógico suponer que, aquellas otras, poco avezadas en la doctrina mística, pudieran derivar de ellos conclusiones erróneas. Porque, si según se nos dice, llegada el alma a su punto más sublime, unidad y transformada en Dios, deificada, según algunos autores espirituales, hecha uno con El por el amor, llega a tanta perfección, fácilmente se puede colegir de esto, que el alma ya no puede pecar. Por tanto, de igual modo que los alumbrados de Toledo, dentro de lo que Márquez afirma es el sistema de voluntades de éstos, llegaban a la conclusión de que "el amor de Dios en el hombre es Dios", y este amor "ordena a la persona de tal manera que no puede pecar" (176). Asimismo, también dentro de lo que podríamos llamar es el sistema de voluntades del grupo espiritual de Gertrudis Toga, de manera más burda, se afirmaba que "se ha de rendir - nuestra voluntad a la voluntad de Dios que aunque sea en cosa de pecado tanto lo adverso como lo próspero que se passe por ello precisamente porque Dios lo ha ordenado, y si es -

malo pesarle de la ofensa de Dios por oponerse a a su divina voluntad, y amar aquella misma voluntad conque Dios ha permitido que suceda el pecado" (177).

Dejarse al amor de Dios, el "dexamiento", es quizás la fórmula que a nivel vulgar mejor sirva para reconocer a los alumbrados de Toledo. Ahora bien, si los alumbrados castellanos se dejaban al amor de Dios porque ese amor era el que "ordenaba" a la persona; a diferencia de ellos, el "dexamiento", convertido ahora en "rendimiento" por el círculo espiritual de Gertrudis Tosca, no supone el abandonarse al amor de Dios, sino a una persona precisa y muy particular. Es, pues, Gertrudis Tosca quien, rendida previamente al amor de Dios, deificada podríamos decir, cumpliría el papel de la divinidad, haciendo pecables las acciones de los demás componentes de su círculo. Sólo de esta forma tiene pleno sentido la afirmación de José Torres, cuando confiesa que él creía que las acciones que realizaban no contravenían ni la fe católica, ni las doctrinas de la Santa Madre Iglesia, ni la voluntad de Dios; antes al contrario, todas las acciones eran meritorias y perfectas estando gobernados espiritualmente por Gertrudis Tosca, "a quien tenía por Maestra, y tenía rendida su voluntad pareciéndole alto camino el del dicho rendimiento" (178).

Algunos artículos del Edicto de Toledo de 1525 hacen referencia a la animadversión de los alumbrados castellanos por determinadas prácticas religiosas eclesiásticamente bien arraigadas en el pueblo. Rechazo a las oraciones particulares (art. 22), a los ayunos y penitencias (art. 27), a la guarda de los mandamientos (art. 43), etc. (179). Todas estas prácticas religiosas tienen poco sentido dentro del universo espiritual de los alumbrados castellanos. Del mismo modo, entre los supuestos alumbrados valencianos de 1668, sobre todo en la relación existente entre Gertrudis Tosca y su ahijada Josefa Climent, se percibe una cierta resistencia a determinadas prácticas espirituales. En este sentido, Gertrudis Tosca trata de desterrar de su ahijada espiritual la asistencia a pláticas y sermones, la disposición voluntaria al ayuno, la asistencia a la Iglesia por las tardes, etc.

Ahora bien, una diferencia sustancial separa a los alumbrados de Toledo y a este pequeño grupo tardío de supuestos — alumbrados valencianos, pues, mientras los primeros niegan el valor espiritual de estas prácticas devocionales, los segundos no les niegan su valor, sino que supeditan el mismo a la voluntad expresa de la maestra Gertrudis Tosca. Es decir, sólo cuando Gertrudis ordena que se hagan prácticas devocionales, es cuando éstas alcanzan su pleno sentido espiritual (180).

La moderna historiografía sobre los alumbrados de Toledo tiende cada vez más a desmitificar la leyenda sobre las licenciosas conductas sexuales de éstos, tratando de no confundir los elementos anecdóticos con los teóricos. Hoy — en día, la mayoría de los historiadores que han investigado el tema de los alumbrados castellanos niegan la existencia de prácticas sexuales libres dentro de este grupo. Lo hacen, a pesar de que en el artículo cuarenta y cuatro del Edicto de Toledo de 1525, se recoge una proposición según la cual, los alumbrados castellanos decían que "los tocamientos y ma los pensamientos no se abían de desechar, sino abraçarlos e tomarlos por carga e ir con esta cruz adelante..." (181). Frente a la escasa importancia que la temática sexual tiene entre los alumbrados castellanos, este aspecto tiene un protagonismo fundamental en los supuestos alumbrados valencianos de 1668, hasta el punto, de que ellos se desvinculan totalmente de sus homónimos castellanos y se acercan, tanto en sus planteamientos prácticos como teóricos, a los alumbrados extremeños condenados en Llerena en 1579.

Los aspectos sexuales tienen un especial protagonismo dentro del sistema espiritual sustentado por los alumbrados de Extremadura. Los maestros espirituales extremeños — "tenían deshonestidades" con sus hijas de confesión, no recatándose en afirmar el buen fin espiritual que guiaba sus acciones: "y que les decía no ser aquello pecado cuando aquellos tocamientos se hacían para ayudallas a llevar los trabajos y afliciones que pesaban en los ejercicios que les enseñaban" (182); "confesó haber tenido aquellos tocamientos deshonestos con las beatas sus hijas de confesión, entendien

do y creyendo no ser pecado por hazerlo y recibirlo dellas con intención de consolarlas y aliviarlas de las rabias y ansias y otros sentimientos que tenían en la oración y ejercicios de la dicha secta" (183); "estupró y llevó su virginidad a muchas beatas sus hijas de confesión, diciéndoles no ser pecado el besallas y abrazallas y los otros actos impúdicos que con ellas tenía" (184). Estos tres ejemplos ilustran bien acerca de la importancia que los aspectos sexuales tenían dentro del sistema espiritual de los alumbrados de Extremadura. En los tres casos citados, los actos sexuales son realizados con una finalidad manifiesta de consuelo espiritual y, entendidos así, no sólo suponen no incurrir en pecado, sino que, además, son útiles para alcanzar la perfección espiritual.

Tampoco para los supuestos alumbrados valencianos de 1668 eran pecado los actos sexuales que realizaban. Ahora bien, entre los alumbrados de aquí y los extremeños hay algunos matices diferenciales que conviene tener presentes. En ambos casos, son los maestros espirituales quienes posibilitan la impecabilidad de los actos sexuales. No es que estos actos no sean pecado, sino que la realización de los mismos con determinadas personas y encaminados a un fin espiritual superior, los hacen no ser pecado. Entre los alumbrados de Extremadura, la impecabilidad viene dada por los maestros que son "santos", y por la finalidad buena de anhelar una mayor perfección espiritual y un consuelo y alivio para "las rabias y ansias y otros sentimientos" habidos en la oración. Por su parte, en el caso de los alumbrados de aquí, donde las ansias y las rabias no están presentes, la impecabilidad es sólo un don especial concedido por Dios a la maestra Gertrudis Tosca. Ella es la que, teniendo ya rendida totalmente su voluntad a Dios, estando deificada, no puede pecar. Es, pues, ella quien tiene trato sexual con sus hijos espirituales cuando quiere, pues, habiendo "Dios depositado y vaciado en ella su omnipotencia", podía "hacer que cualquier cosa fuese lícita aunque de sí fuese pecado...". Además, los actos sexuales consumados con Gertrudis Tosca no sólo son lícitos, sino que también son un medio para alcan-

zar la perfección espiritual. Esta idea está tan arraigada dentro del grupo valenciano que a sus componentes no les — displace presenciar las cópulas de Gertrudis con los varones de su grupo y llegan a creer, en algunos casos, que mediante dichas cópulas se sacan almas del purgatorio (185).

La errática conducta doctrinal de los alumbrados extremeños y del grupo espiritual de Gertrudis Tosca, y la existencia de algunos rasgos comunes en ambos grupos, nos — permite una breve digresión mental, que consideramos de interés. La continencia sexual a que están obligados los clérigos por su ministerio, y el observar que siempre son clérigos quienes transgreden su voto de castidad en aras de un fin espiritual superior, nos induce a pensar en sí, realmente, en estos casos, conviene hablar de una finalidad espiritual como explicación de la rotura del voto de castidad, o si, simplemente, el fin de una mayor perfección es una tapadera utilizada por algunos para dar rienda suelta a sus más primarios deseos humanos. Poco cambia la cuestión si en el grupo de supuestos alumbrados valencianos es una mujer quien cumple el papel de maestra espiritual. Tanto en este grupo como en el de Extremadura son los clérigos quienes ejecutan los actos sexuales con sus hijas espirituales o con su maestra. Por tanto, la duda de si es verdaderamente auténtica — la espiritualidad de los grupos de alumbrados valenciano y extremeño no acaba de disiparse totalmente. Unicamente, el comprobar de manera reiterada la existencia de estos ejemplos dentro de la historia de la espiritualidad, la presencia en muchos de estos grupos de una doctrina más o menos — estructurada, y la buena fe que, originariamente, guía a todos estos espirituales, nos hace continuar pensando que realmente es un fin espiritual el que guía sus conductas. Y — Ello, a pesar de la manera, a veces burda, con que estos grupos nos explicitan las razones que los impulsan a la práctica de sus actos licenciosos. Con todo ello, no pretendemos negar la existencia de doctrinas espirituales bien estructuradas en los grupos de alumbrados y también de quietistas — (tanto en el grupo más puro de alumbrados de Toledo, como en el quietismo de Miguel Molinos, si hacemos omisión de toda

la parafernalia de acusaciones sobre libertinaje sexual con las cuales se ha pretendido destruirlos, existen tales doctrinas), donde se recomendaba a las almas que caminaban por la senda espiritual, que no se inquietaran por los propios pecados, y que no desecharan ciertos malos pensamientos, si no que los consideraran como una pesada carga, y con ellos continuaran su camino de perfección confiados en la misericordia divina. Obviamente, sí que existen doctrinas así en la historia de la espiritualidad, pero en casi todas ellas, "la aceptación de la libertad sexual puede comprenderse tan bien o mejor como el resultado de motivaciones puramente religiosas que como el de motivaciones sexuales; como que se trata de encontrar medios, no de pecar, sino de obtener la salvación, sólo que considerando el pecado como un dato de la naturaleza imposible de eliminar. Una interpretación de este género supone que se ha reconocido en la naturaleza el ámbito abandonado sin esperanza al poder diabólico, y que - las actividades ~~anturales~~ naturales, cualesquiera que sean, se tienen por hostiles a Dios; y por ello mismo, habrá de admitirse - que el verdadero culto a Dios se lleva a cabo cuando el alma se emancipa totalmente de sus vínculos carnales y animales; en esto consiste precisamente el ideal de pasividad" - (186).

Otros rasgos heterodoxos presentes en el grupo de Gertrudis Tosca, y comunes a los alumbrados extremeños son: el escaso valor que se da a guardar el sigilo de la confesión, la poca importancia que la meditación sobre la Humanidad de Cristo tiene en el camino espiritual, la creencia de que la hostia sacramentada se conservaba por un espacio más o menos largo de tiempo en las personas y, por tanto, se debía adorar a las personas a quienes esto les acaecía, etc. En resumen, muchas similitudes de doctrina y de prácticas espirituales encontramos en los alumbrados extremeños y el grupo de Gertrudis Tosca. Los cien años de tiempo que separan la vida histórica de los dos grupos no son óbice para que - ambos lleguen a similares soluciones en sus experiencias espirituales. Todo permite suponer que el camino hacia la heterodoxia es un camino escasamente original y, salvo algunas

peculiaridades propias en cada grupo heterodoxo, el resto de las experiencias se repiten continuamente en todos ellos. Sin ser necesario remontarnos a los tiempos primeros de la Iglesia, desde los cátaros hasta los diferentes ejemplos de alumbrados españoles, el quietismo, y otros heterodoxos, hay un intento siempre repetido de buscar un camino particular para llegar a una mayor perfección. En todos los casos citados, el final siempre es el mismo: la condena por una Iglesia poco predispuesta a consentir que se ponga en duda su estructura jerárquica y, por tanto, siempre vigilante para cortar - desde sus orígenes cualquier intento de desviación doctrinal que se produzca. Así ocurrió siempre, y así acaece también - ahora con estos supuestos alumbrados valencianos. Los procesos incoados contra mosén Remigio Choza y contra mosén José Navarro son una excelente muestra de todo ésto.

d) El proceso inquisitorial contra mosén Remigio Choza.

.- Antecedentes del proceso.

La primera noticia que la Inquisición de Valencia tiene del grupo espiritual de Gertrudis Tosca le llega por el testimonio voluntario de Teresa Benajes, el día 11 de mayo de 1668. Ya sabemos que esta mujer no pertenecía exactamente al grupo, si bien, tenía la rara habilidad de encontrarse presente en todas las reuniones del grupo. El testimonio de Teresa Benajes contenía acusaciones graves y, a pesar de ello, el grupo de Gertrudis trató de utilizarla para que testificara de nuevo sin lanzar acusaciones particulares. Teresa acudió a la Inquisición por segunda vez el día 8 de junio de 1668. Ahora, amplió su declaración anterior e, incluso, contó al tribunal los intentos del grupo por utilizarla (187).

Los dos testimonios de Teresa Benajes, unido a algunos avatares particulares que hicieron posible que el grupo se diera cuenta de lo errático de su proceder, movieron a Gertrudis y los demás a autodenunciarse a la Inquisición

por medio de una tercera persona . El elegido fue el Arcediano Ballester, calificador del Santo Oficio. Ballester se presentó ante el tribunal de la Inquisición el día 9 de junio de 1668. Allí acudió con un papel ya escrito donde, sin excesivos detalles, se contenían todos los errores del grupo. El escrito de Ballester, dado que después nos centraremos exhaustivamente en las acusaciones, defensas y declaraciones de Remigio Choza, tiene un interés relativo; no obstante nos interesa resaltar dos datos del mismo.

En primer lugar, en el punto número diez del escrito de Ballester el grupo de Gertrudis hace constar que todas sus peripecias provienen de la "ceguedad" de Gertrudis Tosca y de haberse dejado influir por el licenciado Torres y por Remigio Choza. Sin embargo, esto no sería más que la consecuencia final de unos hechos, cuyo origen, según las declaraciones del grupo, fueron "las conferencias que han tenido con el Doctor Oliver en su casa donde acuden diferentes personas de ambos sexos". En dichas reuniones, Gertrudis había oído decir a Oliver, "que luego descubriría Dios un camino de fe ignorado de muchos espirituales. Y que él decía que desde su casa convertía las almas en Judíos: y así mismo que había salido bien de lo mucho que en la Inquisición se había escrito contra él, y que Dios guardava a la dicha Gertrudis para grandes cosas con otras proposiciones a este tono, y que así le pareció que este era el camino nuevo del rendimiento, y de mortificarla en estas sensualidades, que no le servían de deleyte sino de tormento a que tenía tanta aversión, y tal concepto del recato que porque vió que cierta Señora tuvo asido de la mano gran rato al Dr. Oliver, abominó dello y así le parecía que en castigo de haber culpado la llaneza del Dr. Oliver siendo tan santo, la llevava Dios por este camino de tanto rendimiento haziéndola passar contra su gusto por tales obscenidades, y miserias y que aquesto sería algo de aquellas grandes cosas para que la guardava Dios según decía el Dr. Oliver a quien antes había comunicado pero no por confesión porque el no confiesa, y dize que es porque no quiere" (188).

En segundo lugar, es conveniente precisar que, a

parte de todos los integrantes del grupo ya citados, con la presentación del escrito del Arcediano, se delatan también una criada de Gertrudis de nombre María, otra criada de la madre de Gertrudis llamada también María, dos hijas de Gertrudis, y una tal Ursula Belmont que es hijastra de Vicenta Giberto.

En suma, el escrito del Arcediano Ballester sirvió al grupo de Gertrudis para autodenunciarse a la Inquisición y, también, para que éstos, sin negar la gravedad de los hechos de que se declaran actores, intenten implicar en los mismos al Dr. Oliver. Precisamente, el mismo Dr. Juan Bautista Oliver, beneficiado de la Iglesia parroquial de San Miguel de Valencia, que tanto protagonismo había tenido en el proceso de Fray Pablo Cenedo visto con anterioridad. El mismo Oliver que había tenido ya problemas con la Inquisición y que, al parecer, no habiendo escarmentado de su conducta inquisitorial, plenamente convencido de la rectitud de su camino espiritual, continuaba guiando espiritualmente a un grupo amplio de personas en Valencia (189).

.- Primeros testimonios de mosén Remigio Choza.

Mosén Remigio Choza, beneficiado en la Iglesia Mayor de Valencia, Vicario anteriormente de la parroquia de San Miguel, natural de la Puebla de Benaguacil, de 35 años de edad, se presentó voluntariamente en la Inquisición de Valencia el 8 de Abril de 1669 (190). Choza no pretendía otra cosa, sino confesar sus errores y explicar las razones que le habían impulsado a ellos.

El origen de los errores cometidos por Choza está muy claro: haber tenido "concepto tan ciego de la santidad de una mujer llamada Gertrudis Tosca..., que juzgó que la dicha Gertrudis tenía poder y facultad de Dios para dispensar en los preceptos divinos eclesiásticos, y que cualquier cosa que ella dixese se podía hacer..." (191). Creyendo esto, acepta, sin importarle demasiado la falsedad o veracidad de lo que cree, el resto de las cosas que se le proponen. No sé plantea, a nivel moral, si lo que hace es bueno

o malo; incluso, no duda en aportar más errores al grupo, cuyo origen sólo cabe atribuírselos a él.

Remigio Choza cree y acepta que Gertrudis es una mujer santa, pero la razón de esta santidad viene determinada por un hecho maravilloso: las especies sacramentales se conservan en el pecho de Gertrudis. Únicamente ésto, cuya veracidad es confirmada por la misma Gertrudis, permite fundamentar la santidad de ésta, y que la misma sea aceptada por todos los integrantes del grupo.

Las especies sacramentales se conservan en el pecho de Gertrudis, esto hace santa a esta mujer y, por ello, Choza la besa en las manos, en la cara y en los pechos. Acepta que se encienda una lámpara en su casa. Le revela el sigilo de la confesión. Le da dinero para mantener la lámpara encendida. Le da las limosnas de las misas. Cree que Gertrudis siente el gozo que la Virgen María tuvo en la encarnación del Verbo y que tiene ciencia infusa. Finalmente, no tiene inconveniente en realizar actos deshonestos con Gertrudis Tosca, incluso, en lugares sagrados. (192).

Todas las peripecias de mosén tienen un origen y un final. Desde la Pascua de Resurrección, hasta la festividad del Corpus de 1668, fecha en la cual Remigio y José Torres le piden al Arcediano Ballester que intervenga denunciándoles a la Inquisición. Antes de dar este paso, fue necesario que el fraile capuchino Fray Francisco de Valencia, hermano de Gertrudis Tosca, vertiera serias dudas sobre las creencias y prácticas del grupo. Las palabras de Fray Francisco crearon incertidumbre en el ánimo de Choza. Este comenzó a tener escrúpulos y buscó el refugio de un confesor para descargar su conciencia. El confesor escogido fue el Doctor Oliver, quien no tuvo ninguna dificultad en confirmarle a Choza que las cosas en las que creía eran errores y las mismas eran competencia de la Inquisición. Después de ésto, ya sin dilación, Choza, junto a Torres, acudió al Arcediano Ballester para que éste les denunciara a la Inquisición (193).

En la declaración de Choza ante los inquisidores se deja entrever que la posición personal del clérigo den--

tro del grupo espiritual de Gertrudis es, cuanto menos, ambivalente. Si por una parte, mosén Choza detenta un cierto liderazgo en el grupo, disipando dudas, fomentando nuevas creencias, hablando sin recato de sus experiencias sexuales con Gertrudis, etc.; de otro lado, nos encontramos con un clérigo escasamente letrado en las cuestiones de su ministerio, ciego en aceptar la santidad de Gertrudis y, extrañamente cobarde, pues, sintiendo escrúpulos por sus actos, se muestra incapaz de buscar a alguien que le aclare y precise la rectitud o ilicitud de sus acciones. Al final, la pasión ciega que Choza siente por Gertrudis, pasión que seguimos dudando que fuera de índole espiritual, le lleva a conformarse una conciencia laxa en la cual caben todos los despropósitos cometidos. Como si no interpretar que una persona como Choza, mínimamente preparada en las cuestiones morales y en la doctrina de la Iglesia, creyera y aceptara que las enseñanzas de Gertrudis y las prácticas con ella realizadas no eran contrarias a la doctrina de la Iglesia. Una de dos, o la incultura doctrinal de Choza alcanzaba cotas sublimes o, por contra, a Choza le importaba poco lo lícito o ilícito de sus actos, y sólo pretendía desahogar sus pasiones, refugiando éstas en una prétendida doctrina espiritual. Creemos que esta segunda interpretación se ajusta más a la realidad y, a partir de ella, se hacen más comprensibles para nosotros las restantes actuaciones de mosén Choza.

.- Las acusaciones contra mosén Choza.

Desde el 11 de mayo de 1668, fecha en que la Inquisición de Valencia tiene noticias del grupo espiritual de Gertrudis a través del testimonio voluntario de Teresa Benajes, hasta 1672, la Inquisición estuvo recogiendo declaraciones a diferentes testigos. Finalmente, el fiscal del Santo Oficio, analizados los testimonios recogidos, consideró que Choza era culpable de una serie de delitos que los hacían "afectadamente illuso, injurioso, impío, temerario, vehementemente sospechoso en la fe, sacrílego, solicitante en la confesión sacramental, y revelante del sigilo de la confe-

sión, e incurso en las penas de los Sagrados Cánones, y ha dicho proposiciones periculosísimas in fide, y de heregía - paliada, y otras en que se hizo heresiarca docmatizante". - Por todo ello, el fiscal, sin renunciar a acusarle más formalmente después, pedía al tribunal que Choza fuera arrestado, sus bienes secuestrados y encarcelado en las cárceles - secretas del Santo Oficio (194).

La petición del fiscal fue atendida por los inquisidores; Choza ingresó en la cárcel el 3 de marzo de 1672 - (195). A partir de estos momentos, iniciará su particular - peripecia personal en la Inquisición, la cual le conducirá, tres años después, ya sentenciado, a una muerte temprana - en 1675. Entre una fecha y otra, quedan toda una serie de - actuaciones procedimentales de la Inquisición que, paso a pa - so, iremos analizando ahora.

El 6 de septiembre de 1674, estando ya preso, Choza fue conducido a presencia de los inquisidores. En esta - audiencia no añadió nada a su primera declaración, limitán - dose a ratificar lo lo contenido en aquella (196).

El fiscal de la Inquisición inició su labor acusa - toria una vez que Remigio se hubiera ratificado en sus tes - timonios. Cincuenta y tres acusaciones, precedidas de una - larga retahila de términos acusatorios graves y con un fi - nal no menos impresionante, componen el trabajo minucioso - del fiscal, en este caso, Don Luis Alvarez Araujo.

"El fiscal de este Santo Oficio como mejor proce - da ante V.Sas. paresco, y p̄miso lo necesario, criminalmen - te acuso a Mosén Remigio Choza, presbítero, Vicario de la - Yglesia Parroquial de esta Ciudad de Valencia, y natural de la Puebla de Venaguaçil, preso en estas Cárceles Secretas: el qual siendo Christiano Bautizado y confirmado havido y - tenido por tal, y goçando de las gracias y prerrogativas -- que gozan los demás christianos, yngrato a tanto bien: y de puesto el temor de Dios, y salvación de su alma olvidado de el estado Sacerdotal que profesa, y en menos-precio de la - recataJustice que en este Santo Tribunal se administra; - debiendo tener, creer y enseñar buena y sana doctrina en to do conforme, a nuestra Santa fe católica; no lo ha hecho, -

antes en su contravención, ha tenido, creído y persuadido a diferentes personas, falsas proposiciones y errores, y cometido delitos de tal calidad, que le hazen, temerario afectadamente, y luso, vehementer suspectus in fide, sacrílego, temerario. Suspectus in fide: scandaloso de herejía paliada, impío, solicitante en la Confesión Sacramental, suspectus - leviter in fide: injurioso, revelante de el sygilo Sacramental, suspectus in fide. periculosíssimo in fide. hereje: herejía: dogmatisante: de que en general le acuso, y en particular en la forma y manera siguiente..." (197).

A renglón seguido de este formal encabezamiento, siguen cincuenta y tres proposiciones, cuyo análisis detenido sería prolijo, y que, por tanto, trataremos sumariamente de resumir. Aficionarse, creer, dar que pensar a los demás, persuadir, aconsejar, conocer carnalmente, hablar mal de -- otras personas, alabar, tener mala conciencia, terquedad y contumacia, incorregible y pertinaz, etc., son todos ellos términos que continuamente se repiten en las acusaciones del fiscal, quien de esta forma trata de desmenuzar al máximo -- todos los comportamientos anómalos de Choza.

Haberse aficionado a una mujer y creer ciegamente todo lo que ella decía, es la primera de las acusaciones -- del fiscal. Tras ella, cincuenta y dos acusaciones más nos traen de nuevo al presente asuntos ya conocidos como: la -- creencia en las especies sacramentales, la lámpara y el dinero para mantenerla encendida, los olores encendidos, los besos, quitarse el sombrero en presencia de Gertrudis, persuadir al marido de la maestra, creer en el poder de Gertrudis para dispensar en los preceptos divinos y eclesiásticos, actos carnales que no eran pecado, actos carnales en diferentes lugares, mayor poder de Gertrudis que el Sumo Pontífice, persuadir a otros los errores propios, mayor virtud -- de Gertrudis que la que tuvieron los santos, facultad de -- Gertrudis para hacer lícito el homicidio, consultar casos -- de confesión sin guardar el sigilo debido, etc. (198). En definitiva, casi todos los errores en los que había incurrido mosén Choza. Sin embargo, en esta exhaustiva relación no

están recogidos todos los temas abordados por el fiscal. Algunos de los que faltan, merecen un análisis más detenido.

La acusación octava del fiscal merece destacarse porque nos aclara algunos puntos sobre las iniciativas sexuales. La idea que hasta ahora teníamos, es la de que Gertrudis se plegaba a los antojos sexuales de los clérigos de su grupo sin demasiados escrúpulos. Frente a esta opinión, la acusación octava nos muestra que hay un intento evidente por parte de Choza de satisfacer sus personales impulsos sexuales, a pesar de la oposición de Gertrudis Tosca, ayudándose del recurso fácil a una supuesta mayor santidad. "Ytem le acuso a este reo, que en una ocasión que dicha cierta persona mujer estaba en la cama, este reo la quiso besar en las manos a que se resistió la dicha cierta persona, y este reo la dixo, que no tenía remedio, que era luz de Dios el que se rendiesse y pasase por aquello, y a las instancias que este reo la hizo, consintió la besara en las manos..." (199).

Por su carácter doctrinal, la acusación veintiseis también merece destacarse. La meditación de la Humanidad de Cristo era paso obligado para todos aquellos que querían adentrarse por los caminos de la contemplación mística. Todo aquel que se alejaba de este camino se exponía a censuras por parte de la ortodoxia, por eso, no es raro observar cómo el fiscal inquisitorial acusa a Choza por decirle a una mujer de su grupo, "que avía un camino de divinidad, que es camino de fe, y que los que iban por este camino, no avían de mezclar la humanidad para meditarla; sino para crearla y adorarla..." (200). Completa el tema referido a la anterior acusación, el que contiene la número treinta. En ella, el fiscal acusa a Choza por decirle al hermano de Gertrudis, "que ellos seguían un camino extraordinario que Dios les avía enseñado y que dicho eclesiástico sólo seguía el camino común..." (201).

En la acusación cuarenta y ocho, el fiscal pone en evidencia la preparación intelectual de mosén Choza. El tema es ahora el sigilo de la confesión. Mosén Choza consideraba que no había trasgredido el sigilo al revelar a Gertrudis algunos casos de casuística moral. El fiscal, por



contra, acusará a Choza de mala conciencia, porque "usando de sus cautelas afirma que no es materia opuesta al sigilo de la Confesión la que reveló a la dicha cierta persona - muger, por ser pecado ageno y no propio de el penitente que le ha confessado, cuya proposición es falsa, y este reo debía saber por la obligación de su oficio de Vicario, que no sólo se viola el sygilo Sacramental quando el confesor revela el pecado propio de el penitente, sino también el ajeno que ha confesado quando este se explica para que el confesor venga en conocimiento de la malicia que puede tener el propio pecado..." (202).

Finalmente, en las acusaciones cincuenta y una y cincuenta y tres, el fiscal acusa a mosén Choza de terquedad y contumacia, así como de incorregible y pertinaz. En el primer caso, porque en su audiencia voluntaria, Choza dijo, "con grande arrojo, que siempre avía entendido que por averse delatado de sus errores, por medio de tercera persona, el santo tribunal huviera usado con él de la misericordia que acostumbra usar con los espontáneos, y quando mucho pudiera ser reprehendido, o castigado secretamente; pero -- que la prisión que se avía hecho de su persona le era muy - sensible y que ya era forma de castigo grave (a su oficio), y se haría público el hecho de su prisión...". Seguramente, Choza creía que acongiéndose a su fuero eclesiástico, y a su condición de espontáneo, la Inquisición le dispensaría un trato de favor. No estaba en lo cierto el clérigo, pues como bien le recuerda el fiscal, con su comportamiento, Choza "manifiesta esta inovediencia a los justificados procedimientos de este santo tribunal; pasando a hazer juicio en la materia que es reo, atendiendo más a la conservación de el -- crédito, que a la salvación de su alma teniéndose por espontáneo, siendo ansí que quando se delató, ya estaba delatado en este Santo Oficio; y se avían publicado sus delitos con averlos llegado a saver otras personas que no eran compli-- çes en ellos..." (203).

De incorregible y pertinaz, es acusado Choza por el fiscal en la acusación número cincuenta y tres. Esta es una acusación que forma parte más de los formulismos inqui-

sitoriales, que de la realidad. A pesar de sus testimonios, el fiscal continua pensando que Choza se guarda algunas cosas. Importa poco que no sea verdad la acusación del fiscal, su obligación consiste en averiguar toda la verdad, y a este fin se dirige esta acusación formal.

El trabajo del fiscal está ya casi concluido. De manera minuciosa, el fiscal ha ido acumulando las acusaciones, en las cuales ha recogido todos los delitos supuestamente cometidos por mosén Choza. Ya solamente resta la conclusión; en ella, nada original se contiene, y las burocráticas formas ganan el terreno a la originalidad de las acusaciones: "Por tanto, a V. Sas. suplico, que a vida ésta relación por verdadera, o a lo menos en la parte que hace para el vencimiento de esta causa declare al dicho por perpetrador de dichos delitos, y incurso en excomunión mayor. Y como tal se condene en las mayores, y más graves penas, que por derecho, motus propios, instrucciones de el Santo Oficio, leyes y pregnáticas de estos Reynos están establecidas y — publicadas. Con observancia contra semejantes delinquentes, las cuales se le impongan y executen en su persona y bienes, para castigo suyo y exemplo de otros" (204).

.- Las defensas de mosén Remigio Choza.

El procedimiento procesal de la Inquisición no dejaba margen de tiempo al encausado para que éste pudiera — preparar adecuadamente su defensa. Inmediatamente después de serle leídas las acusaciones, el reo se veía obligado a articular su defensa. El reo no disponía ni siquiera de la ayuda de un abogado defensor en esta fase del proceso; estaba solo, y debía defenderse solo y de forma inmediata (205). Cuando los procesos inquisitoriales se eternizaban y no estaban claras las razones por las cuales el reo estaba preso, las defensas se presentaban muy difíciles. Pero este no es nuestro caso. Remigio Choza sabía por qué estaba preso, y sus declaraciones y autodenuncia habían provisto al fiscal de material suficiente para acusarle. En este caso, no podía

alegar ignorancia y, quizás por eso, no hizo otra cosa sino no reconocer su culpabilidad, precisar y matizar alguna acusación, y rechazar otras por no acomodarse a su gusto la forma como estaban redactadas. En suma, adoptó una actitud de pleno reconocimiento de las cosas que se le imputaban y su defensa, a fuerza de reconocer continuamente su culpabilidad, se vuelve aburrida y repetitiva.

De las cincuenta y tres acusaciones del fiscal, aceptó treinta y una como verdaderas; cuatro más eran también auténticas con leves matices; ocho las niega por la forma cómo están redactadas; siete no recuerda lo contenido en la acusación o lo hace parcialmente y, finalmente, de tres acusaciones, Choza confiesa su ignorancia, y aclara, que su única intención era confesar toda la verdad y pedir misericordia (206).

Mosén Choza es consciente de que no está en disposición de declararse inocente o de negar los hechos. El se declara culpable de casi todo, y sólo en algunas acusaciones intenta descargar su responsabilidad, acusando a Gertrudis de ser ella la verdadera culpable y el origen de todas las malas acciones. En este sentido, en las defensas a los capítulos acusatorios siete y once, dirá que era Gertrudis quien les enseñaba la mala doctrina, era ella quien les hizo creer que en su pecho se guardaban las especies sacramentales, y también fue ella quien le comentó que José Torres la besaba en la boca y tenía trato carnal con ella. Choza se declara culpable de todo esto; sin embargo, trata de dejar claro que el origen de esta conducta errática no puede serle atribuida a él, sino a Gertrudis, o a José Torres, por ser éste el primero que realizó estas acciones. Choza sólo se considera culpable de haberse dejado convencer por Gertrudis de la bondad purificadora de los tratos carnales con ella y de haber convencido de esta bondad a José Navarro, pero nunca, de ser él el origen de todo esto. En su contra, podemos argüir, que, a pesar de su mayor o menor formación doctrinal, no puso reparo alguno a sus tratos carnales con Gertrudis, dejándose convencer con gran facilidad por ésta y por Torres.

Las defensas concluyen ya, y Choza tan solo añade, "que está prompto y sugeto a la corrección de este Santo -- Oficio y a todo lo que quisiere disponer de su persona, y -- de todo lo que huviere errado pide perdón y misericordia co -- mo la pidió en la primera confesión espontánea que hizo en este Santo Oficio, la qual dixo con muchas lágrimas y mues -- tras de sentimiento y dolor y ha dicho la verdad por el ju -- ramento que ha prestado..." (207).

Una vez mosén Choza hubo concluido su defensa, los inquisidores le pidieron que nombrara un abogado defensor. Así lo hizo el acusado, nombrando a D. Francisco Joan Conca. Después de esto, Choza volvió de nuevo a la cárcel (208).

El proceso inquisitorial continuó su curso lógico. Después de que el fiscal y el abogado defensor anunciaran -- que el proceso estaba para concluir, los inquisidores noti -- ficaron a ambas partes las conclusiones. Agotadas estas for -- malidades, los inquisidores dieron la causa "por conclusa -- para el dicho artículo" de prueba (209). El paso siguiente fue la ratificación de los testigos. "Ratificados los testi -- gos se le dieron en publicación sus deposiciones a las cua -- les respondió, remitiéndose a lo que tenía confesado desde que vino voluntariamente a este Santo Oficio como lo demás que a confesado en el discurso de su causa, que todas las -- avía echo con deseo de no faltar en cosa alguna a la Verdad, y que estava desengañado de lo desacertado que avía andado y que se remitía a la piedad deste tribunal" (210).

Pocas objeciones puso Choza a la publicación de -- las pruebas. A pesar de todo, todavía articuló algunas de -- fensas que no le sirvieron para mucho. En su ánimo, Choza -- sabía que su causa estaba perdida y ya sólo pretendía que -- el tribunal fuera misericordioso con él. Su causa estaba ya vista para sentencia.

.- La sentencia contra mosén Remigio Choza.

Dos modalidades de sentencias existían en la Inqui -- sición: la sentencia con méritos y la sentencia sin méritos. En el segundo caso, de manera breve, se recogía el carácter

de la falta y la sentencia. En el primer caso, el tribunal exponía ampliamente los delitos del reo, haciendo un repaso exhaustivo de las diferentes partes de su proceso (211). Este último tipo de sentencia fue el que se le aplicó a Choza, si bien, en su caso, la gravedad de la pena impuesta se vio paliada al no obligársele a comparecer en auto público. A pesar de todo, como advierte Huerga, la sentencia revisó una cierta solemnidad (212). Choza fue sentenciado en un auto particular celebrado en la misma sala de audiencias del tribunal, en presencia de los señores inquisidores y de los rectores de las trece parroquias de la ciudad de Valencia, y de seis religiosos confesores perteneciente a diferentes órdenes religiosas. En suma, después de la relación pormenorizada de los hechos, y tras la formalidad del "Christi nomine Invocato", los señores inquisidores dijeron: "fallamos atentos los autos y méritos del dicho proceso que el dicho Promotor Fiscal provó bien y cumplidamente su acusación y querrela así por testigos como por confesión del dicho Mosén Remigio Choza, y así damos y pronunciamos su intención por bien provada por lo qual devemos declarar y declaramos el dicho Mosén Remigio Choza aver sido ereje teniendo creiendo, defendiendo y enseñando errores y proposiciones heréticas contra lo que tiene predica y enseña la santa Madre Iglesia Cathólica Romana y por ello aver incurrido en sentencia de excomunió'n mayor y en todas las otras penas e inavilidades en que caen e incurren los semejantes herejes, y en confiscación, y perdimiento de todos sus bienes los quales aplicamos a la cámara y fisco de su Magestad, y al Receptor de este santo officio en su nombre desde el día y tiempo que comenzó a cometer los dichos delitos cuya declaración en nos reservamos. Y aunque conforme a derecho le pudiéramos condenar en las penas en él expresadas establecidas contra semejantes delinquentes, más atento que el dicho Mosén Remigio Choza en las confesiones que ante nos hizo, mostró señales de contricción y arrepentimiento pidiendo a Dios nuestro señor perdón de sus delitos, y a nos penitencia con misericordia protestando que de aquí adelante quería vivir y morir en ntra. santa fe cathólica, y estava

prompto a cumplir qualquier penitencia que por nos les fue sse impuesta y abjurar los dichos errores, y haver todo los demás que por nos le fuesse mandado (considerando que Dios no quiere la muerte del Pecador sino que se convierta y viva) si así es averlo echo de pura coraçón, y que a confesado enteramente la verdad no encubriendo de sí ni de otra persona viva, o difunta cosa alguna queriendo usar con él de misericordia le devemos de admitir y admitimos a reconciliación; y mandamos que en pena y penitencia de lo por él hecho y cometido se le lea esta nuestra sentencia con méritos en la sala de nuestra audiencia delante de los ministros — del secreto y de los Rectores de las treçe parrochias de esta Ciudad y de seis religiosos confesores de diferentes religiones estando en forma de penitente sin sanbenito, abjure formalmente sus errores, y sea reconciliado en forma con perdimiento de vienes, y privado del exercicio de sus órdenes, y del Beneficio que tiene, y de poder obtener otro; y le condenamos a que sea desterrado por seis años de esta dicha Ciudad de Valencia, y de la villa de Madrid, corte de su Magestad con seis leguas en contorno y que los dos primeros los cumpla recluso en un ospital el que le señalaremos fuera desta Ciudad y en él servirá a los pobres, y enfermos en lo que se le mandare, y hecha la dicha abjuración mandamos absolver y absolvemos al dicho Mosén Remigio Choza, y le inhabilitamos para que no pueda tener ná obtenga Dignidades, Beneficios ni officios eclesiásticos ni seculares que sean públicos, o de honra, ni traher sobre sí ni en su persona oro, plata, perlas, ni piedras preciosas, ni seda, chamelote ni paño fino, ni andar a cavallo, ni traher armas, no exercer ni usar de las otras cosas que por derecho común leyes y pre-máticas destes Reynos, e instrucción del Sto.Officio de la Inquisición a los semejantes ináviles son prohibidas lo qual todo le mandamos que assí haga y cumpla so-pena de impenitente relapso, y por esta nuestra sentencia definitiva juzgando assí lo pronunciamos, y mandamos en estos escritos y por ellos pro tribunali sedendo" (213).

La sentencia le fue leída a Choza el 23 de febrero de 1675. Casi un mes y medio después, el 5 de Abril de -

1675, salió de Valencia en dirección a Alicante, cuyo hospital se le había señalado como lugar de cumplimiento. Durante muy poco tiempo pudo cumplir la pena que se le había señalado. Abrumado por la vergüenza o por otra causa, mosén Remigio Choza falleció en Alicante el 26 de mayo de 1675, tenía 40 años de edad (214).

e).- El proceso inquisitorial contra mosén José Navarro.

.- Singularidad del personaje.

La figura de mosén José Navarro destaca de las -- del resto de los integrantes del círculo espiritual de Gertrudis Tosca. El protagonismo de mosén Navarro es muy marginal; los contactos que mantiene con el resto de sus compañeros de aventura son esporádicos y, además, dichos contactos están siempre impregnados de un cierto traumatismo personal. Por si fuera poco, Navarro, que ya se nos antoja el más desgraciado de todos, verá acentuarse su desgracia personal con un proceso inquisitorial que es incapaz de soportar y que le conduce, tras unos años de estancia en la cárcel, a un hospital para locos, donde acaba tristemente sus días.

La singularidad de Navarro comienza en sus primeros contactos con el círculo espiritual de Gertrudis Tosca. Si los demás protagonistas mantienen reuniones asiduas, por contra, tres simples visitas bastarán para consumir su desgracia personal. Si flaco de preparación doctrinal parece, menor preparación demuestra todavía a la hora del trato familiar, por no citar su insatisfactoria asunción del celibato clerical, foco perenne de continuas tensiones para él. Precisamente, esta trasgresión del celibato será la primera causa de su perdición. El resto de las acusaciones que contra él lanza el fiscal, sólo son leña que alimenta un fuego que ya estaba prendido.

.- Las audiencias voluntarias.

Año y medio después de que el Arcediano Ballester

pidiera audiencia voluntaria a la Inquisición para denunciar a los integrantes del círculo espiritual de Gertrudis Tosca, Mosén Navarro acudió a la Inquisición para autoinculparse. Era el día 11 de abril de 1671. Los señores inquisidores estaban en su audiencia de la mañana. Ante ellos se presentó mosén José Navarro; dijo que tenía treinta y un años, que era natural de Valencia y que ostentaba un beneficio en la iglesia parroquial de San Miguel. Tras estos formales preliminares, comenzó a prestar testimonio (215).

Por medio de mosén Remigio Choza, nos dirá Navarro, supo éste de la existencia de una mujer llamada Gertrudis Tosca a quien Dios le había hecho grandes mercedes. A casade esta mujer iban algunos hombres y mujeres, y él sintió curiosidad por saber lo que acontecía allí. La primera vez que fue "se halló turbado de los sentidos". Gertrudis adivinó su turbación y le preguntó si tenía alguna cosa que le diera pena, Navarro se sintió aturdido y no contestó nada. Gertrudis le abrazó y lo besó diciéndole "que tenía gracia para quitar aquella turbación". Esta primera vez no pasó nada más. Navarro no sintió ningún movimiento sensual con los abrazos y los besos, únicamente observó que el resto de los allí presentes también abrazaban y besaban a Gertrudis, explicándole que lo hacían "para tener mayor presencia de Dios" (216).

Al día siguiente de lo anterior, de nuevo visitó la casa de Gertrudis. Lo hizo, no porque creyera que había alguna cosa sobrenatural en esta mujer, sino, más bien porque recelaba de ella. A pesar de todo, fue a casa de Gertrudis y ésta le preguntó si había tenido trato carnal con alguna mujer. El le respondió negativamente y entonces ella le pidió que accediera a tenerlo con ella, pues ésta era la fórmula que Dios utilizaba para mortificarla. Asimismo, Choza, que también estaba presente, lo convenció de que tener trato sexual con Gertrudis eliminaba los movimientos sensuales y no era pecado. La inocencia de Navarro se pone aquí de manifiesto. Convencido de lo que le acaban de decir, accede a tener trato carnal con Gertrudis. Consumado éste, Navarro es objeto del hazmerreir de todos. Torres le pregunta

a Gertrudis como se ha comportado con ella y ésta le contesta, obscena y extemporáneamente, que Navarro no servía para casado pues, "era medio capón". La frustración personal del mosén debió ser grande y su experiencia poco satisfactoria, ya que la misma noche vuelve a casa de Gertrudis y de nuevo tiene trato carnal con ella. En ambas ocasiones, Navarro estaba convencido de que era lícito "tener cópula carnal con dicha Gertrudis por las razones dichas" (217).

La tercera y última visita de Navarro a casa de Gertrudis sirvió para que a aquél cayera en la cuenta de lo errático que había sido su proceder. Esta vez, cuando el grupo de Gertrudis se encontraba reunido, acudió a casa de ésta su hermano, fraile capuchino. El fraile mostró su repulsa a las acciones que veía realizar al grupo, sobre todo, a la publicidad que daban a sus actos. A pesar de que Gertrudis y otros integrantes de su círculo se enfadaron con el capuchino, resulta evidente que las palabras de éste surtieron efecto, y todos comenzaron a tomar conciencia de la posible ilicitud de sus acciones. Fruto de la intervención del fraile fue la autodenuncia. En el caso particular de Navarro, la intervención del fraile sirvió para que dejara de asistir a las reuniones del grupo y meditara la posibilidad de ir a la Inquisición a denunciarse.

La intención de mosén Navarro de hacernos creer que su conexión con el grupo espiritual de Gertrudis Tosca se circunscribió a tres esporádicas visitas nos causa una cierta extrañeza. Sin negar la veracidad del testimonio de Navarro, no acabamos de comprender cómo pudo llegar a tan alto grado de intimidad en sus relaciones con solo tres visitas a casa de Gertrudis. Seguramente, mosén Navarro organizó su testimonio como una sucesión de visitas, cuando en la realidad su relación con el grupo espiritual debió ser más intensa. Lo que sí parece más claro es que, transcurrido año y medio de acaecer los hechos, la memoria de mosén Navarro flaquea, quizás como una especie de avance premonitorio de lo que será su ulterior resquebrajamiento mental.

Fueran tres visitas o alguna más, el dato es poco relevante. Lo que importa resaltar es la creencia o acepta-

ción de una doctrina espiritual que tenía su fundamento en la santidad de Gertrudis Tosca. Después, aceptado este principio, el resto de las acciones van todas dirigidas a un mismo fin: todo es lícito si Gertrudis así lo confirma. Poco importa que lo que se haga sea extemporáneo o peregrino, es suficiente que Gertrudis lo mande para que todo quede dentro de una legalidad doctrinal.

Casi un mes después de su primer testimonio voluntario, acudió nuevamente a la Inquisición (218). Ahora, su vinculación al círculo de Gertrudis adquiere una dimensión nueva. Si en la primera declaración daba por sentado que había sido su amistad con Remigio Choza la que le había impulsado a ir a casa de Gertrudis, en esta segunda declaración, parece deducirse un gran protagonismo de Gertrudis en la conversión de mosén Navarro a su causa. Según la declaración, fue Gertrudis quien le obligó un día a officiar Misa. Asimismo, el magisterio de Gertrudis sobre él y también sobre Torres y Choza se evidencia en el mandamiento expreso a éstos de que no lean libros de devoción y se sujeten en todo a lo que ella les ordene. En la misma dirección apuntan las instancias de Gertrudis para que los integrantes de su grupo abandonen sus guías espirituales, así como los reiterados intentos de ésta, que al final fructifican, para que mosén Navarro le preste obediencia. A todo se plegó; sin embargo, Navarro se distigue del resto de sus compañeros porque, aunque se pliega a los dictérios de su maestra, siempre mantiene grandes recelos y dudas sobre las prácticas que ve realizar y sobre las doctrinas que ve aceptar a sus demás compañeros.

Pocas cosas más podemos reseñar de las declaraciones voluntarias prestadas por mosén Navarro. La gravedad de sus acciones fueron tomadas en consideración por la Inquisición, que decretó su prisión con confiscación de sus bienes (219). La orden de Madrid se ejecutó en Valencia el tres de marzo de 1672 (220). La cárcel era una traumática experiencia para todos, y en el caso de mosén Navarro lo fue mucho más todavía, pues el clérigo, incapaz de asimilar mentalmente su prisión, acabó volviéndose loco.

.- Acusaciones del Fiscal.

La menor relevancia de mosén Navarro dentro del círculo espiritual de Gertrudis Tosca se pone de manifiesto al analizar las acusaciones que el fiscal elabora contra él. Si cincuenta y tres acusaciones fueron necesarias en el caso de mosén Remigio Choza, solamente diecisiete acusaciones - agavilla el fiscal inquisitorial contra Navarro. Este hecho corrobora la escasa responsabilidad del clérigo, sobre todo, como inspirador o teórico de las doctrinas del grupo espiritual del que forma parte. En su caso, es un mero ejecutor - de malas acciones, de aceptar doctrinas falsas y de poco - más. Por eso precisamente, la larga retahíla de acusaciones que aparecían en la causa contra Remigio Choza se acortan - ahora, y sin menoscabo de su gravedad, quedan reducidas a - haber creído y persuadido a otras personas "falsos dogmas - y proposiciones malsonantes con que se ha hecho sospechoso de temerario, sacrílego, escandaloso, supersticioso herético con vana observancia, vehementer suspectus in fide, hereje con escándalo, contravinando a Nuestra Santa fee católica..." (221).

Ninguna de las acusaciones que el fiscal elabora contra Navarro culpan a éste de ser el causante de la mala doctrina del grupo. Todas le acusan de asentir, conocer carnalmente, creer, no contradecir, persuadir, etc. El que Navarro no confesara todo lo que sabía de sus experiencias en su primera declaración voluntaria es aprovechado por el fiscal para agravar más sus culpas acusándole ahora de ceguera y contumacia (222). La acusación de incorregible y pertinaz en perseverar en sus delitos y otros que supuestamente el fiscal cree que oculta, obedece más a un formulismo burocrático, comprensible dentro del funcionamiento inquisitorial que, en esta fase del proceso, busca averiguar toda la verdad de los hechos. Finalmente, para no hacer reiterativa la relación de todas las acusaciones, escogeremos como muestra de las mismas la acusación número dieciseis. Esta acusación tiene un cariz especial. En sí misma, no parece grave, pero pone en evidencia la escasa o nula preparación doctrinal de

Navarro, quien, al serle preguntada la Doctrina cristiana en una fase anterior de su causa, fue incapaz de responder correctamente. Ello dió pie para que el fiscal le acusara por ésto de mala conciencia, presuponiendo lo alejado que vivía de la sana doctrina (223).

.- Respuestas de Navarro a las acusaciones del fiscal.

Si un interés muy relativo tienen los capítulos - acusatorios del fiscal por no aportarnos datos nuevos a lo que ya sabemos, no podemos decir lo mismo de las respuestas que a ellos da mosén Navarro. De nuevo, una marcada diferencia subsiste entre este proceso y el de mosén Remigio Choza. Este aceptó la mayoría de las acusaciones lanzadas contra él, como mucho, precisó algunas y, no negó ninguna taxativamente. Por contra, Navarro hace una cerrada defensa de su conducta y, de diecisiete acusaciones, niega ocho total o parcialmente, acepta unas pocas y las restantes las matiza de forma - exhaustiva (224).

El no tiene claro que haya enseñado o persuadido a otros mala doctrina. Reconoce que Gertrudis le pidió que la eligiera por maestra y consintió en ello, pero "esto fue tan solamente exteriormente porque interiormente no se sugirió ni consintió en semejante obediencia". Mosén Navarro trató y comunicó muchas veces cosas espirituales con Gertrudis Tosca, pero nunca lo hizo teniéndola como maestra de su espíritu. Más tarde, se apartó de la compañía de Gertrudis, - hasta que, a instancias de Choza o de Torres acudió de nuevo a casa de ésta. Allí aconteció lo de que Gertrudis se le sentara en las rodillas. El no recuerda haberse sentido turbado por esto, tampoco que abrazara y besara a Gertrudis y, menos aún, que creyera lo que los demás miembros del grupo afirmaban de que los abrazos y los besos eran "para tener - mayor presencia de Dios" (225).

Muy importante nos parece la respuesta que da Navarro a la acusación segunda del fiscal. Este la sustentaba afirmando que Navarro Había tenido trato carnal con Gertru-

dis creyendo que dicho acto no era pecado sino meritorio — (226). El matiz puede ser poco perceptible, pero tiene su importancia. Tener trato carnal un clérigo con una mujer casada era, obviamente, una acción mala. Sin embargo, esto no era ninguna herejía y la Inquisición trataba con bastante benevolencia estos casos. Lo herético no era el acto sexual — en sí mismo, sino la creencia de que dicho acto no solo no era pecado sino meritorio. Aquí radicaba el meollo del problema. Por eso, la defensa de Navarro se dirige en esta dirección. Choza fue quien le dijo a Navarro que Gertrudis — les hacía "tanta merced de darles su cuerpo". Después, Navarro fue a casa de Gertrudis y ésta le preguntó si había tenido alguna vez trato carnal con mujeres, a lo que él contestó negativamente. Después, volviéndose hacia Choza le preguntó "si aquel acto carnal quitava la honestidad hallándose éste en aquella ocasión con algunos movimientos carnales, y dicho Mosén Choza le respondió a éste que dicho acto carnal quitava la honestidad y éste movido de la respuesta del dicho Mosén Choza se subió a un cuarto alto de dicha Gertrudis y tuvo acto carnal... y no se acuerda que nadie le dicesse que no tuviesse escrúpulo de que fuese pecado — porque de aquel modo la mortificava nro. Señor y niega haver creído éste que el acto carnal no era pecado por lo que — ella y otras personas le havían dicho y que era meritorio y pecado el no tener acto carnal con ella como dice el capítulo porque es falso..." (227). Parece obvio que Navarro desmonta la acusación del fiscal; él se inculpa de una mala acción, pero deja claro que no puede sustentarse en ella según principio herético. Lo malo es que, aceptando como cierto el testimonio de Navarro, no sólo se resquebraja la acusación fiscal, sino que también pierde todo su sentido la formulación doctrinal del grupo espiritual de Gertrudis Toga, quedando todo reducido a simples prácticas licenciosas. Evidentemente, por mucho que Navarro vuelva a repetirnos — que él "no creyó, ni cree, ni creará que fuese lícito" el acto carnal, y por mucho que trate de justificar su acción "por la pena que le davan a éste dichos movimientos sensuales", la realidad es que no podemos aceptar como válido su

testimonio, y como tampoco lo hizo la Inquisición que, además, sustentó en esta respuesta dada por el clérigo una nueva acusación contra él por perjurio y revocante (228).

No creemos que mosén Navarro estuviera muy versado en sutilezas doctrinales, por eso mismo, o nos inclinamos a pensar que en estos momentos comienza a dar síntomas de desequilibrio mental, o de lo contrario, se nos hace poco verosímil su afirmación de que él nunca creyó que el acto carnal con Gertrudis fuera lícito, "ni tampoco ha creído que los tactos deshonestos con la dicha Gertrudis fuesen pecado...". Salvo que nuestra lógica sea inadecuada para la casuística moral del momento histórico, pensamos que se contradice, pues, si afirma que no era lícito el acto carnal con Gertrudis, no sabemos a ciencia cierta qué quiere decirnos cuando acepta como lícitos los actos deshonestos con ella. O una cosa y otra, porque, de lo contrario, como bien confirma nuevamente la Inquisición, nuestro clérigo vuelve a incurrir en perjurio al revocar o contradecir su primera declaración (229).

Muchas cosas niega Mosén Navarro en su respuesta escrita a los capítulos acusatorios redactados contra él por el fiscal. Negará haber oído que Gertrudis tuviera penetración de espíritus y que pudiera dispensar en el cumplimiento de las leyes divinas y eclesiásticas (230), negará haber persuadido a otros de la santidad de Gertrudis (231), negará haber creído que Gertrudis le adivinaba lo que pasaba por su mente (232), negará haber aceptado a Gertrudis por maestra espiritual suya (233), negará haber asistido a juntas en la capilla de la iglesia parroquial de San Miguel (234) y, finalmente, negará la acusación que se le hace de no haber dicho toda la verdad a la Inquisición (235). En definitiva, muy pocas cosas acepta Navarro de las acusaciones fiscales. Acepta que se encendía una lámpara, que Gertrudis no tenía necesidad de guías espirituales, que se intentó curar la ceguera de D. Luis de Calatayud, etc. También, aceptará la incriminación que se le hace de ignorar la doctrina cristiana, pero afirmando que, como buen católico, cree todo aquello que la Santa Madre Iglesia Romana ordena y manda que se ha de creer. No hay en sus respuestas altanería o me

nosprecio hacía el tribunal inquisitorial. Está convencido de haber declarado todo lo que sabe y, humildemente, está dispuesto a acatar lo que le ordenen los señores inquisidores. Solo una única cosa nos continúa preocupando. Navarro, como el resto de los integrantes del círculo espiritual, se autodenuncia a la Inquisición y, sin embargo, no se considera miembro del grupo. Esa característica marginal de Navarro respecto a los demás, queda patente cuando el clérigo afirma que nunca creyó en la santidad de Gertrudis, ni en que a ésta se le conservaran en su pecho las especies sacramentales ni, por tanto, "hizo ninguna veneración exterior de quitarse el sombrero, ni besar las manos, pechos ni cara de la dicha Gertrudis, y si alguna vez se quitava el sombrero era por su comodidad, porque tenía calor..." (236). De su defensa parece desprenderse la idea de que estuvo con el grupo de Gertrudis porque ésto le permitió satisfacer sus irrefrenables impulsos sexuales. El resto de las supuestas doctrinas no las creyó nunca.

.- Mosén Navarro camina hacia la locura.

Algunas contradicciones subsisten entre las primeras declaraciones de Navarro y su ulterior defensa de las acusaciones del fiscal, pero nada que no pueda ser fácilmente explicado y, sobre todo, nada que denote desequilibrio mental. Pero la realidad es que mosén Navarro se va convirtiendo en las cárceles inquisitoriales en un ser extraño y melancólico, hasta llegar a confirmarse su locura por la misma Inquisición. El trecho de camino recorrido por el clérigo hacia su locura está salpicado de pausas, reconocimientos médicos, continuaciones de su proceso, etc. Ese trecho de camino es el que ahora intentaremos desentrañar.

Charles Lea, en su magnífica y voluminosa obra -- "Historia de la Inquisición Española", cita la locura como uno de los atenuantes que tomaba en consideración la Inquisición (237). El santo tribunal juzgaba al loco como irresponsable de sus actos y lo enviaba a un hospital para que sanase. Pero hasta llegar a la confirmación definitiva de --

la locura, las reglas por las que se regía la Inquisición es taban poco definidas y ni siquiera las "Instrucciones" de - 1537 y 1561 parecen aportar medidas claras y precisas para ser adoptadas en estos casos por los inquisidores. Así pues, cada caso de hipotética locura era analizado individualmente por cada tribunal y las conclusiones a que se llegaba no siempre eran uniformes. Como norma general, las brujas y mu chas beatas acusadas de supuesto alumbradismo eran tenidas por locas; en otros casos, la confirmación de la locura exi gía pruebas harto complejas y largas, tanto más si, como re conoce el mismo Lea, incluso hoy en día el diagnóstico de - la locura es bastante oscuro para la ciencia actual. "No ca be sorprenderse, pues, de que la Inquisición tuviera difi-- cultades para protegerse contra designios de fraude, que -- eran frecuentes". En algunos casos, la Inquisición se valió incluso de la tortura para determinar la locura; sin embar- go, en la mayoría de las ocasiones utilizaba a los carcele- ros y a otros de sus funcionarios para que éstos, después - de atentas vigilancias, le ayudaran con sus informes en la de t^{er}minación de la locura de los encausados. A la post^{er}, admitiendo el sistema procesal viciado utilizado por la In- quisición, el mismo Lea reconoce como un mérito de la Inqui- sición el que estuviera siempre dispuesta a apurar todas -- sus posibilidades en los casos dudosos a fin de determinar la cuestión de la cordura del reo (238).

No parece existir un camino único para determinar la locura de los reos presos en las cárceles inquisitoria-- les. Además, el problema se agravaba para la Inquisición -- pues cabía la posibilidad de que el loco sanase de su locu- ra, en cuyo caso el proceso continuaba hasta su conclusión final. Otra posibilidad a tener en cuenta (ésta aconteció - en el caso de mosén Navarro), era que el loco sanara momen- táneamente de su locura. Si sucedía así, el proceso prose-- guía, paralizándose posteriormente si el reo volvía a recaer en su enfermedad. Con todo esto, el proceso tendía a eterni- zarse y la Inquisición, que nunca parecía tener prisa, ago- taba todos los recursos a su alcance para concluir el caso.

Las primeras noticias sobre síntomas de desequili

brio mental en mosén Navarro les llegan a los inquisidores valencianos a través de un informe del médico ordinario del Santo Oficio, D.Gerónimo Román. El día 26 de septiembre de 1673, D.Gerónimo Román acude voluntariamente a presencia de los inquisidores y les comunica, "que habiendo visitado de orden del Tribunal al preso de la letra M (que es mosén Joseph Navarro) le ha hallado con algunos accidentes que suelen seguirse o acompañar a delirio melancólico, y aunque — por aora parece que de algunos días a esta parte está mejor no ay seguridad en que no incida en dicho accidente" (239).

Días después del primer informe médico, el 13 de octubre de 1673, Ambrosio Castelló, alcaide de las cárceles secretas del Santo Oficio, le participa al inquisidor D.Hermenegildo Ximénez Navarro, "que el preso de la letra M (que es Mosén Joseph Navarro) no quiere comer ni tomar lumbre para hazer la comida y está muy melancólico y triste". El inquisidor visita al preso, "y haviéndole hecho varias preguntas y dicho muchas palabras de consuelo, no respondió otra cosa más que decir: yo no me entiendo, yo no me entiendo". Poco parece que pudo hacer el inquisidor con sus palabras de "consuelo"; lo que sí hizo fue ordenar al alcaide que llamara al médico del Santo Oficio" (240).

Sorprende un poco la celeridad con la que vemos — obedecer las ordenes dadas por el inquisidor al médico del Santo Oficio. Quizás esto venga a confirmar la idea de que, sin negar las características represivas básicas de la Inquisición y algunos desmanes cometidos a lo largo de su existencia, la actitud de los inquisidores, una vez que el reo estaba encausado, se dirigía a ultimar lo más rápidamente posible su proceso. Por tanto, no resulta demasiado extraño que el mismo día de la visita del alcaide al inquisidor y de éste al reo, el médico diera su dictamen al tribunal diciéndoles, "que los días pasados hizo declaración que habiendo visitado a un preso de las cárceles secretas de la letra M. hizo relación de que estava con algunas señales de sobrevenirle un delirio melancólico, y haviéndole vuelto a visitar oy ha reconocido que padece delirio melancólico porque desde ayer acá no a querido comer ni dejarse pulsar ni respon-

der derechamente a lo que se le preguntaba". El médico proponía a los inquisidores que se le diera un asistente a mosén Navarro "para curación de su achaque" (241).

La posibilidad de darle un asistente o "curador" al preso estaba contemplada en las normas inquisitoriales. Al menos así lo señala Lea refiriéndose a las "Instrucciones" de 1561. Esta figura del "curador" solamente estaba contemplada en los casos en que los reclusos se volvieran locos durante el juicio (242). Esta era la situación de mosén Navarro y, por tanto, los inquisidores atendieron el dictamen del médico y proveyeron al preso de un "curador" en la persona de Fray Juan Girona quien, al parecer también se encontraba preso en las cárceles inquisitoriales (243).

La figura del "curador" tenía como misión asistir y cuidar el reo enfermo y, como bien intuye Lea, significaba que los inquisidores no consideraban al reo lo suficientemente enfermo como para interrumpir el proceso. Así aconteció en este caso (244).

.- El proceso continua.

Los eventuales trastornos mentales de mosén Navarro no impidieron que el proceso inquisitorial continuara - su curso. El proceso continuó con la redacción de nuevos capítulos acusatorios por parte del fiscal. Previamente, mosén Navarro fue requerido por el tribunal para que declarara voluntariamente nuevas cosas sobre su "negocio". La respuesta negativa de Navarro se mantuvo a pesar de la intimidación - de que fue objeto por parte de los inquisidores quienes, de una parte, le amenazaban con nuevas acusaciones, y de otra, trataban de levantarle la moral advirtiéndole que nuevas declaraciones suyas vendrían "muy bien así para el descargo de su conciencia como para el breve y buen despacho de su causa que antes que se le pusiese dixese la verdad según se le avía amonestado y aora de nuevo se le amonesta porque abrá más lugar de usar con él de la misericordia que en este -- Sto. Oficio se acostumbra con los buenos confitentes donde no se le advierte que se oirá al Sr. Fiscal y se hará Justi-

cia" (245).

Las advertencias de los inquisidores no variaron la firme posición del reo. Este se mantuvo en su decisión - de que no tenía ninguna otra cosa que declarar. Así pues, - el Fiscal se dispuso a cumplir su trabajo. Acusó al reo de "recusante de sus confesiones" y de "perjuro impenitente". Todo ello, por haber confesado primero que era lícito y meritorio el acto carnal con Gertrudis, y después haber afirmado que dicho acto era pecado. El fiscal, por estos delitos, pidió nuevas penas contra Navarro, "mandando ante todas las cosas que el reo sea degradado, actualmente, con la solemnidad que el derecho requiere, de todos los derechos que tiene, y que hecha la degradación, sea relajado a la curia y brazo de la justicia seglar para que le sirva de castigo y a otros de ejemplo..." (246).

Mosén Navarro articula una defensa acorde con las circunstancias. No es la suya una defensa propia de un desequilibrado mental. Al contrario, sensatez y cordura se infieren de sus palabras, muy lógicas por otra parte. Un sólo rasgo, debilidad de carácter, bastante comprensible en su caso, parece evidenciarse en su personalidad, pues no niega sus testimonios contradictorios y solo trata de justificar el porqué de éstos. En este sentido, reconocerá que primero declaró que el acto carnal con Gertrudis Tosca era lícito y meritorio; lo hizo porque en aquellos días estaba "tan turbado y fuera de sí que no advirtió absolutamente que el acto carnal con dicha Gertrudis fuese ilícito, y el averlo dicho en dicha confesión voluntaria, que no era pecado, fue porque en la dicha confesión no advirtió en declararlo...". Más adelante, "quando lo negó en los capítulos de la acusación", no lo hizo por revocar la verdad, "sino por declarar que en realidad de verdad éste no a creído absolutamente que no era pecado el conocer carnalmente a la dicha Gertrudis, y que solo ha sido turbación y inadvertencia que tenía en los dos o tres días que comunicó a dicha mujer, sin hacer reflexión deliveradamente de que fuese o no fuese pecado - el dicho acto con la dicha Gertrudis, que con otra cualquier mujer siempre a estado y está en que es pecado conocerla --

carnalmente pero con la dicha Gertrudis llevado de lo que - ella y el dicho Remigio Choza le dixeron cayó inadvertidamente sin pensar que fuese lícito, o ilícito; pero cree y confiesa clara y distintamente que con la dicha Gertrudis y -- con otra cualquier mujer no siendo legítima es pecado mortal el conocerla carnalmente..." (247).

Navarro es consciente del carácter contradictorio de sus declaraciones. Sin embargo, su deseo ahora es confesar la verdad, explicando la razón de sus contradicciones. A él no le asustan las nuevas penas pedidas por el fiscal, solo quiere que la Inquisición comprenda su situación. La -- ofuscación guiaba su proceder en los primeros momentos; después, cuando ha tenido la oportunidad de reflexionar sobre su conducta, se ha dado cuenta de lo errático de su proceder. La fórmula que utiliza Navarro es legítima, también lo es la que adopta la Inquisición que sobre todas las cosas -- intenta llegar hasta el fondo de las causas. Por eso, la Inquisición investiga si la nueva actitud de Navarro es o no sincera. Podría ser discutible el procedimiento inquisitorial, pero, en el fondo, no estaba su proceder demasiado -- alejado de cualquier otro de los tribunales de la época.

El siguiente paso procesal consistió en el nombramiento de un abogado defensor. Navarro "escogió" a D. Francisco Joan Conca (248). Entrecorramos escoger para dejar constancia de que la elección del defensor estaba siempre -- mediatizada. El reo se veía obligado a escoger como defensor de su causa a un abogado que más que abogado de la defensa era un funcionario más de la Inquisición. La misión del abogado consistía en ayudar al reo, pero, en última instancia, su trabajo iba dirigido a hacerle confesar la verdad. Así parecen confirmarlo los estudiosos de la Inquisición y, a mayor abundamiento, es sintomático que el mismo abogado -- escogido por Navarro fuera también el defensor de mosén Remigio Choza. (249).

Mosén Navarro daba señales evidentes de cordura. Las dolencias melancólicas que habían atormentado su mente parecían ya olvidadas. El proceso inquisitorial entra en su recta final. El 14 de mayo de 1674 es recibido en audiencia

por el tribunal. No tiene más cosa que declarar. El abogado presta juramento de defender "bien y fielmente y con todo -cuidado y diligencia" a mosén Navarro. Se leen las acusaciones del fiscal y las respuestas a ellas de Navarro. El clérigo se mantiene firme; niega las acusaciones de perjurio y revocante y acepta todas las demás, mostrándose presto a ser piadosamente reconciliado. Los inquisidores dan la causa -- por conclusa y fallan recibir a prueba a las dos partes. El fiscal, por su parte, pide la ratificación de los testigos (250). Ningún contratiempo parece presuponer que el proceso se va a ver alterado. Sin embargo, nuevos acontecimientos -- harán que la causa no concluya nunca.

.- La locura irreversible de mosén Navarro.

Más de cinco meses tardó la Inquisición en ultimar la ratificación de los testigos contra mosén Navarro. Esta tardanza temporal debió hacer mella en la inestable personalidad del reo, quien, incapaz de soportar su cárcel y su -- proceso, fue derivando progresivamente hacia la locura. Locura ya perceptible para los inquisidores cuando Navarro fue llamado a su presencia el 17 de octubre de 1674 (251).

A partir de estos momentos, la causa inquisitorial de mosén Navarro tiene un interés nuevo para nosotros. Si -- hasta ahora, nos interesaba por su participación activa en un "conventículo" espiritual a cuyo frente estaba Gertrudis Tosca, las razones de nuestro interés son ahora otras. La -- misma Inquisición que comenzó juzgando a Navarro por delitos contra la fe, varía también su proceder y trata de determinar su real o ficticia locura. Con la misma gravedad con -- que la Inquisición analiza los problemas de heterodoxia, analiza ahora los informes médicos que parecen confirmar la locura del reo. Una nueva dimensión, no exenta de interés, cobra la causa inquisitorial contra Navarro.

Determinar la locura de una persona se nos antoja una tarea ardua. Más aún si se trata de discernir si la locura es temporal o definitiva, si es reversible o no, o si es posible su curación mediante un tratamiento médico adecua

do. Muchos problemas conlleva esto y nuestra intención no consiste en entrar en digresiones científicas que, por otra parte, se nos escapan. Nosotros sólo pretendemos analizar - los pasos seguidos por la Inquisición para determinar la lo cura de Navarro y ver las consecuencias finales que esta lo cura le comporta.

Al Doctor Juan Bautista Bonet se le encargó reconocer a Navarro y dictaminar si éste estaba o no loco. El Dr. Bonet elaboró un informe con datos empíricos y otros de carácter soteriológico. Su trabajo es el resultado de un - continuado seguimiento y estudio de la conducta de Navarro - durante quince días, "antes y después de la conjunción de - la luna..." (252). La conclusión a la que llega, sustentada básicamente en las doctrinas de Galeno e Hipócrates, es que Navarro está loco. Ahora bien, si la locura parece evidente, de lo que se trata es de averiguar qué tipo de locura es la que padece. A este fin camina todo el informe.

Bonet comienza su informe dividiendo el delirio en cuanto a su razón genérica. Le aplica el nombre de demencia, rechazando el de "insania" porque bajo este nombre no se recogen todas las diferencias de delirio. Aceptado el nombre de demencia, Bonet cita algunas de sus diferencias más comunes: "Insania", "Fatuitas", "Stultitia", "Oblivio", "Furor-uterinus", "Uteri Suffocatio", "Manía", "Melancolía", etc.- De la "melancolía" se derivan la "Licantropía", "Frenitis", "Parafrenitis", "Letargo", "Ebiectas", "Carus", "Comma", - "Catalepsia", "Epilepsia", etc. (253).

Tras explicar lo que es demencia y sus diferencias, Bonet analiza ahora las señales comunes y particulares del delirio. El delirio común se concluye de seis señales. La - primera de los ojos y de la manera de mirar, "lo cuales suelen tener profundos, cóncavos, squálidos y privados de aquella luz o splendor natural, que suelen tener quando sanos y otras veces acontece tenerlos trémulos...". La segunda señal deriva de las palabras, tomando en consideración su calidad, el orden y trabazón que tienen y el modo con que se hablan. Por la calidad de las palabras podemos conocer a los dementes, particularmente, a los fatuos. Por el orden con que se expresan las palabras también se puede concluir la demencia,

porque el que no sabe explicar lo que quiere decir, habla - sin orden y las palabras no tienen conexión entre sí. Por - el modo de hablar podemos, asimismo, averiguar la demencia, pues "el que es modesto y prudente las pronuncia con ferocidad, o siendo audaz y desvergonzado habla con temor y miedo ...". La tercera señal del delirio común se infiere de la - forma de caminar. Así, los dementes no se guardan de los lo - dos y de los pasos peligrosos. Y cuando caminan no van al - lugar señalado guiados por su voluntad, sino adonde los con - ducen sus pies, sin mirar donde ponen éstos, no donde quie - ren ir, "y esto torciendo los ojos y todos los miembros de - su cuerpo moviéndolos insulsamente". La cuarta señal de de - lirio común se extrae de estar privados los enfermos "del - sentido en todo su cuerpo". Tomando el pulso al enfermo po - demos averiguar otra señal de los dementes, pues, el pulso - de los melancólicos es "tardo y raro", en los maniáticos - "magno y vehemente", en los frenéticos duro, "y cada diferen - cia de Demencia en particular tiene su particular diferencia del pulso...". La sexta y última señal de demencia se funda - menta en los estados de ánimo. Bonet se explaya mucho anali - zando ésta, fundándola en situaciones como olvidarse de las cosas que tiene obligación de recordar, afligirse y enfure - cerse en las ocasiones que se debe alegrar y al revés, no te - mer lo que encierra temor, amar las cosas que se deben abo - rrecer y aborrecer las que se deben amar, desesperar de lo - que fácilmente puede acaecer y al contrario, desear lo que - no se debe apetecer y huir de las cosas deseadas, avergonzar - se cuando no toca y estar audaz y temerario cuando debía es - tar al contrario, enojarse y encolerizarse cuando no hay mo - tivo para ello y, por último, "si el miedo y la tristeza sin causa manifiesta perseveraren en alguno es señal también de Demencia..." (254).

Disponemos ya de las señales comunes para averi - guar el delirio o demencia. Toca ahora averiguar los signos de delirio o demencia en particular. Bonet no quiere hacer - farragoso y largo su discurso. Hay muchas diferencias de de - lirio, pero no competen a este caso. Sólo una, la fatuidad, analiza Bonet. Su esquema de trabajo ahora se concreta mucho

más. Podría citar muchas señales de fatuidad, pero como de lo que se trata es de averiguar si mosén Navarro es fatuo o no, el médico intenta fundamentar la fatuidad a través de algunas pautas de comportamiento que ha observado en Navarro. El modo de proceder del Dr. Bonet es ahora el mismo que antes. Primero concluye que Navarro padece fatuidad, después, generaliza su información, precisando las señales comunes y particulares de los fatuos. Las comunes proceden de las palabras. Los fatuos hablan con palabras simples y muy sencillas, sin nada de agudeza, ni artificio, ni elocuencia. A semejanza de niños que comienzan a articular palabras. A veces usan palabras sin conexión entre sí, no saben explicar lo que quieren decir, hablan sin orden y no responden a lo que se les pregunta. Su modo de hablar es unas veces audaz e imprudente y otras, recogido y temeroso. Las señales particulares provienen del temperamento del enfermo, "el qual debe ser frío y húmedo, y éste puede ser natural, o adquirido, así propio se toma otra señal del pulso que se halla tardo y blando...". Por último, la fatuidad se manifiesta, según Paulo, "médico célebre", por la disminución de la memoria y de la razón (255).

Después de este pormenorizado análisis, llega a la conclusión de que mosén Navarro es fatuo, "pues en él se hallan todas las señales así comunes como particulares de dicha enfermedad. Pues recurriendo a las palabras habla muy pocas y fatuas y sin tener conexión unas con otras, y preguntándole muchas veces no responde al propósito y dice que no entiende la pregunta, y ninguna razón que empieza la sabe proseguir y preguntándole de cosas pasadas de que se debía acordar no se acuerda; y en quanto al pulso tiene el que es propio de dicha enfermedad, y el temperamento frío y húmedo lo que confirma por el hábito del cuerpo el qual tiene albicante y según Hipócrates talis color apparet incute qualis humer redundat in corpore; y que según la definición de la fatuidad deba de tener la razón y la memoria diminutas bien claro se desprende de lo dicho pues ni se acuerda de lo que debería acordar, ni menos la razón que empieza la sabe proseguir y adelantar" (256).

Mosén José Navarro estaba loco; más exactamente,-

se había vuelto loco como consecuencia de no haber podido soportar su prisión y su proceso inquisitorial. Sin embargo, - su locura, evidente y refrendada por los informes de los especialistas, no acababa de ser aceptada por la Inquisición, que celebró todavía más de diez sesiones para dictaminar si de verdad estaba loco mosén Navarro. Al final, la Inquisición acabó convenciéndose de la locura de Navarro, y el 18 de agosto de 1676, siete años después de que acontecieran los hechos por los cuales estaba preso, fue puesto en una jaula - del Hospital General de Valencia, con el mandato expreso de la Inquisición de que allí se le aplicaran remedios "convenientes para su curación y se encargue al Padre de los locos cuide mucho de él" (257).

Mosén José Navarro no sanó jamás de su locura. - Diecisiete años permaneció en el hospital y el uno de mayo de 1693 falleció y fue enterrado allí mismo. Su muerte, como era preceptivo, le fue comunicada a la Inquisición, que sólo entonces, tras anotar la fecha del fallecimiento, lo dejó en paz.

NOTAS

- 1 .- Los estudios de Robres a los que aludimos son sus dos-
artículos repetidamente ya citados: En torno a..., y -
Pasión religiosa...
- 2 .- J.I. TELLECHEA IDIGORAS: "Molinos y el Quietismo espa-
ñol", en Historia de la iglesia en España, IV, Madrid,
1979, p. 482.
- 3 .- ROBRES, En torno a..., p. 394. "Pero estamos con Dudon
al admitir que tal doctrina (la de los alumbrados) no-
tuvo arraigo en Valencia en el largo pontificado de S.
Juan de Ribera (1568-1611). La tímida alusión de Alva-
ro Huerga, que ha descubierto en el Archivo de Simancas
un 'Sumario de los artículos y resabios de herejes a--
lumbrados...' contra una beata y dos frailes de aque--
llos años, no basta para denunciar una corriente o sec
ta nueva".
- 4 .- HUERGA, La escuela de San Luis..., pp. 138-144. Si -
bien atribuimos a Huerga el mérito de haber sacado a -
la luz los aludidos legajos inquisitoriales sobre su--
puestos alumbrados valencianos, debemos hacer constar,
que antes de Huerga, el P. Bernardino Llorca ya había-
hecho alusión a estos alumbrados en su estudio: "La In
quisición española y los alumbrados", en Salmanticensis,
32 (1980), pp. 194-195.
- 5 .- Ibid., pp. 137-139.
- 6 .- GARCIA CARCEL, Herejía y Sociedad..., p. 335.
- 7 .- A.G. de Simancas, Sección de Estado, le. 188 (428: an-
tigu).
- 8 .- Sobre el caso de Fray Pedro de Santa María remitimos a
nuestro capítulo sobre la espiritualidad del Patriarca
Ribera. Informaciones más amplias sobre este personaje
en: HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I.
- 9 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529³ núm. 11, s/f.
- 10 .- HUERGA, La escuela de San Luis..., p. 143.
- 11 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529³ núms. 7 y 9. Los proce-
sos que se conservan son los de Margarita Lizondo y Ce-
cilia Navarro, pero, a través de estos dos procesos -

- resulta bastante fácil reconstruir la historia del líder del grupo de Cabra de Aragón, mosén Miguel Abad.
- 12 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 1.
 - 13 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 5.
 - 14 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 3.
 - 15 .- HUERGA, La escuela de San Luis..., p. 143.
 - 16 .- LEA, Historia de la Inquisición española, vol. II, pp. 564-565.
 - 17 .- DOMINGO DE SANTA TERESA, Juan de Valdés..., pp. 16-17.
 - 18 .- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. 8.
 - 19 .- ANDRES, Los Recogidos..., p. 359.
 - 20 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 1, fol. 33.
 - 21 .- Ibid., fol. 33.
 - 22 .- Ibid., fol. 1.
 - 23 .- Ibid., ff. 3-4.
 - 24 .- Ibid., ff. 6-9.
 - 25 .- Ibid., ff. 10-12.
 - 26 .- Ibid., ff. 13-14v.
 - 27 .- Ibid., fol. 15v.
 - 28 .- Ibid., ff. 16-17v.
 - 29 .- Ibid., ff. 18-19v.
 - 30 .- Ibid., ff. 20v-22.
 - 31 .- Ibid., ff. 22v-23.
 - 32 .- Ibid., fol. 24.
 - 33 .- Ibid., fol. 1.
 - 34 .- Ibid., ff. 1-1v.
 - 35 .- Ibid., fol. 2.
 - 36 .- Ibid., ff. 29-30.
 - 37 .- Ibid., ff. 34-41.
 - 38 .- Ibid., ff. 42v-45.
 - 39 .- Ibid., ff. 43v-56.
 - 40 .- Ibid., ff. 57-59.
 - 41 .- Ibid., fol. 65.
 - 42 .- Ibid., fol. 66.
 - 43 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 5.
 - 44 .- Ibid., ff. 13-16.
 - 45 .- Ibid., fol. 41.
 - 46 .- F. SANCHEZ CASTAÑER: Miguel de Molinos en Valencia y - Roma. Nuevos datos biográficos, Valencia, 1965.

- 47 .- Ibid., p. 25.
- 48 .- Cit. en SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., p. 25.
- 49 .- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 2.
- 50 .- Ibid., ff. 2-3.
- 51 .- Ibid., ff. 3-54v.
- 52 .- Ibid., ff. 69-69v. Respuestas de Fray Pablo Cenedo a -
las primeras acusaciones del Fiscal.
- 53 .- Ibid., fol. 67. Primera acusación del Fiscal contra -
Fray Pablo.
- 54 .- Ibid., ff. 69v-70. Respuesta de Cenedo a la primera acu-
sación.
- 55 .- Ibid., fol. 70.
- 56 .- Ibid., fol. 67v. Cuarta acusación.
- 57 .- Ibid., fol. 70v.
- 58 .- Ibid., fol. 67v. Quinta acusación.
- 59 .- Ibid., ff. 70v-71.
- 60 .- Ibid., ff. 67v-68. Sexta acusación.
- 61 .- Ibid., ff. 71-71v.
- 62 .- Ibid., fol. 68. Acusaciones séptima, octava, novena y -
décima.
- 63 .- Ibid., ff. 75v-76.
- 64 .- Ibid., fol. 72.
- 65 .- Ibid., ff. 72-72v.
- 66 .- Ibid., fol. 72v.
- 67 .- Ibid., ff. 72v-73.
- 68 .- Ibid., fol. 73v.
- 69 .- Ibid., fol. 73v.
- 70 .- Ibid., fol. 68. Acusación undécima.
- 71 .- Ibid., fol. 74.
- 72 .- Ibid., fol. 74v. Los calificadores fueron: el P. Martín
Pérez, Fray Luis de Valencia, Fray Francisco Hernández
y Fray Jerónimo Vives, respectivamente.
- 73 .- Ibid., ff. 75v-76.
- 74 .- Ibid., ff. 77-77v.
- 75 .- Ibid., fol. 78v.
- 76 .- Ibid., ff. 129-130.
- 77 .- Ibid., fol. 119v.
- 78 .- Ibid., ff. 119v-120.
- 79 .- Ibid., fol. 120.

- 80 .- Ibid., fol. 120v.
81 .- Ibid., fol. 120v.
82 .- Ibid., fol. 121.
83 .- Ibid., fol. 121.
84 .- Ibid., ff. 121-121v.
85 .- Ibid., fol. 123.
86 .- Ibid., fol. 123.
87 .- Ibid., fol. 123v.
88 .- Ibid., ff. 125-125v.
89 .- Ibid., fol. 124.
90 .- Ibid., fol. 133.
91 .- Ibid., fol. 132v.
92 .- Ibid., ff. 133-133v. Sobre este aspecto puntual de las penitencias y mortificaciones, Fray Pablo Cenedo ampliara todavía más su pensamiento personal en los capítulos 62-65 de su primera defensa.
93 .- Ibid., ff. 134v-135.
94 .- Ibid., fol. 135.
95 .- Ibid., fol. 135v.
96 .- Ibid., fol. 135v. Fray Pablo Cenedo tratará con mayor amplitud este aspecto de la Obediencia en los capítulos 77 y 78 de su primera defensa.
97 .- Ibid., ff. 136v-137.
98 .- Ibid., ff. 139v-140.
99 .- CARO BAROJA, Las formas complejas..., p. 86.
100.- Ibid., p. 85.
101.- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 2, fol. 147v.
102.- Ibid., fol. 147v.
103.- Ibid., fol. 154v.
104.- Ibid., ff. 154v-155.
105.- Ibid., ff. 171v-172.
106.- Ibid., fol. 168v.
107.- Ibid., ff. 168v-169.
108.- Ibid., fol. 169.
109.- Ibid., fol. 172.
110.- Ibid., ff. 172-172v.
111.- Ibid., ff. 397-427v.
112.- Ibid., fol. 597.

- 113.- Ibid., fol. 398.
- 114.- Ibid., fol. 397.
- 115.- Ibid., fol. 397.
- 116.- Ibid., fol. 398v.
- 117.- Ibid., fol. 401.
- 118.- Ibid., ff. 398v-399.
- 119.- Ibid., fol. 400.
- 120.- Ibid., ff. 407-408.
- 121.- El Doctor Juan Bautista Oliver, al que tantas veces se alude en el proceso inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo, fue un personaje clave en la espiritualidad valenciana de la segunda mitad del siglo XVII. Lo ignoramos casi todo de este personaje, al que de nuevo volveremos a encontrar al estudiar el grupo espiritual de Gertrudis Tosca.
- 122.- A.H.N., Inquisición, leg. 529¹ núm. 2, fol. 417v.
- 123.- Ibid., ff. 429-429v.
- 124.- Ibid., fol. 430.
- 125.- Ibid., fol. 432v.
- 126.- Ibid., fol. 432v.
- 127.- Ibid., fol. 432. Testimonio de Angela Ferrer.
- 128.- Ibid., fol. 433. Testimonio de Paula Arsilla.
- 129.- Ibid., ff. 433v-434.
- 130.- Ibid., fol. 396.
- 131.- Ibid., fol. 460.
- 132.- XIMENO, Escritores..., II, fol. 71.
- 133.- "No faltó a la secta su Priscila, que nunca se ha visto congregación de alumbrados sin influjo femenino". - MENENDEZ PELAYO, Historia de los Heterodoxos..., II, - p. 193.
- 134.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, fol. 54.
- 135.- Ibid., ff. 3-3v. Testimonio prestado por Teresa Benajes.
- 136.- Ibid., fol. 6v.
- 137.- Como ya aclaramos en nota anterior, el Doctor Oliver - al que se hace referencia en este proceso es el mismo - que figura citado en el proceso inquisitorial contra Fray Pablo Cenedo.
- 138.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, fol. 57. Testimonio prestado por José Torres.

- 139.- Ibid., fol. 66v.
- 140.- Ibid., fol. 66v.
- 141.- Ibid., ff. 35v-36. Testimonio prestado por Josefa Clement.
- 142.- Ibid., fol. 37v.
- 143.- Ibid., fol. 68.
- 144.- Ibid., fol. 74. Testimonio prestado por José Navarro.
- 145.- Ibid., ff. 90v-91. Testimonio prestado por Remigio - Choza.
- 146.- Ibid., fol. 76.
- 147.- Ibid., fol. 6v. De la declaración de Teresa Benajes.
- 148.- Ibid., fol. 73v.
- 149.- Ibid., ff. 73-73v.
- 150.- Ibid., ff. 32v-33.
- 151.- Ibid., fol. 34.
- 152.- Ibid., ff. 34-34v.
- 153.- Ibid., fol. 35.
- 154.- Ibid., ff. 35-35v.
- 155.- Ibid., fol. 40v.
- 156.- Ibid., ff. 41v-42.
- 157.- Mari Sánchez fue la mujer que denunció a la Inquisición a los denominados alumbrados de Toledo.
- 158.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, fol. 2.
- 159.- Ibid., ff. 2-9v.
- 160.- Ibid., ff. 2-9v.
- 161.- Ibid., ff. 5v y 22-25.
- 162.- Ibid., ff. 2-9v.
- 163.- Ibid., ff. 26-31 y 43-48.
- 164.- HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, Apéndice documental, p. 426.
- 165.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, fol. 57v. Testi monio de José Torres.
- 166.- Ibid., ff. 58-59.
- 167.- Ibid., ff. 59v-60.
- 168.- Ibid., ff. 60-61.
- 169.- Ibid., ff. 62v-66.
- 170.- Ibid., fol. 76. Testimonio de José Navarro. Lo mismo - puede verse en el testimonio de Remigio Choza, fol. - 133.

- 171.- Cit. en MARQUEZ, Los Alumbrados..., p. 156.
- 172.- ANDRES, Los recogidos..., p. 359.
- 173.- Cit. en ANDRES, Los recogidos..., p. 239.
- 174.- Ibid., p. 159.
- 175.- SAN JUAN DE LA CRUZ, Cántico espiritual, comentario al cántico núm. 12, p. 184.
- 176.- MARQUEZ, Los Alumbrados..., p. 165.
- 177.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, fol. 57v.
- 178.- Ibid., fol. 66. Lo mismo en la declaración del Arcediano Ballester, ff. 13-13v.
- 179.- Cit. en MARQUEZ, Los Alumbrados..., Apéndice I, pp. - 234-237.
- 180.- A.H.N., Inquisición leg. 529² núm. 3, ff. 32v-33.
- 181.- MARQUEZ, Los Alumbrados..., pp. 178 y ss. Vid. también BATAILLON, Erasmus y España, p. 237.
- 182.- Cit. en HUERGA, Historia de los Alumbrados..., I, p. - 495.
- 183.- Ibid., p. 497.
- 184.- Ibid., p. 497.
- 185.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, ff. 61v-63.
- 186.- KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, p. 352.
- 187.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, ff. 2-9v.
- 188.- Ibid., ff. 13-13v.
- 189.- Hay un intento evidente, por parte de los componentes del grupo espiritual de Gertrudis Tosca, de involucrar al Doctor Juan Bautista Oliver en sus experiencias espirituales. Las referencias a este personaje, que ya conocimos al analizar el proceso contra Fray Pablo Cenedo, son continuas en las declaraciones de los diferentes integrantes del grupo de Gertrudis. A pesar de ello, las noticias sobre Oliver son contradictorias, aunque no hay discrepancias a la hora de considerarlo como uno de los maestros espirituales más influyentes de los que ejercían en Valencia. A desvelar la enigmática personalidad del Doctor Oliver ayudaría mucho el hallazgo de su supuesto proceso inquisitorial.
- 190.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, fol. 86.
- 191.- Ibid., ff. 86-86v.

- 192.- Ibid., ff. 86-90.
- 193.- Ibid., ff. 90-90v.
- 194.- Ibid., fol. 1.
- 195.- Ibid., fol. 104.
- 196.- Ibid., ff. 92-93.
- 197.- Ibid., ff. 128-128v.
- 198.- Ibid., ff. 128v-137.
- 199.- Ibid., fol. 129v.
- 200.- Ibid., fol. 133.
- 201.- Ibid., fol. 134.
- 202.- Ibid., ff. 137-137v.
- 203.- Ibid., ff. 137v-138.
- 204.- Ibid., fol. 138v.
- 205.- H. KAMEN: La Inquisición española, Barcelona, 1979, p. 194.
- 206.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, ff. 139-155v.
- 207.- Ibid., ff. 155-155v.
- 208.- Ibid., fol. 155v.
- 209.- Ibid., Sentencia, s/f. Sobre las formalidades inquisitoriales, Vid. LEA, Historia de la Inquisición...., II, p. 555.
- 210.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, Sentencia s/f.
- 211.- LEA, Historia de la Inquisición...., II, p. 603.
- 212.- HUERGA, La escuela de San Luis..., p. 142.
- 213.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3, Sentencia s/f.
- 214.- Ibid., fol. 1.
- 215.- Ibid., ff. 73-76v.
- 216.- Ibid., ff. 73-73v.
- 217.- Ibid., ff. 73v-74.
- 218.- Ibid., ff. 75-76. Esta segunda declaración voluntaria, tuvo lugar el 6 de mayo de 1671.
- 219.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 4, fol. 62v.
- 220.- Ibid., fol. 67.
- 221.- Ibid., fol. 80.
- 222.- Ibid., ff. 84-84v.
- 223.- Ibid., ff. 84v-85.
- 224.- Ibid., ff. 85-89v.
- 225.- Ibid., fol. 86.

- 226.- Ibid., ff. 80v-81.
227.- Ibid., 86v-87.
228.- Ibid., fol. 87.
229.- Ibid., fol. 87.
230.- Ibid., ff. 81v y 87.
231.- Ibid., ff. 82 y 87v.
232.- Ibid., ff. 82v-83 y 88.
233.- Ibid., ff. 83v-84 y 89.
234.- Ibid., ff. 84 y 89.
235.- Ibid., ff. 84-84v y 89-89v.
236.- Ibid., ff. 88-88v.
237.- LEA, Historia de la Inquisición..., II, p. 560.
238.- Ibid., pp. 560-566. Vid. también, B. BENASSAR: Inquisición española: poder político y control social, Barcelona, 1981. De esta obra, Vid. sobre todo, el artículo de Claire Guilhem, "La Inquisición española y devaluación del verbo femenino", pp. 171-207.
239.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 4, fol. 90.
240.- Ibid., fol. 90v.
241.- Ibid., fol. 91. El parecer del médico es de fecha 13 de septiembre de 1673.
242.- LEA, Historia de la Inquisición..., II, p. 561.
243.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 4, fol. 91v.
244.- LEA, Historia de la Inquisición..., II, p. 561.
245.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 4, fol. 92.
246.- Ibid., ff. 93-93v.
247.- Ibid., fol. 94.
248.- Ibid., ff. 94v-95.
249.- LEA, Historia de la Inquisición..., II, pp. 546-555. - Vid. también, KAMEN, La Inquisición española, p. 194.
250.- A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 4, ff. 95-96.
251.- Ibid., ff. 96-96v.
252.- Ibid., fol. 141.
253.- Ibid., ff. 141-141v.
254.- Ibid., ff. 141v-142.
255.- Ibid., ff. 142v-143.
256.- Ibid., fol. 143.
257.- Ibid., fol. 173.

E.- LA ESPIRITUALIDAD VALENCIANA Y SU VINCULACION
CON MIGUEL MOLINOS.

La existencia de alumbrados en Valencia durante - la segunda mitad del siglo XVII no permite concluir que la - espiritualidad valenciana de esta época camine inmersa en - el alumbradismo. Los grupos de Juana Asensi y de Gertrudis - Tosca, a pesar de ser significativos, resultan irrelevantes y minoritarios dentro de una tendencia general, que, siendo iluminista en lo sustancial, es espiritualmente ortodoxa. - Precisamente, cuando al analizar el iluminismo dividíamos - artificiosamente éste en recogido y alumbrado, tratábamos - con ello de diferenciar, de modo muy simple, una vía espiri - tual de la otra. Eramos entonces conscientes de las dificul - tades que entrañaba tal diferenciación; pero, a pesar de - ello, creíamos conveniente hacerla sin tomar en considera - ción las actitudes de determinadas voces destempladas movi - das muchas veces por oscuras razones, y atendiendo a crite - rios sobre todo inquisitoriales. Muchos se pronunciaron so - bre la heterodoxia de determinadas doctrinas, pero, sin du - da, fue la Inquisición quien mejor que nadie supo diferen - ciar a todos aquellos espirituales místicos, fueran laicos - o religiosos, que no trasgredieron ninguna frontera, de aque - llos otros, que por su conducta escandalosa, por su heréti - ca doctrina o por otras razones dieron pie para su encausa - miento.

La espiritualidad iluminista tuvo una amplia difu - sión a lo largo del siglo XVII, no solo en Valencia, sino - también en España y en el resto de los países de Europa. En el caso de España, el iluminismo gozó incluso del favor de - la Corte. La relación espiritual mantenida por el mismísimo Felipe IV con la monja Sor María de Agreda es una muestra - fehaciente de ello (1). Por lo que se refiere a Europa, el - muestrario de ejemplos aportados por L. Kolakowski, las re - laciones mantenidas por San Francisco de Sales con sus ahi - jadas espirituales y la pugna Bossuet-Fenelon, confirman es - ta tendencia (2). En el caso concreto de Italia, el P. Dudon

refiere la existencia de múltiples ejemplos que, por los años cincuenta del siglo XVII -antes, por tanto, de Miguel Molinos-, se dedicaban a ejercitarse en la práctica de la oración mental y se preparaban para la unión mística (3). Lo mismo ocurría en Valencia, donde a los personajes ya analizados, podríamos añadir los de Fray Antonio Panes, mosén Domingo Sarrió y miembros destacados del Oratorio de San Felipe Neri y de la Escuela de Cristo.

Las razones de esta pujanza del iluminismo en el siglo XVII son de índole variada. En los casos de España y Valencia, a nadie se le escapan las implicaciones que en ello pudieran tener causas socio-económicas latentes en toda la centuria. Los malos tiempos son siempre propicios para la aparición de fenómenos espirituales extraordinarios y para el incremento del número de personas que tratan de sublimar sus males temporales por la vía religiosa. Muestra fehaciente de esto lo tenemos en Valencia con las continuas hostilidades que enfrentan a los cleros de las parroquias y a las órdenes religiosas ya asentadas contra quienes pretenden llevar a cabo nuevas fundaciones religiosas (4).

Pero a las razones socio-económicas debemos añadir otras, como por ejemplo, el relativo fracaso de ciertas instancias -caso de la Orden de Predicadores-, por tratar de evitar el acceso de los laicos a un tipo de espiritualidad que ellos hubieran querido ver reservada para los religiosos. Si los dominicos y otras instancias oficiales que participan de su misma opinión -el caso del Confesor regio y después Inquisidor General, Fray Luis Aliaga, es muy relevante- consiguen frustrar en Valencia la santidad del clérigo Francisco Jerónimo Simón y prohibir la circulación de la "Vida espiritual" de Fray Antonio Sobrino, no pueden hacer otro tanto con la espiritualidad iluminista, que rebrota con notable éxito a partir de 1625. Es muy posible que el fracaso de la gestión dominicana obedezca a razones derivadas de la caída en desgracia del Inquisidor Fray Luis Aliaga, como también, a un menor interés de esta orden por este tema. Truncada la santidad de Simón y arrinconado Fray Antonio Sobrino, las preocupaciones de los dominicos no se centrarían

tanto en la espiritualidad iluminista y su difusión y arraigo popular, sino en las cuestiones candentes del momento como el conflicto immaculista, la polémica "de auxiliis", el jansenismo y las controversias morales en torno al probabilismo, laxismo y probabiliorismo, etc. (5). Fueran unas u otras las razones, lo cierto es que se detecta una menor preocupación por la espiritualidad iluminista, y ello produjo un auge nuevo de ésta dentro de un clima de menor controversia.

Aunque las actitudes más permisivas de la coyuntura histórica, a pesar de la posición vigilante mantenida por la Inquisición, propiciaron una mayor difusión de la espiritualidad iluminista, y ésta, salvo casos esporádicos, se mantuvo siempre conformada en la ortodoxia, no por ello el iluminismo ha conseguido librarse incluso hoy en día de ciertas connotaciones marcadamente negativas. El hecho cierto de la vinculación de Miguel Molinos a Valencia durante un prolongado periodo de su vida (1646-1662), unido a la importancia ulterior de este personaje como factor del quietismo y a la condena que tal doctrina y su autor sufrieron en 1687, ha hecho que algunos, acertadamente, hayan rastreado el ambiente espiritual valenciano del siglo XVII para encontrar en él los antecedentes donde el heresiarca bebió su doctrina. Con ser esto indudable, no lo es menos que Miguel Molinos hubiera podido surgir al igual que lo hizo en Valencia, en otras muchas partes donde el iluminismo estaba en boga. "El subsuelo molinosiano está en el ambiente español, italiano y francés -acaso por este orden- del siglo XVII, donde junto a Malaval, no habría que olvidar a San Francisco de Sales y sobre todo a la Chantal, citada por Molinos con no disimulado entusiasmo. En este campo se producen estrechas dependencias; en otros, incluido el de los alumbrados, no pasarían de concomitancias o afinidades" (6).

La importancia histórica de Miguel Molinos creemos que no deriva tanto de su persona o de su "Guía Espiritual", como de su condena en 1687. La figura de Molinos no es especialmente atrayente, a pesar del éxito que pudo tener en Roma. Lo verdaderamente importante en este asunto es la-

pugna doctrinal que se establece entre los partidarios y émulos del iluminismo, y el triunfo final de estos último con la condena de Miguel Molinos y del quietismo en 1687 (7).

Que el iluminismo encierra una serie de peligros, que llevados a sus últimas consecuencias conducen incluso a la supresión de la Iglesia como institución, creemos haberlo dicho ya al principio de nuestro trabajo. Pero también es cierto que la mayor parte de los místicos no llevaron su experiencia espiritual hasta esos límites y que casi todos, forzando sin duda su experiencia mística, trataron siempre de conformar ésta con la ortodoxia. Lo mismo creemos que aconteció con Miguel Molinos y su "Guía"; pero, por motivos coyunturales, fueran eclesiásticos, políticos o de otra índole, la realidad es que Molinos y el quietismo fueron condenados. Sin embargo, para algunos, éste es el caso de Kolaowski, continúa sin resolverse el problema fundamental de cuáles fueron las "razones sociales que hicieron que fuera preciso condenarlo" (8).

El tema de Miguel Molinos y sus relaciones con una espiritualidad valenciana con claros síntomas quietistas - creemos que se le ha dado demasiada importancia al tomarse como punto básico de referencia la condena de 1687. Si por un momento nos olvidamos de 1687, la espiritualidad valenciana que aparece no deja traslucir ninguna singularidad especial que no podamos encontrar a su vez en cualquier otra parte. Las múltiples manifestaciones iluministas o quietistas que podemos rastrear en diferentes lugares no fueron una consecuencia del quietismo propuesto por Molinos en su "Guía". Molinos fue solo un ejemplo más del iluminismo que tan en boga estuvo en Europa a lo largo del siglo XVII; si se quiere, el ejemplo más relevante, pero no fue él el factor del quietismo. Sin embargo, si esto es así, la condena de Molinos en 1687 fue mucho más decisiva, puesto que dió lugar a una especie de caza de brujas contra todos aquellos que practicaban la espiritualidad mística, terminando por ahogar ésta. Esto mismo aconteció en Valencia, donde a partir de 1687, y sólo a partir de esa fecha, se alzan voces discrepantes - contra quienes la practican. Asimismo, desde 1687, los espirituales valencianos hacen esfuerzos continuos por diferen-

ciarse del quietismo, tratando de huir de ser acusados como tales.

El iluminismo valenciano y algunas interpretaciones historiográficas recientes.

Las investigaciones llevadas a cabo por Robres - Lluch (9) parecen haber probado que Miguel Molinos aprendió las doctrinas básicas del quietismo en ciertos ambientes espirituales valencianos. En tal sentido, partiendo del hecho de que Miguel Molinos fue a Roma en 1663 para auspiciar la beatificación del clérigo Francisco Jerónimo Simón y de que detentó el mismo beneficio que éste en la parroquia de San-Andrés, Robres desarrolla una teoría, según la cual, ya - existían movimientos o grupos quietistas en Valencia en las fechas (1646-1663) en que Miguel Molinos residió aquí. Si - no mal interpretamos la opinión de Robres, éste defiende que en torno a la figura de Simón se aglutinaron personajes diversos, cuya característica común fue el arraigo que entre ellos tuvo la espiritualidad de signo pre-quietista, cuando no, claramente quietista. Citados por Robres, figuran los - nombres de la beata Francisca Llopis, de Fray Antonio Sobri no, del carmelita Juan Sanz, del mercedario Juan Falconi, - de Fray Antonio Panes, de algunos cartujos de Porta-Coelii - de ciertas monjas de un monasterio de Valencia. Por si todos estos nombres no bastaran, Robres reseña el caso del agusti no Fray Agustín Antonio Pascual predicando contra grupos - quietistas en Xátiva y Valencia antes de la condena oficial del quietismo en 1687.

No vamos a negar la veracidad de las opiniones de Robres, pero sí que debemos, al menos, hacer algunas consideraciones o matizaciones a las mismas.

Quietismo e iluminismo son conceptos afines, cuando no, idénticos. Más vago y ambiguo es el concepto de pre-quietismo. Todos, en suma, vienen a configurar una doctrina espiritual que no niega el rezo vocal, ni la meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo, ni los sacrificios y penitencias corporales, pero que pone el énfasis en la - oración mental, en la universalidad de la espiritualidad mís

tica y, finalmente, que afirma que en la etapa última del camino místico, en la transformación del alma en Dios por obra del amor, ésta llega a tal grado de perfección que se deifica. De la mala comprensión de esta doctrina se deriva la teoría de la impecabilidad y, subsiguientemente, se abren paso toda una serie de connotaciones de carácter erótico-sexual que hemos visto presentes en los alumbrados de Extremadura y en ciertos grupos espirituales valencianos. Por lo que se refiere al tan controvertido tema de la oración de quietud, éste no es exclusivo de los que despectivamente se ha convenido en llamar iluministas o quietistas. Tal tema está presente en la mayoría de los autores místicos más conocidos como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, San Juan de la Cruz, etc. En ellos y en otros muchos autores como Juan Falconi, Fray Antonio Sobrino y Fray Antonio Panes, esta doctrina se conforma plenamente con la ortodoxia y se hace comprensible dentro de un esquema de desarrollo global del camino espiritual. Sin embargo, si desgajamos esta doctrina del esquema general y la analizamos separadamente con el objetivo de buscar su desprestigio o sus connotaciones heréticas, sin duda que podemos hacerlo, pero de este modo estamos falseando la realidad y, lo que es más grave, desvirtuamos totalmente la interpretación que le daban los autores espirituales que la desarrollaron. Tal modo de proceder siguieron Melchor Cano y todos los que como él acentuaron en el siglo XVI los peligros del iluminismo y de la universalidad de la mística. Idéntico comportamiento siguieron los jesuitas Segneri y Bell'Uomo en el caso de Miguel Molinos; y en ello creemos que incurre también Robres fiado en exceso del hecho cierto de la condena del quietismo en 1687.

En una de las conclusiones que Robres esboza, se afirma que el Patriarca Don Juan de Ribera fue el primer Obispo español en dar la voz de alarma y en disponerse a cerrar el paso a la nueva herejía iluminista (10). Dicho juicio no se corresponde con la realidad, y creemos haber probado ya suficientemente que Don Juan de Ribera defendía y apoyaba a todos esos espirituales a los que su biógrafo contemporáneo califica de alumbrados, pre-quietistas o quietis

tas.

En cuanto al tema ampliamente analizado por Robres de Francisco Jerónimo Simón y de su supuesto liderazgo espiritual en Valencia, consideramos que no existe tal. La disputa en torno al clérigo Simón puede ser que fuera, como afirma Joan Fuster, "l'esdeveniment religiós més esclatant de tota la centúria" (11), pero de ahí a convertir a Simón en un supuesto líder espiritual media un abismo. Simón tiene un escasísimo valor como autor espiritual. El es un supuesto santo, al que los dominicos, por las razones ya expuestas, le despintan la santidad. El que relacionados con su figura aparezcan personajes relevantes del ambiente espiritual valenciano como la beata Francisca Llopis, Fray Antonio Sobrino, Miguel Molinos, Fray Antonio Panes y otros, es, en unos casos, fruto de la casualidad -de este modo habría que entender el nombramiento de Molinos para ir a Roma a auspiciar su beatificación-, en otros de la amistad -Fray Antonio Sobrino y la beata Francisca Llopis, y en los demás, simplemente de la devoción a una figura que tiene una fuerte impronta en Valencia. Devoción por Simón siente el cronista Porcar, el clérigo Aparici Gilart y otros muchos personajes valencianos poco conocidos. Idéntica devoción a la que hoy pueden sentir los habitantes de Beniganim por su beata Inés, a la que, por cierto, el oratoriano y "novator" P. Vicente-Tosca no duda en escribirle su biografía (12). Pero nada hay que permita traslucir de esta devoción un liderazgo espiritual salpicado de quietismo. El error de Robres reside en haber sobrevalorado en exceso los papeles escritos por los émulos de Simón, sin contrastarlos con otros que existen favorables a su causa.

No queremos volver a incidir en el tema de las relaciones mantenidas por Francisco Jerónimo Simón con la beata Francisca Llopis y con Fray Antonio Sobrino. Ya en páginas anteriores hemos explicitado el tenor de dichas relaciones. Que la beata Francisca Llopis y Fray Antonio Sobrino fueran dos personas comprometidas con la espiritualidad iluminista no nos caben dudas. Pero ni la beata ni el fraile descalzo participan de los componentes heréticos inherentes

en el iluminismo. Sus desgracias personales derivan exclusivamente de haber apoyado la santidad de Simón frente a unos émulo demasiado poderosos. Incluso, la prohibición inquisitorial de la "Vida Espiritual" de Sobrino, aunque haya que encuadrarla en la pugna simonista que se libra en Valencia, se hace por haber vertido el descalzo en lengua vulgar controversias con herejes y no por su doctrina mística, ni tampoco por su doctrina de la transformación expuesta en su libro. Sobrino y la beata Francisca Llopis son ejemplos sobresalientes de la espiritualidad iluminista, pero de aquella parte del iluminismo que se conforma plenamente con la ortodoxia oficial del momento.

Quisiéramos ahora analizar más detenidamente dos aspectos de la investigación llevada a cabo por Robres. Uno hace referencia al franciscano descalzo Antonio Panes y el otro al agustino Fray Agustín Pascual.

En la Biblioteca Apostólica Vaticana, Robres halló un libro en cuya cubierta figuraba manuscrita una dedicatoria: "Para el Dor. Molyнос". El autor de este libro no es otro que el franciscano descalzo Fray Antonio Panes, que lo publicó en Valencia el año 1675, el mismo en que aparece la "Guía Espiritual" de Miguel Molinos. El título del libro, - "Escala Mística y Estímulo de amor divino", le hace sospechoso para Robres, "en el contexto de la época". Mayor extrañeza provoca el hecho de no encontrar algún autor jesuita o dominico entre quienes hacen las censuras y alabanzas del libro. Por último, tras ponerlo "en el banco de pruebas y - piedra de toque de las ascética segura", Robres llega a la conclusión de que "las diferencias teológicas de Panes con los maestros seguros de la vida espiritual son patentes, sobre todo, si abundando en lo ya dicho se le compara, por ejemplo, con San Ignacio de Loyola". Una postrera advertencia hace todavía Robres: "Queremos advertir, finalmente, que la obra de Panes no se halla puesta en los diversos 'Index-librorum prohibitorum'; hemos consultado hasta 1767, en tiempo de Benedicto XIV. ¿Acaso fue intervenida toda la edición por la Inquisición española?. Si así fuera, el ejemplar que hemos localizado en la Biblioteca Apostólica Vaticana, ten-

dría gran valor para la historia de la espiritualidad española. Es un hecho que los fondos bibliográficos perseguidos por la Inquisición española se hallan, en no pequeño número, en las bibliotecas extranjeras" (13).

Seguramente, la "Escala Mística" le fue dedicada a Miguel Molinos por su autor. Panes y Molinos debieron conocerse en Valencia. El franciscano había escrito una biografía del clérigo Francisco Jerónimo Simón con el fin de auspiciar su beatificación, que Molinos debía tratar de conseguir en Roma, una vez transcurridos los cincuenta años - que los decretos de Urbano VIII habían fijado para iniciar cualquier proceso de beatificación. Además, ambos personajes frecuentaban círculos espirituales afines y, por si fuera poco, desde la muerte de Simón, existían buenas relaciones entre los clérigos de la parroquia de San Andrés y los frailes descalzos del convento de San Juan de la Ribera. Así - pues, creemos que Robres acertó cuando intuye que fue el mismo Panes el que le dedicó su libro a Miguel Molinos.

Menos afortunado se muestra Robres cuando afirma que el sólo título del libro de Panes le parece sospechoso "en el contexto de la época". Yá P. Groult, es verdad que - refiriéndose a una época anterior a la nuestra, decía que - la metáfora de la "escala mística" era muy común entre los místicos. La autoría de dicha metáfora parece corresponderle a San Juan Clímaco, pudiendo encontrarla también en autores tan dispares como Herp, Mombaer, Antonio Boteler, etc.- (14). Respecto a la época en que escribió Antonio Panes, M. Andrés analiza algunos libros coetáneos, que nos revelan títulos tan sospechosos o más que el de Panes. Sin hacer abusiva la relación de autores, sirvan de muestra los siguientes: "Theología mística, Unión y Junta perfecta del alma con Dios en este destierro por medio de la Oración de contemplación en vista sencilla de fe" (Madrid, 1641), de Gabriel López Navarro; "Navegación segura para el cielo..." (Valencia, 1611), de Fray Jerónimo de Segorbe; "Camino del cielo y de la perfección cristiana..." (Madrid, 1667), de Gaspar de Viana; "Espejo místico en que el hombre interior se mira..." -

(Madrid, 1672), de José de Nájera; "Místico cielo en que se gozan los bienes del alma y vida de la verdad...", (Madrid, 1685, 1686, 1687), de Isidoro de León, etc. (15).

Pretender comparar un libro de mística como el de Antonio Panes con un libro tradicional de ascética, es como comparar dos mundos distintos. Las diferencias serán siempre abismales, porque de lo que se trata es de dos caminos espirituales distintos. Los autores místicos no rechazan el camino de la ascesis, la mayoría inician sus exposiciones del camino espiritual partiendo siempre de las clásicas tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Pero, como el mismo Panes precisa, el fin último de todo ejercicio espiritual es la íntima comunicación del alma con Dios. Es verdad que no todos consiguen este fin, pero ello no nos debe llevar a negar su posibilidad.

Fray Antonio Panes es un autor místico escasamente original. Para M. Andrés, "representa la mística recogida sin mucha novedad" (16). Nada dice que no podamos encontrar en cualquiera de nuestros místicos más conocidos. Ahora bien, la obra de Panes hay que analizarla en su conjunto, y no extrapolando frases de un lugar u otro del libro. Si no lo hacemos así, incurrimos en el mismo error de Robres cuando quiere buscar analogías entre la obra de Panes y algunos de los principios del quietismo condenados en 1687. Porque si de lo que se trata es de condenar la obra de Panes, sin duda que podemos hacerlo, y ello sólo depende de la posición que adoptemos con respecto al libro. El mismo Robres, que ve en el libro de Panes diferencias teológicas "con los maestros seguros de la vida espiritual", sobre todo con San Ignacio de Loyola, acaba reconociendo "que la teoría de la impecabilidad cuando llega el alma al más alto grado de unión con Dios en este mundo no se halla en Antonio Panes". Asimismo, Robres reconoce que Panes, "al exponer su doctrina sobre las buenas obras, la devoción a la Eucaristía, a la Santísima Virgen, a los ángeles, a los santos, etc., habla encarecidamente como ejercicios ascéticos válidos solamente hasta los umbrales de la contemplación o para volver a ella" (17).

Quisiéramos responder, por último, al interrogante planteado por Robres de si fue o no intervenida toda la edición de la obra por la Inquisición española. No sólo no fue intervenida, sino que circuló libremente, y ni siquiera fue incluida en los Indices de libros prohibidos tras la condena del quietismo en 1687. El ejemplar hallado por Robres en la Biblioteca Apostólica Vaticana tiene un incuestionable valor histórico por la dedicatoria que en él figura, pero sin necesidad de ir a Roma, en la Biblioteca de la Universidad de Valencia se conserva otro ejemplar, que viene a demostrar que el libro de Panes no sufrió persecución alguna.

No podemos concluir este somero repaso a la interpretación histórica hecha por Robres sobre la espiritualidad valenciana, sin hacer mención del supuesto primer detector de los males de la espiritualidad quietista. Nos estamos refiriendo al fraile agustino valenciano Fray Agustín Antonio Pascual. Según Robres, éste fue "el primero que se adelantó a combatir en público y con machacona insistencia la doctrina quietista, en vida de su autor". Así pues, "Molinos fue combatido, rechazado en los púlpitos de la diócesis de Valencia, mucho antes de ser condenado por Roma" (18).

Las anteriores afirmaciones hechas por Robres están entresacadas de algunas informaciones que de Fray Agustín Antonio Pascual suministra su biógrafo y compañero de hábito, Fray Agustín Bella. Aun aceptando que fueran ciertas, creemos que deben ser encuadradas correctamente y, desde luego, matizadas (19).

La biografía de Fray Agustín Antonio Pascual escrita por Fray Agustín Bella se publicó en Valencia en 1699. La finalidad, al igual que la de la mayoría de las biografías de la época, era la de propiciar un hipotético proceso de beatificación. Por tanto, se buscaba siempre realzar al máximo la santidad de vida del retratado, sin importar demasiado la veracidad de lo que se narraba. A pesar de esto, no dudamos de que el Venerable Agustín Antonio Pascual fuera un dechado de virtud y, al parecer, muy escrupuloso en todos aquellos aspectos tocantes a la moral. En este sentido, su biógrafo no se recata en narrarnos que por su mediación se cerró una casa de lenocinio en Xátiva, a pesar de las murmu

raciones y protestas de algunos (20). Le disgustaban las comedias, sentía gran ojeriza contra las danzas y los bailes, y siempre que podía predicaba contra ellos. Cuando no era - capaz de convencer con sus sermones se ayudaba de los ministros de la Justicia (21). Aversión parecida sentía por las corridas de toros (22). Respecto al tema que nos ocupa, narra su biógrafo que, enterado el Venerable Agustín Antonio Pascual de la caída del "pérfido Molinos", y escribiéndole sobre esto a un religioso, le dijo: "Me tiene muy lastimado el miserable suceso de Molinos, porque le conocí en Valencia Clérigo, y Sacerdote, recogido, devoto, como un ramillete de flores, y que éste aya llegado a ser un montón de espinas, y tal, qual dizen sus obras malas, y engañosas, hipócritas, hereje, dogmático, declarado enemigo de IesuCristo?. Me aturde, y tiene fuera de mí. Pero me consuelo, que si de veras se reduce, y convierte a Dios, y llora sus culpas, le perdonará como a perdonado a otros, de iguales, y mayores - pecados" (23).

Mal se concilia este texto con la afirmación de Robres de que Molinos fue combatido en Valencia antes de ser condenado en Roma. Al contrario, la idea de un Molinos-sacerdote ejemplar en Valencia se refuerza todavía más. Pero si parece evidente que el Venerable Agustín Antonio Pascual no combatió a Molinos, habrá que comprobar si es verdad que fue él el primero que se adelantó a combatir el quietismo. El texto donde Robres apoya su afirmación, si no lo mutilamos, dice así:

"Novedades en doctrinas, siempre fueron principios de relaxación en las costumbres. En no siguiendo el camino-real, y trillado, es muy ordinario al perderse, o dar en algún precipicio. Claro exemplo desta verdad tenemos en nuestro tiempo con lo sucedido en el sacrílego, y pérfido Miguel Molinos, que con capa de altísima contemplación (miren si supo dorar bien su malicia, y disimular el veneno con dulçura) introduxo la secta de los Quietistas, con tantos errores, como descubrió el tribunal de verdades la Inquisición Romana, condenándole sesenta y ocho proposiciones, por heréticas, - sospechosas, erróneas, escandalosas, blasfemas, ofensivas - de los oídos píos, temerarias, relaxativas, y destructivas - de la disciplina christiana, cediciosas, respective, como -

consta del decreto de su condenación publicado en la Minerva de Roma en 28 de Agosto de 1687.

"Dió Molinos a la estampa un libro, que con nombre de 'Gufa Espiritual'. despeñava a las almas; pero con tanto artificio supo dorar su malicia, que muchos le davan la estimación, que se pudiera merecer la más preciosa verdad. Su assumpto era apartar las almas del camino ordinario de la meditación, y ponerlas en el de la 'contemplación quieta'.— Los medios que proponía para esto, eran un acto de 'fe pura', con que el que orava creyese, que tenía a Dios presente, — suspendiendo después deste acto qualquier otro movimiento — de la imaginación, entendiemento, y voluntad; de modo, que si en la oración se sintiese la voluntad movida a algún — afecto, o de amor, o de agradecimiento, o de admiración, o de qualquier otro género, mandava suspenderle por inútil; negando el pensar en la Passión de Christo, Perfecciones divinas, Infierno, Iuyzio, Muerte, y otras cosas, que suelen — practicar los místicos, y exercitaron los Santos.

"Como corrían sus libros por toda Europa, muchos — los apreciavan siguiendo sus doctrinas, y algunos de este — Reyno de Valencia las abraçaron, o porque las leyeran en — sus escritos, o porque las aprendieron de su Autor antes de su ida a Roma, quando todavía no avía empezado a vomitar su disimulada malicia, con que atosigó a muchos en Italia. Especial en la Ciudad de Xátiva por los años de 1670. se levantó un Maestro de la 'oración quieta', persona de crédito en letras, y virtud. Tenía algunos discípulos, y con ellos — al amanecer se subía muchos días al Calvario, hombres, y mujeres, y allí les confessava, y comulgava, y tenfán su oración, lo que jamás le pareció bien a nuestro V. Padre, por los peligros que en semajantes concursos se dexan percibir — aunque todas eran personas de buenas costumbres, y de obligación, y con deseos de aprovechar en la virtud. Contra la oración quieta que enseñava este maestro de espíritu, predicava el V. Padre en las pláticas que hazía en su Convento. — Domingos, y Fiestas por las tardes; provando con dotrinas — de los Santos Padres, y Doctores de la Iglesia, ser muy necesarias las consideraciones en la oración, para el aprove--

chamiento espiritual de las almas; y como por ellas caminaron los mayores Santos, y siguieron este camino, quantos oy son venerados por verdaderos Maestros de espíritu, para enseñar con sus escritos el más alto grado de perfección. Con tanto fervor de espíritu predicava el siervo de Dios, y con tinuación tan ordinaria, que se llegó a perceber, eran sus designios desarraigar lo que el maestro de la oración quieta, procurava establecer. Dixéronle algunos de sus discípulos el tesón con que el Padre Maestro Pascual, impugnava su doctrina; y respondió, que lo que enseñava, no todos lo entendían, sino aquellos a quienes Dios le infundía. Con esta presumida respuesta sossegó el ánimo de algunos de sus discípulos, a quienes no causava poca grima ver a un varón tan singular en letras, y virtud como el Padre Maestro Pascual, de contrario parecer.

"Passado después algún tiempo, se fue el dicho director, y Maestro de la oración quieta a la Ciudad de Valencia, y tres años antes de su muerte le habló uno de sus discípulos de Xátiva; y entrando en plática de la doctrina que le avía enseñado, le halló tan otro, que le dixo, que toda aquella doctrina se avía quedado a una parte, y que no seguía, ni quería otra cosa, que la consideración de la pasión de Christo, y sus Santísimas llagas, porque esto era lo más seguro, y que le aconsejava no practicasse en adelante otro; lo que fue de mucho crédito para el V. Padre, y su verdadera doctrina, por la calidad del sugeto su competidor en esta materia.

"En este mesmo tiempo siendo señalado por Confessor extraordinario por el Ilustríssimo Señor Arçobispo de Valencia, D. Luis Alfonso de los Cameros, de uno de los Conventos de Monjas a su inmediata jurisdicción sugetas, encontró seguían todas la oración quieta, sin dar lugar a que en la que tenían en comunidad, se leyesse antes punto alguno para mediatarle. Procuró el zeloso Padre su desengaño con santas, y muy fundadas razones, diziéndoles, que el estado de contemplativas (que era el nombre que le davan) no le avían de procurar las almas, pues no estava en su mano alcançarle; porque Dios era quien le dava a quien quería, cómo, y cuán-

do quería, y que procurarle de aquel modo, era una como es-
piritual soberbia. Instava se leyese alguna meditación de-
vota; porque era doctrina que practicaron los Santos, lo -
más seguro, y sin riesgo. Mucha fue la resistencia que en-
contró al principio, aunque Religiosas solícitas de sus es-
pirituales medras; pero tomando el consejo de San Pablo: ins
ta oportune importune, perseveró en su empresa, sin perder-
punto, ni diligencia.

"Tuvo noticia el siervo de Dios, cómo por orden -
del Señor Arçobispo avía ido un santo Sacerdote de la Congre-
gación de Valencia por visitador de aquel convento; y por -
ver si podría dessarraigar aquella zisaña, le comunicó lo -
que passava; y por sus instancias les intimó su mandato, que
en el coro, quando se havía de tener la oración en comuni-
dad, se leyera alguna meditación del Padre Molina, o del Pa-
dre Lapuente, o de otro Autor. Todas estas diligencias y -
otras muchas aplicó el V. Padre, para que dexassen aquella-
doctrina extraordinaria, y sin provecho, en que las almas -
gastavan el tiempo en una ociosidad impertinente, sin dar -
passo en la mayor perfección. Tanto pudo el zelo de su cuy-
dado, que todas se desengañaron, quedanto (mientras el Padre
Maestro vivió) muy hijas de su espíritu; y este tan Padre -
de aquel Convento, para cuydar de su espiritual consuelo y-
del temporal también, agenciando y remitiendo algunas limos-
nas, que algunas vezes los religiosos le dezían; "Padre, mu-
cho tienen que agradecerle essas santas religiosas". A que-
respondía: "¿Qué se pensan que no me cuestan? Bien me cues-
tan", aludiendo a lo que havía trabajado en apartarlas de la
oración quieta, como pronosticando el infausto fin que avía
que tener...

"Predicava la Quaresma en una Parroquia de la Ciu-
dad de Valencia, y encomendáronle el Sermón de la Feria -
cuarta después de la Dominica segunda, para que lo predica-
sse al Santo Tribunal de la Inquisición, y en él, introduxo
toda la doctrina, y razones con que impugnava la oración quie-
ta, como consta del papel que se ha encontrado entre los po-
cos que de su predicación se han hallado. Acabado el Sermón,
dixo, ser aquella doctrina la que enseñava, y practicava, -

aquellos muy ilustres Señores le dieron las gracias, exhortándole prosiguiese en dirigir almas con tan sólida, y recibida doctrina; lo que no fue de poco consuelo para el V.-Padre, por ser su único fin el total acierto." (24).

Tras la lectura detenida de este extenso texto, - creemos que no es posible concluir que el Venerable Agustín Antonio Pascual fuera el primero en combatir el quietismo.- Oficialmente, esta doctrina mística sólo fue combatida a - partir de 1681 y, sobre todo, después de 1687. El texto - transcrito lo que sí refleja es la vieja disparidad de criterios entre los místicos y aquellos otros espirituales que propugnan el camino más trillado y seguro de la meditación- o consideraciones de la Pasión de Cristo. Lo que hace el - biógrafo de Fray Agustín Antonio Pascual, escribiendo en - 1699, diecisiete años después de la condena de Miguel Molinos, es aplicar las anécdotas referidas a un hecho histórico de innegable actualidad. La finalidad de esto es clara: reforzar la figura del retratado aprovechándose de la coyuntura histórica. Quizás pueda advertirse esto mejor, analizando algunos ejemplos bastante más posteriores a éste.

En 1744, el agustino Fray Tomás Pérez publicó en Valencia un libro cuyo título resulta esclarecedor para comprender como cincuenta años después de la condena de Miguel Molinos el quietismo estaba todavía de plena actualidad, y se hacía necesario tomarlo como punto de referencia obligado para así dejar bien sentado que lo que se escribía no tenía nada que ver con él.

El título del libro al que nos referimos es el siguiente: "Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, - mantelata professa de la Orden de N.G.P.S. Agustín. Y Doctrinas, o mística simbólico-práctica, que le reveló el Señor. como farol preciso en estos tiempos para entrar, y correr - los caminos de la christiana obligación, y devoción, sin tropezar en la ilusoria quietud de Molinistas, y falsos Alumbrados; con el bien regulado uso de sentidos, y potencias, - humanado con ameníssima sensibilización, que le hace perceptible, y útil, y dulcemente practicable" (25).

Nótese como ya en el título hay un interés eviden

te por diferenciar la mística de la beata del molinosismo y alumbradismo. El hecho no resulta casual, pues, de inmediato, en las aprobaciones del libro se vuelve sobre lo mismo. Así, en las escritas por Fray Nicolás Calot y Fray Nicolás-Lorea se nos dice: " Toda esta obra va llena de doctrina sana, verdadera, y divina; pues toda es en suma doctrina christiana, y por esso juzgamos, que abrirse este libro en el mundo, será amanecer sol en el emisferio Católico, que disipe las fúnebres sombras de los Hereges Molinistas, y Quietistas, y otros semejantes novatores, dexando confundidos sus yerros, y sepultados sus bien manifiestos engaños, y calificados embustes" (26).

Igual de jugosa resulta la aprobación hecha por los carmelitas descalzos Fray Pablo de San José, Fray Francisco de San Miguel y Fray Mateo de los Angeles: "Y siendo esto assí, siendo verdad, que a cada plana se leen doctrinas, y sentencias de los dos Místicos Doctores de la Iglesia San Juan de la Cruz, y Santa Teresa, muy libre está la doctrina del P. Maestro de rozarse, ni acercarse a los dogmas mortíferos de los Alumbrados; muy lejos está de incurrir en tan densas tinieblas, quien no sólo de nuestra Sagrada Reforma, sino del Sol de la Iglesia Agustino, y de su Discípulo el Doctor Angélico, y de los más clásicos Doctores Místicos, ha recibido luces, para desterrar las densas tinieblas de los Quietistas, o Alumbrados; porque estos alucinados hombres decían, que en la oración se avía de dexar todo pensar, y contéplar en Dios, o en otro cualquier cosa, y estar el alma sin operación alguna, aguardando que la iluminara Dios. Y quanto más se privava el alma de las operaciones de sus potencias, (aunque sea del entendimiento para conocer a Dios, y de la voluntad para amar a su Magestad) decían era mejor, y que estava más bien dispuesta para recibir la iluminación divina. Y de este disparatado modo de suspender el entendimiento, y voluntad, se seguían otros mil desatinos, en que los hacía caer el demonio, ya con ilusiones, ya con malas inclinaciones, y obras. Y en esto (decía el Heresiarca Molinos) consistía la vía interna, que no era otra, que perdición eterna, y camino para innumerables vi--

cios, y feas culpas, que llevan a penas eternas. Esto es en suma lo que enseñaban aquellos pestíferos dogmas" (27).

Pero no es sólo en las aprobaciones donde hay un interés por diferenciar la espiritualidad mística de las doctrinas de quietistas y alumbrados. El lenguaje fresco que los grandes místicos utilizaron en la época de esplendor de la mística, se vuelve ahora oscuro y salpicado de explicaciones. De este modo, el biógrafo de la beata Beatriz Ana Ruiz se ve obligado a matizar las visiones espirituales tenidas por ésta. Quizás, en otra época de mayor tolerancia esto habría sido innecesario, pero ahora, a pesar de haber pasado más de cincuenta años de la condena de Molinos, continúa siendo imprescindible precisar los conceptos y las creencias en temas como la meditación de la Humanidad de Cristo, los afectos sensible o la oración de fe. Todo ello pone de manifiesto la escasa pujanza que la mística tiene en estos momentos. Valga como ejemplo de los que venimos refiriendo las aclaraciones que tiene que hacer Fray Tomás Pérez en un tema tan controvertido como la oración de fe.

"En el texto número cuarto, y su glosa del undécimo persuade la Ven. a los proficientes la oración de Fè sencilla, que es especialísimamente la contemplación adquirida (aunque pueda entenderse también algún grado de la infusa, según la Médula Mística) diciéndonos, que en los ejercicios del estado, que allí tiene el alma, 'pongamos la vista con ojo sencillo en el pilar de nuestra Santa Fè: y en su altura descubriremos el árbol de la vida, cargado de sazondos frutos'. Esto mismo, o su equipolente, repite en otras Visiones, y para que no se eclipse con la más leve sospecha la luminosa sobrenaturalidad de la ilustración de su espíritu, será forzoso legitimar dichas expresiones aunque bien de passo; desembolviendo toda el alma de este mote: 'oración de Fè'. Sobre el significado de estos nombres: 'Oración de Fè sencilla, o desnuda; oración de quietud, de suspensión', y otros semejantes, ay un altercado entre los Doctores Místicos; y aún después de la condenación de los errores del perverso Molinos por nuestro SS.P. Inocencio XI, en su decreto de 28, de Agosto de 1687. El doctor Barambio, en su -

tomo primero contra dicho Heresiarca, proposición 21, discurso 21, número 27, echó este fallo: 'Esta es nuestra determinación: y porque no nos podemos deterner, decimos, que no - ay oración de Fè obscura, y universal; ni la ha avido, ni - la ha de aver: todo esto es un embuste del demonio'. Y en - el número quarenta y uno añadió: 'Entre Cathólicos no se ha de admitir oración de Fè de ninguna manera'. Cuya vaga animosidad, en materia aceptada con cathólica madurez por todos los Santos y Místicos de más nota, desde San Dionisio - Areopagita; según computa el docto López Ezquerria; y enemiga de aquella célebre máxima de G.P.S. Agustín: 'Donde falta la Fè, cessa la oración'; impugna eruditísimamente el P. Joseph del Es. S.. Este litigio entre Cathólicos, pende: - parte del olvido de distinguir la quietud, y suspensión insulsa y ridícula sentina de toda indecencia; de la quietud-positiva, actuada con la sabrosa, suspensa, y sencilla admiración de la verdad, según la definieron mi G.P.S. Agustín, y San Bernardo: y parte pende del genio extremado, de que - suelen adolecer los hombres en la profesión a que se arri- man con tenacidad. Por esso el Ven. P. Pablo Señeri en su - concordia entre la quietud, y la fatiga de la oración, en - que felizmente degolló los capitales errores de la infernal hidra de Molinos, apoya toda su grande obra sobre esta basa, en que la principia: 'Los que tienen por profesión la mer- cancia, con facilidad se inclinan a uno de dos extremos en- tre si contrarios: unos miran a la seguridad más que a la - ganancia: otros a la ganancia más que a la seguridad. Assi- proceden muchos Padres espirituales en el caso que tratamos'. Esto dice aquel Apostólico Varón: que ni se puede decir más, ni más bien, para avisar a unos, que no anden sueltos fuera de los cotos del recato; y alentar a otros, que no desanden medrosos, los grados que pueden subir inocentes. Ojalá to- dos los comerciantes de la virtud entrarán a navegar sus - rumbos, pendientes del norte de concordia tan prudente. El- Padre Fray Thomás de Jesús, persuadiendo la misma medianfa- a los Espirituales, dixo: que devemos tener por infructuosa la meditación, que jamás passa a la contemplación sencilla, que es su fin; pues no es otro tal meditación, que camino -

sin término, navegación sin puerto, y cuerpo sin alma. La mayor duda es: cuándo convendrá dexar la meditación, y quietarse a la contemplación sencilla, o de Fè? S. Juan de la Cruz puso tres señales, que circunstanciados, como el Santo les sella, son seguros; y aceptados de todos los Místicos, desde su tiempo, como necesarios para el acierto de los Directores, que podrán verle en el libro segundo de la Subida al monte, capítulo décimo tercio, y décimo cuarto; y en la Llama de amor vivo, canción tercera, verso tercero. Lo que en esto siente nuestra Ven. Madre actuada de sobrehumana ilustración, podrá verse en la Doctrina quinta, donde queda también apuntado el parecer de N.P. Maestro Fray Francisco de la Anunciación en sus Vindicias de la virtud. En lo tocante a nuestro propósito, basta aver visto, que la oración, y contemplación de Fè, sencilla, que aquí, y en varias partes persuade la Ven. es la de todos los buenos Místicos, en todo segura: pues según el tren, y libreas de consideración, con que la autorizan, y ornan sus doctrinas; no es Fè tan sencilla y desnuda, como la que decía el citado Señeri, que de puro desnuda se morían de frío sus dueños; sino es Fè también ropada, que hará enfermar de buen calor a qualquier espíritu de sana complexión. Antes como ya diximos en el primer capítulo preliminar, su estilo nos apremia a creer, que el designio de la gracia, revelando a la Ven. Madre la Theología Mística, embuelta en tantos, y tales símbolos, que precisan a una atentísima meditación: fue prepararnos nuevo antídoto contra el veneno de Molinos, y de los antiguos Alumbrados" (28).

Otras interpretaciones históricas

Es verdad que Robres acierta cuando afirma que Miguel Molinos aprendió en el mundo espiritual valenciano las ideas claves del quietismo, que tanto éxito personal le reportó posteriormente en Roma. Sin embargo, nos parecen precipitados y poco fundados algunos juicios vertidos por este historiador sobre el entorno valenciano en que se educó espiritualmente Molinos. Ni Fray Agustín Antonio Pascual fue-

el primero en predicar contra el quietismo, ni Fray Antonio Panes era un autor espiritual tan peligroso que fuera necesario que se le prohibiera su libro por la Inquisición. Respecto a la relación de Molinos con Francisco Jerónimo Simón, dejando de lado el hecho de que ambos disfrutaran el mismo beneficio eclesiástico en la Iglesia de San Andrés, creemos que tal relación es meramente casual. Molinos fue elegido para impulsar la beatificación de Simón porque era una persona de gran crédito en Valencia. En este sentido, no existe ninguna documentación que nos permita probar lo contrario. El testimonio del mismo Fray Agustín Antonio Pascual — así lo confirma. Por otra parte, pensar que en Simón tuvo Molinos su antecedente pre-quietista, es ignorar toda la tradición espiritual valenciana que se desarrolla al margen de Simón, perdiendo de vista, además, el hecho básico y degradadamente siempre denostado del gran éxito popular que la santidad de Simón tiene en Valencia. Creemos que es innecesario forzar los acontecimientos históricos para descubrir los antecedentes espirituales de Molinos. Dichos antecedentes hay que buscarlos en toda la tradición de la espiritualidad mística universal, que en estos momentos vive sus últimos años de apogeo. Precisamente, la condena de Molinos y del quietismo en 1687 pondrá fin a la mística.

Un tema que ha centrado también el interés de Robres y, sobre todo, de Sánchez Castañer, es el de la vinculación de Miguel Molinos a la Congregación de la Escuela de Cristo de Valencia (29). Sánchez Castañer ha detallado exhaustivamente esta vinculación, concluyendo que Miguel Molinos no pudo aprender sus doctrinas quietistas en esta Congregación, porque la espiritualidad de la Escuela de Cristo era muy diferente a la del quietismo. Afirma también este investigador que el ingreso de Molinos en la Escuela de Cristo de Valencia "prueba su buen espíritu y deseo de santificación, con loables prácticas religiosas para alcanzarlo".— Igualmente, confirma que las Escuelas de Cristo "no tenían nada que ver con movimientos heterodoxos o sospechosos contra la fe o la moral". Por último, sobre el supuesto quietismo de Molinos durante su estancia en Valencia, Sánchez Castañer se pronuncia de modo bastante categórico: "Es más, por

mucho que quisiera ocultarlo, me inclino a suponer que no - había nacido aún el Molinos 'quietista', por el tipo de ejercicios que en la Escuela de Cristo valenciana vivió y realizó, y por la clase de personas con que en ella tuvo que convivir. Fue más sentido ascético, penitencial y devoto, a la española (permítaseme tal calificación) el que rigió la vida espiritual de Molinos durante los dos años escasos -1662 a 1663- que duró su vinculación más directa y estrecha (por la presencia real y física) con la Santa Escuela de Valencia" (30).

De nuevo, como en el caso anterior de Robres, creemos que se toma demasiado en consideración el hecho cierto de la condena de Molinos en 1687. Parece como si tratara - siempre de marcar las diferencias entre un Molinos condenado y las relaciones por él mantenidas con determinados grupos o personas espirituales a las que se libra de toda sospecha. A pesar de ello, coincidimos con Sánchez Castañer en que la espiritualidad institucional de las Escuelas de Cristo es distinta a la del quietismo. Nos alegra también comprobar la coincidencia de juicios sobre el "buen espíritu y deseo de santificación" manifestado por Molinos durante su estancia en Valencia. Estamos convencidos de que la Escuela de Cristo de Valencia no tenía nada que ver con movimientos heterodoxos o sospechosos. Creemos que lo mismo es posible-hacerlo extensivo al conjunto de la espiritualidad valenciana de esta época, a excepción de los grupos espirituales ya estudiados. Pero no estamos tan convencidos de que en 1662- no hubiera nacido aún el Molinos quietista, y está por ver- si algunos miembros destacados de la Escuela de Cristo de Valencia no estaban firmemente comprometidos, al menos a nivel personal, con una espiritualidad que iba mucho más allá del carácter ascético que se pretende atribuir a la espiritualidad de dicha Escuela.

La Congregación de la Escuela de Cristo deriva - "del espíritu y método" de San Felipe Neri (31). Hay, por tanto, una relación directa entre el Oratorio de San Felipe Neri y la Escuela de Cristo. Incluso, el fundador de la Escuela de Cristo fue un padre de la Congregación de Oratoria llamado Juan Bautista Ferruzo. Sobre esto, Sánchez Castañer

refiere que la primera Escuela de Cristo que se fundó fue la de Madrid en 1646, en el Hospital de los Italianos, donde a la sazón el P. Ferruzo era administrador. A la fundación de Madrid siguieron otras, entre ellas la de Valencia en 1662- (32). Estos datos no difieren en lo sustancial de otros de que disponemos que, de ser ciertos, denotarían una clara influencia de la Congregación del Oratorio de Valencia en la posterior fundación de la primera Escuela de Cristo de Madrid. Los datos que aportamos son de Fray Antonio Panes, - quien, refiriéndose a la fundación de la Escuela de Cristo, dice: "Vino a Valencia un Padre de la Congregación de san Felipe Neri, de Italia, llamado N. Ferruchi. Combidáronle - los padres de la Congregación de Valencia a comer, y por la tarde, entrando al lugar donde se exercitavan, conforme el Venerable Fray Juan Ximénez, avía dádoles instrucción a los primitivos Padres, que ya diximos, quedó tan pagado de la - disposición, y modo de tal exercicio, que yendo a Madrid, - compuso otro semejante a él, en lo sustancial, intituládole Escuela de Christo, extendiéndose después a otras partes, con grandíssimo aprovechamiento, y edificación de las Ciuda des, donde se ha fundado por constar cada una de estas es- - cuelas de 72 sujetos así Eclesiásticos como seculares, los - más calificados de la Religión, y República" (33). Así pues, de ser cierta la información de Fray Antonio Panes, ésta - probaría la existencia de una relación directa entre la Con gregación del Oratorio de Valencia, de notable influjo fran ciscano descalzo, con la posterior fundación de la primera Escuela de Cristo en Madrid. A pesar de esto, es importante no perder de vista que la Escuela de Cristo de Valencia no se fundó hasta 1662, por obra del franciscano Fray Juan Munie sa, hermano de la Escuela de Cristo de Madrid (34).

Pero no nos interesan tanto los avatares por los que discurrió la fundación de la Escuela de Cristo, como los lazos espirituales mantenidos por algunos de sus miembros - con personajes valencianos fuertemente comprometidos con la espiritualidad iluminista. Las conclusiones que se pueden - derivar de tales lazos no son categóricas, pero muestran - ciertas dependencias que nos permiten pensar que, al menos-

a título personal, ciertos miembros de la Escuela de Cristo de Valencia llevaban sus experiencias espirituales mucho más allá de las simples prácticas ascéticas. Los personajes a los que haremos mención son: Felipe Pesantes, Domingo Sarrió, Antonio Jordán Selva, Jacinto Amaya, Joseph Barberá, Juan - Bautista Iváñez, Fray Jaime López y Fray Vicente Orient.

Las escasas noticias que tenemos de Felipe Pesantes lo relacionan con la fundación de la Congregación del - Oratorio de San Felipe Neri en Valencia. Esta fundación tuvo lugar en 1648, después de un intento frustrado en tiempos del Arzobispo Fray Isidoro Aliaga, que "nunca mostró gusto-dello" (35). Los originarios impulsores de esta fundación - junto a Felipe Pesantes fueron: Miguel Cervellón (padre del Conde de Oropesa), Francisco Soiell? (Canónigo de Valencia- y Arcediano de Xátiva) y Don Juan García (Canónigo Magistral de Orihuela y después Obispo de esta misma ciudad). "Eran - estos piadosos Varones, hijos espirituales del Venerable - Fray Juan Ximénez, en particular Don Felipe Pesantes". Todos se mostraban dispuestos a vivir juntos, y Fray Juan les dio unos ejercicios "acomodados a aquel estado de personas Eclesiásticas, seculares, que aspiraban a la perfección, tan - conformes al instituto del Glorioso Patriarca san Felipe Neri, que cotejados con las constituciones, que observa su Oratorio en Roma, son una suma, y como quinta esencia de lo-substancial, que ay en ellos"(36). Pesantes y sus compañeros perseveraron en su intención durante veinte años. Finalmente, el 16 de diciembre de 1648 se les concedió licencia para fundar una casa del Oratorio en Valencia. Ahora, junto a Felipe Pesantes, cabe reseñar los nombres del Arcediano y - Pavorde Don Luís Crespí y Don Juan Pertusa (37).

Felipe Pesantes mantuvo siempre una estrecha relación con los franciscanos descalzos del convento de San Juan de la Ribera de Valencia. Era hijo espiritual de Fray Juan-Ximénez, confesor de la beata franciscana Elena Martínez y-conoció a Fray Antonio Panes, a quien le narró las excelencias de la vida espiritual de la beata. Además de esto, Pe-santes trató espiritualmente a la también beata franciscana Francisca Llopis (38). De todas estas relaciones, cabe infe

rir que conocía bien la espiritualidad mística y estaba acostumbrado a la práctica de la oración mental.

Mejor documentados estamos respecto a la figura - del clérigo Domingo Sarrió (39). Este personaje gozó de un gran prestigio espiritual en Valencia, hasta el punto de que a su muerte se le rindieron grandes honores en los que participaron las más altas instancias valencianas (40). Domingo Sarrió estuvo muy unido al Oratorio de San Felipe Neri, "acudiendo a todos sus exervicios, juntas, y empleos, y observando sus Constituciones, y el orden de antigüedad entre los Padres, aunque no habitava dentro de la Casa" (41). Asimismo, fue uno de los hermanos fundadores de la Escuela de Cristo de Valencia en 1662 (42). Como refiere Ximene, no hubo ejercicio de piedad en Valencia que Sarrió no fomentara o iniciara (43). En 1656, él y otros doce sacerdotes, para "mayor gloria de Dios, y utilidad de las almas", resolvieron iniciar en Valencia una devoción consistente en recorrer todos los viernes del año el camino que seguían los condenados en Valencia a morir en la horca. Durante el recorrido se debían meditar los sufrimientos padecidos por Cristo, "con mucha compostura, los ojos bajos, sin saludar a nadie, ni mirar sino a tierra" (44). Es importante hacer notar la semejanza de esta devoción con la puesta en práctica por el clérigo Francisco Jerónimo Simón, y que tanto motivo de escándalo ocasionó en Valencia a su muerte. Semejanzas entre Sarrió y Simón que no se circunscriben solamente a esto, puesto que siendo Sarrió estudiante de Teología, sus compañeros de estudios se referían a él llamándole el Padre Simón (45).

Respecto a la espiritualidad personal de Domingo Sarrió serán suficientes dos textos para calibrar el tenor de la misma. Así, acerca de la oración mental, nos dirá: "A la oración mental... me hallo muy inclinado, quisiera cursar esta teología mística, y ocuparme siempre en ella. De 16 ó 17 años, que me recojo tres horas y media cada día. En la Quaresma añado, y en el Adviento, Pascuas, Fiesta de la Virgen Madre, y otras festividades solemnes. De algunos años a esta parte tengo más. El año pasado tuve 5 horas todos -

los días, y espero en el Señor, que no las dexaré jamás, y esto con ánimo de tener más. La Quaresma de oración de los Santos, que contiene los 10 días de la Ascensión, hasta el día de Pasqua del Espíritu Santo la he tenido cinco veces retirado en un aposento sin ver, ni ser visto, sino de una persona el tiempo que me ayudava a decir missa. Veo que la oración mental es la escuela de las virtudes, y que assí como la Teología especulativa, que se dirige a conocer a Dios saca a sus cursantes doctos, y sabios; la mística, que se dirige a amarle, saca a los suyos ardientes, y abrasados amantes de Dios. Aquí se estudia la humildad, la mortificación, la paciencia, la pureza, la pobreza de espíritu, la resignación, amar la Cruz, a dar gracias a Dios, se aprende su santo temor, se avivan los deseos de servirle, y de aborrecer la vanidad del mundo: y por dezirlo de una vez, aquí se provehe la casa para sólo agradar a Dios" (46).

Respecto a su método de oración, él mismo nos lo narra: "Comienço a prepararme, con oración de recogimiento, procurando recoger los sentidos, y potencias, que no se distrahan, y derramen... Prosiga con oración de meditación: Adóroos mi Dios, en cuya real presencia, y delante de cuyo divino acatamiento me hallo, Trino en personas realmente distinto. Padre, Hijo, y Espíritu Santo, y uno en sustancia, - esencia, y naturaleza simplicíssima, y espiritualíssima, - intelectual, y volitiva... Destas meditaciones, y reparos, - se sigue la oración de contemplación, que es el agrado, el contentamiento, la hartura, que tiene el alma, de las divinas perfecciones, dize con San Miguel: Qui secut Deus? Omnia ossa mea dicent: Domine quis similis tibi? Con Santa Teresa: lo que no es Dios, es nada, con San Pedro, que viendo en el Tabor a nuestro Redentor transfigurado, remató cuentas, y - dixo: No más mundo, no ay más que dessear, ni que apetecer: Domine bonum est nos hic esse... A esto se sigue la oración de quietud, de unión, y amor de Dios. Es tan dilatado y espacioso el seno del corazón humano, que nadie le sacia, sino solo Dios... Quando nuestra memoria está unida con Dios, nuestro entendimiento unido con Dios, nuestra voluntad unida con Dios, está todo en su centro, potencias, y alma han-

conseguido su fin, su perfección, goza, y posee la alma todo su bien" (47).

Pero si todavía nos quedaban dudas sobre la espiritualidad de Domingo Sarrió, éstas acaban por disiparse al referir el caso de su confesor espiritual y biógrafo, Antonio Jordán Selva.

Antonio Jordán Selva publicó la biografía de Domingo Sarrió en 1678, tres años después de que Miguel Molinos publicara en Roma su "Guía Espiritual". No tenemos constancia de que exista alguna edición valenciana del libro de Molinos, pero éste debió circular por Valencia, bien porque su autor remitiera algunos ejemplares desde Roma, o bien porque llegaran aquí las ediciones que se hicieron en Madrid (1676), o en Zaragoza (1677) (48). El hecho cierto es que Antonio Jordán Selva manejó el libro de Molinos puesto que, sin nombrarlo, lo utilizó profusamente al escribir la biografía de Domingo Sarrió. El párrafo que traemos a colación, junto con su correspondiente en la "Guía Espiritual" de Molinos, es sólo una pequeña muestra de lo que decimos (49).

"De todas maneras conviene elegir un Padre espiritual, experimentado en la vida interior; porque si en lo exterior, y aparente es menester Maestro, qué será para lo interior, y secreto?. Si para la Teología Moral, Escolástica, y Expositiva, que claramente se enseña; qué será para la mística secreta, reservada, y obscura?. Si para el trato, y obras políticas y exteriores; qué será para el interior trato con Dios? - Es también necesaria la guía, para resistir, y desvanecer las astucias de Sa

"De todas maneras conviene elegir un maestro, experimentado en la vida interior, porque Dios no quiere hacer con todos lo que hizo con Santa Catalina de Sena, tomándolos de la mano para enseñarles inmediatamente el camino místico. Si para los pasos de naturaleza hay necesidad de maestro y guía, ¿qué será para los pasos de gracia? Si para lo exterior y aparente es menester maestro, ¿qué será para lo interior y secreto? Si para la teología moral, escolástica y expositiva, que claramente se enseñan, ¿qué será para la mística

tanás, porque Dios ordenó, que en su Iglesia presidie sen por luzes los Doctores, y Maestros, hombres de la misma naturaleza. La principal es para librarnos de las astucias del demonio; porque si dexara por norte de nuestras acciones al propio dictamen, e impulso natural, tropezáramos por instantes, y diéramos de ojos en mil abismos, como les sucede a los Hereges, y arrogantes. Si nos diera Angeles por Maestros, nos deslumbraran los demonios, que se transfiguran en Angeles de luz. Y así convino, que Dios nos diera por guías, directores, y consejeros hombres, como nosotros. Y si esta guía es experimentada, luego conoce las sutiles y diabólicas astucias, y en siendo conocidas por su poca sustancia, quedan brevemente desvanecidas" (50).

tica, secreta, reservada y obscura? Si para el trato y obras políticas, y exteriores, ¿qué será para el interior trato con Dios?. Es también necesaria la guía para resistir y desvanecer las astucias de Satanás. Muchas razones dio San Agustín por que Dios ordenó que en su iglesia presidiesen por luzes doctores y maestros, hombres de la misma naturaleza. La principal es para librarnos de las astucias del enemigo; porque si dejara por norte de nuestras acciones al propio dictamen e impulso natural, tropezáramos por instantes y diéramos de ojos en mil abismos, como les sucede a los herejes y arrogantes. Si nos diera ángeles por maestro, nos deslumbraran los demonios que se transfiguran en ángeles de luz. Y así convino que Dios nos diera por guías y consejeros hombres como nosotros. Y si esta guía es experimentada, luego conoce las sutiles y diabólicas astucias; y en siendo conocidas, por su poca sustancia, quedan brevemente desvanecidas" (51).

El que Antonio Jordán Selva, siendo confesor de Domingo Sarrió, no pertenezca a la Escuela de Cristo de Valencia y conozca perfectamente la "Guía Espiritual" de Molinos, hasta el punto de no tener recato en citar párrafos enteros de la misma, demuestra que la espiritualidad valenciana del-

último tercio del siglo XVII está mucho más comprometida de lo que se cree con el iluminismo. Volvemos a reiterar que con un iluminismo que todavía no plantea problema alguno de heterodoxia. Además, siendo como parece esto cierto, no habría - que buscar tantos argumentos diferenciadores con un Molinos - que solo más tardíamente sería condenado. Por tanto, si la - espiritualidad de la Escuela de Cristo de Valencia era de signo no ascético a nivel institucional, no podemos afirmar lo mismo respecto a algunos miembros significados de la misma.

Miembro fundador y muy destacado de la Escuela de Cristo de Valencia fue el Arcediano Jacinto Amaya (52). Amaya está relacionado con Fray Antonio Panes y con la beata - Francisca Llopis. Según narra Panes, Amaya tuvo en muy alta - consideración a la beata Francisca, llegando a comentarle al descalzo Fray Diego Mazón: "Padre créame, que por esta Madre, que el Señor me ha dado, después de mi Señor IesuChristo, y - la gloriosa Virgen, espero que me he de salvar y en quanto a su espíritu, dexado aparte lo que nuestra santa Madre Iglesia, y sus reglas sienten, y hablando sólo de los efectos, que en mi ha causado, después que trato a esta esposa del Señor, - siento en mi una guarda, que me parece, que no puedo pecar, - no porque no tenga libre la voluntad, sino que el Señor ha - puesto una fortaleza, que es como imposible dexar de aborrecer el pecado; y ésto es tanta verdad, que con ello moriré; - y esto conozco me viene por mi Madre" (53).

Las inquietudes espirituales de Jacinto Amaya no - se colmaban con sus relaciones con la Escuela de Cristo y - con los franciscanos descalzos. Como parece entreverse de la documentación aportada por Robres, Amaya, junto a Domingo Sa - rrió se relacionaba también con los cartujos de Porta-Coeli - (54). Además de esto, Jacinto Amaya era director espiritual de Doña Gertrudis Anglesola, monja cisterciense en el Real - Monasterio de la Zaidía de Valencia (55). Dona Gertrudis fue una religiosa "de assombrosa penitencia, muy superior a la - debilidad de su sexo; de paciencia inalterable, aun quando - estuvo más mortificada de los hombres, y perseguida de los de - monios; de profundísima humildad, de altísima contempla - ción, y extraordinariamente favorecida de Dios" (56).

Acabaremos ya esta sucinta relación de miembros de la Escuela de Cristo, que creemos estaban comprometidos con el iluminismo, citando los títulos de algunas obras a ellos atribuidas. Así, a Don Juan Bautista Iváñez, Ximeno le atribuye una obra con el título de "Documentos espirituales, y reglas de verdadera virtud para caminar a la perfección (57). De Fray Jaime López (58), Ximeno refiere que compuso, entre otras obras, "Varios 'Cánticos' de amor a Cristo Señor nuestro, y a su Madre SS. de los cuales, dice el Maestro Jordán, que ay un libro entero". "Imprimió este Autor un 'Coloquio' en redondillas entre Christo, y la alma-santa, repartidos en siete moradas del alma, en otros tantos atributos Divinos, para los siete días de la semana, y un 'Relox espiritual de la Passión del Señor', que sirve para acordar la memoria de nuestra Redención en las veinte y quatro horas del día" (59). Finalmente, de otro miembro-señalado de la Escuela de Cristo, Fray Vicente Orient, ya sabemos los problemas que tuvo con la Inquisición por sus prácticas espirituales y por sus veleidades con la beata Juana Asensi; ahora citaremos solo el título de la obra que Ximeno le atribuye: "Reyno de Dios en el interior del alma" (60).

La lectura y análisis de estas obras citadas, es indudable que nos permitiría extraer conclusiones más contundentes que las hasta ahora expuestas. A pesar de ello, creemos haber probado suficientemente que miembros destacados de la Escuela de Cristo de Valencia, y entre ellos también Miguel Molinos, tenían un modo de ejercitarse en la espiritualidad más místico que ascético. Este método no era, ni más ni menos, que el mismo método expuesto hasta la reiteración por la mayoría de los autores espirituales. En aquella época era un método aceptado, sin problemas graves de heterodoxia y, según parece, bastante generalizado. Sin embargo, es evidente que, en un determinado momento, en un clima de apasionada controversia entre defensores y detractores del mismo, en un momento donde también estaban en juego cuestiones de supremacía política, religiosa o de otra índole, dicho método, personificado en la figura de -

Miguel Molinos, fue condenado por la Iglesia. Las más negras acusaciones, todavía se sigue discutiendo si reales o inventadas, hicieron falta para acabar con esta genuina forma de espiritualidad.

El Quietismo condenado. Las noticias de la condena en Valencia.

El 18 de julio de 1685, el Santo Oficio de Roma decretaba la prisión de Miguel Molinos. Finalizaba así la primera parte de una agria polémica que había tenido como protagonistas más destacados de la misma a los jesuitas Bell'Uomo y Segneri y al propio Molinos. Si en los años 1680-81 los dos jesuitas habían visto como sus escritos antimolinosistas eran incluidos en el Índice, ahora podían resarcirse de sus desventuras y era Miguel Molinos quien tenía que afrontar las suyas (61).

La noticia de la prisión de Molinos se extendió rápidamente por Europa. Imaginamos que también llegaría tempranamente a Valencia, sobre todo, teniendo en cuenta los largos años que Molinos había pasado aquí y los lazos de amistad que le unirían con algunos personajes relevantes del panorama espiritual valenciano. Pero, a pesar de todo esto, la realidad es que la primera noticia que hemos encontrado referente a la prisión de Molinos es una carta dirigida al Arzobispo de Valencia, Fray Juan Tomás de Rocaber-ti (1677-1699), por el Comisario del Santo Oficio en Roma, Fray Tomás Marra. La carta está fechada en Roma el día 12 de Abril de 1687 y, en ella, el Comisario del Santo Oficio le comunica al Arzobispo de Valencia que, aunque ya se había remitido una carta de la Sagrada Congregación romana a la de Aragón, "pidiendo informe en orden a la persona de Miguel Molinos", no obstante, "considerando yo que gran parte de su vida ha pasado en esa ciudad en donde V. Illa. puede con su destreza recóger muchas noticias della, de su educación y proceder, me he resuelto con toda confianza enviar a V. Illa. la inclusa nota, copia de la que se embía a los Señores Inquisidores, suplicándole me de la más distinta relación que se pudiere sobre lo referido" (62).

Con la misma confianza que hace esta petición, -

Fray Tomás Marra le hace notar al Arzobispo "la particular sospecha, que causa ver que este hombre ha venido a Roma, - para promover la Beatificación de Mn. Simón, Venerado ya ay por la indiscreción del Vulgo, por Santo, a despecho (se - puede dezir) de la Sede Apostólica. La qual en un Proceso - de este Santo Oficio tuvo indicios graves, que fue mancha - do de la heregía de los Iluminados, y hombre obseno, que - pretendió juntar la suciedades sensuales con la Santidad. - Y el haverse descubierto que todas estas manchas se encuen - tran en este Molinos promotor de la Beatificación de aquel, hace entrar en duda, que la infección de esta Vena tiene - el origen más antiguo, que de él, y por eso vamos rastrean do aquellas noticias, que se pueden tener" (63).

La identificación de Molinos con el supuesto iluminismo de Francisco Jerónimo Simón se pone aquí de manifiesto. Es una identificación no muy clara, hecha cautelosamente, pues, como desde Roma se precisa: "Se ha abstenido la Sagrada Congregación de especificar por agora la sobredicha sospecha a los Inquisidores por ver primero, si de las respuestas, o informaciones, se podrá adquirir algún - mayor fundamento pero a V. Illa. no he querido ocultarlo" - (64).

La copia del escrito al que se hace referencia - en la carta de Fray Tomás Marra, contiene algunos datos - biográficos de Miguel Molinos que, a pesar de ser ya conocidos, no declinamos trasladar aquí (65).

"El Dr. Miguel Molinos (como él afirma) nació en el lugar de Munieza diócesis de Zaragoza en el Reyno de - aragón por los años 1628, ó 1629, de Padres Cathólicos, - bautizado en la Parrochial de dicho lugar, intitulada S.Lorenzo; el Padre llamábase Pedro y era de profesión Mercader. La Madre Mariana Suria, noble, de la Casa de los Condes de Suria. Dize haver estudiado Filosofía, y Theología en la Universidad de Valencia (66). Haverse graduado de Dotor en la Universidad de Gandía (no dióze el año) (67). Haver recevido todas las órdenes en Valencia, (ni tampoco se le a hecho dezir el tiempo) y haver tenido en la Parrochial de S. Andrés de esa Ciudad un Beneficio simple, cuyo Patrono

nato es de su casa, y por eso residía en dicha Ciudad.

Haverse aplicado al ejercicio de la Predicación, y después de las misiones. Y contra de voluntad haverle - mandado el Arçobispo de Valencia, se aplicase al de Confesor, aunque era de edad de 25 años. Haver continuado allí - hasta la edad de 35 años, en que fue elegido por los tres - braços del Reyno de Valencia, Eclesiástico, Noble, y Militar, no sin admiración, y contra su voluntad, a competencia de muchos que hazían diligencias por venir a Roma, para - promover la Beatificación del pretendido Siervo de Dios Mn. Francisco Gerónimo Simón, y de entonces acá ha morado en - Roma en donde ha sido Prefecto, o cabeza de la Escuela de - Christo. Y también Prior de la Congregación de los Aragone - ses de Monserrate. Y de la otra llamada de la Resurrección en S. Jorge de los Españoles. Dize haver tenido por direc - tor de su espíritu en España al Padre Diego Marrón francis - cano descalzo, y después de la muerte del dicho al P. Re - zio de dicha Religión." (68).

De todos los datos biográficos reseñados en esta nota, interesa destacar el que hace mención de los PP. Die - go Marrón y Rezio como directores espirituales de Miguel - Molinos. De ser esto cierto, demostraría la filiación de - Molinos respecto a toda la tradición espiritual mística va - lenciana, concretamente, la que se irradia desde el conven - to franciscano descalzo de San Juan de la Ribera. Igualmen - te, ésto explicaría también esa supuesta dedicatoria autó - grafa que Fray Antonio Panes le hizo a Molinos de su obra - espiritual, "Escala Mística". Además, sumado esto a lo ya - referido sobre la espiritualidad de la Escuela de Cristo - de Valencia, probaría que la espiritualidad mística de Moli - nos, incluido en ella el tema tan controvertido de la quie - tud, estaba ya muy desarrollada en su etapa valenciana des - de 1646 a 1663.

Ignoramos si hubo respuesta del Arzobispo Roca - berti a la petición que se le hacía desde Roma. Sería muy - importante saber si la hubo, así como el contenido de la - misma, pues en ella podríamos encontrar datos más precisos que nos ayudaran a desvelar las relaciones mantenidas en - Valencia por Miguel Molinos.

Otra noticia de que disponemos, seguramente no es más que una de las múltiples relaciones que del acto público de la condena de Molinos dióce Tellechea, "que corrieron por toda Europa, envolviendo el nombre de Molinos en vilipendio" (69). Nuestra relación es obra de un testigo presencial, en este caso, de Don Juan Martínez de la Roga, agente del Arzobispo Rocaberti en Roma. El relato es un poco extenso, pero refleja bastante fielmente el clima colectivo de curiosidad morbosa que la condena de Molinos significó para los romanos.

"Miércoles a 3 de septiembre (70). A las nueve de la mañana, dentro de un coche, desde el Santo Oficio llevaron al Convento de la Minerva al Dr. Miguel Molinos Presbítero. Natural de Munieza del Arzobispado de Zaragoza, y le pusieron al lado de la Sacristía, en la estancia grande, donde se acostumbran poner los trastos y aunque estaba a puerta cerrada, y dentro le custodian los esbirros, dejaban entrar algunas a verle, y siendo yo uno de ellos, le reconocí, viéndole muy gordo, alegre, muy barbiecho, y con barba muy preciada, y echa con estudio de su vanagloria, como si fuera un Patriarcha. Y con todos discurría como si para él fuera día de Pascua y le trajeron agrio de zedro con viscochos, y chocolate y sobre unas tablas pusieronle un colchón para su descanso.

"Desde la puerta de la Iglesia asta el altar mayor se hizieron tablados para los Príncipes y Damas, siendo tantos que asta las claraboyas llegavan.

"En medio de la Iglesia se pusieron bancos altos, para el Santo Tribunal y más abajo del Púlpito se hizo un tabladò raso, alto unos quize palmos quadrado, y debajo una estancia cerrada de tablas para el penitenciado.

"Todas las puertas de la Iglesia y de la Minerva se cerraron y estaban con guarda Tudezca, con Infantería, y Cavallos ligeros, que las guardavan sin abrirse en todo el día, y solos entravan con Volatín del Santo Oficio estampado, y como el concurso era grande, y muchos los volatines, ni aun con ellos entravan, y con los Tudezcos no valía otra razón, que la de sus palos, et todos respetavan, y antes del-

día eran infinitos los curiosos, que se hallaban dentro ha viéndose anticipado.

"Para este día publicó indulgencia el Papa, pro - vicitantibus, y sólo gozaron de ella los que se hallaron - puerta cerrada.

"A 20 horas entraron los Señores Cardenales, y to mó asiento el Santo Tribunal, interviniendo a esta función todo el Sacro Colegio, y sólo faltaron por indisposición - algunos Señores Cardenales.

"De la dicha estancia vecina a la Sacrestía lleva ron a esta hora los esbirros, y Barrichelo al Dr. Molinos - dentro la dicha estancia de tablas y a 20 horas y un quar - to, con loba y manteo, esposas en las manos, y una candela de cera blanca encendida, le subió un esbirro sobre el ta - blado, y muy severo, y como si huviera de predicar hizo - cortesía a todos los Señores Cardenales y Santo Tribunal. - Y teníanle prevenido un taburete alto de leño para sentar - se, como a pierna quebrada, y cubriéndole con el manteo el esbirro mostrava estar en pie, y tan serio con su barba mi rando a todos con gran despejo, y cuidado, inmóvil todo su cuerpo, y grave como si fuera una estatua.

"Dentro del Púlpito havia quatro Religiosos Domi - nicanos para hir descansándose unos a otros, por ser la le tura muy larga, y començaron Sumariamente en voz alta, y - con pausa a leer todo el proceso formado por las 68 Propo - siciones estampadas, que van con esta, y con tal sonido, - que si bien leyéndolas causavan horror, mucho más causavan viendo el modo, y manera que el dicho Dr. Molinos y sus dis cípulos las ponían en práctica, y de tal género, que para - ellos servía la Iglesia y Sacramentos, la Virgen y sus San tos de menosprecio. Dando por asentado, que a los de la - vía interna no sirve la confesión, y que deven comulgar - como quien toma una chamela, o melada, y que la torpeza, y vicio corporal, sólo sirven de vencer al Demonio, y adqui - rir el Cielo comiendo bien, durmiendo mejor, y dándose to - do a Dios, dejar hacer el cuerpo, y darse a la sensualidad. Y es de género, que no es fácil poder revelar sus heregías con gran volumen, por más de haver oydo el Sumario del Pro

cesso, por execrando todo lo en el contenido, y provado claramente por cartas originales, y escrituras hechas del miserable Dr. Molinos, y por testigos, y su confessión, que todo lo verifica. Y dejando sus fãlsas opiniones de Idolatría, Sodomías, y aun bestiales, y que no necesitan de confessión, ni de revelarse, aun in articulo mortis, ni conocer de ellas el Santo Oficio, con otras mucho más execradas y sensuales, que por modestia dejavan de publicarse diré por mayor algunas de las que se leyeron en público. Que quando vino a Roma una camisa sucia y manchada de sudor, - que trahía la dio a una persona diziendo, guardad essa camisa y tenedla en reserva, pues quando será muerto el Doctor Molinos hos podrá servir de una gran reliquia.

"Confiessa no haver tenido en 22 años materia, ni pecado venial que confesarse, y que siempre ha dicho Missa.

"Que ha enseñado a sus discípulos poder trabajar en días de fiesta, comer carne en la Quaresma, y Vigilias, y que lo ha observado casi siempre sin ayunar, comiendo - carne, y pescado por inapetito.

"La fe y su Iglesia lo publica por el Sumario dicho, y assí bien puedo yo referirlo, que además de no publicar por modestia muchas sensualidades, era de opinión, - que por toda Roma la muger dada a la vida interior, y oración de quiete, sin hacer pecado podía hir por toda Roma desnuda, y dejar con qualquier otro de su oración hacer a la natura, y que lo havía profesado con Mugerres desnudo - dentro de su casa (Perdone V. Exa. porque el Sumario lo hizo) contemplándose con caricias, besándose, midiéndose las partes (Son precisas palabras, y dichas en público ante - todas las damas, y Señores Cardenales y en presencia del - Santo Oficio) vientre con vientre, y deleytándose de ver orinar a la muger, presiándose en todo lo que se deve dejar hacer a la natura. Y que havía presiado a las mugeres con quienes tenía sensualidad, que no era pecado, y que no devían confessarse, etiam in articulo mortis. Y era de género, que el Religioso, que leya, y toda la Iglesia escandalizada por continuada voz, toda era un grito diziendo a cada palabra del Sumario, fuego, fuego. Y el Dr. Molinos (que

deviera rebentar arrepentido) se estaba inmóvil, y tan serio, que es imposible decirlo, y notaron todos, que ni la cabeza inclinó a ninguna de las muchas veces, que nombraron en el Sumario el Sanctíssimo Sacramento (por siempre sea - alabado) el de la Virgen Santíssima, ni el nombre de Jesu-Cristo. Y en mi sentir digo, que aun siendo infernal, al - nombrar tan Sagrados nombres de nuestra Religión, deviera - hacer algún movimiento.

"Que quando le llevaron preso en el mes de Julio - al Santo Oficio, del año 1685, dijo a quien le prendió. Di - choso hombre hos podeis llamar, y advertid, que hos lo di - ce el Angel que tengo dentro de mi corazón, de hablar, y - tocar al gran Dotor Miguel de Molinos hombre Angélico, lo - que no an podido conseguir en tantos años, tantos que lo - an deseado de toda la Christiandad, y más los que se hallan en Roma y por no dejarme ver de ellos, en jamás lo an con - seguido. Y esta dicha el cielo te la ha concedido a ti, lo que en repetidas veces, y dando palmadas dijo dentro del - coche quando le llevaron preso al Santo Oficio.

"Si el Santo Tribunal (como a hecho a las Proposi - ciones adjuntas) da a la imprenta el Sumario dicho oyrá V. Exa. cosas indignas de ser oydas, y como Príncipe de la - Iglesia reconocerá mayormente V. Exa. la sisma tan quieta, y con disimulo que hiva introduciendo este hombre indigno - de ser nombrado. Y ha permitido su Divina Magestad con su - abiuración, y reconocimiento descubrir sus infernales desig - nios.

"Concluyose antes del Ave María el acto, y fue ab - suelto por el Padre Comisario del Santo Oficio; y peniten - ciado por el Santo Oficio a cárcel perpetua, y que devía - cada día reçar el símbolo de los Apóstoles, y la tercera - parte del Rosario a la Virgen, y confesarse quatro veces - al año: por fiestas de Navidad, por Pasqua de Resurrección, por la de Pentecostés, y fiesta de Todos Santos, sin poder comulgar menos que con licencia del Confessor. Dios le alum - bre.

"El día immediato a 4 deste mes de Setiembre se hi - zo el mismo acto dentro del convento dicho de la Minerva,-

a un Sacerdote Clérigo, de edad de sesenta años, que era - confessor del de las Monjas del Convento de Santiquatri?, - y a un su hermano nacidos en el Obispado de Como, del estado de Milán. Herejes quietistas, discípulos del dicho Molinos, penitenciados assí mesmo, y siendo de 60 años, en el parecer es muy verde. Nagava la audiencia a todos diciendo los Criados, el amo está retirado, como lo hazía su Maestro Molinos. Y decía que sin estar ocioso a todas horas hazía mucho trato. Y como secuaces suyos, con otros muchos - se hallan dentro del Santo Oficio. Dios les asista y conserve este Santo Tribunal, para confusión de Herejes, y mayor exaltación de la Santa Madre Iglesia Católica Romana" - (71).

La condena de Molinos en 1687 abre, en palabras de Tellechea, "un período de represión antiquietista que - desborda inclusive el ámbito de los escritores directamente inculpados, para proyectarnos con efectos retroactivos - sobre autores anteriores". Más radicales se muestran todavía en sus juicios Ch. Lea y el P. Eulogio (72). La realidad es que sobre muchos libros y autores espirituales reca yó la sospecha del quietismo, y fueron condenados. Una especie de nuevo miedo, de características afines al que se produjo a partir de la década de los cincuenta del siglo - XVI, se apoderó de todos. En aras de la ortodoxia se terminó por ahogar la mística. Y si es verdad que después de - 1687 todavía se publican libros de mística, "la desconfianza adquirió bases doctrinales, invadieron la piedad el intelectualismo y el psicologismo, se desconfió de todo lo - que no fuera razón, conciencia y pensamiento y se tendió a considerar como una ilusión toda oración pasiva o no conceptual" (73). El ejemplo más evidente de esto lo podemos apreciar en Valencia, en las innumerables cautelas y precisiones que se ve obligado a hacer Fray Tomás Pérez al publicar la "Vida" de la beata Beatriz Ana Ruiz en 1744. Cautelas y precisiones frente al quietismo que, sin embargo, - no le libraron de enzarzarse en una agria disputa con el - fustigador del quietismo en Valencia, el oratoriano Vicente Calatayud (74).

La condena del quietismo en 1687 puso punto final

a la espiritualidad iluminista valenciana, que tanto impulso había cobrado a lo largo del siglo XVII. Iluminismo valenciano que, a pesar de todos los intentos hechos por enjuiciarlo negativamente, se adecuó siempre a la ortodoxia, gozando de un notable arraigo popular, al propiciar el acceso de los laicos a la mística. Salvo casos aislados y muy concretos -ahí están para corroborar esto los grupos bien diferenciados de alumbrados valencianos-, el iluminismo se desarrolló sin demasiados obstáculos, una vez hubo superado el trance amargo de la santidad frustrada de Francisco Jerónimo Simón. La condena del quietismo, con toda la diversidad de razones que confluyeron en aquella condena y que demasiado fácilmente se olvidan, obligó al iluminismo valenciano a buscar nuevos campos donde asentarse. Es posible que una parte del iluminismo se adecuara con las nuevas tendencias del racionalismo y jansenismo, pero la mayor parte debió proseguir su peregrinar tratando de acomodar sus vivencias espirituales a la diferente ortodoxia de los nuevos tiempos.

NOTAS

- 1.- J. PEREZ VILLANUEVA, "Sor María de Agreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo", Historia de la Iglesia en España, IV, BAC, Madrid 1979.
- 2.- Vid.: KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, pp. 357-384; - SAN FRANCISCO DE SALES, Cartas Espirituales, Barcelona, 1930.
- 3.- Cit. en KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, pp. 338- - 339.
- 4.- Las órdenes religiosas asentadas en Valencia no se opusieron a la fundación del Oratorio de San Felipe Neri - en 1656. Sin embargo, algunas de estas órdenes se mostraron en contra de la fundación de una congregación de clérigos misionistas. La oposición a esta fundación fue muy manifiesta y se prolongó desde 1678 hasta 1683. Sobre esto, Vid.: B.U., Ms, 157, 799, 852 y 59. También, - A.R.V. Sección Clero leg. 432 (1171).
- 5.- VAZQUEZ, Las controversias doctrinales..., 467 y ss.
- 6.- J.I. TELLECHEA IDIGORAS, "Edición crítica, introducción y notas" a la Gufa Espiritual de Miguel Molinos, Madrid 1976, p. 77.
- 7.- Ibid., p. 26. Vid. también, J.A. VALENTE, Ensayo sobre Miguel de Molinos, Barcelona 1974.
- 8.- KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia, p. 336.
- 9.- Las investigaciones de Robres a las que nos referimos - son sus dos ya repetidamente citados artículos, Pasión religiosa..., y En torno a...
- 10.- ROBRES, Pasión religiosa..., p. 406.
- 11.- FUSTER, Poetas..., p. 167.
- 12.- V. TOSCA, Vida, Virtudes y milagros de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés (en el siglo Josepha Albiñana)... Compuesta por el Dr. Vicente Tosca... Añadida aora en esta segunda impresión por el Dr. y Pavorde Vicente Albiñana, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1737.
- 13.- ROBRES, En torno a..., pp. 431-432.
- 14.- GROULT, La mística de los Países Bajos..., pp. 220-221- y 224.

- 15.- ANDRES, Los Recogidos..., pp. 575-576 y 582-583.
- 16.- Ibid., p. 345.
- 17.- ROBRES, En torno a..., p. 431.
- 18.- Ibid., p. 433.
- 19.- A. BELLA, Vida del Venerable, y Apostólico Siervo de -
Dios el P. M. Fr. Agustín Antonio Pascual, Valencia, Vi-
cente Cabrera, 1699.
- 20.- Ibid., pp. 109-111.
- 21.- Ibid., pp. 112-113.
- 22.- Ibid., p. 115.
- 23.- Ibid., p. 158.
- 24.- Ibid., pp. 270-275.
- 25.- TOMAS PEREZ, Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana
Ruiz, Valencia, Pascual García, 1744.
- 26.- Ibid., s/f.
- 27.- Ibid., s/f.
- 28.- Ibid., pp. 449-450.
- 29.- Vid.: ROBRES, En torno a..., pp. 414-420; SANCHEZ CASTA
ÑER, Miguel de Molinos...
- 30.- SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., p. 44.
- 31.- Ibid., p. 15.
- 32.- Ibid., pp. 13-19.
- 33.- PANES, Crónica..., II, p. 39.
- 34.- SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., p. 20.
- 35.- B.U., Ms. 157, ALEGRE, s/f.
- 36.- PANES, Crónica..., II, pp. 35-36.
- 37.- B.U., Ms. 157, ALEGRE, s/f.
- 38.- PANES, Crónica..., II, pp. 494 y 688.
- 39.- Sobre Domingo Sarrió, Vid.: ANTONIO JORDAN SELVA, Suma-
rio de la maravillosa vida, y heroicas virtudes del V.P.
Dotor Domingo Sarrió, Valencia, Francisco Mestre, 1678.
También R. ROBRES, "Un esclavo de María: el venerable -
Domingo Sarrió, de la Congregación del Oratorio (1609-
1677). Cartas inéditas", Anthológica Anua, 18, (1971)-
659-683.
- 40.- XIMENO, Escritores..., II, p. 78.
- 41.- Ibid., p. 77.
- 42.- SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., p. 27.
- 43.- XIMENO, Escritores..., II, p. 77.

- 44.- JORDAN SELVA, Sumario..., p. 209.
- 45.- Ibid., p. 639.
- 46.- Ibid., p. 146.
- 47.- Ibid., pp. 132-133.
- 48.- TELLECHEA, Edición crítica..., p. 58.
- 49.- Además del texto que traemos a colación, Jordán Selva - copia a Molinos en las páginas 263 "Es también... quedan brevemente desvanecidas" (Lo correspondiente en la Gufa Espiritual, pp. 201-202), p. 277 "Todos los Santos ... y lo demás es tentación" (Gufa Espiritual, p. 206); p. 280 "En la vida del iluminado... libros se han estampado" (Gufa Espiritual, pp. 203-204); pp. 280-282 "En el libro de la vida de Doña Marina de Escobar... como el mismo te dijo" (Gufa Espiritual, pp. 206-207); p. 282 "Dize Santa Teresa en su vida... diabólicas astucias" (Gufa Espiritual, p. 208). Vid.: JORDAN SELVA, Sumario..., pp. 263-282 y MIGUEL MOLINOS, Gufa Espiritual, (Ed. de Tellechea), pp. 201-208.
- 50.- JORDAN SELVA, Sumario..., pp. 262-263.
- 51.- MOLINOS, Gufa Espiritual, pp. 201-202.
- 52.- SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., pp. 22-23.
- 53.- PANES, Crónica..., II, p. 689.
- 54.- ROBRES, Un esclavo de María..., pp. 679-680.
- 55.- XIMENO, Escritores..., II, p. 91.
- 56.- Ibid., p. 211.
- 57.- SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., p. 24, También-XIMENO, Escritores..., II, p. 95.
- 58.- SANCHEZ CASTAÑER, Miguel de Molinos..., p. 24 nota 27.
- 59.- XIMENO, Escritores..., II, pp. 61-62.
- 60.- Ibid., p. 77.
- 61.- TELLECHEA, Edición crítica..., p. 21.
- 62.- B.U., Ms. 852, fol. 281.
- 63.- Ibid., fol. 281.
- 64.- Ibid., fol. 281.
- 65.- La mejor biografía de Miguel Molinos sigue siendo la de P. DUDON, Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628- - 1696), París 1921.
- 66.- Acerca de los estudios realizados por Miguel Molinos en Valencia, hemos revisado los Libros de Grados de la Uni

versidad Valenciana, y lo único que hemos podido encontrar es que Molinos se matriculó en el primer curso de Artes en 1652-1653 con el maestro Zapata. Sin embargo, el año siguiente ya no figura su nombre en la matrícula (Archivo Municipal de Valencia, Libro de Grados Universidad de Valencia de 1651-1659, s/f).

- 67.- B.U., Libro de Grados de la Universidad de Gandía desde 1650 hasta 1664. Tampoco figura aquí el supuesto grado de Doctor que Miguel Molinos poseía.
- 68.- B.U., Ms. 852, fol. 282.
- 69.- TELLECHEA, Edición crítica..., p. 33.
- 70.- Sobre la fecha de la abjuración pública de Miguel Molinos hay algunas discrepancias. Tellechea afirma que la fecha de la abjuración fue el día 13 de septiembre. Incluso, Tellechea rectifica en esto a Dudon, que afirmaba que fue el día 31 de septiembre (Vid.: TELLECHEA, - Edición crítica..., p. 32 nota 33). Por su parte, Kolakowski afirma que fue el día 3 de septiembre, fecha que coincide con la que aporta el testigo presencial y agente del Arzobispo de Valencia en Roma (Vid.: KOLAKOWSKI, Cristianos sin Iglesia..., p. 343).
- 71.- B.U., Ms. 852, ff. 136-138v.
- 72.- Citados en TELLECHEA, Edición crítica..., p. 37.
- 73.- Ibid., pp. 38-39.
- 74.- V. CALATAYUD, La verdad acrisolada. Disertación Apologética Theológico-Místico Dogmática sobre el sentido más genuino, y usual de estas voces: Consumada mortificación, o purgación, contrahidas a la Descripción de la muerte-mística, Valencia, Viuda de Jerónimo Conejos, 1753. Del mismo autor es: Divus Thomas cum PP, ex Prophetis locutus, Priseorum, ae Recentium errorum spurcissimas tenebras, Mysticam Theologiam oscurare molientes angelice disipans. Sive Dissertationes Theologicas Scholastico-Dogmaticas..., Valencia 1752.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Reforma e Iluminismo

El Iluminismo valenciano encuentra su sentido si lo relacionamos con el amplio movimiento de reforma espiritual de los siglos XV y XVI. Reforma querida en sus orígenes por amplios sectores de la comunidad cristiana y que, tras la condena de Lutero, se diversifica en multitud de esfuerzos, dentro y fuera de la Iglesia católica. Por tanto, si es posible hablar en un principio de una sola reforma, después de la condena de Lutero, es necesario diferenciar una reforma de signo protestante y otra de signo católico, caminando ambas al unísono. Desde esta perspectiva, el uso del concepto Contrarreforma, conteniendo impulsos renovadores positivos, no es suficiente para explicar todo el proceso de reforma que se produce en la Iglesia católica. La Contrarreforma se caracterizó por su posición antagónica a la Reforma protestante y por dar lugar, dentro de la Iglesia católica, a una política de miedo e inseguridad que terminó por cercenar muchos aspectos positivos de la Reforma católica. Esta política, que alcanzó en España su máxima expresión en los años cincuenta del siglo XVI, obligó a que la mayoría de los espirituales hispanos adecuaran sus postulados religiosos a la nueva ortodoxia oficial. De este modo, el iluminismo, una de las corrientes espirituales que había surgido con la Reforma, sin olvidar totalmente sus objetivos de una mayor libertad religiosa individual, de rechazo al excesivo ritualismo formal, de mayor énfasis en la oración mental sin negar el rezo vocal, de búsqueda de un modelo de vida religioso que satisficiera plenamente al mundo laico y de universalización de las experiencias espirituales místicas, se vio impelido a costreñir dichos objetivos a los nuevos tiempos. Por esto, el iluminismo hispano, salvo casos esporádicos de alumbradismo, no es heterodoxo y hace esfuerzos constantes por no ser acusado de tal por una ortodoxia oficial.

El iluminismo hispano hunde sus raíces en el movimiento de la Reforma. De igual modo que se alude a una -

reforma que afectó a las órdenes religiosas y al clero, de una reforma erasmista, etc., es posible referirse a una reforma que, si bien forma parte muchas veces de las anteriores, se singulariza bajo el nombre de iluminismo. Esta reforma espiritual tiene como elementos diferenciadores de las otras, el individualismo, el intimismo y la ausencia de una normativa general aplicable a grupos determinados. A pesar de esto, no sería fácil comprender el iluminismo sin ligar su desarrollo al de determinadas órdenes religiosas, sobre todo, al franciscanismo.

Dentro de la orden de Predicadores, el iluminismo está presente en todo el proceso de reforma que vive esta orden en los siglos XV y XVI. Los ejemplos tardíos de Fray Luis de Granada y de Bartolomé de Carranza así lo atestiguan, sin necesidad de referir el influjo savonaroliano que inspira la reforma dominicana. Sin embargo, el proceso de homogeneización doctrinal que se lleva a cabo en la orden de Predicadores, proceso en el que juegan un papel destacado factores internos de la propia orden y otros de carácter más general, hizo que la doctrina espiritual dominicana se diferenciara claramente del iluminismo. Tales diferencias se encuentran en la adopción de un modelo espiritual caracterizado por su intelectualismo, por su defensa de la ortodoxia, por su fuerte componente ascético, por su aceptación de la contemplación mística a través de un proceso discursivo, racional e iluminado por la fe, etc.

La corriente espiritual iluminista también está presente en los orígenes de la Compañía de Jesús. Fray Juan Tejada, el primer núcleo de jesuitas del Colegio de Gandía, Francisco de Borja, Baltasar Alvarez, Antonio Cordeses, etc., son ejemplos ilustrativos de la pujanza que el iluminismo tiene en la recién constituida Compañía de Jesús. Pero, del mismo modo que aconteció en la orden de Predicadores, también ahora asistimos a un proceso de homogeneización doctrinal que supone el alejamiento de la Compañía de Jesús de la espiritualidad iluminista. Hitos relevantes en ese proceso fueron las condenas dictadas por el P. Everardo Mercuriano contra la espiritualidad de los PP. Antonio Cordeses y Baltasar Alvarez en 1575 y 1578, respectivamente.

Donde el iluminismo alcanza su mejor desarrollo es en el franciscanismo. La reforma emprendida en el seno de la orden franciscana tiene pautas diferentes a las de las otras órdenes religiosas. Aunque resulta posible aludir a la reforma franciscana refiriendo la pugna que mantienen los partidarios del conventualismo y de la observancia, no es menos cierto que dentro de la misma observancia coexisten modelos espirituales diferenciados, que no están dispuestos a asimilarse a ésta cuando se imponga de manera definitiva. La observancia franciscana triunfará en su pugna con los conventuales pero, a pesar de este triunfo, se verá obligada a convivir con la aparición continua de familias nuevas como las de los recoletos, descalzos y capuchinos. Este hecho frustró la homogeneización espiritual de la orden franciscana y propició la continuidad de la corriente espiritual del iluminismo, que alcanza un notable desarrollo entre los franciscanos descalzos. Por su parte, la observancia terminó postulando una espiritualidad más de signo ascético, poco predispuesta a los maravillosismos místicos y, en suma, más próxima a las corrientes espirituales de la peculiar coyuntura histórica hispana.

La reforma del clero hispano costó más de conseguir que la de las órdenes religiosas. Además, la reforma del clero, más que reforma espiritual, se encaminó a mejorar el nivel de preparación y a elevar la categoría moral de éste. Pese a esto, el clero hispano no estuvo totalmente al margen del iluminismo; su presencia se dejó sentir, de modo siempre individual, en el seno de los grupos alumbrados.

Finalmente, a pesar de que el erasmismo constituye por sí solo una corriente espiritual, son innegables los lazos que le unen al iluminismo. Es verdad que el cristianismo evangélico erasmiano no es en rigor una espiritualidad mística, pero mantiene rasgos afines con el iluminismo cuando postula la democratización de la espiritualidad, la individualización de la vida religiosa, el rechazo al formalismo litúrgico, la defensa de la oración mental, etc.

El Iluminismo

El iluminismo es una de las corrientes espirituales que forman parte de la Reforma hispana. No es una corriente espiritual fácil de precisar porque, como hemos visto, rasgos de la misma es posible identificarlos en muchos de los procesos de reforma que se originan en España. El iluminismo florece en los siglos XV y XVI entre los franciscanos reformados de Castilla y Andalucía. Es una espiritualidad específicamente hispana pero que, sin embargo, tiene antecedentes claros en toda la tradición mística universal. Formuladores destacados de la espiritualidad iluminista en España fueron Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, etc.

El iluminismo defiende como principios generales la universalidad de la mística, la oración mental sin exclusión de la vocal, la posibilidad individual de las experiencias espirituales más sublimes, la diversidad de caminos para introducirse en la contemplación mística, la unión mística con la divinidad, el seguimiento de Cristo, etc. Principios que no es necesario que se den todos a la vez para poder encuadrar en el iluminismo a quienes los sustentan.

Dentro del iluminismo diferenciamos dos vías espirituales: el recogimiento y el dejamiento o alumbradismo. Ambas mantienen lazos comunes, hasta el punto de poderse afirmar que el alumbradismo es una desviación de la mística recogida, surgida de la mala comprensión de ésta. Pero, si existen lazos comunes, también debemos tener en cuenta las diferencias, aunque estas sean mucho más difíciles de precisar, entre otras cosas, porque el alumbradismo presenta formas cambiantes según los diferentes grupos históricos. Con todo, algunos rasgos identificativos del alumbradismo son: el rechazo de la oración vocal y de los ayunos y mortificaciones, la poca importancia que se concede a la meditación de la humanidad de Cristo, el "dejamiento" o "rendimiento", el escaso valor que se da a guardar el sigilo del sacramento de la confesión, el trato exclusivo con-

los confesores o maestros de espíritu pertenecientes al grupo, las acciones de cariz erótico-sexual, etc.

En la historia de la espiritualidad, el problema fundamental que el iluminismo suscita no es otro que el de la supuesta ortodoxia o heterodoxia de las distintas vías que en él se encierran. No podemos simplificar las cosas - hasta el punto de afirmar que la vía del recogimiento es ortodoxa, mientras que, por contra, la vía del dejamiento es heterodoxa. Y no podemos hacerlo así porque las fronteras entre una y otra son siempre muy tenues y dependen de muchos factores entre los que no son ajenos las distintas coyunturas históricas, las distintas autoridades políticas y religiosas e, incluso, las distintas fobias o luchas intestinas entre las órdenes religiosas. Además, aun teniendo en cuenta todo esto, seguimos sin resolver totalmente el problema de la heterodoxia u ortodoxia del iluminismo, porque puede acontecer que califiquemos como alumbrados a quienes no sólo no tuvieron voluntad de serlo sino que, además, no lo fueron nunca. La única solución lógica para diferenciar en el iluminismo la vía recogida de la vía de los alumbrados es la de analizar uno a uno todos los casos que planteen dudas. En este sentido, sobre todo después de los alumbrados de Toledo, la Inquisición, sin olvidar el carácter represivo de este tribunal, supo diferenciar mejor que nadie el alumbradismo del recogimiento, sin hacer caso de las voces destempladas que pretendían condenar como alumbrados a los espirituales recogidos. Ejemplo esclarecedor de esto es el de Fray Alonso de la Fuente. Sin quitar valor al trabajo de este incansable dominico, es indudable que éste acusó de alumbradismo a numerosos espirituales y, sin embargo, la Inquisición de Llerena sólo condenó a los alumbrados propiamente dichos.

El iluminismo en la Valencia del siglo XVI

El iluminismo sigue trayectorias similares en Valencia y en el resto de España durante la primera mitad del siglo XVI. A pesar de algunos peligros que ya se vislum

bran, todavía son muy fuertes los impulsos reformadores que explican los momentos de brillantez que vive el iluminismo. En el caso de Valencia, éste encuentra su mejor expresión— en esta época en Gandía, en los franciscanos descalzos y — en el Beato Pedro Nicolás Factor.

La fundación del Colegio de la Compañía de Jesús en Gandía da lugar a la aparición de un núcleo recogido en el que sobresalen: Fray Juan Tejeda, los primeros jesuitas del Colegio de la Compañía, Francisco de Borja y las mon— jas del convento de Santa Clara. Todos mantienen estrechas relaciones personales y espirituales entre sí, sin que sea posible atribuir a ninguno en exclusividad la responsabi— lidad de la configuración de este núcleo. En este sentido, — creemos que se ha sobrevalorado el papel del franciscano — Fray Juan Tejeda, que si es determinante para comprender — la filiación iluminista de Francisco de Borja, no debemos— olvidar la importancia que tienen otros factores como la — procedencia franciscana de algunos de los primeros jesuitas de Gandía y la trayectoria histórica seguida por la espiri— tualidad de las monjas del monasterio de Santa Clara.

El Beato Pedro Nicolás Factor encarna un ejem— plo singular de iluminismo que, difícilmente, encuentra — acomodo en las diferentes ramas franciscanas. Esto obliga— a Factor a peregrinar por las familias observantes, recole— ta y capuchina. La espiritualidad que dejan traslucir los— escritos de Factor se encuadra de lleno en el recogimiento, del mismo modo que lo hace su tendencia los frecuentes ma— ravillosismos místicos. Este último aspecto será la causa— de un incipiente enfrentamiento entre dos modelos diferen— tes de espiritualidad que ahora encarnan, de un lado, San— Luis Bertrán y los dominicos valencianos y, de otro, el — Beato Pedro Nicolás Factor. Enfrentamiento que, sin embar— go, no llega a mayores consecuencias debido a la autoridad moral que detenta en Valencia el Patriarca Don Juan de Ri— bera.

El iluminismo valenciano del siglo XVI tiene en— los franciscanos descalzos su mejor y más duradera expre— sión. Los franciscanos descalzos vienen a Valencia proce—

dentes de Castilla. El núcleo descalzo valenciano muestra muy pronto una gran vitalidad que se plasma en las numerosas fundaciones que lleva a cabo. Pero hay un hecho de especial relevancia que merece destacarse: numerosos miembros de los descalzos valencianos son originarios de Castilla y Andalucía, lo que, sin duda, obedece a las dificultades que la espiritualidad iluminista comienza a encontrar en estas zonas. Dificultades motivadas por el cambio de actitud que se aprecia en la política religiosa de la Monarquía. El éxito que los franciscanos descalzos tienen en Valencia obedece tanto a la rigurosidad de vida que practican como a la aceptación que encuentra en el pueblo su espiritualidad.

Los tres ejemplos referidos son hitos importantes para ejemplificar el arraigo y difusión que el iluminismo tiene en Valencia en la primera mitad del siglo XVI. Sin embargo, en la segunda mitad, el iluminismo mantiene en Valencia su vigor, mientras que en el resto de España pasa por momentos de graves dificultades. Las razones del éxito del iluminismo en Valencia cabe atribuir las a: la inexistencia de alumbrados, la presencia de una gran minoría morisca que posibilita que la atención de las autoridades políticas y religiosas no se distraigan hacia otros fenómenos religiosos de menor relevancia y, finalmente, el largo pontificado del Patriarca Don Juan de Ribera.

Por otra parte, en Castilla, los espirituales viven momentos de confusión: persecuciones contra erasmistas, alumbrados y luteranos, publicación del Índice de libros prohibidos del Inquisidor Valdés en 1559, caso singular de Bartolomé de Carranza, cierre a los influjos externos decretado por Felipe II, conflictos con la Inquisición de autores espirituales como Fray Luis de Granada, Teresa de Jesús, Francisco de Borja, etc. En aras de una pretendida ortodoxia, algunos autores no dudaron en azuzar más, si cabe, esta política de intolerancia. Al menos, esto es lo que dejan traslucir comportamientos tan extremados como los de Melchor Cano y Fray Alonso de la Fuente. Para ellos no parecían existir diferencias, confundiendo, consciente o inconscientemente, al recogimiento con el alumbradismo, y -

dando pie con sus acusaciones a que tuvieran dificultades-- muchos espirituales que, de haber sido otras las circuns-- tancias generales, nunca las hubieran tenido. Ejemplo de - esto es el de Fray Alonso de la Fuente acusando a franciscanos descalzos y "teatinos", a Don Cristóbal de Rojas y a Don Juan de Ribera, a Fray Luis de Granada y a Teresa de - Jesús. A unos por fomentar el alumbradismo y a los otros - por defender a los alumbrados o exponer doctrinas afines a las de éstos. No parece importar mucho que, después de tan-- tas acusaciones, en 1579, la Inquisición de Llerena sola-- mente condene como alumbrados a unos pocos clérigos disolu-- tos, a unas cuantas beatas y a un franciscano descalzo. - Hoy, todavía sigue sin apreciarse esto y continúa confun-- diéndose la espiritualidad recogida con la alumbrada.

En 1568, Don Juan de Ribera accede al cargo de - Arzobispo de Valencia. Ribera viene de ocupar la sede epis-- copal de Badajoz y no tardará en ser acusado por el domini-- co Fray Alonso de la Fuente por haber protegido a los alum-- brados. La actitud que Ribera adopte frente a los espiri-- tuales valencianos será pues determinante para el futuro - de éstos. Si Ribera hubiera aplicado aquí la misma políti-- ca religiosa que se respiraba en Castilla, el iluminismo - hubiera tenido sus días contados en Valencia. Pero a Don - Juan de Ribera no le acaba de cuadrar bien el calificativo de contrarreformista que algunos le asignan. En el caso del erasmismo, está demostrado que Ribera no tuvo nada que ver con las persecuciones de que fueron objeto éstos. Los eras-- mistas valencianos, que cronológicamente coinciden con él, no sufren ningún contratiempo por su causa. Juan Martín Cor-- dero, el erasmista más vinculado a Ribera, goza de su amis-- tad y es favorecido con el nombramiento para cargos ecle-- siásticos. Los franciscanos descalzos tienen la protección de Ribera cuando se ven acosados por otras familias francis-- canas. Incluso, el Patriarca tendrá un papel destacado en-- la fundación del convento de los descalzos en la ciudad de Valencia. También el Beato Pedro Nicolás Factor se verá fa-- vorecido por Ribera en los momentos en que su amigo San -

Luis Bertrán se muestre contrario a la facilidad de algunos por los maravillosismos místicos. Por si fuera poco, Ribera no vacila en enfrentarse incluso con el Rey para conseguir que los capuchinos se establezcan en Valencia. Los ejemplos citados denotan bien a las claras cuál fue la conducta seguida por el Patriarca Ribera con los espirituales valencianos más comprometidos. Pero no queda ahí la relación que Ribera mantiene con el iluminismo. Cuatro ejemplos, todavía más significativos que los anteriores, ilustran no solo la amistad de Ribera con los espirituales iluministas, sino también, el compromiso personal que él mismo mantuvo con el iluminismo.

La beata Margarita Agullona y los franciscanos - Fray Jaime Sanchis y Fray Bartolomé Simón fueron acusados de alumbradismo en torno a 1582. Las acusaciones nunca fueron probadas y estamos convencidos de que fueron falsas. De haber sido ciertas hubieran dado motivos más que sobrados para que fueran procesados por la Inquisición. Pero esto no ocurrió, porque dichas acusaciones fueron hechas con la finalidad de desprestigiar a personajes destacados de los franciscanos recoletos en unos momentos en que en el seno del franciscanismo se libraba una de las frecuentes pugnas que enfrentaban a dos familias: los observantes y los recoletos. La relación que Ribera mantiene con ellos es mucho más íntima de lo que se cree en los casos de Fray Jaime Sanchis y de la beata Margarita Agullona.

A Fray Jaime Sanchis, Ribera lo envía a Lisboa - como correo entre él y Fray Luis de Granada. En Lisboa, Fray Jaime es testigo presencial de la historia singular de la monja de Lisboa Sor María de la Visitación; historia que tan graves contratiempos le supone a Fray Luis de Granada, y que tantos nexos de unión establece entre éste y el Patriarca Ribera. Además de esto, Ribera le encarga a Fray Jaime Sanchis que escriba el libro de la vida de la beata Margarita Agullona.

Mucho más intensa es la relación del Patriarca con la beata Margarita Agullona. Además de la amistad que les une, Ribera no tiene inconvenientes en acomodar a la -

beata en una de sus casas y en entrar furtivamente en ella cuando la beata se dedica a la más alta contemplación mística. Esto último que, según testimonio personal del propio Ribera se repitió al menos dos veces, resulta revelador para comprender por dónde iban las inquietudes espirituales del Patriarca; sin embargo, él no parece ver en estas acciones problema alguno. Precisamente, para reafirmarse más en su juicio, se hace acompañar en sus visitas furtivas de personajes de tan buena reputación espiritual como el mismo San Luis Bertrán, que, por cierto, le confirma el buen criterio que le merecen estas manifestaciones espirituales. La diferencia entre Ribera y Fray Alonso de la Fuente reside en que éste no hubiera dudado en calificar de alumbrada esta espiritualidad, mientras que Ribera, en la división que nosotros hacemos del iluminismo, la calificaría de recogida. Ribera no tiene problemas en diferenciar recogimiento y alumbradismo a pesar de que las fronteras entre ambos son volátiles y escurridizas. En cambio, Fray Alonso, obsesionado en su búsqueda de alumbrados, los confunde en muchos momentos. Pero no termina aquí la relación de Ribera con la beata Agullona. A la muerte de ésta, Ribera le rinde grandes honores y, provisionalmente, hasta que finalizan las obras de su Real Colegio Seminario, la entierra en la iglesia de los PP. Capuchinos.

También la relación de Don Juan de Ribera con Fray Luis de Granada demuestra que, además de la admiración que el primero siente por el sabio dominico, a ambos les unen unos mismos compromisos espirituales.

La filiación iluminista de Fray Luis está demostrada. En la espiritualidad iluminista ocupan un lugar destacado los maravillosismos místicos, y serán precisamente los maravillosismos de la monja de Lisboa Sor María de la Visitación y de la beata Margarita Agullona los que propicien una relación más intensa entre Ribera y Fray Luis de Granada.

Especial significación en la espiritualidad de Ribera tiene el caso del franciscano descalzo Fray Pedro de Santamaría. Este fraile conoce a Ribera cuando éste era

Obispo de Badajoz. Cuando Ribera es nombrado Arzobispo de Valencia, Fray Pedro se traslada a los franciscanos descalzos de aquí y utiliza su amistad con el Patriarca para que éste interceda en favor de los descalzos, que pasan por momentos difíciles. Más tarde, Fray Pedro vuelve a Extremadura y ayuda a Fray Alonso de la Fuente en sus predicaciones contra los alumbrados. Por razones que no acaban de estar claras, Fray Pedro es acusado de alumbradismo cuando regresa a Valencia. Desde la Inquisición de Madrid se remiten órdenes muy concretas para que Fray Pedro sea hecho preso sin que se entere de ello Ribera. Trasladado a Extremadura, Fray Pedro es procesado y condenado por alumbrado en 1579. Esta condena tiene importancia por la amistad que une a Ribera con Fray Pedro. No negamos que el descalzo fuera alumbrado o que hubiera mantenido proposiciones cercanas al alumbradismo; reiteramos que las fronteras entre alumbradismo y recogimiento son muy tenues y que el clima de inseguridad que las andanzas de Fray Alonso de la Fuente había generado hacía muy difícil diferenciar una espiritualidad de la otra. En todo caso, lo que interesa señalar es la amistad que Ribera mantenía con este fraile condenado como alumbrado.

Todos los ejemplos referidos hasta ahora evidencian el auge que la espiritualidad iluminista tuvo en Valencia durante el siglo XVI. En la primer mitad del siglo, este auge se constata con los ejemplos de los primeros jesuitas del Colegio de la Compañía de Jesús en Gandía, de Fray Juan Tejada, de Francisco de Borja, del Beato Pedro Nicolás Factor y de los franciscanos descalzos. Esto acontece en unos momentos históricos en los que los impulsos de la Reforma no encuentran todavía demasiadas dificultades. Más adelante, cuando la política religiosa imponga restricciones a los espirituales, el iluminismo valenciano no se siente agobiado por ellas y puede proseguir su vida con normalidad. Las razones de esto hay que buscarlas en la inexistencia de alumbrados y en el numeroso número de espirituales originarios de Castilla y Andalucía que encuentran acomodo entre los franciscanos descalzos. La presencia

en Valencia de una gran minoría morisca ayudó a que la política religiosa valenciana tendiera más a solventar este - conflictivo problema que a averiguar si los espirituales - valencianos planteaban problemas de heterodoxia. Finalmente, la figura del Patriarca Don Juan de Ribera fue determinante para que el iluminismo valenciano no sufriera inconvenientes. Ribera, con su autoridad, evitó el que aquí se originaran controversias de índole espiritual. Además, su compromiso personal con el iluminismo no parece plantear dudas después de analizar sus relaciones con la beata Margarita Agullona, con Fray Jaime Sanchis, con Fray Luis de Granada, con Fray Pedro de Santamaría, con los franciscanos descalzos y con los supuestos alumbrados extremeños a que hace referencia Fray Alonso de la Fuente. Sin duda, este compromiso que Ribera mantuvo con los espirituales citados, va más allá de las simples relaciones de amistad, hasta el punto de poder hablar del iluminismo de Don Juan de Ribera.

El iluminismo en la Valencia del siglo XVII

El iluminismo valenciano transpasa el umbral del siglo XVII pletórico de vitalidad. Sin embargo, dos hechos, la muerte de Don Juan de Ribera en 1611 y la del clérigo - Francisco Jerónimo Simón en 1612, fueron la causa de una gran confusión religiosa en Valencia.

La intolerancia religiosa que se había producido en Castilla durante la segunda mitad del siglo XVI se trasladada ahora a Valencia y pone en peligro las tendencias iluministas de la espiritualidad valenciana. No parece una simple casualidad que esto acontezca después de la muerte de Ribera y coincidiendo con el nombramiento del dominico-Fray Isidoro Aliaga para el cargo de Arzobispo de Valencia.

.- La causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón.

En toda la azarosa y larga causa de beatificación del clérigo Francisco Jerónimo Simón, una de las cosas que

más se echa en falta en Valencia es la de una autoridad religiosa capaz de imponerse a los dos bandos en litigio. La persona del nuevo Arzobispo no cumplió este papel. Fray Isidoro Aliaga estuvo más preocupado por defender a sus hermanos de hábito valencianos que por arbitrar las necesarias soluciones que el conflicto requería. Su falta de tacto y su tendencia excesiva a perpetuar los privilegios inherentes a su cargo, olvidándose incluso de las actuaciones en este sentido de su antecesor en la mitra valenciana, sirvieron más para embrollar que para solventar el tema de la beatificación de Simón. En defensa de Fray Isidoro Aliaga debemos señalar que él mismo fue víctima de la propia dinámica que los acontecimientos adoptaron. Sin embargo, no debemos sobrevalorar las responsabilidades de Aliaga en este caso, aunque, sus repetidas y prolongadas ausencias de la ciudad de Valencia, en muchos casos injustificadas, no contribuyeron a pacificar los ánimos de los valencianos.

Si algo debe quedar claro en la causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón es que ésta no se circunscribe al mero hecho de la beatificación del clérigo, sino que en la misma confluyen múltiples aspectos. Los más relevantes fueron: el enfrentamiento entre dos modelos de espiritualidad, la primacía espiritual y limosnera de la ciudad de Valencia, el recurso que los dos bandos enfrentados hacen a la violencia física y verbal, la presencia de personajes del "lumpen" social, la prolongación del enfrentamiento en Madrid y Roma y la identificación de la beatificación de Simón con el quietismo de Miguel Molinos.

La pugna dialéctica que mantienen el dominico Fray Francisco de Castro y el franciscano descalzo Fray Antonio Sobrino refleja los dos modelos de espiritualidad que subyacen en esta causa. Sobrino defiende la espiritualidad iluminista, mientras que Castro, como dominico, se inclina por una espiritualidad menos propensa a los maravillosismos, más cerrada al mundo laico, que hace más hincapié en el rezo vocal que en la oración mental y que no pone inconveniente alguno al formalismo litúrgico. Frente a la universalidad de la mística y a la democratización de -

la vida religiosa que propugna Sobrino por medio de una espiritualidad carismática y con un marcado acento populista, la respuesta de Fray Francisco de Castro es clara: "... déxese de esas nociones interiores, en que puede haver muchos engaños y edifica poco con ellas...".

La pugna por la primacía espiritual y limosnera de la ciudad de Valencia explica en parte la oposición de dominicos y franciscanos observantes a la beatificación de Simón. Hasta que se inicia la causa de beatificación de Simón, las órdenes religiosas detentaban la primacía espiritual y limosnera en Valencia. Además, ésta se veía reforzada por la existencia en ambas órdenes de figuras tan atractivas para los valencianos como las de San Luis Bertrán, Fray Juan Micó, Fray Domingo Anadón, Beato Pedro Nicolás - Factor, etc. De repente, los valencianos se vuelcan hacia la figura de Francisco Jerónimo Simón. La clerecía valenciana parece que puede tener por fin un santo originario de sus filas. Todos sus esfuerzos se dirigen a conseguir esto, y ahí radica la razón de la celeridad con que actúan los clérigos y las máximas autoridades clericales de Valencia, incluidos, el Obispo de Marruecos Don Miguel Espinosa y el Vicario General, sede vacante, Don Baltasar de Borja. El pueblo acepta esta supuesta santidad de Simón que se predica y comienza a aportar limosnas a la Iglesia de San Andrés, de donde era beneficiado Simón. En muy poco tiempo, una iglesia miserable y en ruinas se transforma en uno de los templos más suntuosos de Valencia. Los valencianos, que no han olvidado a los santos de los frailes, dirigen ahora toda su atención al clérigo Simón. Lógicamente, esto no podía pasar desapercibido a los frailes, sobre todo, a los dominicos y franciscanos, que, tomando como excusa ciertas exageraciones de los partidarios de Simón, comienzan a cuestionar la santidad de éste. Sin embargo, explicar la actitud que adoptan franciscanos y dominicos sólo por las exageraciones de los simonistas, es no querer ver las mismas exageraciones que ellos hicieron para conseguir la santidad de sus hermanos de hábito, que, por cierto, no fueron cuestionadas por nadie. Parece evidente que fue la pérdida de la primacía espiritual y limosnera por parte de los frailes

lo que motivó la oposición de éstos a la santidad de Simón. Primacía que, desde antiguo, se sustentaba en el hecho de la supuesta superioridad de la vida religiosa sobre la vida clerical, la cual, también ahora se cuestiona ante la posibilidad de un santo procedente de las filas del clero.

Otro aspecto destacable en el episodio de Simón es el recurso a la violencia por parte de los dos bandos en litigio. Es incorrecto atribuir a los simonistas la responsabilidad exclusiva de la violencia. No hay duda de que éstos se comportaron de modo violento, pero los frailes y sus partidarios no les anduvieron a la zaga. En ambos bandos, la violencia fue verbal y física, puso en peligro vidas humanas y no respetó ni autoridades, ni hábitos eclesiales, ni lugares sagrados. Llegó hasta tal punto que a algunos les hizo recordar los trágicos sucesos de la revuelta de las Germanías en 1519.

La participación de elementos del "lumpen" social de la ciudad de Valencia en la cuestión de la beatificación de Francisco Jerónimo Simón es algo que no podemos reducir a mera anécdota. Ambos bandos utilizaron a personajes de baja extracción social para decantar el triunfo de sus tesis. Fueron personajes de esta índole los que apedrearon e insultaron al Arzobispo Aliaga y los que levantaron falsos testimonios contra los frailes y atacaron sus personas y conventos. Y si esto ocurrió con gentes que eran partidarios de Simón, los adversarios de éste siguieron comportamientos parecidos. Los frailes, buscando manchar la honorabilidad del clérigo, encontraron testigos de toda condición. Unos decían que el clérigo era un regalado que no se privaba de nada; otros, que padecía enfermedades infamantes, etc. Hubo frailes que se atrevieron a quebrar el sigilo de la confesión con tal de afirmar que Simón había tenido comercio carnal con mujeres. De todos los personajes de este tipo que participan en esta pugna, merece singularizarse el caso de Pedro Cabezas. Las múltiples peripecias de éste no fueron motivadas porque él estuviera convencido de que Simón no había sido un sacerdote ejemplar, sino porque los frailes dominicos y otros contrarios del clérigo lo utili-

zaron para desprestigiar la figura del clérigo. Sólomente así tienen pleno sentido los agradecimientos que Pedro Cabezas recibe por su trabajo y los favores que le dispensó el influyente dominico Fray Luis Aliaga cuando estuvo preso en las cárceles inquisitoriales.

La pugna que se libra en Valencia por causa de la beatificación de Simón traspasa los límites de Valencia y se prolonga por otras partes, sobre todo, en Madrid y Roma. Incapaces los valencianos de solventar por sí solos el problema, recurren a la ayuda de personajes influyentes de la Corte y de Roma. Este hecho, en vez de contribuir a solucionar el problema, lo agudizó todavía más; pues, ni Felipe III, ni el Duque de Lerma, ni el Consejo de la Inquisición, ni el cada vez menos poderoso Consejo de Aragón adoptaron posiciones claras; lo único que hicieron fue seguir políticas titubeantes encaminadas a contentar a los dos bandos, sin conseguir hacerlo con ninguno. Estas intervenciones; siempre zigzagueantes, sirvieron para exasperar más los ya soliviantados ánimos en Valencia. En cuanto a la intervención de la Santa Sede, tampoco ésta sirvió para mucho. En Roma debían sorprenderse ante las noticias contradictorias que llegaban desde Valencia, sobre todo, viendo como defendían sus posiciones los partidarios y los adversarios de Simón. Al menos, la intervención de la Santa Sede sirvió para enfriar los ánimos al publicarse los decretos de Urbano VIII que impedían iniciar cualquier proceso de beatificación hasta que no hubieran transcurrido cincuenta años del fallecimiento de los candidatos. Finalmente, el triunfo en la Corte de las posiciones del confesor-regio y después inquisidor general, Fray Luis Aliaga, asestó un duro golpe a las pretensiones de los simonistas, al decantarse éste en favor de las tesis de su hermano, el Arzobispo de Valencia, y de sus "hermanos" de hábito.

El último aspecto que hay que reseñar de la causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón es el que identifica esta causa con Miguel Molinos y el quietismo. Identificación que nos adelantamos a calificar como meramente casual. Cuando en 1662, una vez transcurrido el pla-

zo fijado por los decretos de Urbano VIII, Miguel Molinos es nombrado agente en Roma de la beatificación de Simón, - su comportamiento no permitía entrever nada de la ulterior condena de que sería objeto por sus doctrinas quietistas.- Molinos marcha a Roma y comienza a trabajar en la causa de beatificación. Lo primero que detecta es que ésta está sumida en un complicado embrollo burocrático que dificulta - enormemente su trabajo, por esta razón, o porque sus preocupaciones de orden espiritual le ocuparan cada vez más - tiempo, Molinos es forzado a abandonar su trabajo como agente de la beatificación. Cuando en 1687 Molinos sea condenado por la Inquisición romana, este hecho salpica también a la causa de beatificación de Simón.

Estas son las principales conclusiones que se - pueden extraer del tema de la beatificación de Francisco - Jerónimo Simón. Reducirlo todo a un mero enfrentamiento entre personajes más o menos oscuros (calificando a éstos de prequietistas o alumbrados) y los defensores de la ortodoxia que encabezan los dominicos y el Arzobispo Fray Isidoro Aliaga, es dar una visión simplista de los hechos acaecidos, sin base cierta para sustentarlos y apoyándose demasiado en fuentes históricas parciales. El tema de la beatificación de Simón presenta aspectos de pugna social y religiosa sin los cuales se hace incomprendible. El que se prolongue por espacio de casi un siglo denota la complejidad que revistió. Que el presunto santo fuera apeado de la pena de la santidad no debe hacer olvidar el éxito social - que tuvo.

Conscientemente, hemos dejado para el final el - juicio que nos merece el protagonista de tan extenso y conflictivo asunto. Lo hemos hecho porque estamos convencidos que la importancia de la persona de Francisco Jerónimo Simón es secundaria en todo el amplio abanico de conflictos que concurren en su azarosa causa de beatificación. No dudamos, a pesar de todos los negros colores con que los dominicos y otros pintaron su figura, que Simón fue un sacerdote normal, de extracción humilde y con una clara vocación eclesial. Pero de ahí a considerarlo la cabeza de un -

grupo espiritual más o menos heterodoxo media un abismo. La espiritualidad de Simón fue muy común a la de su tiempo y tiene rasgos que permiten relacionarla con el recogimiento. No mantuvo relaciones espirituales con nadie, excepción hecha de la beata Francisca Llopis y, por mediación de ésta, con Fray Antonio Sobrino. El éxito popular de Simón residió en los que apoyaron después de su muerte su figura, en que era un clérigo y en la falta de tacto de sus adversarios. - Estos oponiéndose a su proceso de beatificación, posibilitaron la reacción de todos los que siempre se habían mostrado favorables a apoyar la santidad de los ejemplos de los frailes, sin poner impedimentos a las exageraciones de toda índole que se hacían o inventaban para conseguir las.

.- El magisterio espiritual de Fray Antonio Sobrino

El protagonismo espiritual que se le atribuye a Francisco Jerónimo Simón le corresponde por méritos propios al franciscano descalzo Fray Antonio Sobrino. El es el más genuino representante de la vía del recogimiento en Valencia. Su libro, "Vida Espiritual y Perfección Christiana", es la mejor formulación teórica que se hace del recogimiento en Valencia. Pero Sobrino no es tampoco la cabeza de ninguna nueva corriente espiritual, sino un mero continuador de la tradición iluminista que florece en Valencia durante el siglo XVI. Sobrino cumple el papel de puente entre dos siglos, lo que le permite trasladar al siglo XVII la forma de espiritualidad que ha ido aprendiendo en la centuria anterior.

El prestigio espiritual de Fray Antonio Sobrino no proviene de su compromiso personal con la causa de beatificación de Simón. Antes de 1612, Sobrino es un personaje de prestigio en Valencia. Originario de Castilla, tras una breve estancia en las Secretarías de Gabriel de Zayas y Mateo Vázquez, Sobrino ingresa en la orden franciscana, donde, muy pronto, manifiesta una clara predisposición por la contemplación mística. Viene a Valencia como Visitador de los descalzos y atraído por la forma de vida de éstos decide quedarse aquí. En Valencia, Sobrino trabaja como evangeliza

dor de los moriscos, disfruta de la amistad del Patriarca-Don Juan de Ribera y ejerce un papel de relevancia en la -expulsión de los moriscos en 1609.

La espiritualidad de Sobrino está ya plenamente-definida en 1612. Ejerce su magisterio espiritual dentro de su orden y, también, en el mundo laico. Es un magisterio -que conjuga el rigor de la ascética con una dedicación amplia a la oración mental, que no desecha el rezo vocal y -que enseña que el camino espiritual tiene diversas vías de entrada. Es una espiritualidad predispuesta a los maravillo-sismos místicos y que le reporta una gran fama de varón es-piritual. La muerte de Simón en 1612 y la actitud de Sobri-no adopta al predicar las honras fúnebres del clérigo acre-cienta todavía más esta fama.

Pero el cénit de la fama de Sobrino en 1612 coin-cide con el inicio de sus tribulaciones. Si en 1612, Sobri-no es aclamado en Valencia, es elegido Ministro Provincial de su orden y publica "Vida Espiritual y Perfección Chris-tiana", de inmediato, se verá inmerso en graves problemas; será desterrado de la ciudad de Valencia y su libro prohi-bido por la Inquisición. Las razones de este tan brusco -cambio son diversas, pero todas, directa o indirectamente, tienen su origen en el apoyo que Sobrino presta a la causa de beatificación de Simón. Por esta razón es condenado al-destierro y, por la misma, su libro es prohibido después -de ser estudiado exhaustivamente por sus adversarios. En -todo este proceso no se cuestiona abiertamente la espiritua-lidad de Sobrino; el único que lo hace es el dominico Fray Francisco de Castro, sin que de ello se deriven problemas-particulares para el descalzo. Lo que se le recrimina es -el apoyo constante que hace a la causa de beatificación de Simón.

Sobrino fue víctima y protagonista de las espe-ciales circunstancias que se daban entonces en Valencia. -Si antes ha gozado del favor de todos, ahora, en unos momen-tos coyunturales en que los adversarios de Simón consiguen imponer sus criterios, al descalzo le toca ser la víctima. No obstante, la coyuntura cambió rápidamente, pues, de in-

mediato, Sobrino regresa triunfalmente de su destierro, su libro es nuevamente autorizado y el descalzo es nombrado - predicador real. Este carácter contradictorio de los acontecimientos responde a los momentos de confusión que se viven en Valencia. La pugna que libran en Valencia los partidarios y los adversarios de Francisco Jerónimo Simón repercute en los personajes más significados de la misma de - acuerdo a un juego cambiante de influencias. Por eso, Sobrino es aclamado o perseguido según los momentos. Solamente, a partir de 1619, inmersa ya la causa de beatificación de Simón en un conflicto que parece irresoluble y prohibido - definitivamente su libro sobre la vida espiritual por la - Inquisición, Fray Antonio Sobrino se refugia en la vida - conventual dedicado al cuidado de su precaria salud y a - aquello que siempre había sido su vida: la contemplación y la guía de almas.

Tema complejo es el de la responsabilidad de Fray Antonio Sobrino en los graves sucesos que acontecen en Valencia por causa de la beatificación de Simón. Sin duda, - Sobrino hubiera podido desempeñar un papel de árbitro si - hubiera aceptado la propuesta que le hacía el dominico Fray Francisco Castro de que dejara de prestar su apoyo a esta causa. Pero Sobrino no la aceptó porque no hubiera podido - explicar su cambio de actitud al pueblo, porque estaba convencido de la santidad del clérigo, porque consideraba ésta socialmente útil y porque pensaba que la devoción que - se le rendía a Simón no contravenía las normas de la Iglesia. Para Sobrino, igual que para los partidarios de Simón, lo que resultaba incomprensible era la oposición de los - frailes, sobre todo, teniendo en cuenta que ellos habían - hecho lo mismo con sus compañeros muertos en fama de santidad. La actitud adoptada por Sobrino nos parece correcta - en el contexto de la época en que se produce y, además, es muy coherente con el modelo de espiritualidad que el descalzo defiende.

"Vida Espiritual y Perfección Christiana" es una síntesis excelente de vida espiritual. Sobrino plasma en - ella toda la tradición mística universal desde el Pseudo-Dionisio hasta las últimas aportaciones llevadas a cabo por

la mística carmelitana. La finalidad del libro de Sobrino es refutar los errores de los perfectistas flamencos. Para ello, divide la obra en dos partes bien diferenciadas: en la primera, expone su visión de lo que es la espiritualidad mística y, en la segunda, refuta los errores de los perfectistas. "Vida Espiritual y Perfección Christiana" es una obra de madurez que refleja la preparación intelectual y espiritual de su autor.

Fray Antonio Sobrino no rehuye en su libro ninguno de los temas conflictivos de la vida mística. En él están presentes los temas de la primacía de la vida religiosa, los diferentes modos que existen para introducirse por el camino espiritual, el lenguaje místico, el papel que desempeñan las potencias, la oración de quietud, la unión y transformación del alma en Dios, etc. Además de esto, Sobrino hace un encendido elogio de la Teología Mística, afirmando que los problemas de comprensión que ésta tiene provienen siempre de los teólogos escolásticos, incapaces de comprender con su discurrir intelectual el lenguaje y la experiencia donde se sustenta la vida mística.

El que el libro de Fray Antonio Sobrino fuera prohibido por la Inquisición ha propiciado los juicios negativos contra su autor. Sin embargo, deben quedar claras algunas cosas. El libro de Sobrino fue prohibido dos veces. La primera por unas acusaciones que sólo se entienden dentro de la pugna que libran en Valencia partidarios y adversarios de Francisco Jerónimo Simón. Estas acusaciones fueron falsas y la prohibición sobre el libro fue levantada. Posteriormente, el libro fue notado por exponer una doctrina que podía dar lugar a confusión en el tema del sacramento de la comunión. Esta acusación fue más seria que la anterior y obligó a Sobrino a hacer todo tipo de precisiones. Pese a ello, el libro quedó atrapado en la complejidad de esta acusación y, finalmente, fue prohibido con carácter definitivo por la Inquisición por exponer en lengua vulgar los errores de los perfectistas. En ningún momento, y esto es de gran importancia, el libro de Sobrino fue cuestionado por su doctrina espiritual. Por tanto, las acusaciones-

que hoy en día se le han hecho a su autor de prequietismo o alumbradismo carecen de fundamento. Lanzar estas acusaciones contra Sobrino tomando como base los errores que él se encarga de refutar es, cuanto menos, una forma burda de tergiversar los hechos históricos.

.- El mundo de las beatas.

La universalidad de la mística y la democratización de la vida religiosa son ideas del iluminismo que se plasman a través de la publicación de obras de divulgación sobre la vida espiritual y, sobre todo, por medio del magisterio que ejercen los espirituales iluministas. Un grupo social en el que estas ideas encuentran gran acogida es en el de las mujeres beatas. Mundo éste que ha sido que ha sido injustamente ignorado y, en muchos casos, vilipendiado por la historiografía reciente de la espiritualidad hispana.

La singularidad del mundo de las beatas deriva de su pertenencia al mundo religioso y al mundo laico. Las beatas viven en el pueblo, solas o en comunidad con otras mujeres, pero vinculadas a una organización religiosa. Para este genuino modo de vida, desde época muy antigua, la Iglesia había arbitrado fórmulas como las llamadas Terceras Ordenes.

La pertenencia de las beatas a las Terceras Ordenes fue, en unos casos, voluntaria, y en otros, motivada por las circunstancias. Las dificultades económicas que tenían los monasterios femeninos para subsistir hizo que éstos, al contrario que los conventos de hombres, impusieran cortapisas de índole económica para entrar en ellos. Este hecho, que se agudizó todavía más en el siglo XVII por la proliferación de monasterios y por la adversidad de los tiempos, obligó a que muchas mujeres buscaran satisfacción para sus ansias de perfección espiritual o de vida religiosa en la forma genuina de las Terceras Ordenes, cuya existencia, por otra parte, se había generalizado en la mayoría de las órdenes religiosas.

Aunque es muy difícil cuantificar el número de - beatas que podían existir en el siglo XVII, la coyuntura - económica adversa y el influyente papel que la Iglesia desempeña hacen suponer que su número fuera mucho mayor entonces que en otros momentos menos conflictivos y adversos.

Al entrar las beatas en las Terceras Ordenes se iniciaba su dependencia orgánica de una orden religiosa determinada a cuya regla se sujetaban. A partir de ese momento, sus superiores jerárquicos eran los religiosos de dicha orden que, además, ejercían el papel de confesores y maestros de espíritu.

El modo de vida de las beatas se aleja poco del común de la época. En unos casos viven con sus familias, en otros, en comunidad con otras mujeres formando beaterios, - y no es excepcional encontrarlas viviendo solas en habitáculos reducidos situados cerca de las iglesias. En este último caso se las conoce como mujeres emparedadas o emparedamientos.

El medio social de procedencia de las beatas es humilde. Este era uno de los condicionantes que les impedía entrar en los monasterios, al no poder satisfacer las demandas económicas que se requerían para acceder a ellos. Pero, no todas las beatas adoptaban esta forma de vida religiosa por causas económicas. Hubo beatas, con medios económicos, que la eligieron por razones de simple voluntariedad, por haber tomado la decisión de hacer vida religiosa a edad madura y después de haber enviudado o, simplemente, porque - su concurso era necesario en sus familias.

Las beatas tienen un nivel cultural escaso. En muchos casos no saben leer ni escribir, lo que, hasta cierto punto, condiciona su forma de espiritualidad. En general, se inclinan por la meditación sensible, por un acusado rigorismo ascético, por los maravillosismos místicos, etc., - sin descuidar otros aspectos más formales como el rezo vocal, la asistencia a las ceremonias, la frecuencia de la - confesión y de la comunión, etc. Asimismo, con la ayuda de sus confesores y maestros de espíritu, las beatas acceden también a las más elevadas etapas de la vida mística.



Confesores y maestros de espíritu desempeñan un papel determinante en la formación espiritual de las beatas. Ellos son los que se encargan de guiarlas espiritualmente, de buscarles el camino espiritual que mejor se acomode a sus personalidades y de solventarles las dudas y las confusiones que puedan encontrar. En ninguno de los casos de beatas estudiados hemos visto que la espiritualidad de éstas no estuviera guiada por algún confesor o maestro de espíritu. Por tanto, cuando se enjuicia negativamente la espiritualidad de estas mujeres debería delimitarse bien las responsabilidades que les corresponden a cada uno. En definitiva, las beatas lo único que hacían era seguir los consejos de sus confesores o maestros de espíritu. Es evidente que hubo beatas que, bien porque no comprendieran el camino que se les enseñaba, o bien por otro tipo de razones, se adentraron en la heterodoxia y por ello fueron procesadas y condenadas por la Inquisición. Pero, parece olvidarse con demasiada facilidad que, si bien estos casos son los más conocidos, su número es insignificante comparándolo con el número total de beatas existentes. La mayoría de las veces (el ejemplo de Santa Teresa de Jesús es muy revelador al respecto), la culpa de la espiritualidad heterodoxa de las beatas es atribuible a la incompetencia e ineptitud de los confesores y maestros de espíritu. Este hecho adquiere mayor relevancia si consideramos el escaso nivel cultural de las beatas y la fidelidad que éstas guardan a sus confesores y maestros de espíritu; fidelidad que, en algunos casos, se les impone como obligatoria, y, en otros, siempre los menos, es decisión voluntaria de las beatas la que la mantiene.

Guiar por la vida espiritual entraña grandes dificultades. Este era un trabajo que debería haber quedado reservado a personas muy preparadas y con una gran experiencia en la vida espiritual. Pero no siempre aconteció así. Junto a confesores y maestros de espíritu competentes como San Luis Bertrán, Beato Pedro Nicolás Factor, Fray Antonio Sobrino y otros menos conocidos, encontramos a personajes sin ninguna preparación y que, en ciertos casos, se sirvieron de su trabajo espiritual para satisfacer con las beatas

sus irrefrenables pasiones. Una muestra evidente de esto la tenemos en los alumbrados de Extremadura y de Valencia. En tales casos, se ha sobrevalorado el papel de las beatas, - acentuando su culpabilidad sin tener en cuenta que era mucho mayor la de los clérigos y religiosos. Estos eran, teóricamente, los mejor preparados cultural y espiritualmente, y fueron sus enseñanzas o sus silencios los que motivaron los comportamientos heterodoxos de todos ellos.

La espiritualidad de las beatas valencianas estudiadas, teniendo en cuenta ~~la~~ filiación que mantienen casi todas ellas con los franciscanos descalzos, puede encuadrarse en la vía recogida del iluminismo. No es una espiritualidad que globalmente podamos hacer extensiva a todas las beatas, ya que cada una de ellas, de acuerdo con su confesor o maestro de espíritu, tiene unas peculiaridades más o menos acentuadas. Pese a esto, rasgos comunes que coexisten en casi todas las beatas son: la preferencia por la meditación sensible, un fuerte ascetismo, largas horas de dedicación a la oración mental sin descuidar la vocal, comunión frecuente, visiones y éxtasis, etc.

La espiritualidad de las beatas valencianas es - ortodoxa. En ninguno de los casos estudiados hemos percibido voluntad de apartarse del magisterio de la Iglesia y, - tampoco, la presencia de prácticas de carácter erótico-sexual, que permitan incluirlas en el alumbradismo. Sin embargo, no podemos silenciar la existencia de algunos casos de beatas que tuvieron problemas con la Inquisición motivados por denuncias presentadas contra ellas. En cualquier caso, lo importante fue que las beatas pudieron continuar desarrollando sus experiencias espirituales, pues, tras las investigaciones pertinentes, se comprobó que no existían motivos para sus procesamientos.

Finalmente, respecto al magisterio espiritual y al influjo social ejercido por las beatas valencianas, cabe decir que, en líneas generales, fue escaso. Las beatas llevaron una vida solitaria, vivieron su espiritualidad de modo muy íntimo, mantuvieron pocas relaciones con las gentes del pueblo y recibieron por parte de éste un trato contradictorio. Junto a beatas que fueron admiradas por su -

ejemplo, otras recibieron la incomprensión de todos. Donde más éxito tuvieron fue en el mundo eclesiástico. Estrechamente relacionadas con clérigos y religiosos, algunos de éstos no se conformaron con su trabajo de confesores y maestros de espíritu y buscaron su trato, su amistad y sus consejos espirituales. En este sentido, debe singularizarse dentro de la espiritualidad valenciana el ejemplo de la beata Francisca Llopis en el siglo XVII.

.- Los Alumbrados valencianos.

Superados los momentos adversos que para su normal desenvolvimiento había encontrado el iluminismo en Valencia con ocasión de la conflictiva causa de beatificación de Francisco Jerónimo Simón, aquél cobra nuevo auge a partir de una fecha que, si bien resulta imposible precisar con exactitud, podemos situar en torno a 1625. Las razones que impulsan este nuevo auge no resultan fáciles de encontrar, pero, sin duda, debieron influir algunas como la coyuntura económica poco favorable del Seiscientos, la menor preocupación que los teólogos escolásticos sienten por el tema de la espiritualidad y, sobre todo, la continuidad que esta espiritualidad había tenido en determinados círculos a pesar de todos los inconvenientes.

En una coyuntura general de crisis quienes más sienten las consecuencias de ésta tienen pocas vías de escape. Así pues, es lógico pensar que muchas gentes tendieran a sublimar la crisis buscando refugio en la Iglesia y en las diferentes ofertas que ésta ofrecía. Por otra parte, después del rearme ideológico que había supuesto la Contrarreforma, alejados ya los peligros del erasmismo, del luteranismo e, incluso, del alumbradismo, aunque la Inquisición continuara su tarea de vigilancia, se aprecia una mayor preocupación de los teólogos escolásticos por el jansenismo, por el tema inmaculista, por la polémica "de auxiliis" y por las controversias morales en menoscabo de los temas espirituales. Como consecuencia de todo esto, y sin negar la existencia de otras causas que estuvieron en el origen de ello, los espirituales encontraron un clima de mayor li

bertad para desarrollar sus vivencias. Esto explicaría la proliferación de confesores y maestros de espíritu que existen en esta época; por otra parte, necesarios para atender una demanda social creciente de preocupaciones espirituales.

Esta tendencia es plenamente perceptible en Valencia, si bien no parece exclusiva de aquí. También en Francia e Italia se asiste a un auge nuevo del iluminismo y como lo constatan los ejemplos aportados por Kolakowski y Dudon respectivamente. En el caso concreto de Valencia, estos años se prolongaron desde 1625 hasta 1687, y muestra palpable del nuevo auge de esta espiritualidad no sólo serían el número cada vez mayor de confesores y maestros de espíritu, sino, también, el rebrote del alumbradismo como tendencia heterodoxa intrínseca al iluminismo.

Si hasta ahora no habían existido casos de alumbradismo en el iluminismo valenciano, éstos aparecen ahora. Y aunque los casos de alumbradismo que se originan no son especialmente significativos, sí que son lo bastante importantes como para probar la falta de rigor con que se ha englobado en esta vía espiritual heterodoxa a muchos espirituales valencianos que sólo tienen acomodo adecuado en la vía ortodoxa del recogimiento. Porque, incluso, los supuestos casos de alumbradismo en Valencia durante el siglo XVI, la beata Margarita Agullona y el franciscano descalzo Fray Pedro de Santamaría, no pueden aceptarse como tales. La beata Agullona no fue alumbrada y las acusaciones que contra ella se vertieron fueron falsas y motivadas por la pugna que entonces libraban dentro del franciscanismo los partidarios de la observancia y los partidarios de la "recolección". En cuanto a Fray Pedro de Santamaría, es verdad que fue procesado y condenado por alumbradismo, pero no por delitos o proposiciones espirituales defendidas en Valencia sino en Extremadura. Además, en su caso, siendo condenado como alumbrado, no deben perderse de vista las especiales circunstancias que existían entonces en Extremadura como consecuencia de las correrías anti-alumbradas del dominico Fray Alonso de la Fuente.

Tres casos de alumbradismo hubo en Valencia en -

el período de tiempo comprendido entre 1646 y 1668. Los tres casos, aun guardando algunas similitudes entre sí, no pueden ser estudiados conjuntamente, dadas las peculiaridades diferenciadoras que mantienen.

El primer caso de alumbradismo tiene como protagonistas, entre 1646 y 1650, a una beata de nombre Juana Asensi y al lego franciscano Fray Vicente Orient. Juana Asensi es una más de las muchas beatas que existían en Valencia hasta que, en un determinado momento, abandona la guía de su confesor o maestro de espíritu y decide ejercer como maestra espiritual de un pequeño círculo de personas. Salvo la beata y Fray Vicente Orient, ningún otro de los que supuestamente integraban el grupo espiritual fue procesado por la Inquisición.

La beata Juana Asensi y Fray Vicente Orient fueron alumbrados porque las prácticas espirituales que articularon guardaban semejanzas con las que la Inquisición entendía que eran afines al alumbradismo histórico. De este modo debe entenderse la mezcla siempre explosiva que constituían las prácticas espirituales de cierta altura aderezadas con algunos rasgos erótico-sexuales y, todo ello, en personas de escasa o nula preparación doctrinal. Semejanzas que, más particularmente, se pueden detallar en aspectos como la comunión frecuente, los demonios, el desprecio por los consejos espirituales de confesores y maestros de espíritu no pertenecientes al grupo, la presencia de elementos erótico-sexuales como tocamientos y besos, visiones místicas, percepción sensible de Cristo, etc. A pesar de todo esto, la beata Juana Asensi y Fray Vicente Orient fueron alumbrados de poca monta. En ellos no se advierte voluntad de cuestionar doctrinas de la Iglesia, ni mala fe. Todas las acciones que realizaron obedecieron simplemente a ignorancia y al deseo de ganar prestigio social por la vía de la fama espiritual.

Muchas más dificultades entraña discernir si el protagonista del segundo caso de alumbradismo en Valencia fue realmente un alumbrado. El proceso inquisitorial contra el mercedario Fray Pablo Cenedo reviste un gran interés -

por la personalidad excepcional del fraile y por el tiempo tan prolongado que dura su proceso. Guiándonos por el fron-tispicio del proceso deberíamos incluir a Fray Pablo en el alumbradismo; sin embargo, teniendo en cuenta las dificultades que entraña diferenciar entre alumbradismo y recogimiento, no creemos que Fray Pablo fuera en rigor un alumbrado. El mismo, en dos temas tan conflictivos de la espiritualidad como el perder de vista la humanidad de Cristo en las últimas etapas de la contemplación mística y la oración vocal, adopta una posición radicalmente contraria a la que supuestamente defendían los llamados alumbrados históricos.

El gran número de relaciones espirituales que Fray Pablo Cenedo mantiene con mujeres, tampoco creemos que sean suficiente motivo para incluirlo entre los alumbrados. Dichas relaciones espirituales son igual de atípicas que las que mantenían otros cualesquiera de los confesores y maestros de espíritu de los que proliferaban por la ciudad de Valencia. La peculiaridad de Fray Pablo reside en que, en su caso, conocemos de modo exhaustivo el tenor de estas relaciones, y ello puede inclinarnos a enjuiciar negativamente su magisterio espiritual. En este sentido, la singular relación que Cenedo mantiene con la beata Angela Ferrer solo sirve para verter sombras y dudas sobre el comportamiento del fraile mercedario. Sin embargo, no debemos olvidar la mala voluntad y el retorcido carácter de esta beata, dispuesta a provocar el procesamiento inquisitorial de Fray Pablo por despecho.

En Fray Pablo Cenedo, más que doctrinas afines al alumbradismo, están presentes acciones temerarias y algunas proposiciones espirituales muy atrevidas. Pero Cenedo no forma parte de ningún "conventículo" espiritual y, en él, están ausentes las prácticas erótico-sexuales. En el fondo, la causa que motiva el procesamiento inquisitorial de Fray Pablo Cenedo es el comportamiento anormal que éste sigue en el tema de la presencia del Diablo en el mundo; presencia que el mercedario siente como real, hasta el punto de poderla detectar a simple vista en las personas. El resto de los aspectos que figuran en el proceso, sobre todo aquellos que podían implicar al fraile mercedario en el

alumbradismo, fueron provocados por las calumnias que contra él lanzó la beata Angela Ferrer.

Las dudas que teníamos para calificar de alumbrado a Fray Pablo Cenedo se disiparon totalmente al estudiar el tercer caso de alumbradismo en Valencia. Grupo espiritual cerrado, incipiente formulación doctrinal heterodoxa y rasgos de carácter erótico-sexual están presentes en el grupo espiritual que tiene como maestra a Gertrudis Tosca.

El principio básico del que parte la heterodoxia doctrinal del grupo de Gertrudis Tosca, afirma que el alma ha de rendir su voluntad a la de Dios tanto en lo referente a lo permisivo como a lo volitivo. La doctrina del "dexamiento" de los alumbrados de Toledo se trasforma ahora - en el "rendimiento" de estos nuevos alumbrados de Valencia. Si en el sistema de voluntades de aquellos se llegaba a la conclusión de que "el amor de Dios en el hombre es Dios", - y este amor "ordena a la persona de tal manera que no puede pecar", en el de este grupo de alumbrados valencianos - se afirma que "se ha de rendir nuestra voluntad a la voluntad a la voluntad de Dios que aunque sea en caso de pecado tanto lo adverso como lo próspero que se pase por ello precisamente porque Dios lo ha ordenado...". Ahora bien, si en los alumbrados de Toledo había que dejarse al amor de Dios, en los de Valencia, el "rendimiento" no supone el abandonar se al amor de Dios sino al de Gertrudis. Es a ésta a la que hay que "rendir" la voluntad, pues es ella la que hace impecables y meritorias las acciones de los integrantes de su grupo porque, entre otras razones, en ella ha vaciado - Dios su omnipotencia.

La existencia de un grupo espiritual cerrado, de un "conventículo", es también un rasgo afín tanto a los alumbrados históricos como a estos alumbrados valencianos. El grupo está dirigido por una mujer, Gertrudis Tosca, y el mismo lo integran tres clérigos y unas cuantas mujeres. Todos aceptan el magisterio de Gertrudis, sustentado en la idea de que ella se ha visto favorecida por el don singular de que las especies sacramentales se le conserven durante mucho tiempo en el pecho.

Los actos de cariz erótico-sexual que están presentes en los alumbrados de Extremadura, tienen la misma - dimensión e importancia en el grupo de Gertrudis Tosca. En ambos ejemplos de alumbrados, las prácticas sexuales se - realizan con una finalidad de consuelo espiritual y están- encaminadas a conseguir una mayor perfección. Gertrudis - Tosca tiene trato carnal con los clérigos y con una de las mujeres de su grupo cuando ella quiere, pues, habiendo - "Dios depositado y vaciado en ella su omnipotencia", podía "hacer que qualquier cosa fuese lícita aunque de sí fuese- pecado...".

Otros rasgos heterodoxos presentes en el grupo - de Gertrudis Tosca y comunes a los alumbrados históricos - son: el escaso valor que se da a guardar el sigilo de la - confesión, la poca importancia que la meditación de la hu- manidad de Cristo tiene en el camino espiritual, la creen- cia de que la hostia sacramentada se conserva por un espa- cio más o menos prolongado de tiempo en las personas y, por tanto, se debía adorar a quienes se veían favorecidos con- este don, el rechazo de las oraciones particulares y, tam- bién, de los ayunos y de las penitencias, el sometimiento- total a la voluntad de los maestros, etc.

Así pues, parecen muy evidentes las similitudes- de doctrina y de prácticas espirituales que existen entre- el grupo de Gertrudis Tosca y los alumbrados históricos, - sobre todo, los de Extremadura. Cien años separan la exis- tencia de ambos grupos y ello no es inconveniente para que lleguen a similares soluciones en sus experiencias espiri- tuales. El camino hacia la heterodoxia es escasamente ori- ginal, ya que, salvo algunas peculiaridades específicas de cada grupo, el resto de las experiencias se repiten en to- dos ellos.

El grupo espiritual de Gertrudis Tosca es un ejem- plo claro de alumbradismo. Su existencia y también la del- grupo de la beata Juana Asensi y Fray Vicente Orient deno- tan la presencia de alumbrados en Valencia en una fecha - tan tardía como la de la segunda mitad del siglo XVII y -

coincidiendo con el nuevo auge del iluminismo. Las diferencias entre estos alumbrados y el resto de los espirituales valencianos puede que sean tenues; sin embargo, es necesario tenerlas muy en cuenta para comprender la inexactitud de las acusaciones que se han vertido contra la espiritualidad iluminista valenciana. Realmente, alumbrados hubo - muy pocos en Valencia y el tenor escandaloso y heterodoxo de sus formulaciones doctrinales hace que hoy podamos percibir con bastante claridad las diferencias que les separan del resto de los espirituales iluministas.

El análisis de los dos procesos inquisitoriales que se conservan del grupo de Gertrudis Tosca, además de descubrir la doctrina y motivaciones que los impulsaron a actuar tal como lo hicieron, tenía como finalidad delimitar las responsabilidades de cada uno de los componentes del grupo. En este sentido, se puede concluir que la responsabilidad de la heterodoxia doctrinal recae a partes iguales en los clérigos mosén Remigio Choza y José Torres. Ambos imbuyen en Gertrudis las doctrinas que ésta después sustenta. Los pocos inconvenientes que Gertrudis pone a las mismas se pueden explicar tanto en la confianza que ésta tiene en la preparación intelectual de los que se las infunden, como por su deseo de conseguir un mayor prestigio espiritual y social. El resto de los integrantes del grupo acepta las doctrinas y prácticas que se les proponen por ignorancia y convencidos de la bondad de las mismas. La razón última que explique el por qué dos clérigos medianamente preparados fueron capaces de crear unas teorías espirituales tan peregrinas como las anteriormente formuladas no acaba de comprenderse claramente. Lo más fácil sería decir que tanto mosén Remigio Choza como José Torres fueron víctimas de la pasión desenfrenada que sentían por Gertrudis-Tosca. De este modo, tendrían pleno sentido las múltiples iteraciones de las prácticas sexuales en los escasos tres meses de tiempo que dura la experiencia de este grupo de alumbrados, mientras que, las teorías espirituales tendrían como finalidad la legitimación de dichas prácticas. A tales

conclusiones llegaría un lector profano en el tema de los alumbrados. Sin embargo, la reiteración de estos ejemplos dentro de la historia de la espiritualidad obliga a rehuir esta interpretación simplista y humanamente comprensible, explicando tales ejemplos como una desviación doctrinal de la espiritualidad iluminista. En este caso, los aspectos erótico-sexuales no serían más que una de las consecuencias que se derivan de la desviación doctrinal.

La historia interna del grupo espiritual de Gertrudis Tosca ha sido posible reconstruirla por medio de los procesos inquisitoriales seguidos contra los clérigos mosén Remigio Choza y mosén José Navarro, los dos únicos integrantes del grupo de los que se conserva su proceso. Pero, además de esto, es evidente que ambos tienen una particular historia con la Inquisición.

Mosén Remigio Choza es la persona intelectualmente más preparada de las que integran el grupo espiritual de Gertrudis Tosca. Desempeña el cargo de Vicario en la parroquia de San Miguel de Valencia. El es el responsable de algunos de los principios doctrinales que el grupo de Gertrudis acepta y cree. El fiscal de la Inquisición formula contra él graves acusaciones, que Choza no niega. Consciente de la gravedad de sus acciones, su defensa se dirige a aligerar su condena alegando en su favor su autodenuncia voluntaria a la Inquisición y acusando a otros de la autoría de algunos principios doctrinales que se le atribuyen. Al final, acabará reconociendo sus culpas y la Inquisición le condenará a penas muy duras. La temprana muerte de Remigio Choza le evitó el cumplimiento total de su condena.

El proceso inquisitorial contra mosén José Navarro tiene especial significación por la locura hacia la que deriva el personaje. Las responsabilidades de Navarro dentro del grupo espiritual son escasas y, por eso, las acusaciones que se le hacen vienen motivadas exclusivamente por haber tenido trato carnal con Gertrudis Tosca creyendo que esto no era pecado sino meritorio. Preso en las cárceles inquisitoriales. Navarro es incapaz de sobrellevar su-

situación y, poco a poco, se trasfórma en un ser melancóli-
co al que, finalmente, la propia Inquisición reconoce como
loco. En este sentido, la peculiaridad del caso de mosén -
José Navarro hace que, sin perder de vista el carácter coac-
tivo y represivo del procedimiento inquisitorial, debamos-
resaltar el trabajo concienzudo que en cada uno de los ca-
sos realizaba la Inquisición. La locura de Navarro será -
aceptada sólo cuando, después de múltiples informes médi-
cos, ésta esté reconocida claramente. Aún entonces, el pro-
ceso inquisitorial no se dará por cerrado hasta que, desde
el hospital de los locos, se certifique la muerte de mosén
José Navarro.

.- La Espiritualidad valenciana y Miguel Molinos.

La vinculación de Miguel Molinos a Valencia du-
rante una etapa larga de su vida (1646-1662), unido a la -
importancia posterior que este personaje tiene como factor
del quietismo y a la condena que tal doctrina y su autor -
sufren en 1687, ha hecho que se haya buscado en el ambien-
te espiritual de Valencia los antecedentes que expliquen -
su formulación quietista. Pero, los ejemplos donde se ha -
sustentado la formación espiritual de Miguel Molinos, sien-
do acetados, adolecen de una explicación adecuada debido -
al método de trabajo seguido.

Después de las investigaciones realizadas por R.
Robres no plantea dificultades rastrear en Valencia los an-
tecedentes espirituales de Miguel Molinos. Ahora bien, es-
injusto calificar de modo negativo la espiritualidad ilumi-
nista valenciana adoptando como punto de partida la conde-
na de Miguel Molinos y del quietismo que se produce en -
1687. Antes de esa fecha, Molinos y la espiritualidad que-
éste defiende goza de un extraordinario auge en toda Euro-
pa.

Molinos encuentra plena explicación en el ambien-
te espiritual valenciano de la segunda mitad del siglo -

XVII, sin necesidad de tener que recurrir a la búsqueda de antecedentes explicativos de su persona y doctrina en lugares alejados y en personajes extraños. La espiritualidad de Molinos no es sino la misma espiritualidad iluminista que tan amplio desarrollo tiene en Valencia. Es ésta una espiritualidad que adecua siempre sus formulaciones doctrinales a la ortodoxia y que, solamente en casos poco significativos y escasos, transpasa las fronteras de lo permitido y se introduce en la heterodoxia.

El problema que plantea la vinculación de Miguel Molinos a Valencia reside en haber cargado de connotaciones peyorativas los términos quietismo y quietista, sin tener en cuenta que éstos, antes de 1687, tenían un significado correcto como explicación de una de las etapas de la vida mística. El tema de la oración de quietud está presente en casi todos los autores espirituales místicos. Es evidente que éste es un tema difícil de comprender, pero todos los autores tratan de recalcar que la pasividad, la quietud, en la vida mística, no significa ausencia total de actividad. Si es verdad que Molinos propugnaba una oración de quietud con ausencia total de actividad (tenemos grandes reservas de que fuera así), esto sería válido para explicar el comportamiento de Molinos en Roma, pero tendría poca relevancia para el análisis histórico de su vinculación con los espirituales valencianos. El Molinos de la etapa valenciana es un sacerdote ejemplar y de gran prestigio en los ambientes espirituales de Valencia. Entendido así el personaje, parecen precipitadas y faltas de rigor las acusaciones de quietismo, prequietismo o alumbradismo vertidas contra aquellos que en Valencia, directa o indirectamente, se relacionaron con él o influyeron en su formación espiritual.

Las influencias espirituales que recibe Miguel Molinos en Valencia están claras. El clérigo aragonés mantiene relaciones con los franciscanos descalzos del convento de San Juan de la Ribera, con la congregación de la Es-

cuela de Cristo y, cabe suponer que por su pertenencia a ésta, también con los miembros del Oratorio de San Felipe-Neri. Aspecto común en todos estos ejemplos referidos es la espiritualidad que alientan y practican, si no a nivel-colectivo, sí, al menos, a título personal. Esta espiritualidad no es otra que la que venimos calificando de iluminista.

El quietismo de Miguel Molinos no tiene explicación en la espiritualidad del clérigo Francisco Jerónimo Simón. La relación de Molinos con la figura de Francisco Jerónimo Simón es meramente casual. Molinos es elegido para ir a Roma como encargado del proceso de beatificación de Simón porque es una persona competente y de prestigio en Valencia. Además, era beneficiado en la misma parroquia que lo había sido Simón y, por tanto, podía conocer mejor que otros la historia de éste. Lo que sí es cierto es que la condena de Molinos en 1687, cuando ya éste hacía años que había dejado de tener relación con la causa de beatificación de Simón, incide de forma negativa en esta causa y de ello son conscientes los que en Valencia apoyan la beatificación del clérigo. Por lo demás, está claro que Simón no fue la cabeza de ningún grupo espiritual nuevo. Su relevancia espiritual fue escasa, si bien no encontramos inconveniente para enmarcar su espiritualidad dentro del iluminismo.

Es cierto que el iluminismo de la beata Francisca Llopis y de Fray Antonio Sobrino influyeron en la formación espiritual de Miguel Molinos. La beata Francisca Llopis todavía vivía cuando Molinos se traslada a Valencia y, además, el propio Molinos la cita en su "Guía Espiritual". En cuanto a Fray Antonio Sobrino, Molinos debió conocer su figura a través de la relación que mantenía con los franciscanos descalzos del convento de San Juan de la Ribera. Más dudoso es que leyera el libro de la vida espiritual de Sobrino, ya que había sido prohibido por la Inquisición. Si Molinos pudo hacerlo, es evidente que la vía espiritual

que Sobrino defiende podía haber influido en Molinos. Ahora bien, acusar a Fray Antonio Sobrino de defender posiciones alumbradas por haber expuesto los errores de los perfectistas flamencos, denota que no se ha leído la doctrina espiritual que el descalzo expone y, sobre todo, significa ignorar las páginas extensas que éste dedica a refutar uno a uno dichos errores.

Muy posible es que Miguel Molinos conociera y tratara al franciscano descalzo Fray Antonio Panes. La dedicatoria que figura en el libro de Panes dirigida a Molinos — así parece confirmarlo. Además, "Escala Mística y Estímulo de amor divino" no es una obra sospechosa, menos aún en el contexto de la época en la que está escrita y, por eso, no fue prohibida nunca por la Inquisición. El ejemplar del libro de Panes hallado por R. Robres tiene un alto valor histórico, pero la existencia de otro ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Valencia, confirma que el libro de Panes no fue prohibido por la Inquisición. No había tampoco motivo para ello, pues, Fray Antonio Panes no dice nada que no podamos encontrar expuesto en cualquiera de los libros que sobre la vida espiritual mística se publicaron.

La relación de Miguel Molinos con la congregación de la Escuela de Cristo de Valencia está bien documentada por lo que se refiere a los aspectos formales de ésta. Sin embargo, existen muchas dudas en lo tocante a la espiritualidad de los miembros de la Escuela y, también, del Oratorio de San Felipe Neri. Los ejemplos de Felipe Pesantes, — Domingo Sarrió, Antonio Jordán Selva, Jacinto Amaya, José-Barberá, Fray Vicente Orient, etc., permiten pensar que la espiritualidad de la Escuela de Cristo no fue sólo de signo ascético y penitencial, como piensa Sánchez Castañer, — sino que esta espiritualidad era más mística que ascética. Era una espiritualidad, hay que reiterarlo, sin problemas de heterodoxia. Además, siendo una espiritualidad iluminista resulta más fácil de comprender las razones que impulsaron a Miguel Molinos a pertenecer a la congregación de la Escuela de Cristo de Valencia.

Carecen de rigor las informaciones que atribuyen

a Fray Agustín Antonio Pascual el mérito de haber predicado contra el quietismo de Miguel Molinos antes de que éste fuera condenado en Roma. Dichas informaciones, si no las sacamos del contexto donde figuran, muestran con claridad cosas. Primero, la buena opinión que se tenía en Valencia de Miguel Molinos. Así lo confirma el propio Agustín Antonio Pascual cuando refiere: "Me tiene muy lastimado el miserable suceso de Molinos, porque le conocía en Valencia Clérigo, y Sacerdote, recogido, devoto, como un ramillete de flores...". En segundo lugar, mal pudo condenar Agustín Antonio Pascual el quietismo en 1670, cuando todavía faltaban cinco años para que Molinos publicara su "Guía Espiritual". Las predicaciones antiquietistas de Agustín Antonio Pascual no se dirigen contra el quietismo específicamente, sino contra todos aquellos espirituales que defienden una forma de espiritualidad no circunscrita a la meditación o consideraciones de la Pasión de Cristo. El que en 1699, se afirme por parte del biógrafo de Agustín Antonio Pascual, en pleno auge antiquietista, que éste predicó contra el quietismo, puede comprenderse por el carácter hagiográfico de la obra, que tiene como única pretensión la de ensalzar la figura de Agustín Antonio Pascual y propiciar un hipotético proceso de beatificación de éste.

Miguel Molinos fue un sacerdote ejemplar en Valencia. Todos los datos de que en la actualidad se dispone no hacen sino corroborar esta opinión. Su formación espiritual tuvo lugar aquí coincidiendo con el gran momento de vitalidad que vivía el iluminismo. Las relaciones que Molinos mantuvo tanto con la Escuela de Cristo como con los franciscanos descalzos del convento de San Juan de la Ribera y con otros personajes del ambiente espiritual de Valencia, prueban de modo fehaciente la filiación iluminista de Molinos. Pero, debe quedar claro que en el iluminismo valenciano que explica a Molinos no hay nada que denote una actitud contraria al magisterio de la Iglesia. El iluminismo valenciano, excepción hecha de los dos pequeños grupos de alumbrados, es ortodoxo.

La condena del quietismo y de Miguel Molinos en-

1687 tuvo hondas repercusiones en Valencia. Prueba de ello es la pugna dialéctica que mantienen el oratoriano Vicente Calatayud y el agustino Fray Tomás Pérez. También, esta - condena repercute en los continuos esfuerzos que a partir de entonces se vieron obligados a hacer los espirituales - valencianos para diferenciarse del quietismo o no ser acusados de quietistas. La condena de Molinos en 1687 abre, - en palabras de Tellechea, "un período de represión antiquietista". Esta represión y la desconfianza ideológica que se generó puso punto final a la espiritualidad iluminista valenciana que tanto impulso había cobrado desde sus inicios en la primera mitad del siglo XVI. Iluminismo valenciano - que, a pesar de todos los intentos hechos para calificarlo de forma negativa, consiguió siempre adecuar sus postulados doctrinales a las cambiantes circunstancias históricas.

A P E N D I C E D O C U M E N T A L

APENDICE I

DOCUMENTO I

"Coplas Extáticas del Alma levantada en Dios. Compuestas por el Siervo de Dios Fray Nicolás Factor.

Transformada, y deificada.
El alma unida con Dios,
Por amor muy inflamada,
Y abobada,
Una cosa son los dos;
En una nube alumbrada
De una tiniebla de fè,
Goza de Dios deleytada,
Y abismada,
Sin saber cómo, y porqué.

Súbese el entendimiento
Poco a poco a intelligenza,
Quedando el conocimiento
Sin cimiento:
Y ageno de aquesta audiencia:
Solo el amor obra allí,
Subiendo en muy alto grado,
Quando el alma sube en si
Sobre si,
Que en su Dios se ha transformado.

En Dios toda çabullida,
En nada estriba, y apoya,
Sino en el do está metida,
Su salida,
Y engolfada sin marea:
Cercada de aquella esfera,
Cuius centrum est ubique,
Derrítese como cera,
Porque muera,
Y muriendo se deifique.

En su profundo encerrada
Con a Dios a solas el alma,
Y sobre si levantada,
Enagenada,
Está como nave en calma:
Aquel Aguila caudal,
Y sublime Evangelista
En su espíritu mental
Se vio tal,
Descubriendo a Dios de vista.

Simón ad se reversus,
Sobre si muy elevado,
Siempre está con Dios conversus,
Et immersus,
De si mesmo olvidado:
Olvido de gran memoria,
En Dios inmenso afixada,
Donde el alma con victoria
Va a la gloria
A ciegas, y embelesada.

Como la Reyna Sabea,
Toda de si desfallece,
Y Dios la abraça, y menea,
Porque vea
Como de si la enriquece:
Delante la Magestad
Del summo bien abundoso,
Piérdese ella de verdad,
Y en sequedad
Siente al amado gustoso.

Háblanse dentro en si mismos
En lenguaje no entendido,
Con cifrados silogismos,
Y aforismos
De un amor muy derretido.
Está el alma derretida

Con un silencio callando
Y aoy al amado absorbida,
Y rendida,
Al tiempo que están hablando
Correspóndense con dones,
Reciprocando el amor,
Allí crecen los montones,
Par, y nones,
Se hallan a su sabor:
Dos, y uno son los dos,
Un espíritu, una cosa,
Por amor un solo Dios,
Sentid vos
En unión muy amorosa".

FRAY CHRISTOVAL MORENO, Libro de la vida y obras maravillo-
sas del siervo de Dios y bienaventurado Padre Fray Nicolás
Factor", Barcelona, Sebastián Comellas, 1618. Págs. 13-16.

DOCUMENTO II

"Coplas místicas de la unión del alma con Dios,
Hechas por el siervo de Dios Fray Pedro Nicolás Factor

AL AIMA

Entrate dentro de ti,
Las puertas muy bien cerrando
De los sentidos, y di:
Subirme he yo sobre mi,
Al sumo Dios contemplando:
Y absorbida
En su bodega metida,
Aquí me estoy yo gozando,
Toda con Dios revestida.

El alma en Dios deleytada,
Allí mora con quietud,
Con fruición conquistada,
De sí toda enagenada,
Sin ninguna inquietud,
Y sin modo,
Ella le trasciende todo,
Con una fuerza, y virtud
Desfallece en el que es todo.

Sube ella en tan alto estado
De unas tinieblas oscuras
Más claras que el estrellado
Cielo, y más que el Sol dorado
De unas eternas visuras,
Que es aquello,
No sabe el alma entendedor,
Descubre muchas anchuras,
Y vee mucho sin comprehendello.

Piérdese ella sin saber,
Sabe con saber divino,

Vee allí mucho sin ver,
Solo está con el querer,
Que es para Dios el camino:
Y abraçada,
Con su amado transformada,
Emborrachada en su vino,
Del amor muy endiosada.

Dios al alma la levanta,
Y ella con Dios se dispone,
Y Dios consigo la encanta,
Con ella abraçado en manta,
Y ella de si poco pone:
Pone tanto,
Quando Dios le da el quanto,
Para que en su amor se encone,
Y sea santa con el Santo.

Y en la eterna inmensidad
De alto Dios infinito,
Metida en escuridad,
Mucho sabe en puridad,
Puesto que sea un mosquito:
Y más sabe
Por negación, pues no cabe
En nuestro entender poquito
Todo lo que en Dios recabe.

Mas se entiende lo que no es
De la suma verdad Dios,
Sino, díme qué cosa es?
Esto muy claro lo ves,
Pues está escondido a nos:
Pues se ignora
Aquel que en tinieblas mora,
Amale, diziendo: Vos
Soys el bien que mi alma adora.

El humano entendimiento

Tiene muy corta su vista,
Por ver a Dios con tiento,
Pues su levantamiento
Poco, o nada le conquista:
Y el amor
ciego con grande ardor,
Con amorosa conquista
Se adjunta con su señor.

Con la vista de la fé
De nuestra Iglesia Romana,
Con ella me contenté,
Dize el alma, y sublime
A la Deidad soberana:
Basta el Credo
Para contemplar sin miedo
No con esperanza vana
A mi Dios, que viene quedo.

Y con esta fé assentada
Yo en silencio callaré,
Oyendo la voz desseada
Del amado, y levantada
Sobre mi me subiré:
Con tal buelo
Allegaré hasta el cielo,
Y con San Pablo entraré
Dentro del eterno velo.

Y con la elevada mente
Se haz en altas subidas,
Caminando atentamente
Al alto Sión ciertamente
Por sus vías bien sabidas:
Y llorando,
Porque no la vas hallando,
Dizen, Somos desabridas,
Pues que nos van olvidando.

El alma bien exercitada
 Por los caminos de Si6n,
 Poco a poco aprovechada
 Se sube muy levantada
 En cumbre de perfecci6n:
 Pero como
 Dom6ndola en carne, y lomo
 Con la mortificaci6n,
 Que del alma es cinamomo.

Esto ha de yr somero,
 No empear por lo tejado,
 Ni menos por lo postrero,
 Pues siempre hauran resistero,
 Para gozar del amado:
 No se quieta
 Aquella alma que est6 inquieta,
 Sin primero haver domado
 Nuestro cuerpo que la inquieta.

Muy grande aborrecimiento
 De la vida ya passada
 Has de tener descontento,
 Y echaros muy buen cimientto
 Con la vida mejorada:
 No se sienta
 Ya la carne, y ya esenta
 El alma, y esp6ritu alisada
 A su Dios donde se assienta.

Frequentada confessi6n
 Ayuda mucho a este buelo,
 Con clara examinaci6n
 Que no reyne la pasi6n
 Del hombre viejo en el suelo:
 Procura esto,
 Que vivas en Christo presto,
 Y come tu el pan del cielo
 Que en su mesa te ha puesto.

Resignada voluntad
Con la divina, procure
Nuestra alma, porque en verdad
No tendrá tal libertad
Mientras que en el mundo dure:
Por volar
Para Dios, ha de dexar,
Su voluntaria locura,
Y con él se transformar.

Ha de estar muy cepillada
El alma que quiere gozar
Con su Dios muy endiosada,
Y de si descortezada,
Y a ella en si no se ha de hallar:
Y ella, y Dios
Una cosa son los dos,
Sin con otro valor a la par,
Sin Dios os hallareys vos."

FRAY CHRISTOVAL MORENO, Libro de la vida y obras maravillosas del siervo de Dios y bienaventurado Padre Fray Nicolás Factor, Barcelona, Sebastián Comellas, 1618, Págs. 152-159.

DOCUMENTO III

"Coplas del amor de Dios. Del mismo siervo de Dios.

Moriré, ay que me muero
Muera luego, y viva en ti,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mí.

Moriré para que vida,
Viviré para morir,
Y si mi alma aún está viva
La vida le da el morir:
Muere y vive por entero,
Y ella vive y muere en si
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

La vida me es muerte suave,
Morir por mi amor Jesús,
Esta muerte es la llave,
Y del vivir su santa Cruz:
En ella muere el Cordero,
E yo vivo, y muero a mi
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Si su muerte me da vida,
Y su vida me da muerte,
A su muerte doy mi vida,
Con ella trueco mi suerte:
Es el fin y paradero,
Vivir, y morir yo en ti,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Con San Pablo crucifico,
Al hombre viejo de Adan,

Y que muera como iniquo,
Aunque haze del galán:
El nuevo será el casero,
Que viva con paz en mi,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Muera la carne importuna
Al espíritu contraria,
No se vence assí de una,
Por ser rebelde, y adversaria:
El remedio verdadero,
Es saber morir assí,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Muérame ya, e yo muera
Con fuego de amor ardiente,
No sea yo ya lo que soy, y era
Más sea fénix resurgente:
Del amor el resistero,
Me da muerte, y vida a mi,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Salamandra soy de fuego,
Mi vida toda es de amor,
El transformarse es su juego,
Por amor con él mi amor:
Vivo como ardiente azero,
Con el que amo más que a mi,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Muera mi alma, y viva junto,
Viva, y muera con su amado,
Muera ella, y viva en un punto
Con Jesús Crucificado:
Pues ya soy su prisionero,

Yo no soy yo más de mi,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

San Juan y la Madalena
Este lenguaje entendieron,
Pues los dos con vida llena,
Muriendo, con Dios vivieron:
No fue su amor parlero,
Pues cada uno dize assí,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Del Evangelista digo,
Que es muy fino enamorado,
Pues Christo le fue el abrigo
En su pecho reclinado:
Sirvióle allí de copero,
Quando le saco de si,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi.

Pues que viviendo yo muero,
Por vivir mi Dios en ti,
De amores ay que me muero,
Vive Jesús siempre en mi."

FRAY CHRISTOVAL MORENO, Libro de la vida y obras maravillo-
sas del siervo de Dios y bienaventurado Padre Fray Nicolás
Factor, Barcelona, Sebastián Comellas, 1618. Págs. 17-21.

APENDICE II

Documento I

"Carta de un Cavallero de Valencia al Papa dándole cuenta de la Vida de Mossén Simón y de los efectos malignos que causó su muerte.

Santísimo Padre

Lastimado de los muchos males que en esta ciudad ha causado y causa una indiscreta devoción de un sacerdote que murió en ella el año pasado llamado M^o. Simón. y admirado de sus factores que con grande atrevimiento, no contentándose con aver engañado tan miserablemente a todo este Reyno y puedo dezir que a toda España, sino que tratan también de engañar a V.Sd. y desautorizar essa santa sede que saben o, deven saber no puede ser engañada me a parecido no tendría V. Sd. por atrevimiento que un hombre de capa y espada como yo soy le de aviso y haga relación verdadera de quien fue este M^o. Simón que tan grande trueno a dado en el mundo, no me meteré en taulegías porque no son de mi profesión aunque para saber el espíritu con que esta devoción se a movido no son menester muchas letras, basta haver visto con nros. ojos el fruto que a dado en tan poco tiempo que no pienso yo hizo tanto estrago en las almas la secta de Lutero en los tres años primeros como ha hecho esta devoción en uno solo, hánse echo papas sus factores, y áñle canonizado y dado veneración como la puede tener sant Pedro allí en Roma y el pueblo le tiene ya por canonizado y ay muchos que afirman que para que lo esté basta aprobación del pueblo, hánle predicado por el más Santo del cielo aventajándole a todos los apóstoles, y a St. Joan Bautista, hánle hecho esposo de nra. Señora bendita, hánle predicado por Virgen ynocente y sin pecado mortal ni venial ni aun quieren que aya tenido movimientos gensuales, y echando el cello a sus alabanças dixo un predicador que a M^o. Simón para ser Jesuchristo no le faltaba sino aver nacido de madre Virgen, y otro añadió que la carne de M^o. Simón y la carne de Christo era toda una y pro vávalo, porque la carne de M^o. Simón y la de nra. Señora -

bendita era una misma por ser marido y muxer de los quales se dixo erunt duo in carne una y ansí concluya que la carne de M^o. Simón y la de Christo era una misma, estas y otras - muchas cosas monstruosas han predicado en los púlpitos las- quales ansí como a las personas prudentes han escandalizado y dado ocasión que sintiesen mal desta devoción y se retira sen della como lo han hecho los padres de Santo Domingo, y- los de Sant Francisco, los de Sant Agustín, los carmelitas- descalços, los mínimos de St. Francisco de Paula y los tri- nitarios, ansí por el contrario en el pueblo ignorante han- causado pasmo y admiración y un embeleçamiento tan çiego, - que tienen esto no sólo por verdad, sino por artículo de fe, porque les parece que los predicadores en el púlpito no pue- den mentir y que todo lo que dizen es fe Cathólica, y ansí- tienen por hereges a los que no crehen estas cosas tan in- crehíbles y no adoran esta estatua de Nabuão-Donosor, y los factores desta secta (que assí los quiero llamar) an cobra- do tan grande odio contra todos aquellos que a su parecer - no sienten bien destas cosas y que no les ayudan a fomenta- llas, que allando tan buena disposición en el pueblo loco - se an atrevido a poner públicos pasquines contra estas Reli- giones, a sacar libellos infamatorios contra ellas, a blas- femar de sus santos, atreviéndose a dezier que St. Francis- co estuvo amigado con santa Clara, que St. Vicente Ferrer - fue un vagamundo, que St. Luis Bertrán fue un loco etts. han tratado a los Religiosos a públicas voces de poltrones, he- reges, luteranos, Calvinistas que los avían de ver quemados porque no crehían en M^o. Simón, han apedreado a unos, açota- do a otros han echo públicos motines, y en ellos an despun- tado en perder la obediencia a la Iglesia Cathólica, y mos- trar su buen espíritu, porque an dicho que aunque el Sumo - Pontífice mandase lo contrario no le obedecerían, y no fal- tó quien dixo que la Santidad de M^o. Simón no la avía de de- terminar el Rey ni el Papa sino la espada en la mano: en es- tos motines (que an sido muchos) los Religiosos de la orden de santo Domingo, y St. Francisco an padecido infinitos tra- bajos, an tenido tragada la muerte muchas vezes porque del- primer motín salió la voz que fuessen a destruir los conven- tos de predicadores y St. Francisco y derribasen los sepul-

cros de los santos solo porque estas Religiones no avían he-
 cho fiesta de M^o. Simón, rebeláronse contra el Arçobispo -
 luego quentró a tomar poçesión deste Arçobispado, porque les
 pareció que no se declarava en su favor, y sin averse mos-
 trado en pro ni en contra en cosa alguna porque quiso Refor-
 mar no se que excesso que se hazía en esta Veneración se -
 amotinaron contra él y lo apedrearon por dos vezes en su ca-
 sa tratándole de motilón, y otras palabras muy injuriosas,-
 levantaron su estatua una noche y llevándola por toda la -
 Ciudad con mofa al cabo la quemaron públicamente en una pla-
 ça. Todas estas insolencias con otras infinitas que sería -
 nunca acabar querellas referir an podido hazer y hazan muy-
 a su salvo porque los magistrados que gobiernan la Repúbli-
 ca a quien tocava reprimir estos escesos y castigarlos no -
 solo no lo an echo sino que an mostrado gustar dello y con-
 sus cartas an autorizado esta devoción por todo el mundo -
 cargando siempre a los que no la favorecen, porque están to-
 cados del mismo espíritu y es regla infalible que qualquie-
 ra que se declara por devoto de M^o. Simón cobra odio mortal
 contra los que no lo son de aquí ha resultado que ya le ve-
 neran como a santo canonizado y cada día instituyen nuevas-
 fiestas de M^o. Simón, ya del Bautisario: ya de los desposo-
 rios con nra. Señora etts. y esto sin aguardar consentimien-
 to del Arçobispo antes contra su voluntad las quales sele-
 bran con mayor solemnidad sin comparación que las de Chris-
 to y su madre predicando en ellas santidades fingidas, Reve-
 laciones soñadas, y milagros falsos para conservar al pue-
 blo con esta falsa devoción conque la cleresía que es el au-
 ÷or della senriqueze y a su parecer autorizan su estado te-
 niendo en el un tan grande santo como fue mossén Simón que-
 este es el origen y principio desta devoción y con este fin
 en más de un año que a passado después de su muerte apenas-
 a avido sermón assí entre el año como en la quaresma que no
 prediquen de mossén Simón.

En la censura que merecen estas cosas no me tengo
 de meter porque como tengo dicho no soy theólogo, solo las-
 he referido con esta generalidad assí para que no parezca -
 encaresimiento la comparación que hize al principio entre -

la secta de Lutero y esta devoción, como para que sentienda que para descubrir el espíritu della qualquier lego como yo no es menester otra theología sino haver visto sus efectos— que son en suma los referidos lo que no será fuera de mi — profesión es dar noticia a V. Sd. de quien fue la persona — de M^o. Simón que partes y prendas tuvo para que se maraville mas V. Sd. desde frenecí y locura y esté advertido para que con autoridad humana y aparente no engañen essa santa sede, la qual se que en cosas graves pertenecientes a nra. Reli— gión christiana no puede ser engañada pero también se que — para que no lo esté, el espíritu de Dios que la rige no — siempre quiere hazer milagros, sino que algunas vezes toma— medios tan flacos y ignorantes como yo.

Fue M^o. Simón natural desta Ciudad de Valencia na— cido y criado en ella sin aver echo ausencia alguna en ella por todo el tiempo que vivió que fueron poco más de treinta— años, estudió en esta Universidad y se ordenó sacerdote y — quando murió era beneficiado en la parroquia de S. Andrés — donde está enterrado. Fue hijo de pobres padres y para sus— estudios tuvo necesidad de servir de maestro de niños en al— gunas casas particulares donde pudieron bien conozer su con— dición y costumbres.

1.— Nigunas prendas tuvo naturales no de linage — porque sus padres fueron muy umildes y su madre de muy poca reputación, no hermosura de cuerpo, ni eloquencia ni cosa — que pudiese aficionar a los que tratavan con él.

2.— De las adquiridas también fue falto porque aun que estudió artes y thaulegía sabía muy pocas letras y assi nunca confessó ni predicó: Industria y prudencia humana tu— vo muy poca antes un ordinario descuydo en sus cosas por — donde los clérigos de su parroquia burlavan del y le llama— van Simonet y margalida.

3.— En sus costumbres no tuvo cosa de ser estima— da ni que oliese a santidad argumento desto es que en esta— Ciudad donde siempre vivió nunca fue conosido y los que tra— taron con él nunca le tuvieron y respetaron por santo antes como tengo dicho hazían burla y escarnio del por sus imperfi— ciones: en su última enfermedad no fue visitado de nadie y—

murió tan solo que no se hallaron a su cabeçera sino unas mugersillas de las quales la una era su ama y otra hermana-del ama que yo diré después quien son estas. Lleváronle a la iglesia sin ruido de gente sin acompañamiento, como si muriera qualquier otro del vezinado, todo lo qual he referido para que se entienda que no era tenido por Santo aun entre aquellos propios que le conocían y tratavan pues en muerte y en vida hizieron tan poco caso del lo qual en esta Ciudad señaladamente es argumento que no lo era porque la gente es tan pía que si algo de santedad huvieran olido en él no se vasiara la casa de gente en su enfermedad y en su muerte no se pudiera entrar ni salir como lo emos visto en todas las muertes de varones señalados que an muerto en opinión de Santos.

4.- No solo no tuvo cosa señalada en santedad pero se descubrieron en él notables imperficiones, fue muy poco-pío para con los Santos porque oyendo Theologia con un catedrático desta ciudad y citando el catedrático en cierta dificultad a Sto. Thomás respondió M^o. Simón con menosprecio no me site esos frarasos por lo qual el catedrático que era muy siervo de Dios le dio una grave reprehención.

5.- Quería dar a entender en algunas ocasiones que tenia Revelaciones y Viciones las quales comunicava con unas mugercillas de muy poca reputación y todas ellas de muy poco fundamento. A una Religiosa con quien tratava declarándole la salutación angélica le enseñava que el Verbo divino se encarnó quando el Angel le dixo a la Virgen, Dominus tecum, y corrigiéndole desto un Religioso letrado que estava presente, porfió y se quedó reacio en su parecer, en una carta que escribió a la mesma Religiosa le dize cosa muy averiguada que quando la Virgen parió a su hijo Jesús lo abraçó y le dio tres beços por los quales se hizo una unión entre la Virgen nuestra Señora y la Santíssima Trinidad tan grande y tan ynefable que es la mayor que se halla fuera de la hipostática de Christo todo lo qual da sospechas de que el demonio le engañava con algunas iluciones o, él se las fingía para parecer algo o, para lo que el sabe.

6.- En las casas donde estuvo mostró en diferentes

ocasiones ser muy impaciente iracundo malcontentadizo y fantástico, por cuya causa era penoso y de alguna le dispidieron por no poderlo sufrir y en su casa solía dar de cozes a la mesa y arrojar los platos a la paret solo por parecerle que la comida no estava quisada a su gusto.

7.- Ninguna penitencia hizo antes era muy regalona y se mirava mucho en esto, comía siempre su ollica de carnero muy bien guisada y por ciertos achaques que tenia nunca ayunava antes comía siempre carne, Viernes, y Sábado, y quaresma, buscava siempre en pan floreado y lo comprava de la flaquería del Patriarca por ser el mexor, bevia con nieve y asta las albudecas hazía resfriar en ella, mandávale al ama que comprase siempre algún buen bocado costase lo que costase por cuya causa le faltavan muchas vezes dineros y los avía de buscar prestado, dormía siempre en muy buena cama de dos colchones en sávanas de lienço muy limpias vestía camisas de lienço muy delgadas y se preciava mucho que estuviesen limpias y aderesadas con curiosidad.

8.- Fue notado de amistades con mugercillas moças hermosas y de muy poca reputación señaladamente tuvo amistad muchos años con una beata de St. Francisco de los Descalços que es la profetiza destes tiempos y la autora de las Revelaciones que se han predicado de M^o. Simón, bivía ésta en casa de un hermano suyo hombre bueno y simple y a esta casa venía M^o. Simón muy de ordinario a comer por respeto de la beata y cada vez embiava delante muy buena comida o, pollos o, gallinas o, perdizes o, todo junto advirtiéndole en la forma que se avían de aderesar para que fuessen de gusto y sustancia, como se puede ver en un pappel de M^o. Simón que asta oy día guarda el hermano de la Beata como Reliquias, traya siempre consigo muy buena confitura para después de la comida de la qual arrojava con abundancia a los muchachos hijos de aquel buen hombre para aficionarlos a todos, quedá vase muchas vezes a dormir en casa de la Beata y dormía en su propia cama della, y a la beata le hazían la cama sobre un arca, y una vez que estuvo la Beata enferma dormía la beata en su cama y M^o. Simón sobre el arca el buen hermano desta Beata no se ofendía desto, assí porque tenia ganancia con sus idas y venias como porque M^o. Simón le avía

sertificado que quando muriese se iría al cielo drecho sin-
tocar en el purgatorio y en esta creencia se está oy día, -
es cosa mucho para notar que quando murió mosén Simón dexó-
heredera de todo lo que tenía a esta beata sin acordarse -
del hermano que tenía pobre que por amor de Dios le an ayu-
dado a ser notario.

9.- Tuvo amistad con otras dos hermanas moças y -
hermosas tenidas comúnmente por desonestas de sus cuerpos y
embaidoras, de las quales una era beata de la merçé y por -
sus desembolturas le quitaron el hábito y con sus falsas Re-
velaciones que publicava puso en confusión algunos moneste-
rios principales desta ciudad de los quales la desterraron-
abominando de sus costumbres, la otra fue mucho peor porque
era echisera y como tal fue castigada y penitenciada públi-
camente por el Santo Oficio y hizo su penitencia en un mones-
terio de monjas, después de la qual M^{ra}. Simón se la truxo a
su casa y la tuvo por ama y murió estando esta en su compa-
ñía con estas tres solía él meterse en un cobhe y irse a ol-
gar al grau con muy buenas comidas y meriendas y de aquí an
salido las revelaciones y desposorios deste Saçerdote con -
nra. Señora.

10.- El patriarca desta veneración y devoción tan
única es un padre de St. Francisco descalço llamado el pa-
dre Sobrino hombre de grande artificio y maña y que con gran-
de cuydado procura siempre que le tengan por Santo éste a -
predicado de M^{ra}. Simón monstruosas cosas porque era cómpli-
ce en sus devociones con una destas mugersillas de lo qual-
a sido muy notado aun entre sus mismos Frayles, éste a sido
la pestilencia desta tierra porque lo tienen por Santo y -
dánse a todo lo que dize como si lo dixese Sant Pablo y él-
para engañar al pueblo lo dize por tal término que da a en-
tender lo sabe todo por Revelación, y en el primer Sermón -
que hizo deste Sacerdote dixo ya que se havia despossado -
con nra. Señora y que avía conservado la inocencia bautis-
mal y cada vez que ha predicado a añadido nuevas grandesas-
nuevas Viciones y Revelaciones con que tiene enbelesado al-
pueblo.

11.- E oido dezir (y en esto no me confirmo porque
no lo tengo bien averiguado pero arto mal es que se diga) -

que M^o. Simón estava cargado de bubas y por esto los clérigos de su parroquia hizieron instancia en el Retor della para que le señalase cálix aparte en que selebrase y no le permitiesen selebrar en aquellos que todos selebravan y que assí se hizo y que este cálix es el que agora dan a adorar en la parroquia como a gran Reliquia de M^o. Simón y esto tiene mucho fundamento, lo uno porque el cálix es antiguo y poco valor que es señal que se lo dieron no por estimarlo y tenerle a él por Santo sino por el defecto dicho lo otro porque es cosa inaudita que en ninguna iglesia ni monesterio donde ay muchos sacerdotes no sean los cálices todos comunes, porque cada uno dize en el primero que topa desocupado y nadie tiene señalado cálix sino que sea suyo propio y que aquí lo tuviese M^o. Simón muy grande misterio tiene por que si se lo señalaran por ser santo como ellos agora dizen el mexor le avían de dar y no el desecho como es este y como quiera que fuera si con título de Santo se le señalaran no se guardarán todos de selebrar con el como se guardaron antes procuraran selebrar en el por la devoción todo lo qual es argumento y deve ser algo lo que del se a dicho. Anádese a esto que también es fama que estuvo preso por amigado en el oficialado del patriarca aunque los clérigos doran estodiziendo que aquel era otro M^o. Simón pero podráse averiguar mirando los processos del oficialado.

12.- Haze para esto grave conyutura la notable corrupción y hediondes que echó de si el cuerpo al segundo día que estuvo en el féretro la qual fue de manera que no pudiéndose sufrir y corridos los clérigos dello, la procuraron atajar por todos los medios pusibles y nada aprovechó, enbalsamáronlo primero y hedía como antes, desentrañáronlo y llenáronlo de cal viva para que se corriese las carnes, ni por esso aprovechó antes a cabo de tres meses que lo trasladaron adonde oy está, echava de si edor intolerable, por cuya causa los clérigos lo trasladaron de noche secretamente aviéndole echo una suntuosa capilla, e instituido fiestas solemnes a la traslación que duraron ocho días y lo que mayor admiración causa que al cabo del año en las fiestas que hizieron el día de St. Marcos que fue el de su muerte queriendo poner su cuerpo en un rico ataud o caxa que el Virrey le havia hecho quando abrieron la antigua donde estava no -

hallaron del cuerpo sino polvo y ceniza porque la cal lo -
 avia consumido todo por estar los huesos tan corruptos como
 la carne lo qual parece imposible sino fuera por el defecto
 dicho, y si esto bastara esto para confundir a sus devotos -
 mayormente a sus falsos predicadores, porque es posible que
 un santo tan Virgen, tan inocente y sin pecado, el mayor -
 de todos los santos y desposado con la madre de Dios assi -
 se corrompe assi queda hediondo y abominable que aun le nie-
 ga Dios lo que suele conceder a los cuerpos que no son San-
 tos. En fin la prudencia divina con señales evidentes a que
 rido mostrar la verdad y ser mentira todo lo que deste hom-
 bre an predicado lo qual parecerá siempre que V. Sd. mandá-
 re hazer diligente inquisición y començaren a perder el mie-
 do para dezir lo que sienten y saben que agora nadie osa ha-
 blar por miedo no le quite la vida, y aunque V. Sd. sabe -
 la forma que para esto se deve guardar a mi pobre juicio pa-
 reçe no sería malo mandar fulminar en los pulpitos censuras
 muy graves obligando a todos notifiquen al perlado o, a los
 inquisidores lo que supieren en pro o en contra tocante a -
 la persona de M^o. Simón que desta manera se descubrirá la -
 verdad y por ser la gente pía y temerosa de las censuras de
 la iglesia, y de otra manera lo dudo por estar todos tan -
 apasionados que a trueque que M^o. Simón paresca Santo se -
 tragarán y coechos.

Perdone V. Sd. mi atrevimiento que el celo que ten-
 go de la honrra de Dios y de la Sta. fe cathólica que he -
 professado y la authoridad de la iglesia cuyo hijo soy me -
 disculpa de nuestro Señor a V. Sd. su espíritu en todo cuyos
 beatísimos pies beço mil vezes".

(A.H.N., Inquisición, leg. 3701² n^o 2, ff. 236-
 239.).

Documento II

"Libello famoso contra las Religiones de Sto. Domingo y S. Francisco, y Arçobispo de Valencia que ha compues to un Hereje deste lugar. (Con este título anda este Romançe y pasquín por Valencia y no hay juez ni tribunal que salga a ello como si estuviéramos en Basilea o Ginebra).

Dominicos mutilones
que Gusmanes os llamays
no mas, callad, punto en boca
que el cielo os castigará.

Salvo a Domingo, Vicente
Raymundo Pedro Beltrán
y otros muchos que es bien cierto
son muy santos sin dudar.

No hablo yo desto tales
ni mi lengua se atreve a tal
ni quiera Dios que aquí vengue,
a Simón con dezir mal.

De aquestos que santos fueron
y eternamente serán.
De los sacrilegos hablo.
Los que oy bivís escuchad.

Vuestras letras si lo son,
como podrán reparar
escándalo manifiesto,
ruina, peste, y el mal.

Grande que en la tierra toda
y zizafia que sembrays
que ya estays a punto menos,
de hazer hereticar

Algún flaco coraçón

que de vosotros está
imitando vuestro exemplo,
con lo que les predicays.

Gente inhumana es possible,
que causeys un dafio tal
venga escándalo conviene
pero ve por quien verná.

Ya de hoy más no os llameys
Gusmanes que defraudays
Sangre tan illustre y santa,
tan limpia, buena y leal.

Que la tengays tan por tierra
no es ya de maravillar,
que soys gente desgarrada,
cubierto de oro metal.

Gente vil, baxa, ruin,
aun destos quiero aceptar
algún bueno entre vosotros,
si de sangre limpia le ay.

En respeto desta hablo
que en lo que fue hablar mal
a solo uno no excepto
ni ya lo harán de hoy más.

Los nacidos en el mundo
ni quantos en él nacerán
pues cuelga ya el sambenito
nombre terno quedará.

De un tan gran desatino,
de un atrevimiento tal,
de una insolencia válida,
de un motín tan infernal.

Ambición es la que obliga
vuestro tema pertinaz,
que si esta fuera sancta,
Simón santo fuera ya.

Es pues imbidia terrible,
odio, rencor, mal farás,
Frayles sueña phariseos,
que quereys crucificar.

A este inocente sin culpa
virgen humilde leal
De María Santa Esposo
De Valencia patrón de hoy más.

Aunque os pese, y pese a todos
los que tanto frayleays
y aunque pese a aquel que prueba
impedir su santidad.

Con mandatos indiscretos,
que sin verla, a puesto ya
a pique de perdición
toda Valencia que está.

Corridíssima de ver
en el punto que se da
a príncipes tan illustres
a un mutilón Gusmán.

Que dicen que sus doçeles
de brocado son, y dan
asomos de gran sobervia
pudo al fin una hermandad.

Que con privança le ayuda
a poderle entroniçar
al que por suerte le cupo
sin ser ni saber mandar.

Adviertoos Pe. entonado
que esos bríos çessen ya
tomad este mi consejo
sino luego renunciad.

Y ocupe otro essa silla
que tendreys Pontifical
como no sean bigardos
gente sin ley ni bondad.

Sacrilegos contra el Sancto
con su fingida humildad
en su centro está aquel dicho
baxo el sayal ay al.

Si por muy Sobervios pecan
los hinchados de Gusmán
por ambiçiosos y tiessos,
vosotros en que pecays.

Que vays vestidos de un saco
o, vestir el saco days
de una especie de paño
que no es lana, ni sayal.

Caminays a pie cargados
con la limosna del pan,
pues tocar moneda no
quien tan blasfemo será.

Que tal diga de vosotros
soys dechado de humildad
exemplo sois de virtud
en penitencia el que más.

Quanto puede se aventaja
quanto le es possible da
de mano a gustos noçivos
del todo al mundo dexais.

Francisco si que lo hiço
un gran Patrón que está
contra vosotros ayrado
pues en nada le imitays.

Que en vez de guardar su regla
es cierto la profanays
con vuestra soltura grande
mal exemplo, y libertad.

No digo de que manera
discretos me entenderán
vosotros no que estays çciegos
mudos no y esse es el mal.

De vosotros y de todos
que en la santidad dudays
de Simón único Santo
invencible y singular.

El~~a~~ pues frayles mordaçes
que quisistes usurpar
a Dios su judicatura
convertíos que esperays.

Antes que descargue el golpe
de su justicia pensad
quan ayrado le teneys
y quan sin temor andays.

Que si se detiene tanto
es porque Simón está
pidiéndole con instancia
perdone vuestra maldad.

Que es Santo, y piadoso,
y no buelve mal por mal,
si esto fuera de frayles
ni memoria huviera ya.

Si en este processo a caso,
doy sospecha de mordaz,
juesguen que soy Coronista,
de frayles, y callarán.

Que dirá el mundo de aquestos
si de mi sintiere tal
que desentierran el Sto.
que goça de Dios sin dudar.

Yo defiendo a Simón Santo,
fue Santo, es, y será
y en común de frayles digo
que sois diablos de paz.

Pues ya con sus embelecocos
ya con muestras de humildad,
hechizan al mundo todo,
pero aquí, no oso hablar.

Por no ser frayle que a serlo,
negara mi natural,
que es proprio dellos morderse,
y mil rabias levantar.

Adios Adios mutilones
a todos en general
os hago saber que el Santo
gozando de Dios está.

Y es cierto que allá por todos
y muy en particular
por vosotros siempre ruega
no le enogeys de hoy mas.

Y si no lo hazeys advertid,
que siempre Dios bolverá
por su honra biva el Sto.
muera quien no lo dirá.

Finis.

(El día del motín que hubo en predicadores dixo- delante de mi y de otros muchos un notario llamado Martín- Thomás que assí como ha avido expulsión de Moriscos de Es- panya la avía de aver de Dominicos y franciscos.

Otros dixo que primero, y más estima sería ser - puto que frayle. Y de todo esto ay testigos fidedignos. Y- como los clérigos y muchos predicadores dellos son los que van munyendo a los seculares y públicamente dizen que no - sienten bien de las cosas de la fe quien no dize ser este- clérigo Sancto nos tienen por herejes.

Este pasquín me persuado lo aurá hecho, juntamen- te con el Te Deum el Ror. de S. Estevan, el qual es públi- co pasquinero, pero como nadie lo ha visto digo el Te Deum. Será por ventura dificultoso de hallar el autor. El Roman- ce será más fácil porque se sabe quien lo ha avido de quien, y assí se podrá prosseguir hasta su primer principio)".

(A.H.N. Inquisición, leg. 3701 nº 1 fols. 434-435)

Documento III"CASTIGOS QUE PRESUMIMOS EMBIO DIOS A LOS DEVOTOS DEL
P. SIMON".

"Bolviendo a nuestro Dn. Vicente Pardo de la Cata, que teniendo sepultura en casa, le enterraron en Sn. - Estevan dixé del. que fue muy aficionado a Mn. Simón, y a - ocasión deste Cavallero, y de lo que su devoción causó, tra heré memorias, que en los años antecedentes no están nota- das, y son dignas que se sepan, por abono, y resguardo de- la mesma verdad; y para más justificar la pretención y jui- zio deste Convento en las cosas de Mn. Simón, por el qual- nos vimos en tantas tormentas. La Generalidad embió a este Cavallero a Roma por los negocios, y materias del dicho Mn. Simón, y estuvo en Roma muchos años tratando desde negocio, y al fin dellos consiguió de la Sede Apostólica, que vinie- sse el Obispo de Tortosa D. Luis Tena a tomar informacio- nes de la vida, y hechos de Mn. Simón, y del estado de sus cosas, y devoción Santa del Pueblo a éste Venerable Varón. Vino pues este Señor Obispo, y como vió la calidad de la - devoción, que no era buena, los milagros que dezían deste- Varón tan indigestos, y de sueño, las proposiciones, y pa- radoxas tan horribles, y impías, que del se predicavan, y- avían predicado por alabarle, y otras cosas que los bien - intencionados, y no apasionados relatavan, y deponían, den- tro de breves días sin concluir processo, ni acabar de re- cibir más informes, se bolvió a Tortosa, y por que no parez- ca esto dicho solamente al ayre, y se vea lo que en lugar- de beneficios, y milagros por este varón, obrava Dios en - sus devotos, que eran castigos horrendos en pena de su im- prudente, y dañada devoción, y de no querer ajustarse a - los establecimientos santos de la Iglesia en la Veneración de los Santos, que no declaró por Santos, referiré los des- dichadísimos fracasos, que en aquella era sucedieron, y - allegaron a notica del Obispo Tena. Recogió entonces estos sucessos el P. Mo. Fr. Gaspar Barberán, hijo, y Prior que- fue deste Convento.

El primer castigado de Dios, ha sido el Doctor Villar Beneficiado en San Estevan, éste fue uno de los cuatro clérigos, que fueron a predicar por el Reyno, y predicando un día en Alcoy dixo, que Mn. Simón avía resucitado 27. muertos, y baxando del púlpito le davan vaya? del dicho, y respondió: qué quereis que os diga yo se no han de dar crédito a todo lo que dixere: 27 muertos me vinieron a la boca, que si más, o menos me vinieran esso dixera. Castigo le Dios luego, pues subiendo a cavallo para passar a otro Pueblo, en el camino le arrastró la mula, y murió rebentado, y lo enterraron día de San Estevan.

El Doctor Christoval Nadal predicando de Mn. Simón dixo: que en su tanto le tenía por más Santo que a S. Juan Bautista, castigolo Dios, pues se fue un día a la Universidad a asistir a unas conclusiones, estando sentado en el banco del General en presencia de todos se cayó muerto.

Mosén Salas fue un clérigo que de ordinario movía motines instando con furia diabólica que matassen a los que no querían creher en Mn. Simón, poniéndose él en la delantera. Castigolo Dios Víspera de Sn. Marcos pues yendo negociando que por honrra de Mn. Simón disparassen la artillería y tocassen las campanas, bolviéndose a su casa a comer, se cayó muerto a la puerta della.

Mosén Segura fue el clérigo que instava a Predicadores que predicasen de Mosén Simón, y assí lo hizo con el P. Almenara de San francisco, que avía de predicar día de San Marcos en la Seo, rogándole de parte suya y de los canónigos que predicase de Mn. Simón, y no lo quiso hazer, ni predicar. Castigole Dios al clérigo, pues saliendo una noche armado con unos seculares, y teniendo en la calle de la mar unas cuchilladas, en ellas le mataron sin dezir Jesús.

Otro hombre secular llamado también Segura, quedava los albalanes en el Almodín, notable perseguidor de las Religiosas por su devoción al P. Simón, acostándose una noche bueno, y sano, a la mañana murió sin Sacramentos.

Mosén Alpera hijo de una pecadora quería matar a los que no creían en Mn. Simón, y castigolo Dios pues día-

de San Marcos haciendo fiesta de Mn. Simón le dieron una es tocada, y murió al día tercero diciendo que abrazava.

Mosén Martínez organista del Salvador, hizo una-
capillita de Mn. Simón fuera de las puertas de dicha Igle-
sia al lado. Castigolo Dios, pues una noche le halló la -
Justicia con una pistola, y él a bocados se escapó de sus-
manos, y se fue a Madrid con su Amiga, en donde de la limos-
na de la misa que dezía él i la Muger almorçavan, y luego-
almorçado se iba a otra Iglesia, y dezía otra Missa, de cu-
ya limosna comían. Prendiéronle, y provado el caso, fue he-
chado a Galeras por el Nuncio Apostólico.

Mosén Arnau, que fue primero jurista, persiguió-
mucho a los que no creían en el P. Simón, y en particular-
a una Beata nuestra. Castigolo Dios, porque mató a un hom-
bre en Mislata, y después le mataron a él una noche en la-
calle de los Ribelles.

Mosén Campos uno de los que señalaron en el Motín
que hubo en este Convento, día de San Luis Bertrán, quitan-
do los candeleros de delante de los Santos, y poniéndolos-
delante de los papeles que avían puesto por las paredes, -
por fuerça, y escarnio. Castigole Dios, pues le dexó de su
mano, y para hazer unas vixas de plata a su Amiga, hurtó -
la caxuela de plata del Sagrario, y Sacramento del Conven-
to de Santa Ursola, y... en este estado las formas que avía
dentro, causó notable escándalo y aprovándole el caso fue-
castigado, y hechado a Galeras.

Un estudiante del hábito largo llamado Silvestre,
hijo de hornero que está en el horno de los Asannadores, o
Curtidores, fue también uno de los que se hallaron en el -
Motín dicho día de San Luis, y a un Sacerdote que dava a -
adorar la Reliquia en la puerta de la Iglesia aquel día, le
dio un bofetón, y aunque no le castigó la Justicia; le cas-
tigó la del Cielo, pues le dexó de su mano y se dio en ser
famoso ladrón, y aviéndole dado sentencia de ahorcado, por
favores se permutó en Galeras. Va en ellas.

Un fraile Bernardo predicó (llamado fr. Alarcón)
en Sn. Estevan día de la presentación, y aviendo de predi-
car de nuestra Señora, predicó de Mn. Simón, allí mesmo le

castigó Dios, y la Virgen, pues baxó del Púlpito muy malo, y en pocos días murió.

El P. Sotelo Teatino predicando en la Seo día de la Assunción, dixo: que ya las cosas de Mn. Simón avían pasado por la piedra de toque el Papa; y que le podían llamar Santo; y otro día de fiesta llamados muchos Religiosos de todas Religiones, para que asistiessen en el Sermón, le hizieron desdezir los Señores Inquisidores en el mismo púlpito, y dentro de breves días, corrompido murió.

El P. fr. Tous Provincial de los Carmelitas, y después Prior deste Convento del Carmen de Valencia dio en predicar las cosas de Mn. Simón, y exagerarlas tanto que dixo un día predicando, que los rosines que trahían los presentes a Mn. Simón, que por milagro aun no sudavan, siendo la verdad que muchos dellos se espaldaron, y murieron. Como también dezían que desde que avía muerto Mn. Simón no sucedían desgracias en Valencia, siendo verdad que en los tres días que duraron las fiestas del dicho Simón, hubo catorze muertes desastradas en Valencia. Castigó Dios a fr. Tous, pues le dexó de su mano, y dio veneno a fr. García, del qual estuvo muy malo, y provándole el caso fue penitenciado y desterrado públicamente, y a un Secular que le favoreció le ahorcaron públicamente en Valencia y los frayles Carmelitas, que le han levantado Altar al dicho Mn. Simón, muchos años ha, que se les apedrea la heredad, y están pobres.

Rafael Aznar Notario, luego que murió Mn. Simón dio en hazer coplas de todas las mentiras que venían a su noticia en alabança de Mn. Simón, las quales hazía imprimir, y vender por Valencia en su nombre; pero no hizo muchas porque luego le castigó Dios con una Apoplejía tan grande siendo moço de 26 años, que apenas podía hablar y dentro de breves días murió loco.

Miguel Mollá Ciudadano, que vivía cerca del Molino de la Rovella, grande perseguidor de las Religiones por honrrar a Mn. Simón, entrando un día en su casa murió súbitamente.

Jayme Clara muy devoto del P. Simón, a quien a boca llena llamava Santo, y acre perseguidor de las Religiones murió también súbitamente en la calle a las espaldas de

Santa Tecla.

Juan Soler que pedía limosna por Mn. Simón llamándole Santo, murió súbitamente una mañana estando almorzando.

Felipe N. Batifullero, que vive en la calle de las Barcas, compró una Argamasa que sobró de la obra de Mn. Simón, pagándola más de lo que valía, gloriándose que avía de hazer, una casa muy firme, y como eterna por ser del pertrecho de Mn. Simón. Llamó pues un Albañil nombrado en el oficio, el qual levantó las paredes de la casa de fundamento, la cubrió, y igualó los pavimentos, y quando faltava muy poco para acabarla, cayó la casa sin aver hecho sentimiento alguno, y cogió baxo cinco personas, de las quales las dos murieron luego, y las tres quedaron malheridas. Causó esto grande admiración, y mayor a los Albañiles, por que no hallaron causa natural por la qual huviesse sucedido aquella ruina súbita.

Gerónimo Días Cirujano, a quien tocava la fiesta de San Vicente Ferrer en la plaçuela de los Anzuelos por honrrar a Mn. Simón, formó un árbol de los Santos Valencianos, poniendo a Mn. Simón en el mejor lugar. Le castigó Dios, pues dentro de pocos días tuvo unas palabras con Miguel Belsa compañero, el qual le dio una estocada, de la qual murió rabiando.

Vicente Martí Notario, dixo un día en una casa, que en servicio de Mn. Simón no le faltava hazer sino matar al P. fr. Collado Religioso francisco, y al P. fr. Urretade Predicadores, porque no querían predicar de Mn. Simón. Pues esse proprio día le prendió la Justicia por la muerte de Dn. Baltazar Armunia y en breves días por esta muerte, y otros malos guizados, le ahorcaron, y de la horca embió a pedir por un Clérigo, perdón a los Religiosos; diziendo que avía buscado a los Religiosos para matarles, y no tuvo lugar.

Nicolás Esplá Platero, fue tan apasionado de Mn. Simón, que por él perdió la amistad de algunos Religiosos-Deudos suyos, y concibió un odio tan mortal contra los Religiosos, y los que no creían en Mn. Simón que una noche -

víspera de Santo Domingo, viendo que en San Francisco hazían luminarias por el Santo le pareció mal, murmurando porque no avían hecho lo mismo por Mn. Simón, y esto con tanto escándalo que obligó a un hombre honrrado que le oya a dezir plegue a Dios que no lo veas otro año, y sucedió assí, que de allí a pocos meses murió, y fue causa su muerte, que su Muger cayesse en la cuenta, que también era apasionada por Mn. Simón.

Han predicado en los Púlpitos los devotos de Mn. Simón que quien llevase consigo la Imagen suya, no le sucederían desgracias, y assí un Mancebo Navarro hijo de uno - que solía ser platero, y vivía fuera del Portal de San Vicente, llevaba un papel de Mn. Simón y uno que se llamava - Alemany le dio una estocada, y cayó muerto sin dezir Jesús.

García el Pintor, que mató al Bandolero Lloret - llevaba una imagen de Mn. Simón en los pechos, y con un escopetazo le mataron sin dezir Jesús.

Jorge Muños Bordador, viniendo de San Andrés con su Amiga por la mano de hazer oración a Mn. Simón llevando un papel suyo en los pechos (y es éste terrible enemigo de los Religiosos por la misma razón) le dieron pues una estocada de la qual en breve rato murió sin Sacramentos nombrando no a Jesús, ni María sino a Mn. Simón.

Juan Nascal que estava en servicio de Miser Polo trahía consigo un papel de los dichos, y avisáronle se lo quitase porque no le sucediesse algún fracaso, y no lo quiso hazer, pues no pasó mucho que cayó, y se rompió un brazo y estuvo en peligro de muerte, y no ha curado perfectamente.

La mujer de Diego Butquexo flamenco, que vive a los Xuboneros, llevaba perpetuamente una Reliquia de Mn. - Simón, y mientras la ha llevado jamás a parido bien, una vez abortó de una criatura, otra vez de dos, y ninguna alcanzó bautismo.

Una mujer llamada Na Casanova, estuvo casada con un Tornero en la bolsería, ésta siempre buscava trasas como aumentar la devoción de Mn. Simón. Castigola Dios, porque estando un día en el terrado, cayó a la calle y murió sin dezir Jesús.

Miquel Morales Botero, que vive en la calle de - San Vicente, estando un día en su casa para irse al Grao a la partición de unos cersillos para las Botas, entró en su casa, en la qual vendían peras, para comprar una Beata llamada Paula, que sirve en las Monjas de Jerusalém, y en viéndola el dicho Morales se encendió en cólera, y buelto a su Muger la dixo: que le diesse unos quantos reales, porque - quería pasar por S. Andrés y gastarlos todos en servicio - de Mn. Simón, a pesar de motilonas, y motilonas. La Beata - calló, entendiendo que lo dezía por ella, y fuesse el hombre. Dentro de dos horas pues vino nueva como estando el - dicho Morales en el Grao aliñando los cersillos que avía - comprado un muchacho de 15 años con una segur le dio tal - golpe en la cabeça que le hizo saltar los cessos, y murió - sin poder dezir Jesús.

Don Juan Masparrota Alguazil Real, hallándose una tarde en la Plaça de Predicadores, hablando con un Notario, le dixo: Vámonos a mi casa, y antes de llegar a ella, al - pasar por San Andrés, le dixo, entremos a hazer Oración a - Mn. Simón, porque tengo devoción de rezarle cada día, hecha pues, se fue a su casa, y llegando a la puerta de ella le - dieron una estocada, y cayó muerto sin Sacramentos.

Roque de la Porta, hijo de Luis de la Porta Sastre, que es Alcayde de Gest, tomó tan a pechos el defender las cosas del P. Simón, que por quanto Andrés Ribas Sastre de dicho lugar dixo que él no creía más de lo que creía la Santa Madre Iglesia, y no en Mn. Simón, juntó una quadrilla. y con cuatro escopetas esperaron al dicho Ribas para matar - le, y permitió Dios que no tuviese efecto, y viendo esto - le persiguieron asta Valencia, y un día que avía de bolverse el dicho Ribas a Gest, le tomaron los portales, pero - permitió Dios que avisassen a Ribas, y assí no salió de Valencia pero Dios castigó a Roque de la Porta, pues luego - se fue con su Amiga a Sevilla y persiguiéndole allá la Justicia se pasó a Granada, y allí le prendieron, y quemaron - por monedero, y esta es nueva cierta, y muy provada.

Jusepe Periz Dotor en Medicina estando un día con su hermano en casa de Misser Asensi, començó a blasfemar - de los Religiosos, diziendo que eran unos putos y hereges,

y que les avía de ver quemar por tales porque no creían en Mn. Simón, hallóse allí presente Roque Destans hombre viejo, y honrado, y le dixo: se reportasse porque aquello no se podía dezir de Religiosos; y bolviéndose contra el dicho Dotor le dixo: tampoco cree Vm. en Mn. Simón? Respondió - Destans, yo creo lo que cree la Santa Madre Iglesia, entonces el Dotor hechó mano a un puñal, y le arremetió para matarle y lo hubiera executado sino se pusieran otros de por medio, sucedió pues (narro caso, y castigo de Dios) que de allí a dos meses, los Inquisidores hizieron prender al dicho Dotor en la Universidad asistiendo a unas conclusiones, y le prendieron, como después se vio por sodomita, tres años estuvo en aquellas cárceles, al fin dellos Víspera de San Simón, y Judas año 1616, en un acto público de la Inquisición que se celebró en la Plaça de San Lorenzo sacaron a quemar al dicho Dotor, juntamente con Antonio Fraus natural de Xabea, el qual estaba también en las cárceles de la Inquisición, y le avían encomendado que sirviesse al dicho Dotor, por estar éste sin pies porque él proprio por quererse matar fue causa que se le encendiesse fuego en los pies, y se los huvieron de cortar y estando assí casi como un tronco provocó a Antonio su sirviente a tener actos sodomíticos, y les tuvo activa, y pasivamente ocho vezes, como el mesmo Dotor lo confessó, el qual últimamente murió quemado por puto, luterano, y atheysta, y aviéndose hecho con él las mayores diligencias que se pueden pensar para convertirle, y que muriesse como cathólico, y assí murió como se ha dicho luterano y atheysta. Pero en Antonio se vio la inescrutable providencia y misericordia de Dios, pues aviéndose criado entre Moros porque le cautivaron niño y renegó entre ellos, permitió Dios que muriesse con mucha contrición, y como buen christiano, y el Dotor murió segun dixo el que avía de ver morir a los frayles, quemados por putos, luteranos, y hereges porque no creían en Mn. Simón.

Juan Bautista Camarena fue un Mercader de los más acreditados en Valencia, y aun en todo el Mundo porque entodo él tenía Correspondencia, como también lo avía sido - su Tío por mas de cincuenta años, éste pues hallándose muy

rico, porque también de los suyos tenía gruesa hazienda, - se hizo Ciudadano y concurría a cargos de la Ciudad, y era Administrador del Hospital quando las cosas de Mn. Simón - iban ya de caída. Para levantarlas pues, y fomentarlas, trató Camarena de hazer, y se hizo una lámpara de plata a su - costa para Mn. Simón y no faltó quien la hiziese en Valen - cia secretamente y dio a entender que la embiava de Flandes el Archiduque: y con este embeleco entretuvieron esta fal - sa devoción algunos meses, que este es el castigo con que - Dios castigava a los Simonistas que les quitava el entendi - miento, para que en nada discudiesen, dándoles a entender qualquier imposible, como que la Paloma del Retor de San - Andrés, era el espíritu Santo, y otros dezían que era el - alma de Mn. Simón que venía a solicitar la obra de la Igle - sia de S. Andrés y lo uno, y lo otro creían; y las plumas - que se le caían a la paloma de la cola las vendieron, y hu - vo hombre que dio ocho reales por una. Quando estava pues - acabada la lámpara apareció en el Hospital y un día la lle - varon por toda Valencia los locos (digno acompañamiento pa - ra tan loca devoción) con la gritería, y locura que en se - mejantes salidas ellos acostumbran. Deste modo se ofreció - la lámpara a Mn. Simón. Pero castigó Dios solemnemente a - Camarena, pues se le perdió en un punto crédito, y hazien - da, y rompió infámente el proprio día que entró en Valen - cia por Virrey el Duque de Feria y se observó que los Mer - caderes botigueros que ponían algún retrato de Mn. Simón a la puerta, para atraer a la gente a comprar a sus tiendas, han rompido, y se han perdido, y acabado desdichadamente, - como un tal Bonet en el Mercado, y otros.

Gerónimo Vaquedano Valero, que era también de los que querían matar a los Religiosos que no creían en Mn. Si - món, y negava de Amigos, a quien no creía en él luego le - dio mal de gota coral, y aún le dura, y piensa perder la - vida quando le toma.

Federique Grau Cavallero, sobre defender a Mn. - Simón y su devoción, tuvo muchas contiendas con su confesor que era Religioso, y dándole a entender el confesor lo que debía creer, según nos enseña la Santa Madre Iglesia, siem - pre estuvo terco, y pertinaz, tanto que un día lo despidió,

que si assí avía de creer, no le quería confesar. Castigo-
le Dios, pues viniendo un día fuera de casa, y hechándose-
sobre la cama murió por puntos, sin poder alcanzar Sacramen-
tos.

La Muger de un escrivano llamado Aller, que viven
a las Santetes colgando un retrato de Mn. Simón, cayó y -
quebró un brazo, y una pierna, y la cara quedó muy mal para
da.

Joachim Redolat Vellutero colgando también unos-
papeles de Mn. Simón, cayó, y en siete partes quedó herido
en las piernas, desto perdió la devoción, y vivió, y a mu-
chos persuadía no la tuviessen.

Un hombre que ponía en San Andrés los faroles pa-
ra las luminarias de las fiestas de Mn. Simón, cayó de en-
cima de la Iglesia al suelo, y se hizo pedaços los huesos,
llevarónle al hospital, y allí murió.

La Muger de Conill el Pastelero que vive en la -
Calle de la Mar, dixo un día, que por todas las cosas del-
mundo no creería otra cosa que en Mn. Simón, o que no dexa-
ría de creer en él, y de allí a pocos días, le dio tan -
grande enfermedad, que ha quedado loca y casi del todo cie-
ga, y assí ha muerto.

Los Sombrereros por Patrón tomaron a Mn. Simón y
para empeçar a festejarle ordenaron grandes fiestas en la-
Plaça de Santa Catalina Mártir, y lo mesmo fue empeçar las
fiestas, que las desgracias, porque en ellas quitaron la -
vida a estocadas a Vicente Puig deudo del Vicecancellor -
Roig, y los matadores todos se perdieron y tantas fueron -
las desgracias de los dos días primeros, que no quisieron-
pasar las fiestas adelante, y juntamente desengañados dexa-
ron la devoción de Mn. Simón.

Mosén Antonio Juan Ferrandis, Beneficiado en Sn.
Martín, fue causa que hiziesen los Canónigos comunibus ex-
pensis la Capillita de Mn. Simón que está al campanario, y
no paró asta que en ella dixesen Missa sin licencia del Se-
ñor Arçobispo. Vino pues a tanta pobresa este clérigo, que
aun Breviario no tenía para rezar, y últimadamente murió -
de repente.

Mosén Luis Ridaura Beneficiado en la Iglesia ma

yor muy devoto del P. Simón, en cierta ocasión le traxo un saastre una ropa que le avía cosido, y como por las manos - le diesse muy poco, aun se descompuso con el oficial, tratándole mal de palabras, y se fue para él, castigándole con sus manos, y oprimido el hombre hechó mano al puñal, y le mató.

Gerónimo Galant Campanero, que vivía cerca de la Plaça de Santa Catalina Mártir, puso sobre su casa un quadro de Mn. Simón con su lámpara, era también maldiciente - de los frayles. Vino pues a tanta pobresa, que hubo de vender la casa del quadro, y de dos hijos que tenía, el uno le mataron, y el otro le ahorcaron por monedero.

Andrés Colomer Confitero, que vivía a S. Tecla, - hazía fiesta a Mn. Simón, y sucedió pasar dos Religiosos - por su puerta, y levantando la voz, porque los Religiosos - le oyessen, dixo esta fiesta se hace a Mn. Simón a pesar - de Motilones, estando pues un día sentado a su puerta le - tomó un mal, que cayendo en tierra en breve murió sin remedio.

Juan Ruvio Pelayre muy devoto de Mn. Simón, y - burlón de los Religiosos, que les afrentava, le ahorcaron - a 22 de Mayo de 1617 por ladrón, por el hurto de los serra - nos.

Valero Lluch Labrador, que vivía al Portal de Ru - safa devoto de Mn. Simón, habló mal de los frayles de San - Francisco con Matheo Esplá platero porque pusieron lumina - rias la noche de Santo Domingo, y no a Mn. Simón. Castigo - le Dios pues murió súbitamente.

Francisco Tena Platero, que vive a la corregería, instó con el oficio que hiziessen una imagen de plata de - Mn. Simón ofreciendo el poner las manos; empeçó pues la o - bra, y hizo la cabeça, pues permitió Dios que mientras tu - vo la cabeça en su casa, le sucediessen muchas, y grandes - desgracias, porque un hijo que tenía casado viéndose en necessidad, llegó un día a la parada de Plata de casa de su - Padre, y tomó una pieça para favorecerse, violó su Madre y, empeçó a gritar al ladrón, a las voces vino el otro hijo, - y colérica la Madre, le dixo que si no matava a su hermano,

le hecharía la maldición, saliose pues el moço con este intento, y fuese a casa de su hermano, y topándose en ella a un clérigo hermano de su Cuñada grande simonista, y desvergonzado murmurador del Señor Arçobispo, por matar a su hermano mató al Clérigo con un puñal, de suerte que esto, y otras desdichas tuvo en su Casa, Tena, asta que deshizo la cabeça de Mn. Simón.

Matheo Llorens Albañil un día quiso reñir con un criado de un cavallero, porque ni él ni su Amo eran devotos de Mn. Simón, del qual era muy devoto; un día pues de San-Marcos, riñendo dicho Matheo con otro hombre llamado Luis-Requxo, también grande simonista, quedó muerto el Matheo sin dezir Jesús, estando descomulgado por no averse confesado en dos años, y a Luis le ahorcaron por este caso.

Don Mathías Jofre, gran devoto de Mn. Simón, estando mirando una fiesta, que se hazía al sobredicho Simón en la Capillita del Campanario, empeçó a dezir mal de los-frayles, y en particular de S. Francisco diziendo avía demandar en su casa, que no les diessen limosna, porque no eran devotos de Mn. Simón, de allí a pocos días después, le prendieron, y degollaron en la Plaça de la Seo, por aver hecho matar a Almunia.

Lorenza Muger de Gerónimo Navarro, salió a la capilla de Mn. Simón a oír missa de partera, haziendo dezir allí la missa; pues como huviesse ido buena, le tomó en la Capilla una calentura tan recia, que bolvió a su casa enferma, tanto que estuvo enferma cinco meses, y al cabo de ellos murió de la enfermedad, a la fin la quiso Dios abrir los ojos, y se hizo quitar las imágenes de Mn. Simón que tenía, y se quedó con la de la Virgen del Rosario, a la qual diziendo palabras devotas, murió.

Nofre Bernabé escrivano de la Governación, en las Causas Criminales, tan devoto era de Mn. Simón, que quando iba a escribir las heridas de algún herido, instava con él que se encomendase a Mn. Simón, Castigole Dios que vino a tanta pobreza, que vivía de limosna, y un día en una traviesa de la Calle de Cavalleros, se cayó muerto sin dezir Jesús.

Antonio Morell Tavernero, que vivía junto a la xa

bonería nueva de la tercera Orden de San Francisco, tan apasionado era de Mn. Simón, que por donde iba era el pregonero de sus alabanzas, y reprehendiéndole un hombre, respondió él que guardase no le castigase Dios a él por que era contrario del P. Simón Sucedió pues al contrario, queriendo Morell a su casa pasando cerca del Molino de la Rovella, se cayó muerto en la calle.

Bautista Pérez Cerero, que vivía delante del Palau, tan devoto era de Mn. Simón que en sus fiestas llenó de faroles y luces las ventanas, y terrado de su casa. Este pues tenía una olla al fuego con cera, y otros materiales, prendió el fuego mucho en ella, y queriéndolo remediar, se vertió la olla encima, y comenzó a arder en llamas, y en lugar de salirse a la calle, quando estava en el zaguán de la casa, para que le remediasen (justo juicio de Dios) fue luminaria, y farol de si mismo en lo alto se subió al terrado, y a las voces que dava subieron los vezinos a los terrados, y veíanle arder, y no le podían favorecer, asta que ya casi abrasado subieron, y le ayudaron quando ya no tuvo remedio, y así murió en breves días.

Don Gerónimo Monsoriu en una viña que tenía en Vistabella, puso reliquias de Mn. Simón para que se la guardase, y aquel año se le apedreó que no le quedaron ojas.

Vicente Pila hijo de un Tavernero del Trenque aviéndole librado la Virgen del Rosario, de quien era devoto, de un peligro, que tirándole una noche dos escopetas, y encomendándose a este Señora le llegaron las balas al brazo, y a la ropilla, y no le encarnaron la qual ropilla presentó a la Virgen del Rosario aquí en Predicadores. Después se hizo muy devoto de Mn. Simón, entró pues un pobre pescador en su casa a beber y viniendo los dos a palabras mayores, envistióle al Pescador con una espada, y Rodela, y el pescador con una triste espada defendiéndose, le dio una estocada y cayó muerto.

Alonso Muños Tofedor de seda grande simonista, pues reprehendía a todos los que no le eran devotos, tuvo pues una riña en la Lonja, y le atravessaron la pierna con una alavarda, y murió dentro de breves días.

Juan Fuentes Valero colgando una Imagen de Mn. Si m^on, cayó de la escalera a baxo, y se quebró un brazo y - quedó muy maltratado.

Gerónimo Ferrando Platero tan devoto de Mn. Simón que un Jueves Santo haziendo la processión los hermanos de la Cruz a los quales acompañavan los frayles de San Fran— cisco, por más injuriarles quando pasavan delante del les— tirava de la Capa, y bolviéndose a él como es natural el - Religiosos, le dezía Vitor Mn. Simón a pesar del motilón.— De allí a poco pues se fue a Madrid, y allí un amigo suyo— le dio una estocada, y murió.

El Retor de Zot cerca de Chulilla, que se llama— Mn. Francisco Cucalá grande simonista, tanto que a un Reli— gioso deste Convento le afrentó en un Sermón delante de to— do el pueblo por publicar su devoción a Mn. Simón, fue es— to poco antes del motín. Pero castigole Dios, porque a 8.— de junio 1620 que fue día de Pasqua de espíritu Santo a la noche le mataron en su lugar a puñaladas, sin dezir Jesús, dicen que por una Muger, y que lo hizo un muchacho de me— nos nada. Quando Dios quiere!.

Dos Monjas franciscas del Convento de la Puridad devotas del P. Simón tenían cada una dellas un quadro del— en la Celda, notavan pues que quando entravan en la celda, ivan como asombradas, quitaron el quadro, y tuvieron sosie— go. Estas mesmas Religiosas hizieron después esta experien— cia, que tomaron reliquias de muchos Santos, y entre ellas pusieron reliquias de Mn. Simón, y todas las colocaron so— bre un altar, y bolviendo al día siguiente hallaron las re— liquias de los Santos, y las de Mn. Simón no aparecieron - más, por tres días hizieron estas Religiosas la misma expe— riencia, y siempre sucedió lo mesmo.

La Muger del Dotor Matheo Guimerá, llamada Inés— Miedes, vivían entonces en Torrente, en donde tenía la con— sulta su Marido, dio en una enfermedad tan rara, y no en— tendida, que puso en mucho cuydado a su Marido con ser un— grande Médico, y fue que no podía beber agua, ni vino, que en el primer trago no se ahogase, de suerte que si quería— porfiar, se ahogava, y una ocasión se puso tan morada, que

ya la tuvieron por ahogada, y vino a términos que no osava beber por ninguna manera, por lo qual se iba secando. La purgó su Marido dos vezes, y le aplicó remedios por si era ventosidad, y no curava antes bien empeorava, por lo qual vino a conocer su Marido, que era imposible que aquella enfermedad procediese de indisposición interior del cuerpo, a más de que ella vivía siempre sana, tragéronla a Valencia, y llamaron al P. fr. Pedro Religioso francisco, para que la dixese las oraciones, después de dichas delante del la hizo beber, y por dos vez se vio en grande peligro de ahogarse, estando todos confusos, dixo uno de los que asistían: Señora lleva reliquias de P. Simón? respondió ella que si, y sacándoselas del pecho las dio al P. Fr. Pedro, y él entonces tomó un jarro de agua, y dándoselo a beber dixo beva en nombre de Dios, y no tema, pues se ha quitado el impedimento de Mn. Simón, hizolo la Muger, y se bebió todo el jarro de agua sin ninguna dificultad, y luego le dieron otro, y hizo lo mesmo, porque estava grandemente sedienta, y en muchas semanas no avía bebido. Dieron los circunstantes muchas gracias, y conocieron todos que las dichas reliquias lo causavan y la muger nunca más ha visto aquel accidente; del caso fueron testigos muchos, y graves, y me lo han referido a mi, y entre ellos uno apasionado de nuestro hábito, que dio el arbitrio.

Muchas personas christianas, y de buen juzio, viendo tantas iras, enemistades, discusiones, venganças, rabias, infamias de Religiosos, blasfemias de los Santos canonizados, mentiras, embustes, milagros falsos en los devotos de Mn. Simón le llamavan Santo de la vida ayrada; como cumplidamente se ha visto en lo que se ha referido, y en lo que vemos ha pasado por Roque Destans de quien ya hizimos mención, el qual por ser hombre pacífico, y que no ha menester a nadie, pues vive de su hazienda, buen christiano, y que cree lo que deve según la Iglesia, le tienen los simonistas muy aburrido, y en diferentes vezes le han querido ofender, y Dios le ha defendido, en una vez le arremetió el Doctor Periz, como se ha dicho; en otra un carnicero que corta en las carnicerías nuevas, el qual le arremetió con un cuchillo de cortar las carnes, y por otra vez

un Verguero del Bayle, el qual le arremetió con un puñal - fuera el portal de la mar, y jamás le han podido dañar.

Y vean también del modo que ha compensado Dios a los labradores de todos los lugares al derredor, las ofrendas que han hecho a Mn. Simón, pues desde el año 1612, que murió dicho clérigo cada año se les han apedreado los frutos, de tal suerte que están destruidos y jamás tanta piedra se ha visto, ni tan continúa, y a los Padres Carmelitas cada año se les ha apedreado la heredad, sin dexarles-
ojas verdes, por un altar que han hecho en su Iglesia a Mn. Simón, y en este género contaré un caso muy donoso, que delante de testigos pasó en el mercado. Avía embiado Dios una grande piedra por toda la comarca de Torrente, y preguntáronle a un hombre de aquella tierra en el Mercado, si le -
había mal la piedra en sus viñas? y respondió un cañís de -
forment he donat enguany a Mn. Simó porque enguardas la viña, que ab ell sustentara yo mig any a un moço, y per Deu-
ha tengut tan poca vergoña, que no ma deixat ni gra, ni fulla en la viña.

Todo el día del motín del 3. de Marzo de 1619, - Gaspar Bellerín se empleó en hazer adorar a todos los que pasavan por los tundidores (que era de esse oficio) la imagen de Mn. Simón, pues la noche siguiente se acostó en su casa con la amiga, y a la mañana la muger le halló muerto a su lado, sin aver tenido dello sentimiento alguno, y quedó su cuerpo tan negro, tan feo, y horrible que parecía Demonio.

Mosén Vitoria Clérigo de San Andrés, grande defensor de Mn. Simón, y perseguidor de los frayles fuese - con el hijo de Domingo Royo a ver Barcelona, por el mes de Mayo, y estando en una calle parado mirando el Juego de la Pelota, se cayó muerto de repente, y éste se halló en la supposición del cuerpo de Mn. Simón, que se presume se hizo.

Un Mercader muy rico que vivía en el Grao, llamado Gonzalo, hizo una nave que le costó muchos ducados, y quando la bendixo, la puso por nombre Francisco Gerónimo - Simón, y en el primer viage se perdió.

El año de 1619. en el primero día de Julio, lla-

maron los Jurados de Valencia a todos los Maestros Albafilles, para dar orden juntamente con el centenar, que también fue convocado, para que derribasen las paredes de los huecos de nuestro Convento, lo qual como supiesse un carnice-ro llamado Pedro Carot grande defensor de Mn. Simón, alegró se mucho de lo que se avía de hazer contra el Convento, y gloriándose que el iría a derribar dichas paredes, Pero - Dios le derribó a él, pues a 3. del mesmo Julio, le emprendió en casa de una Amiga suya una enfermedad, tan cruel, - que hechava sangre por arriba, y por abaxo, y en grande brevedad murió. De derribar también las mismas paredes como - blasonase un Moço hijo de Maestro Ambrosio el Albafil, del qual oficio era también, y se llamava Theodoro Ambrosio, - entrando en su casa bueno, y sano se cayó muerto sin dezir Jesús.

El señor Virrey desta Ciudad, que era el Marqués de Tavera hizo prender por aquellos días a todos los Pescadores hombres, Mugerres, y niños por unas cuchilladas que - avían dado al Justicia de aquel año que era de 1619, llamado García grande simonista, y perseguidor de Predicadores. Llenó las Torres, y cárceles, de los Pescadores, asta las-del Portal de Quarte, castigándoles Dios por ser tan simonistas, pues algunos dellos murieron en las cárceles ellos mesmos ocasionando su muerte. Otros murieron después que de ellas salieron enfermos. Estando pues allí una noche, - un hombre, que más devió de ser Angel, desde la Calle en - el Portal de Quarte, les dixo que los trabajos que padecían eran por defender a Mn. Simón, y perseguir a los Religiosos. A más desto la Quaresma pasada deste presente año de 1620 en toda ella no han pescado un solo pez, antes bien - las grandes borrascas del Mar, y vientos que por toda la - Quaresma han tenido, y con ellas grandes, y largos ducados que les costavan, y un día estando ellos en la pescadería - queixándose destas desgracias, un santo clérigo en alta voz les dixo: no quereis que Dios os detrya si vais contra los Religiosos, contra la Iglesia, y nuestro Prelado? y respondió un pescador, tiene Señor razón.

El día después de Pasqua de Espíritu Santo a 7 -

de junio de 1620 por la mañana, subiendo a cavallo en un Macho Vicente Navarro Cirujano para ir a sangrar, a pocos pasos de su casa, le derribó el Macho en el suelo, y dio tan grande caída que le rebentó sin dezir Jesús, aunque vivió cuatro horas. Este tenía en su casa por reliquia, un borseguí de Mn. Simón, y estando en su casa tendido el tiempo - que vivió tuvo esta reliquia taxada a la cabeça, y no curó.

Eufracia Pasqual Muger de N. Castillo, él, y ella fueron muy devotos de Mn. Simón, del qual Castillo en la historia del P. Simón se trata muy largamente, su Muger vino a hazerse preñada al cabo de 20 años que estaban casados, y él y ella no cesavan de pregonar que Mn. Simón les avía dado fruto de bendición: y en viéndose preñada fue a manifestar esta merced de su valedor Simón al P. Sobrino - Religioso francisco descalzo, el qual la hizo la señal de la Cruz sobre la barriga y la dizo que aquello avía sido - milagro del P. Simón y que pariría muy bien, y con felicidad un varón y que aquel parto, y milagro avía de dar un - grande estallido por el mundo; vino pues el tiempo de parir que fue por los últimos de Marzo de 1620, y tomándole los dolores del parto, anduvo tres días en ellos, que eran como de muerte con notable sentimiento de todos de ver lo que - padecía, de modo que se supo por toda Valencia, la angustia, y peligro en que se hallava, al cabo de los tres días vio la Madrina que asomava la cabeça de la criatura, entonces metiendo el braço asta el codo, procuró que acabase de sacar la cabeça, y a la postre aviéndole durado a la Madrina algunos días hazer esta diligencia, y con tanta fuerça que hazía sacó la cabeça de la criatura, y atándole un cordón al cuello, tirando con dos manos la sacó muerta, hedionda, y era muger, y no varón según dixo el P. Sobrino, y en medio destes trabajos embió un coraçón de plata a Mn. Simón, en agradecimiento de tales milagros, los que estaban presentes, y entre ellos algunas Beatas nuestras, persuadían a la enferma que invocase a S. Vicente, Santo Domingo, San Luis, y otros, y jamás lo quiso hazer. Su Marido Castillo, ya estava en esta ocasión muy reduzido, y confessó a voces postrado por los suelos delante de la Imagen de la Virgen-

del Rosario, que traxeron de Predicadores, los pecados que avía hecho persiguiéndonos, y que de allí adelante, nos ha vía de servir, y honrrar. La muger murió a 3. de Abril, y - tenía en el principio de la escalera de su casa una Imagen de Mn. Simón, otra en la puerta del Aposento, y dentro una otra, y otra en otro retiro de la casa, y ninguna le aprovechó, y las profesías del P. Sobrino en todo salieron vanas, y falsas. .

Jayme Oller Masip de la Parroquia de S. Andrés - fue muy devoto del P. Simón, y pidiendo limosna a la Vir-- gen del Rosario un día el hermano fr. Martín López de una- ventana de una casa le arrojó la limosna un mancebo llama- do Felipe; pues hallándose presente el dicho Oller dixo: o son hereges, o luteranos en esta casa que dan limosna a - los frayles, de lo qual se indignó mucho el dicho Felipe, - y abaxándose el Oller por piedras comenzó a apaedrear al - Religiosos, el qual se escapó como pudo. Pues tres días - después, día del Corpus a 28. de Junio de 1620, haziendo - no se que Oller sobre una escalera en San Andrés, cayó no- más alto que siete escalones, él, y la escalera de espal-- das, y murió sin dezir Jesús.

Jorge estudiante dado a la valentía, este tenía- 200 libras de pención sobre el Obispado de Mallorca, por - una caña de pescar que su Padre presentó al Duque de Lerma este pues llenó la pared de su casa desde la puerta asta - el terrado de Imágenes de Mn. Simón, tenía este la casa en la calle de San Martín junto a un guantero en la plaça de - Santa Catharina Mártir, y era tan famoso Simonista que las dos noches del motín que hubo el año pasado a 3. de Marzo, iba por Valencia como Capitán de una grande quadrilla, que pasó por delante el Palacio del Señor Arçobispo, y por to- das las calles gritando Vitor Mn. Simón a pesar del Arçobis- po, y del motilón y de los frayles. Vino el día de San Mar- cos, y en unas fiestas que se hizieron en la plaça de la - Olivera a Mn. Simón con pretexto que se hazen a San Joseph, hállose en ella y viendo unas mugeres las fue siguiendo - hasta la plaça de los Caxeros, lo qual como advirtiese el - Marido de una de ellas, le acometió, y aunque Jorge iba ar

mado, por baxo del braço drecho recibió una estocada que -
cayó, y dentro de dos horas murió sin remedio".

(B.U., Ms. 157: FRAY DOMINGO ALEGRE, Historia de
las cosas más notables del Convento de Predicadores de Va-
lencia. Años 1640-1660).

APENDICE III

Documento I

Testimonio voluntario prestado por Joseph Torres en el Santo Oficio de Valencia el día 29 de Enero de 1669.

"En el Santo Oficio de la Inquisición de Valencia a veinte y nueve días del mes de Enero de mil seyscientos sesenta y nueve años estando en su audiencia de la mañana los Señores Inquisidores Ldo. Don Joan González de Texada y Dr. Joan Casteldases entró un hombre de su voluntad del qual fue recebido juramento en forma devida de derecho so cargo del qual prometió dezir verdad y guardar secreto y dixo llamarse

Joseph Torres de Valencia de edad que dixo ser - de veinte y ocho años que vive en la plaza de Calatrava en casa de su padre llamado Joan Torres de Oficio Sastre.

Pregdo. para que ha pedido audiencia

Dixo: que la ha pedido para dezir en ella ciertos errores que ha tenido no entendiendo que lo eran para que el Tribunal use con él de misericordia y son los que comunicó con el Arcediano Ballester (Calificador del Santo Oficio) por el mes de Junio del año pasado por las fiestas - del Corpus el qual pidió éste acudiesse a este Santo Oficio para dar cuenta de lo mesmo que éste le havia comunicado, - y pidiese en su nombre audiencia para venir éste a delatar se de todo lo que sentía haver faltado en cosas tocantes a este Santo Oficio y assí aora dirá lo que se le ofrece. Y - el principio que tuvo haver entrado éste en sospecha de que las cosas que dirá eran errores fue que la Víspera de dicha fiesta del Corpus estando éste en casa de Gertrudis - Tosca muger de Vicente Lligasa Pelayre que vivía en la calle de la Corona y aora entiende que se ha mudado a las espaldas de S. Joan juntamente con Mosén Remigio Choza Vicario que era de S. Miguel, y aora reside en la Iglesia Mayor, y Mn. Joseph Navarro recidente en San Miguel y unas mugeres llamadas la una Luysa Choza hermana de dicho Vicario, - y otra llamada Angela N. que no se acuerda su apellido, - llegó un hermano de la dicha Gertrudis que es Religioso Ca

puchino que se llama fr. francisco de Valencia y entonces era Maestro de Novicios del Convento de la Madalena al qual haviéndole dado a entender éste y los demás sobredichos - que la dicha Gertrudis era una muger perfeta, y santa y que era muy dichoso de tener tal hermana de quien podía tomar educación, y enseñanza de virtud porque assí lo entendían éste y los demás, y consiguientemente en presencia de dicho Religiosos la tomó la mano a dicha Gertrudis el dicho Vicario, y se la besó de que se exasperó sintiendo no buen el Religioso de que se hiziesse tal acción, y le parece que - también le dieron a entender a dicho Religioso en dicha - ocasión que una lámpara que havia allí ardiendo delante de una Imagen (era por la mañana más de las diez) estava encendida por respeto, y razón de que a la dicha Gertrudis - se le conservavan las especies Sacramentales en el pecho pero bien le parece a éste que el dicho Religioso estuvo desazonado de dicha comunicación, y reprehendió ásperamente a la dicha Gertrudis su hermana y también al dicho Vicario por la acción de haverla besado la mano; más éstos sentían que su virtud de dicha Gertrudis era grande, y tenían por cierto que se le conservavan las especies Sacramentales en el pecho, y el dicho Mosén Navarro instó más en persuadir al dicho Religioso la gran virtud y perfección de dicha Gertrudis diciéndole; que él lo havia provado por experiencia porque queriendo averiguar el Espíritu de dicha Gertrudis quiso hazer prueba dello exorcizándola estando ausente y no se atrevió, o no pudo pero que él sentía efectos buenos en su alma, a las quales razones el dicho Religioso se templó, y convino en que le agradavan los efectos que dicho Mosén Navarro refirió, y con esto se fue el Religioso, y éstos se quedaron allí, y éstos por una parte se reían de la furia del Religioso, y por otra se alegraron de que havia dado muestra de que le agradava la virtud de Gertrudis movido de lo que dicho Navarro dixo, si bien que por lo que dicho Religioso hizo le pareció a éste que no lo sintió interiormente assí, y después de lo que lleva dicho el mismo día por la tarde se fueron el dicho Religioso hermano de dicha Gertrudis y un cuñado suyo llamado Joan Colechá mercader a comunicar al Dr. Oliver que es un clérigo bene-

ficiado en S. Miguel, y vive tras la casa de Don Ginés de Perellós sobre lo que éste, y los demás que ha referido ha vían dicho al dicho Religioso, y según oyó dezir éste al dicho Vicario que el dicho Dr. Oliver les había dicho al dicho Religioso, y Colechá que las cosas sobredichas que le comunicaron no eran de buen espíritu que esso era sectaria, lo qual dicho Religioso y Colechá lo dixeron al Vicario aquella misma tarde, y assí se lo refirió a éste, y a la dicha Gertrudis estando en su casa aquella tarde, y dixo también que él había contradicho lo que dichos Religioso y Colechá dixeron había respondido dicho Dr. Oliver, de lo qual éste y dicha Gertrudis se olgaron de dicha contradicción que hizo por sentir éste y la Gertrudis bien de su espíritu y dicho Vicario; y demás desto se acuerda que el dicho Dr. Oliver le dixo a éste el siguiente día que assí como ayó dezir al dicho Religioso, y Colechá que la dha. Gertrudis tenfa potestad de dispensar en hazer lícito el homicidio, y en comer carne en días prohibidos, y en que dándole a ella limosna para misas era los mismo que si las dixera un Sacerdote si bien está en duda que le dicesse a éste el Dr. Oliver lo de la dispensación sobre el homicidio pero de dichas razones colige éste que todas ellas se las devieron dezir éste y los sobredichos Choza y Navarro a dicho Religioso porque de otra parte no le parece pudo saber lo el dicho Dr. Oliver sino es que acaso Mosén Navarro se lo huviesse referido pero éste está cierto que assí éste como la dicha Gertrudis, Mosén Choza, Vicenta Giberto, y dicha Angela N., y otra que la llaman Teresa N. muger de uno que tiene cuenta de la Cofradía de los Corredores, y otra llamada Jusefa Climent doncella que vive en la Calle de las Monjas de la Puridad en casa de su Madre todos creían, y tenían por cierto que era assí que tenía la dicha Gertrudis la dicha facultad de dispensar como ha dicho, y siguió se después que dicho Religioso ordenó a su hermana dicha Gertrudis que no acudiesse a la Parrochia de San Miguel porque no tratasse con dicho Vicario ni con ninguno de los sobre dichos ni con éste, y también que no diesse lugar a que ninguno destes fuesse a su casa ni la comunicasse, y que se apagasse la lámpara con lo qual éste ni alguno de -

los demás bolvieron según entiende a tratar con dicha Gertrudis salvo que al otro día, o después bolvieron éste, y dicho Vicario a ver a dicha Gertrudis llamados de ella, y pasado esto no bolvieron más. Y más declara que el motivo de haver ydo dichos Religioso y Colechá a comunicar lo sobredicho al Dr. Oliver fue por tener entendido el dicho Religioso que la dicha Gertrudis comunicava con dicho Dr. Oliver cosas de Espíritu, y habiendo precedido todo lo sobredicho estando aún éste, y dicho Vicario con su error aún después de haver éste comunicado con dicho Dr. Oliver como ha dicho fueron éste y dicho Vicario un día o dos después del día del Corpus a hablar con dichos Dr. Oliver, y comunicarle todo lo sobredicho, y otra de las cosas que adelante declararé, y habiéndoles oydo dicho Dr. Oliver les dixo como el havia dicho al dicho Religioso que dicha Gertrudis no tenía buen espíritu y que todo era engaño, y por consiguiente también lo mesmo que éstos le comunicaron que es lo sobredicho de que se originó el desengañarse éstos del todo teniendo por errores assí lo sobredicho como lo que dirá y de allí quedó resuelto que fuesen a comunicar lo sobredicho al P. Borrull de la Compañía y por no haverle hablado fueron al Arcediano Ballester a quien hizieron relación de las cosas que con la dicha Gertrudis les passó que son las sobredichas, y las demás que dirá, y de dicha comunicación quedaron más ciertos de dichos errores, y de acuerdo de que dho. Arcediano viniesse a dar cuenta a este Santo Oficio y pedir audiencia para los sobredichos y sabe que vino porque assí se lo dixo dicho Arcediano.

Ytem declara que el principio que tuvo el comunicar éste a dicha Gertrudis fue porque éste acudía en casa del dicho Dr. Oliver como persona a quien éste tenía concepto de virtuoso y por conocido para ser instruido, y gobernado en su espíritu a cuya causa como también acudiesse la dicha Gertrudis a lo mesmo según le parece y vio tuvo ocasión de empezar a comunicarla, y más tuvo gran deseo de tenerla por Maestra de su espíritu respecto de haverle dado a entender dicho Dr. Oliver a éste que la dicha Gertrudis iba bien en el camino de la virtud, y era gran sugeto, y -

assí trató con eficacias éste a cosa de un año después que empezó a comunicar éste al dho. Dr. Oliver a comunicar a la dicha Gertrudis deseando rigliesse y governasse su espíritu deste y dicha Gertrudis admitió el gobernar a éste su espíritu, y le parece que el moverse la dicha Gertrudis a admitirle por discípulo fue también motivo dello el Dr. Oliver que la devió de dezir que lo admitiera aunque después le ha parecido a éste que no se lo aconsejó por haversele dicho assí a éste dicho Dr. Oliver, y el tiempo que a éste le parece continuó dicha Gertrudis el gobernar el espíritu deste sería como cosa de dos años acudiendo éste repetidas vezes, unas vezes a casa de Gertrudis otras a la del Dotor Oliver, y otras vezes a la Iglesia de San Miguel. Y lo que a éste le enseñava casi comúnmente es: el rendirse a la voluntad de Dios tanto a lo permisivo como a lo volitivo por que assí dixo lo havía apprehendido ella del dicho Dotor Oliver como también del lo apprehendió éste, y lo que éste ha entendido contiene dicha proposición, es: Que se ha de rendir de modo nuestra voluntad a la voluntad de Dios que aunque sea en cosa de pecado tanto lo adverso como lo prógpero pero que se passe por ello precíssamente porque Dios lo ha ordenado, y si es malo pesarle de la ofensa de Dios por oponerse a su divina voluntad, y amar aquella mesma voluntad con que Dios ha permitido que suceda el pecado: y en consecuencia de dicha Doctrina se siguieron los errores que referirá luego atendiendo al concepto y estimación de la virtud y perfección de la dicha Gertrudis como es lo siguiente. =

Primeramente que estando éste solo con dicha Gertrudis en su casa acordándose de haver oydo que a un santo o santa, o alma perfeta se le conservavan las especies Sacramentales en el pecho de una comunión a otra por espacio de veinte y quatro horas y éste le preguntó a la dicha Gertrudis que cómo le iba en respeto desto a que respondió la dicha Gertrudis que a ella también se le conservavan las especies Sacramentales y esto desde el principio que empezó a frequentar sacramentos que hecho el cómputo por éste y ella que dixo sería como cosa de dos o tres años y el nú

mero que sacó de las formas que recibió serían más de mil-
o poco menos dando a entender la dicha Gertrudis que todas
ellas las tenía conservadas en el pecho y esta plática pa-
ssó como ha dicho estando los dos solos en su casa por la-
Pasqua de Resurrección del año pasado sesenta y ocho y lue-
go se empezó a divulgar entre los cómplices que ha referi-
do que son el dicho Vicario de S. Miguel llamado Choza, Mo-
sén Joseph Navarro, Vicenta Giberto, Luysa Choza, Angela -
N., Teresa N. y Jusepa Climent que son todos los que concu-
rrían y se hallaban en casi todas las acciones que passaron
en casa de la Gertrudis y en la Iglesia de S. Miguel, y se
acuerda que también creyeron lo referido de las especies -
Sacramentales una hijastra de Vicenta Giberto llamada Urso-
la y una criada de la dicha Gertrudis llamada María y de -
aquí se siguió que éste creyendo lo sobredicho hizo encen-
der y aun el mismo fue el primero que encendió una luz en-
una antorchera con intención (aunque disimulada por estar-
delante de una Imagen de la Virgen) de venerar a Christo -
nuestro Señor Sacramentado como creyendo que le tenía siem-
pre en su pecho dicha Gertrudis en casa della y la dicha -
Gertrudis aunque dió a entender al principio que no gusta-
va de dicha luz pero éste insistió en que ardiessse juzgan-
do también que aunque ella se resistía pero con las instan-
cias que éste hizo vino bien en que se encendiesse la luz-
y assí se continuó después desde primeros de Mayo asta la-
Víspera del Corpus viéndolo los sobredichos y sabiendo el-
mismo intento porque éste se los declaró y todos davan a -
entender que lo creían y sentían assí aunque al principio-
causó alguna duda a alguno de los sobredichos o todos y lo
común que éste o la dicha Gertrudis o la dicha María cria-
da suya encendían la lámpara y éste gastava lo más que po-
día en traer el recado para la lámpara porque se continua-
se la luz por la reverencia de las especies Sacramentales.=
Y también con la misma intención y creencia encendió éste-
delante de la dicha Gertrudis incienso y olores a dicho -
fin, y esto no sólo creyéndolo éste sino diciéndolo a otros
para que todos los sobredichos creyessen lo mismo haziendo
éste algunas demonstraciones en consecuencia de lo dicho.-
Y las personas son los dhos. Mosén Remigio, Mn. Navarro, -

Jusepa Climent muger moza, Vicenta Giberto, Luysa Choza, Angela N. y Teresa N. Y también sabe éste que después lo supieron Ursola hijastra de dicha Vicenta y María criada de dicha Gertrudis que se los dio a entender así por parte - deste como por los demás sobredichos la dicha diligencia.- Y las demás acciones que éste hizo fueron en besar las manos a dicha Gertrudis y los pechos así desnudos como cubiertos y la cara así en ojos y boca, y así mesmo con la - creencia que éste tenía de que se le conservavan las especies Sacramentales en el pecho a la dicha Gertrudis éste se arrodillava ante ella unas vezes solos y otras vezes en presencia de algunos de los referidos según le parece a éste - y serían algunas quatro o seys vezes poco más o menos reverenciándola como a Santa en cuya opinión la tenía y no se acuerda de que dixera ni palabras ni hiziesse acción de religiosa veneración más de el incarse de rodillas y desta - manera solía también besarla como tiene dicho y aunque la dicha Gertrudis al tiempo de hazer las sobredichas diligencias y demostraciones dava muestras de no gustar dello pero después entendiendo que era voluntad de Dios el que lo hiziesse gustava dello y así lo dava a entender lo qual passó por dicho tiempo desde primeros de Mayo asta el día del Corpus de ciho año.= Y también le dixeron a éste o el dicho Vicario o la Gertrudis como el dicho Vicario Choza - le havia dado a entender a Vicente Lligasa marido de dicha Gertrudis, que la dicha Gertrudis llevaba en su pecho y - conservava en su pecho las especies Sacramentales, y no sabe lo que respondió dicho Vicente si bien le parece que lo devió de creer y éste la besó la mano a dicha Gertrudis en una ocasión en presencia de dicho Vicente su marido y él - no se ofendió dello. Y sabe también que en algunas ocasiones encendieron la lámpara por respeto de estar presente - la dicha Gertrudis en casa del dicho Vicario Choza y de la dicha Vicenta siendo esto de día por la mañana y por la - tarde, y algunas vezes le dió a éste el dicho Vicario dineros para que éste cuydase de que se conservase encendida - la lámpara en casa de dicha Gertrudis.

Ytem declara que en dicho tiempo éste estava con tal ignorancia y ceguedad que tuvo y creyó por cierto que-

la dicha Gertrudis tenía facultad de Dios para dispensar -
 así en las Leyes de la Santa Madre Iglesia como en la Ley
 de Dios y esto lo dixo y persuadió ser así como son a las
 dichas Angela N. Jusepa, Vicenta, y Luysa, y juzga que tam-
 bién lo diría a los dichos Navarro y Vicario y los motivos
 que éste tuvo para dicha creencia fueron el estar persuadi-
 do que dicha Gertrudis era muy Santa y de que tenía pene-
 tración de espíritus, esto es que sabía y conocía las in-
 tenciones y cosas ocultas en los corazones de los otros, y
 esto ella mesma se lo dió a entender a éste y también por-
 que la dicha Gertrudis le dixo a éste según le parece que
 tenía dicha facultad de dispensar en dichas leyes y que co-
 nocía los interiores y en prueba de dicho conocimiento y -
 creencia le sucedió a éste que le reveló algunas vezes co-
 sas interiores que pasavan con éste a solas así externas-
 como internas esto es de malos pensamientos deshonestos -
 con ella mesma y también de si estaba quieto o no estaba -
 quieto éste en la oración, y está también que las sobredi-
 chas personas creían lo mismo de que podía dispensar y co-
 nocía los interiores, y éste estaba tan cierto y persuadi-
 do de que la dicha Gertrudis tenía la dicha facultad de -
 Dios para dispensar en dichas leyes que si ella le huviera
 dicho alguna cosa que hiziesse contra algún precepto eccle-
 siástico o de los mandamientos de la Ley de Dios lo huvie-
 ra hecho sin escrúpulo de entender que erraba: Y en este -
 mesmo sentido y conformidad declara de creencia que supo -
 éste que dicha Gertrudis havia dicho que se atrevía a to-
 marse una forma consagrada del globo y comulgarse a si y -
 éste no tuvo reparo en esto antes bien dixo éste que comul-
 garía de su mano y lo deseó mucho y más dixo éste que no -
 repararía en ello aunque huviesse mucha gente; y también -
 dixo éste en presencia de alguno o algunos de los sobredi-
 chos que no se acuerda con distinción quien fuessen, que -
 si dicha Gertrudis le comulgasse a éste sacándose parte de
 las especies Sacramentales que creía tenía en su pecho ven-
 dría muy bien en ello y éste se lo negó algunas vezes y no
 se acuerda si lo dixesse en presencia de alguna otra perso-
 na y también estaba éste tan satisfecho de la facultad de-
 dicha Gertrudis que no repararía comulgar de su mano aunque

no estuviese ayuno creyendo que si ella le dava la comunión no havia que tener escrúpulo, y se acuerda también que éste dixo delante de los sobredichos Navarro o Choza que si éste fuesse Sacerdote y dicha Gertrudis le diesse licencia - diría misa en su propia casa della y que también la oyría - éste aun en tiempo de entredicho.

Ytem en dicha conformidad y creencia éste ha dicho que se podía comer carne en Viernes y que la comería - si la dicha Gertrudis se lo mandasse y que del mismo saliese éste a matar a quien ella quisiese entendiendo y creyendo que ella tenía poder de Dios para dispensar y que - así no sería pecado, lo qual dixo en presencia de la dicha Gertrudis de Mosén Choza Vicario y fray Francisco de Valencia Capuchino Hermano de la dicha Gertrudis consintiendo - en ello si bien el dicho fray Francisco estuvo como suspenso sin declarar su intención aunque éste se inclina a que no dió crédito a ello porque tampoco sentía bien a lo que lleva dicho en razón de la lámpara y otras cosas que le dixeron de las que lleva dichas y el crédito que éste dió a estas cosas fue por entender que la dicha Gertrudis tenía luz especial como dispensación de Dios para poderlo hazer y dispensar.

Y así mesmo declara en confirmación de dicha su creencia que también ha tenido y creído, y afirmado que - los tocamientos y actos carnales y qualquier cosa deshonestada obrada con dicha Gertrudis si ella lo consintiese, o - lo mandasse así con éste como con qualquiera otra persona no serían pecado antes bien sentía éste que sería perfección, y el no hazerlo sería pecado y en dicha conformidad y con dicha creencia lo executó éste con dicha Gertrudis - conociéndola carnalmente que serían los actos carnales de cópula más de treinta y los ósculos y tactos deshonestos - con la dicha Gertrudis tantos que no se acuerda y de dichas cópulas que éste tuvo con la dicha Gertrudis fueron dos de ellas en lugar sagrado esto es en la capilla de la Comunión de la Parrochia de San Miguel y en el mismo puesto de dicha Capilla tuvo ósculos y tactos deshonestos éste con la dicha Gertrudis muchas vezes pero la dicha Gertrudis en dichos -

tactos no tenía displicencia ni en las cópulas antes bien-
la dicha Gertrudis dava a entender que era bien hecho y que
era lícito y medio para alcanzar la perfección tanto en -
ella como en los que con ella tuviessen cópula y tactos -
carnales de todos los sobredichos assí hombres como mugeres
que éste ha nombrado excepto el religioso hermano de dicha
Gertrudis y siente también éste que la mesma paridad y en-
el mismo sentido lo dava a entender aunque no lo declarava
la dicha Gertrudis sería con qualquiera otro hombre o mu-
ger del mundo que con ella tuviesse cópula o tactos carna-
les como fuesen personas que siguiessen el rumbo que ella
segua en los exercicios y documentos de virtud y perfección
enseñava y en tanto grado tenían éste y dicha Gertrudis -
por perfección las dichas cópulas carnales que creían ambos
que con dichas cópulas se sacava alma de Purgatorio, y no-
sabe de cierto éste si bien le parece creible que alguno de
dichos cómplices tenga noticia de esta creencia tocante a-
dichas almas y en quanto a los dichos ósculos y tactos des-
honestos no se recatavan assí éste como los demás cómpli-
ces que los tenían con dicha Gertrudis de que unos y otros
se viessen assí hombres como mugeres porque éste y todos -
los demás creían que no era pecado tener dichos ósculos y-
tactos con la dicha Gertrudis y assí todos los sobredichos
hombres y mugeres cómplices hazían y tenían los dichos ós-
culos y tactos con la dicha Gertrudis, pero en quanto a -
las cópulas carnales que éste tuvo con dicha Gertrudis siem-
pre fueron en parte retirada sino fueron tres vezes en pre-
sencia de la dicha Jusepa Climent y el hazer y tener dichas
cópulas en presencia de la dicha Jusepa fue porque ya esta-
va advertida de éste que dichas cópulas no eran pecado y -
si bien dicha Jusepa la primera vez que asistió a ellas -
dió a entender y dixo que havia tenido sentimiento y pena-
de hallarse presente al sobredicho acto carnal esto es des-
placiéndola dicho acto carnal pero las otras dos vezes -
cree éste que tuvo displicencia la dicha Jusepa aunque -
creía también que no eran pecado dichos actos y cópulas, y
en dicha conformidad tuvo la dicha Jusepa tactos deshones-
tos y ósculos con la dicha Gertrudis en las verendas en -

presencia deste. Y también declara que los dichos Mosén - Choza y Mosén Navarro tuvieron cópulas con la dicha Gertrudis y cree éste que lo hazían creyendo también como éste - que no eran pecado y las resistieron muchas vezes aunque - con más recato que éste pero después entre éste y los sobredichos se hablava sin reparo ni empacho de dichas cópulas que havían tenido con dicha Gertrudis, y éste siguiendo el mismo dictamen y creencia dió a entender lo mismo a todas dichas mugeres que ha nombrado diciéndolas que si la dicha Gertrudis dixesse que también éste tuviesse cópula - con ellas éste la tendría sin pecado y se acuerda que de - las dichas mugeres las dichas Angela y Jusepa estaban resueltas a executar dichas cópulas con éste o con qualquier otro que la dicha Gertrudis lo mandara de los dichos Choza y Navarro pero no se executó porque no lo mandó dicha Gertrudis.

Ytem declara que haviendo oydo éste dezir al dicho Mosén Choza que la dicha Gertrudis havia dicho que havia ella sentido en si el gozo que sintió la Madre de Dios al encarnarse su hijo, éste lo creyó y dió a entender que lo creía al dicho Mosén Choza y a la dicha Gertrudis y la dicha Gertrudis no desintió dello lo qual pasó en presencia de sólo los dichos y no sabe que alguna otra persona lo aya oydo ni creydo y esto pasó por el mismo tiempo referido.

Y assí mesmo en consecuencia de dicha creencia - deste declara que ha dicho que si éste llegasse a ser confesor no repararía el revelarla el sigilo de la confesión - porque no lo tendría por pecado no obstante que fuesse confesión sacramental de qualquier persona y esto se lo dixo a la dicha Gertrudis, y no se acuerda que lo hay dicho a otro y esto por la mesma razón que tiene dicho de tenerla por tan Santa.

Y también declara que éste ha tenido tal concepto de la Santidad de dicha Gertrudis que creyó éste y dixo que parecía havia Dios depositado y vaciado en ella su omnipotencia y que assí podía hazer que qualquier cosa fuesse lícita aunque de si fuesse pecado de la manera que Dios puede dispensar que uno mate a otro hombre, y que assí ella -

porque éste entendía que la dicha Gertrudis tenía comission de Dios universal para conseguir y mandar qualquier cosa - haziendo lícito lo que era pecado y en comprobación de esto dixo la dicha Gertrudis a éste y le parece también a dicho Choza que hiziesen cuenta que Dios havia criado otro - Dios en la tierra diciéndola por si misma y de esto no se acuerda tengan noticia otras personas aunque le parece que puede ser la tengan alguno de los sobredichos porque solian comunicar unos con otros las cosas que pasavan y dezía la dicha Gertrudis.= Y por el mismo tiempo se acuerda éste que dixo que la dicha Gertrudis y el Dr. Joan Bta. Oliver beneficiado en la Iglesia de S. Miguel eran dos columnas de la Iglesia en quien estribava toda la Iglesia y que eran las más Santas y perfectas de la Iglesia lo qual dixo éste en presencia de la dicha Gertrudis y dicho Vicario Choza según le parece lo qual creyó de dicha Gertrudis por las razones que tiene dichas y del dicho Dr. Oliver porque en el tiempo que lleva dicho, la dicha Gertrudis, y éste acudían a su casa, hablava de cosas de espíritu altamente y manifestava que tenía penetración de espíritus dándole a entender en que solía dezirle a la dicha Gertrudis algunas cosas revelándoselas las quales la dicha Gertrudis tenía in corde y esto no sólo en presencia della sino quando estava ella ausente y assí mesmo en presencia deste reveló también a otras personas (que declarará) secretos ocultos que tenían en su corazón asintiendo ellas en que era verdad les pasava lo que él les descubría y revelava si bien específicamente no se acuerda que eran las cosas pero parécele que eran cosas tocantes al camino de la perfección y de apego de todas las cosas que no son Dios y las personas que aora se acuerda con quien pasavan las dichas revelaciones son - una muger llamada Ignacia viuda de un Boticario llamado Palau que vivía delante de la Merced y aora vive enfrente la puerta mesma de la Iglesia de S. Andrés y otra Religiosa - llamada Sor Sirenia del Convento de S. Tecla y una Beata - llamada Ana María, que entiende éste vive aora en Novelda y una muger llamada Vicenta Perelló que vive en casa del Dr. Oliver el qual vive a las espaldas de la casa de Dn. - Ginés de Perellós y otras personas que en acordándose decla

rará y dichas pláticas sucedieron en dicho Convento de Santa Tecla donde había otras religiosas presentes llamadas - la una Sor Concordia y la otra Sor Laura, y éste, y las demás pláticas fueron siempre en casa del dicho Dr. Oliver, - y otras de las razones por tenerle tan Santo a dicho Dr. - Oliver es porque el mismo Dr. Oliver le contó a éste que - una persona no se acuerda si se la nombró le había dicho al dicho Dr. Oliver que siendo el dicho Dr. Oliver Vicario de Alfafar estando un día predicando en la Iglesia vieron que de una Imagen de nra. Señora que estaba en el altar mayor - salía de su frente un rayo de luz de la frente de dicha - Imagen y daba en el rostro del dicho Dr. Oliver, y que tam - bién le dixo a éste en dicha ocasión dicho Dr. Oliver que - había un hombre en dicho lugar de Alfafar de no buena vida el qual habiendo oydo lo sobredicho no lo quiso creer y - que yendo un día a la Iglesia estando también predicando el dicho Dr. Oliver vió el dicho resplandor y luz que salía - de dicha Imagen y llegava al dicho Dr. Oliver con que el - dicho hombre se había compungido y se acuerda que quando - le contó esto el dicho Dr. Oliver estaban otras personas - pero no se acuerda de sus nombres sólo le parece que estu - vo presente al oyrlo referir al dicho Dr. Oliver un Cléri - go del Colegio llamado Mosén Joachim Falomir y también le - dixo a éste el dicho Dr. Oliver habrá como cosa de dos - años poco más o menos estando los dos solos que el tenía - penetración de espíritus esto es que conocía los interiores de otras personas, y también le ha tenido éste a dicho Do - tor Oliver por persona muy Santa assí porque todas las ra - zones se encaminavan a total desnudez de todo lo que no es Dios para darse todo a Dios y amar solo a Dios como también por haverle contado a éste el mismo Doctor Oliver que pade - cía diferentes achaques, y tan graves que dixo que sólo se sabría en el día del Juizio lo que padezía, y también le - contó a éste que el día que dixo la primera misa en la - Iglesia de S. Miguel al tiempo que salía de la Sacristía - para cantarla habían salido unos ángeles delante del con - incensarios y fueron incensando la Iglesia y que fue tanta la fragancia del olor que en la vezindad se sintió, y sin - verlo dixeron en la vezindad este olor es que el Dr. Oliver

sale a dezir la misa y esto dicho Dr. Oliver que lo havia visto una persona que estava en dicha Iglesia que no nombró y no le dixo a éste que él mesmo lo huviesse visto o no y también se confirma en la creencia que ha tenido y tiene de la grande Santidad de dicho Dr. Oliver, y que es coluna de la Iglesia porque éste le ha oydo dezir al dicho Dr. Oliver delante de otras personas cuyos nombres aora no se acuerda que habiendo celebrado él en los días de la Ascensión misa según le parece de los años 1666. y 67. detenido se en dicha celebración desde las doze a la una de medio día no havia sentido dolor ni accidente alguno de quantos continuamente le fatigan y siente de manera que estava como si no tuviesse accidente y achaque alguno y que lo mismo le sucede (de hallarse libre de todos achaques) siempre que celebra misa y esto le parece a éste lo saben Vicenta-Perelló y dicho Mosén Joachim Falomir, y otros que aora no se acuerda y para más declaración del dicho concepto, que ha dicho hizo de la Santidad del Dr. Oliver declara que aunque es verdad de los fundamentos referidos pero algunos dellos passaron antes que hiziesse dicho concepto del dicho Dr. Oliver y otros después pero todo verdad.

Ytem declara que assí mesmo creyó éste y dixo que dando a dicha Gertrudis la limosna de las misas aunque no se dixessen serían del mismo sufragio a las almas y en confirmación desta creencia le dió éste la limosna de diez misas y dicha Gertrudis la acceptó de otra persona limosnas de misas la dicha Gertrudis y las personas a quien éste lo dixo aunque específicamente no sabe quales son de los cómplices pero sabe que fueron dellos y le parece que el uno dellos era el dicho Choza y también sabe que el dicho Vicario Choza le dió algunas limosnas y juzga que sería con la mesma creencia que éste y que con esso conseguían las almas tanto sufragio como si fuessen dichas por un Sacerdote, y le parece según éste entiende que el dicho Vicario podrá dezir lo que con él ha passado, y declara que el motivo que éste tuvo para creer lo sobredicho a más de lo que tiene ya declarado fue el que haviéndoselo éste preguntado a la dicha Gertrudis ella convino en ello y dixo que sí en razón de que tenían dicho mérito sólo con acceptar ella la limos

na aunque no se celebrassen las misas.

Ytem declara que comparando a la Dicha Gertrudis el dicho Vicario, y aventajándola en presencia deste y de dicha Gertrudis a los coros de los Angeles y a alguno o algunos Santos éste lo tuvo por verdad y todo le pareció fácil de creer viendo que ni los Santos ni los Angeles no habían tenido poder para dispensar en el poder de Dios y el de la Iglesia y que la dicha Gertrudis le tenía con otros dones de penetrar espíritus y saber a donde iban las almas de los difuntos que en fe de esto se lo preguntava éste a la dicha Gertrudis, y ella le respondía que era verdad que tenía dicho poder de Dios y los dones de penetrar espíritus y saber adonde iban las almas de los difuntos y está cierto que en una ocasión dixo la dicha Gertrudis a éste de una alma de un criado que murió en casa deste que sabía estava en vía de salvación y esto lo dixo porque éste se lo preguntó a ella y no se acuerda que huviesse persona más que éste y dicha Gertrudis quando passó esto y el motivo de haber creído éste lo sobredicho es por las mismas razones que ya tiene declaradas.

Y assí mesmo dize que éste se tiene por más culpable que todos los que ha nombrado pues en muchas cosas ha sido éste el promotor y el que les introduxo a los sobredichos, a los referidos errores y entiende que sino fuera por las instancias deste muchos de dichos errores no los hubieran creído ni seguido las dichas personas cómplices, últimamente buelve a dezir por descargo de su conciencia, y declarar la verdad que siempre estuvo persuadido éste que en las cosas sobredichas de dichos sus errores no contravenía a nuestra Santa Fe Católica ni a nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana ni a la voluntad de Dios antes bien entendía ser lo sobredicho mérito y perfección, gobernándose por el espíritu de dicha Gertrudis a quien éste tenía por Maestra, y tenía rendida su voluntad pareciéndole alto camino el del dicho rendimiento. De todo lo qual y de lo que más se acordare, y declarará pide con humildad, con rendimiento, y desengaño, misericordia protestando vivir y morir en la Santa Fe Cathólica.

Pregdo. si sabía que para dar crédito a las reve

laciones privadas en materias de espíritu es necesario que primero ayan sido examinadas, y aprovadas por aquellos a - quien toca legítimamente el examen y declaración dellas.

Dixo que éste no sabía que fuesse necesario para creer las revelaciones por verdaderas que fuesen aprovadas por persona alguna superior que dellas hiziesse examen legítimo y con esto creyó como tiene confesado las revelaciones de la dicha Gertrudis.

Pregdo. si sabía que los actos impúdicos y venéreos son pecado mortal y que la Santa Iglesia Cathólica Romana regida por el espíritu Santo tiene y enseña por doctrina Cathólica, y la contraria por herética que toda fornicación fuera del uso del Santo Matrimonio es ilícita y que - contiene en sí intrínseca malicia de pecado mortal y que - con una muger casada tiene otro circunstancia agravante de adulterio reprovado por drecho divino y natural.

Dixo que lo creía y sabía en la mesma forma que contiene la pregunta respecto de todos los hombres y mugeres pero respecto de la dicha Gertrudis no lo tuvo por pecado conocerla carnalmente ni tampoco si fuesse de su orden y mandato con qualquier otra muger por la razón que tiene dicha de que creyó tenía facultad de Dios para dispensar - en todos los preceptos divinos.

Pregdo. si en el tiempo que duró esta comunicación y tratos torpes con dicha Gertrudis se confesó sacramentalmente de todo lo que lleva dicho o en parte, y que le aconsejó al Confesor y si lo ha comunicado a otra persona y - que le ha dicho sobre ello.

Dixo que éste se confesó siempre casi todos los días con el dicho Vicario Choza, y como éste no hizo escrupulo alguno de las sobredichas cosas que pasaron con dicha Gertrudis nunca se acusó dello ni tampoco con el Retor de dicha Parrochia con quien alguna vez se confesó ni tampoco éste comunicó las sobredichas cosas a ninguna persona salvo entre los dichos cómplices asta que como ya tiene declarado acudió al Dr. Oliver y después al Arcediano Ballester los quales le afearon las sobredichas cosas dándolas por - malas, y el dicho Arcediano le dió a entender era cosa que tocava al Santo Oficio y juntamente le pidió éste a dicho-

Arcediano viniessse a éste Tribunal a dar cuenta de los sobredicho en nombre deste y le parece que vino para pedir - también misericordia por éste y en todo ha dicho la verdad por el Juramento que ha prestado. Leyósele y perseveró encargósele el secreto prometiolo y lo firmó.= El Dr. Joseph Torres.= Ante mi Vicente del Olmo.=

Sacado de la mano de testificaciones donde queda su original al fol. 96. con el qual concuerda.

Vicente del Olmo.

En el Santo Oficio de la Inquisición de Valencia a cinco días del mes de setiembre del mil seiscientos setenta y quatro años estando en su audiencia de la tarde el Sr. Inquisidor Licenciado Don Hermenegildo Ximénez Navarro por su mandato vino a ella de las cárceles secretas el dicho

Dr. Joseph Torres presbítero el qual estando presentes por honestas y religiosas personas Mosén Pedro Joan Garrigues y Dr. Pablo Fuster presbítero notario deste Santo Oficio, fue recevido juramento, mori sacerdotali en la forma del drecho. so cargo del qual prometió decir verdad.

Pregdo. si se acuerda aver depuesto alguna cosa ante algún Juez contra alguna persona sobre cosas tocantes a la fe.

Dixo que se acordava aver dicho su dicho en este Santo Oficio contra Mo. Remigio Choza, Mo. Joseph Navarro, Jusepa Climent, Gertrudis Tosca el Dr. Juan Bautista Oliver, y otros cómplices y refirió en sustancia lo en él contenido y pidió se le leyese.

Fuele dicho que el Promotor Fiscal deste Santo Oficio le presenta por testigo en plenario juicio contra Mo. Choza, Mo. Navarro, Jusepa Climent, y contra los demás ad perpetuum rei memoriam que esté atento y se le leerá su deposición y si en ella tuviesse que alterar o añadir o enmendar lo aga de manera que en todo diga la verdad y en ella se afirme y ratifique porque lo que aora dixere parará por juicio a las dichas personas contra quien se ratifica; y luego se le leyó todo su dicho de verbo ad verbum, y

haviendo dicho lo avía oído y entendido, dixo que aquello era su dicho y él lo avía dicho según se le avía leydo y - estaba bien escrito y no tenía que alterar añadir ni emmen dar porque como estava escrito era la verdad y en ello se afirmava y afirmó ratificava y ratificó y siendo necesario lo dice de nuevo contra los susodichos no por odio sino - descargo de su conciencia y lo firmó
Amonestado fue mandado bolver a su cárcel.

Dr. Joseph Torres Presb.

Ante mi

Ldo. D. Francisco Fernández de Marmarillo".

(A.H.N., Inquisición, legajo 529² núm. 3, ff. 54-68v).

Documento II

Sentencia del Tribunal de la Inquisición de Valencia contra el clérigo Mosén Remigio Choza.

"Visto por nos los Inquisidores contra le herética pravedad e apostasía en la Ciudad y Reyno de Valencia - con todo su distrito por autoridad Apostólica ... juntamente con el Ordinario un proceso de Pleyto y causa criminal- que ante nos a pendido y pende entre partes de la una el - Promotor Fiscal del Santo Officio actor acusante y de la - otra reo acusado Mosén Remigio Choza presbítero Vicario de San Miguel de esta ciudad de Valencia, y natural de la Puebla de Veniaguacil que está presente sobre y en razón que- el dicho fiscal por su acusación que ante nos presentó le- acusó de que siendo Christiano bautizado y confirmado y por tal havido y tenido, y comúnmente reputado, y gozando de - las gracias inmunidades, y prerrogativas que los fieles - christianos suelen y deven gozar ingrato a tanto bien con- poco temor de Dios en grave daño de su conciencia, y menos precio de la recta justicia que en este tribunal se admi- nistra havía cometido delitos graves, y depuesto el temor- de Dios y salvación de su alma olvidado de el estado sacer- dotal que profesa, deviendo tener creer y enseñar buena y- santa doctrina en todo conforme a nuestra santa fe cathóli- ca no lo ha echo antes en su contravención ha tenido crefi- do y persuadido a diferentes personas, falsas proposiciones y errores y cometido delitos de tal calidad que le hacen - temerario afectadamente, iluso, vehementer suspectus in fi- de, sacrílego, temerario scandaloso, de herejía paliada, - impío, solicitante en la confesión sacramental suspectus le- viter in fide, periculosísimo in fide, hereje, heresiarca, docmaticante, y otros de que generalmente le acuso, y en - especial en la forma y manera siguiente.

Primeramente le acuso a este reo de que haviendo entendido que cierta persona muger era muy santa, se aficio- nó a tenerla por Maestra de espíritu, y con efecto la comu- nicó largo tiempo, y creyó como de fe que todo lo que la - dicha cierta persona muger dezía y disponía en orden a la-

dirección de su espíritu de este reo, que de ninguna manera quedava con posibilidad para hacer en contrario sino - que ansí lo creía como la dicha cierta persona muger se lo decía.

Y que ha tenido, y creído que la dicha cierta persona muger conservava en su pecho muchos meses las especies sacramentales. Y esto mesmo persuadió a otras ciertas personas que ansí lo tuvieron y creieron, y habiendo echo este reo repetidas instancias a la dicha cierta persona muger para que le dixera si se le conservavan las especies - en su pecho ésta movida de dichas instancias se persuadió a ello, y le respondió a este reo era verdad se le conservavan.

Más le acusó a este reo que en conformidad de la dicha falsa crehencia hizo algunas demostraciones exteriores como fue el aver hecho que se encendiese una lámpara, - y la encendió algunas veces por su mano en casa de la dicha cierta muger dando dineros para que se conservara encendida en la parte donde dicha cierta muger asistía de ordinario, y esto con el fin de dar culto, y veneración a las especies sacramentales que este reo creía se conservavan - en el pecho de la dicha cierta muger, y dicha lámpara la - encendía delante una imagen de nra. Sra. del Carmen para - disimular por este medio el falso culto que dava este reo - a la dicha cierta muger.

Y que hallándose este reo en una ocasión en casa de la dicha cierta muger hizo encender olores en su presencia en veneración, y culto de las especies sacramentales - que este reo creía conservarse en su pecho de dicha muger.

Más le acuso a este reo que habiendo ido a su casa la dicha cierta persona muger y estando en ella en compañía de cierto eclesiástico hizo que se encendiese una - lámpara en veneración y culto de las especies que creía - conservarse en el pecho de dicha cierta muger, y habiendo estado algunas oras este reo y dicho eclesiástico con la - dicha cierta persona muger a solas y retirados en el quarto de su estudio, con tan largo retiro, dieron motivo a - que cierta persona muy conjunta de este reo, presumiera - que este reo y dicho eclesiástico avían conocido carnalmente

te a la dicha cierta persona muger.

Más le acuso a este reo que en demostración de su falsa crehencia de que se conservavan las especies sacramentales a la dicha cierta persona muger en el pecho la besava muchas veces en las manos, voca, y cara, y en los pechos unas veces cubiertos con su ropa, y otras desnudos en las carnes en presencia de otras ciertas personas que con el mal exemplo que este reo les dava besavan también a la dicha muger.

Y que con el falso pretexto de dicha veneración y culto estava descubierto, y sin sombrero delante la dicha muger diciendo que Dios la purificava con dichas acciones deshonestas; porque quando Dios quería llevar un alma para sí, quería que pasase, y sufriese qualquier deshonrra, y que no fuese dueño de sí sino que se sugetase con que la dicha cierta persona muger permitía que este reo, y otras ciertas personas la besasen, y dezía que las personas que la asistían que era este reo, y otras ciertas personas eran los siete pecados que la atormentavan.

Item le acuso a este reo que en una ocasión que dicha muger estava en la cama este reo la quiso besar en las manos a que se resistió dicha muger, y este reo la dixo que no tenía remedio que era luz de Dios el que se rindiese y pasase por aquello, y a las instancias que este reo la hizo consintió que la besara en las manos.

Mas le acuso a este reo que conociendo que una persona muy conjunta de la dicha muger estava receloso de aver visto bajar de su casa en una ocasión a la dicha cierta muger en compañía de cierto eclesiástico, y haviendo preguntado qué hacían los dos solos en lo alto de dicha casa, este reo por desvanecer los celos le persuadió a que dicha cierta muger tenía reservado en su pecho el santísimo sacramento, y que por esto, yba este reo y otras ciertas personas a comunicarla por el fruto que de ello podían sacar persuadiendo a que la besara la mano.

Más le acuso a este reo que hizo concepto tan ciego de la santidad y virtud de la dicha cierta muger que creió tenía poder, y facultad de Dios para dispensar en los preceptos divinos, y eclesiásticos y que qualquiera cosa -

que dixese la dicha cierta muger se podía hacer en virtud de la dicha dispensación falsamente creída por este reo.

Asimismo le acuso a este reo de que ha tenido y creído que los tactos deshonestos y actos carnales que qualquiera persona tuviese con la dicha cierta persona muger no eran pecado antes eran meritorios, y esto mismo aconsejó a dicha cierta muger, y a otras personas que ansí lo tuvieron y creieron, diciéndoles que en aquellos actos torpes y venéreos había la voluntad de Dios por que avía de estar rendida la dicha cierta muger a la voluntad de Dios: Y aunque la dicha cierta muger sentía repugnancia en semejantes acciones persuadida de este reo de que aquello era voluntad de Dios executó muchos actos de sensualidad con este reo que fue causa de su ruina.

Más le acuso a este reo que con la dicha falsa creencia de que los actos torpes con la dicha cierta muger no eran pecado, la conoció muchas veces carnalmente creyendo este reo que Dios mortificava a la dicha muger con las acciones deshonestas a que ella decía tenía mucha aversión, en que este reo además del pecado de sensualidad cometió el de adulterio quantas veces conoció a dicha cierta muger.

Y que en conformidad de lo dicho y prueba de su mala creencia de este reo le acuso de que avía conocido carnalmente a la dicha muger en lugar sagrado como fue en una capilla de cierta Iglesia, y habiendo dicho missa este reo en ella después de la violación cometió gravísimo pecado además del adulterio y sacrilegio.

Y que añadiendo este reo delitos a delitos conoció carnalmente a la dicha muger en el confesonario de dicha Iglesia.

Y más le acuso a este reo de que en ocasiones que la dicha cierta muger se confesava con él la solicitó en el acto sacramental de la confesión besándola en las manos y en el rostro, y esto lo hizo por dos veces usando mal de tan santo sacramento.

Y en confirmación de lo dicho y prueba de la mala conciencia de este reo le acuso de que estando la dicha cierta muger en cierta yglesia con otras ciertas personas-

para efecto de comulgar este reo la besó antes y después - de haver comulgado con mucho ruido a fin de que otras personas lo oyesen, y se declarase quanto antes por este camino la virtud que tenía entendido de la dha. muger, y la venerasen todos más de lo que la veneravan.

Y en prueba y confirmación de lo dicho y de su mala conciencia le acuso que en las juntas en que se hallava en casa de la dicha muger con otras personas y en las que solían hazer en la capilla de cierta Iglesia este reo hablava mal de la virtud de otras personas eclesiásticas, diciendo que no savía guiar a sus hijos de confesión, y se alavava la dicha muger que era doctora, y que ella savía guiar solo guiar las almas de los que la comunicavan.

Y para más confirmación de lo dicho y prueba de su contumacia de este reo le acuso, de que aviendo conocido cierta persona eclesiástica las juntas que este reo y la dicha cierta muger y otras personas hacían en la capilla de dicha Iglesia, y reçeloso de lo que en dichas juntas se podría tratar reprehendió ásperamente a este reo porque dexava avierta la puerta de lá dicha capilla diciéndole - que allí no se avía de hacer sinagoga por las conversaciones que en la dicha capilla tenían, y que avía de dar cuenta para que se mediase a que le respondió este reo con denuedo y la verdad diciéndole que no sabía por donde yban aquellas cosas, y que diese cuenta a quien quisiese.

Y en más confirmación de lo dicho y prueba de su mala conciencia le acuso a este reo de que conoció carnalmente algunas veces a la dicha cierta muger acostándose con ella en una cama en que estava acostada otra cierta persona que escandalizada con las torpezas de este reo dixo, es pusible señora (hablando con la dicha cierta muger) que esto pueda ser bueno, a que le respondió. Vea Vm. si yo lo huviera a no tener por misión de Dios, ocasionando este reo la ruina de su conciencia al próximo con su mal exemplo.

Y más le acuso a este reo que estando acostada con la dha. cierta muger en una misma cama cierta persona muy conjunta deste reo conoció carnalmente a la dicha cierta muger, y aunque la dha. persona sentía mal de los actos torpes que tenía con la dicha cierta muger por averle dicho

este reo que los actos deshonestos no eran pecado antes - bien eran perfección la dicha persona su conjunta ansí lo- a tenido y creído.

Item le acuso a este reo de que dixo y persuadió a cierta persona eclesiástica que Dios avía hecho grandes-mercedes a la dicha cierta muger, y con esta ocasión dha.- cierta persona eclesiástica fue a casa de la dicha muger - para tratarla y comunicarla en ocasión que estava presente este reo que persuadió y persuadió a dicho eclesiástico - que los actos carnales con la dicha cierta muger no eran - pecado, y dicho eclesiástico le preguntó a este reo que si quitavan los movimientos sensuales a que este reo le res-pondió que sí con que dicho eclesiástico la conoció carnal-mente.

Y en dicha ocasión antes que dicho eclesiástico- conociera carnalmente a dicha muger, este reo y otra cier- ta persona le dieron a dicho eclesiástico un cordón como - peto que los dos avían dispuesto en que estavan pintadas - unas formas y un coraçón con un rótulo que decía finezas a nro. Sr. y llevándole en la mano dho. eclesiástico conoció carnalmente a la dicha cierta muger y después en otra oca- sión oyendo hablar este reo a la dicha cierta muger, y a - dicho eclesiástico de el acto carnal que los dos avían te- nido, este reo alabó mucho a la dicha Doncella que vio di- cho acto carnal, por la fortaleza que avía tenido en aver- le visto dándola a entender que Dios la quería para grandes cosas y trabajos.

Y que dixo este reo estando presente la dicha - doncella que Dios quería que la dicha cierta muger pasara- por aquellos actos torpes como la muger fuerte que la per- seguían muchos enemigos permitiéndolo assí Dios para mayor perfección suya y con el motivo de esta falsa dotrina la - dicha doncella se fue a casa de la dicha cierta muger y le dixo que si fuera hombre también la conociera carnalmente- como lo avía echo este reo y otras personas eclesiásticas, y pareciéndole a la dicha doncella que los actos torpes con la dha. cierta muger eran meritorios y de perfección como- este reo le avía dicho a fin de merecer le vio sus partes-

verendas a la dicha muger y tuvo tactos torpes con ella.

Y así mismo le acuso a este reo de que hallándose cierta persona en casa de la dicha muger le dixo este reo que por la comunicación de espíritu que tenía con éste y otras personas sería bien que supiese lo mismo que ellos sabían, y que con esto se levantó este reo del lugar donde estaba, y habiendo vesado en las manos pecho y voca a la dicha cierta muger preguntó a la dicha persona que si creía en la dicha cierta muger y si la adoraría; a que respondió la dicha persona que el adorar era sólo a Dios, a que replicó este reo diciéndole que a los santos se adorava, y que así como se adorava una reliquia de un santo se podía adorar por santa a la dicha muger.

Y más le acuso a este reo que confesándose con él ciertas personas de los escrúpulos que le acusavan los actos torpes y deshonestos que este reo y otras personas tenían con la dicha muger, les dixo este reo en la confesión que no tenían que pasar adelante ni confesarse de dichos actos torpes porque eran cosa buena y de perfección y que los medios eran muy graves con cuya falsa doctrina una de las dichas personas comulgava sin hacer reparo ni le hacía después quando se confesava con otros confesores sin acusar se de dichos pecados comulgando indignamente con lo que este reo le aconsejó.

Y que confesándose con este reo otra cierta persona la dixo que avía un camino de Divinidad que es camino de fe y que por los que iban por este camino de Divinidad no avían de mezclar la humanidad para meditarla, sino para creerla y adorarla. Y haviéndole echo novedad a la dicha persona el camino de divinidad que este reo la enseñava, se apartó voluntariamente de este reo y no quiso bolver a confesarse con él.

Y más le acuso a este reo de que dixo en presencia de ciertas personas, y de la dicha muger que sería milagro grande si quando este reo comulgase a la dicha muger se le fuese la ostia consagrada de su mano, y se le entrase en la voca y que andando el tiempo creía sucedería así a que le respondió la dicha muger que más prodixiosa cosa fuera el tomarla ella por su mano del glovo y comulgarse -

así misma; y dió la razón diciendo que el irse nro. Sr. de la mano de el sacerdote a su voca de ella era sólo milagro juntamente con gracia y merced particular que Dios la ha-- zía pero que el comulgarse ella de su propia mano dava a - entender que tenía más poder que el mismo Pontífice.

Y que ha tenido y creído este reo que la dicha - cierta muger tenía facultad de Dios para tocar las formas- consagradas, y comulgarse asimismo de su mano y dar la co- munió a otros sin faltar a la reberencia debida a tan al- to sacramento, y este reo hubiera consentido en ello si la dicha muger hubiera querido la qual así lo creió porque - se lo persuadió este reo con falso pretexto de que la dha. muger podía dispensar en qualquiera cosa como si fuera - otro Dios, y por las alabanzas que le dava de ser prefecto asegurándoselo por estos medios erróneos.

Item le acuso a este reo de que haviendo entrado cierta persona eclesiástica en casa de la dha. cierta muger de quien era muy conjunto llevado de la curiosidad por lo- que le avían dicho que era muy santa la dicha su conjunta, halló en la dicha casa a este reo y otras personas que pon- derando la santidad de dha. muger dixeron a dicho eclesiás- tico que ellos seguían un camino extraordinario que Dios - les avía enseñado y que dicho eclesiástico sólo seguía el- común, y que la dicha muger su conjunta era más santa que- San Vicente Ferrer y Santa Catalina de Sena.

Y que en dicha ocasión dixo este reo a dicha per- sona eclesiástica que quando dava la comunió a la dha. mu- ger su conjunta, se le salía la forma de entre los dedos y se le iba a la voca de ella; y que se podía tener por muy- dichoso en ser conjunto de dha. muger pretendiendo este reo persuadir sus errores a dho., eclesiástico que escandaliza- do con lo que avía oído a este reo y a otras personas dho. eclesiástico, dixo a dha. muger su conjunta no diese lugar a que este reo y las dhas. personas entrasen más en su ca- sa.

Y en confirmación de lo dicho y prueba de su con- tumacia le acuso de que viendo dicho eclesiástico algunas- acciones no muy honestas que este reo y otras personas ha- vían con la dicha muger, y las maravillas que de ella le -

avían referido pareciéndole que no eran cosas lícitas, se fue a comunicarlas con cierta persona eclesiástica la qual le respondió que las personas que avían cometido semejantes cosas se viniesen a presentar a este Santo Officio por ser tocantes a él. Y habiendo dho. eclesiástico participado a este reo la dicha relación este reo la contradixo y de averlo echo así dió cuenta a otras personas, y a la dha. muger, y todos aplaudieron mucho la contradicción quedando este reo pertinaz en sus errores.

Más le acuso a este reo de que a tenido y creído que la dicha cierta persona muger avía sentido en sí los gozos que sintió la Virgen Santísima en la Encarnación del Verbo Divino, y en una ocasión estando presentes ciertas personas dixo lo mismo, a que le respondió dicha muger que menos el ser madre de Dios tenía todos los gozos de nra. señora y de que en todo el tiempo que este reo comunicó a la dha. muger había tenido y creído que estaba confirmada en gracia.

Y asimismo que en ocasión que cierta persona dixo que la dha. muger, y otro eclesiástico eran dos columnas de la Yglesia en quienes estrivava toda, y que eran las más santas y perfectas de la Yglesia, y hallándose este reo presente no contradixo las dhas. proposiciones y asintió a ellas.

Y más le acuso de que en presencia de cierta persona y de la dicha muger a ésta, este reo la aventajó a los coros de los Angeles y alguno, o algunos de los santos, y dicha cierta persona lo creió como este reo lo avía dicho, pareciéndole era cosa fácil de creer viendo que ni los ángeles avían tenido poder de Dios para dispensar en su ley ni en la de la Yglesia como dha. muger.

Y que a tenido y creído este reo que la dha. muger tenía mayor virtud que la que tuvieron los Santos generalmente quando eran viadores fundándose este reo en que a los santos no les avía Dios concedido la facultad de dispensar en los preceptos divinos, y el estar confirmados en gracia, y conservar largo tiempo las especies sacramentales en sus pechos, como lo avía concedido todo a la dha. muger.

Y que a tenido y creído que la dicha muger tenía facultad de Dios para dispensar en el homicidio y en una - ocasión cierta persona dixo que si la dha. muger le mandara matar a alguno lo executara sin escrúpulo, y este reo - se havia hallado presente y avía asentido en ello pues no lo avía contradicho y que asimismo a tenido y creído que - el comer carne en días prohibidos como es viernes, o sábados no eran pecado mortal, como lo mandase dha. muger y con esta falsa crehencia dixo a cierta persona y a dicha muger que si ésta lo mandara no repararía comer en viernes una - gallina.

Más le acuso a este reo de que ha tenido y creído que con dar las limosnas de las misas a la dha. muger - tendrían las almas de los difuntos el mismo sufragio y serían del mismo valor que si las dixera un sacerdote, sólo con que dicha muger rogase a Dios por ellas, y con esta - falsa crehencia le dio este reo a dicha muger en diferen-- tes veces la limosna de quince o diez y seis misas, y ella las recibió creyéndolo así porque este reo se lo decía y - persuadía. Y lo mismo persuadió a otra cierta persona, con que la dio a dha. muger la limosna de otras misas.

Más le acuso a este reo de que ha tenido y creído que la dha. muger tenía ciencia infusa, y con esta falsa crehencia no sólo la obedecía como maestra de su espíritu, sino que no estudiava, porque ella le decía que no era necesario estudiar moralidad para cumplir con la obligación de Vicario que ella le enseñaría lo que avía de hacer me-- nos la absolución que por ser muger no era capaz ni tenía autoridad para absolver, teniendo este reo por seguro lo que la dicha muger le aconsejaba, y esto mesmo aconsejó este reo a otro eclesiástico.

Y que con la dha. falsa crehencia de que dha. muger tenía ciencia infusa consultó con ella algunos casos, - y uno fue preguntándole que quando llegaría a ser pecado - mortal el acto carnal, a que respondió dha. muger (presente otra persona) que mientras no se tenía cópula carnal con su madre intra vas todo lo demás no era pecado mortal, aunque fuessen ósculos y tactos impúdicos, y aunque fuese conocer carnalmente otra qualquiera muger conque dentro no -

se seminase intra vas, y lo creído así este reo, aviendo - creído que quanto decía dha. muger era como de fe, y que - no quedava con posibilidad para hacer dictamen en contra-- rio.= e lo otro caso que comunicó con dha. muger, fue si - aviendo echo una persona diferentes urtos como de una bar- chilla de trigo cada vez tendría obligación de restituir,- a que respondió dha. muger, que en quanto a lo hurtado no- avía que mandar lo restituiese y que este reo advirtiese -- al penitente no hurtase más.= el tercer caso que le consul- tó a dicha muger fue preguntarle que si sería bien que to- mara Bulla de composición cierta persona que avía echo di- ferentes hurtos en módica cantidad, ygnorandolo el dueño de las cosas urtadas a que le respondió la dicha muger que no era neçesario tomar Bulla para librar de la obligación de- restituir en dichos casos de módica cantidad, y este reo a creído que la dha. muger dispensava la restitución en dhos. casos en virtud de la facultad de Dios que creía éste reo- tenía dha. muger para dispensar.

Más le acuso a este reo que havía tenido y creí- do que era lícito rebelar a la dha. muger qualquiera cosa- tocante al sigilo de la confesión sacramental como fuese - para con ella sola en virtud de la facultad de Dios que - creía tenía dha. muger, y creyendo que dha. muger le podía dar lizencia para rebelar el sygilo sacramental le rebeló- a ella las personas que le avían confesado los dos casos - de hurto arriba referidos.

Y en confirmación de lo dicho y prueba de su ma- la conciencia le acuso de averse retratado de aver rebela- do el sigilo de la confesión teniéndolo confesado y decla- rado debajo de juramento, y lo mismo declaró otra persona- que vino a delatarse en su nombre de este reo con que se - hallava perjuro. Y en prueba de su mala conciencia y usan- do de sus cautelas afirmava que no era materia opuesta al- sygilo de la confesión lo que rebeló a dha. muger por ser- pecado ajeno y no propio del penitente que lo confesó te- niéndolo y creiéndolo assí este reo.

Más le acuso a este reo de que avía creído que - algunas veces se le manifestava a la dicha muger algo de -

la gloria celestial.

Ytem le acuso a este reo que a tenido y creído - que la dicha muger tenía facultad para poder tocar las vendas de la confirmación y labarlas como si fuera sacerdote, y en una ocasión labó unas bendas de unos confirmados que le llevó a este reo a su casa de dicha muger.

Y que aviendo sido por nos charitativamente amonestado una, dos y tres veces en diferentes audiencias de officio que dixese la verdad, como impenitente e incorregible siempre a estado diminuto perjurándose con pertinacia de que cláramente se infería su obstinación y protervia en continuar y perseverar ciego en estos y otros delitos que ocultava y podía confesar con dolor y arrepentimiento que descargaran su conciencia, y aseguraran solicitava la salvación de su alma, y salir de sus enormes, y execrables culpas por lo qual nos pidió, y suplicava que auida su relación por verdadera, a lo menos en la parte que vastase al vencimiento de esta causa declarásemos al dicho Mosén Remigio Choza por perpetrador de dichos delitos, y por ellos - aver incurrido en excomunión mayor, y en las penas que de derecho motus propios, instrucciones del Sto. Officio, leyes, y pregnáticas de estos Reynos están establecidas y publicadas con observancia contra semejantes delinquentes - las quales nos pidió se executasen en su persona y bienes para castigo suyo y exemplo de otros y en todo nos pidió - entero cumplimiento de justicia serle hecho e imploró nro. Sto. Officio.

Antes que este reo fuese preso en esta Inqun. pidió audiencia voluntaria y se le dió y dixo la pedía para decir en este Santo Offio. lo mismo que comunicó con cierta persona eclesiástica Calificador de este S. Officio que nombró, al qual le pidió viniese y en su nombre delatase a este reo de las cosas que referirá y sabía que havia venido y dado razón de todo, y este reo venía a lo mismo y a pedir perdón y misericordia de todo lo que huviese errado porque deseava descargar su conciencia, y declaró lo siguiente que el principio de sus errores y yerros los fundó en tener concepto tan ciego de la santidad de una muger que nombró, que juzgó que la dicha muger tenía poder y facul--

tad de Dios para dispensar en los preceptos divinos y eclesiásticos y que qualquier cosa que ella dixese se podía hacer sólo en virtud de la dispensación divina falsamente ymaginada por este reo dispensaría de ser pecado y antes sería cosa meritoria y este reo lo creyó porque la dicha muger que nombró lo dixo a este reo y a otras personas.= Y en consecuencia de dicho falso crédito que este reo tuvo por verdadero había obrado contra muchos preceptos, y en primer lugar dixo que avía tenido y creído, por aberselo dicho dicha muger, que en el pecho de dicha muger se le conservavan muchos meses las especies sacramentales en el pecho, y en fe de esto la besava las manos como a persona de quien Dios tanto se agradava, y la besava también el pecho ya descubierto sobre la carne, ya cubierto con su ropa como lugar en el qual entendía este reo estava Christo nro. Señor sacramentado, y por esta causa vino bien este reo en que se le encendiese una lámpara y aplicasen olores en veneración del Sr. que llevaba en el pecho, lo qual executó así, y duró esta creencia por espacio de dos meses, y encender la lámpara algunas tres semanas acudiendo en este tiempo a casa de la dha. muger algunas personas que nombró, todas las quales vieron la lámpara encendida y sentían bien de que se encendiese por dicho respeto y crehencia que todos tenían, y la dicha muger dava motivo a ello porque decía que era verdad que se le conservavan las especies sacramentales en el pecho, y así convino en que se encendiese la lámpara y estuvo encendida continuamente el sobredicho tiempo y este reo, y otra persona que nombró davan dinero para aceyte, y que era verdad que el principio que tuvo el persuadirse dha. muger a que se le conservavan dichas especies sacramentales en el pecho fue porque cierta persona eclesiástica dió en decir la dixese la verdad la dha. muger si era cierto se le conservavan dhas. especies sacramentales, y este reo se lo preguntava también, y ella dicha muger dixo que si, y por esta razón le vesaban el pecho y manos a dicha muger algunas personas que nombró, sin recatarse unas de otras, y aunque la dicha muger dava a entender la mortificava nro. Sr. con este género de adoración que le davan pasava por ello diciendo que Dios no la dava-

fuerzas ni modo para resistirse a ello.=

Y más declaró que aunque no estaba cierto que el delito de rebelar la confesión sacramental tocava al Sto.-Offio., o al ordinario por quanto dicho sacrilegio yba acompañado de el error con que este reo entendía ser lícito - respecto de dicha muger para decírselo a ella solamente - por la dicha razón de entender este reo que tenía facultad de dispensar en todos los preceptos y porque le parecía a este reo y ella decía que este favor se lo avía echo nro.-Sr. de que a ella se le podía rebelar la confesión por lo qual este reo le rebeló algunas tres o quatro veces cosas tocantes al sigilo de la confesión pero que fue estando - siempre los dos solos, si bien entendía, y estaba cierto - que en una ocasión dixo dicha muger estando este reo presente a otra persona que nombró que ella bien se le podía rebelar la confesión sacramental.= Y que este reo ha dicho y creído que con dar la limosna de las misas a dha. muger tendrían las almas de los difuntos el mismo sufragio como si se dixesen, y en esta conformidad lo executó este reo - quatro o cinco veces dando la limosna de misas asta quinse o diez y seis, y este reo lo dixo delante de algunas personas creyéndolo por la misma razón de tenerla por santa a - la dha. muger, y de tener facultad de Dios.

Y ansimismo en consecuencia de lo sobredicho, este reo entendía ser todo lícito quanto dha. muger decía o permitía se hiciese por deshonesto que fuese y en particular por tener ella y este reo creído que Dios la mortificava con las acciones deshonestas a que ella decía tenía mucha aversión, y que algún medio havia de haver lícito aun para esto prohibido, y que este reo trató muchas veces carnalmente con dicha muger no sólo en su casa de ella sino - también en lugar sagrado como fue en la capilla de la comunión de cierta Yglesia y asimismo en el mismo confesonario de dicha Yglesia y en ocasión de que se confesava con este reo la dicha muger la vesó las manos y el rostro algunas - dos o tres veces y que le parecía que alguna vez quando la vesó en el confesonario le vió una persona que nombró; y - aunque dichos actos carnales que este reo tuvo con dicha - muger nadie los vio, pero que este reo le dixo a una perso



na que nombró los actos deshonestos que tuvo con dicha muger en lugar sagrado, y los que tuvo fuera del lugar sagrado en su casa de dicha muger lo saben otras personas que concurrían a comunicar con dicha muger porque ni este reo ni dicha muger se recatavan de que lo supiesen dichas personas y solían hablar de ellos en dichas ocasiones y conversaciones y pláticas que todos juntos tenían, y tal vez sucedía que este reo y otra cierta persona eclesiástica que nombró se retiravan con dha. muger para conocerla carnalmente, estando presentes algunos de los que acudían a la casa de dicha muger, y la dicha muger sentía que dichos actos carnales eran pecado, porque decía que Dios avía tomado aquel medio para mortificarla por quanto ella era muy averosa a semejantes torpezas, y lo mismo sentían que era ilícito los sobredichos que acudían a dicha casa por lo que decía dicha muger, y aunque estava en duda si todos lo creían aunque parecía lo toleravan puesto que no davan a sentir lo contrario si bien mostravan estrañeza con alguna dureça de semejante novedad, y una cierta persona que nombró de las que concurrían a dicha casa executó también sus torpezas con dicha muger antes que éste por tener la misma crehencia de que no era pecado, y así se lo dixo a este reo la dicha muger que no era pecado conocerla a ella carnalmente, y qué por esto lo executó este reo, y se acordava que alguna vez se halló presente este reo quando conoció carnalmente a la dicha muger, el dicho eclesiástico, y él; quando este la conoció carnalmente, y en quatro actos carnales que este reo tuvo se halló presente en una ocasión, otra muger, y en otra ocasión, otra cierta muger, y el haver creído una de las dichas mugeres que esto no era pecado fue por aberlo dicho así la dicha cierta muger y por las conversaciones sobredichas.= Y que este reo avía creído siempre desde comunicó a dha. muger que estava confirmada en gracia porque se lo oyó decir a ella, y le parecía que este reo lo avía dicho así a las dichas personas que concurrían en la casa de dicha muger en su presencia de ella, y no lo contradecía, sin bien que este reo no lo avía dicho directamente con intento de persuadir a que lo cre--

yesen.= Y más declaró que avía creído que Dios le avía dado a dha. muger el gozo que la Virgen nra. Sra. tuvo en la Encarnación del Verbo divino, y lo creía porque la dicha muger se lo dixo a este reo en presencia de dho. eclesiástico y lo supieron también otras personas por aversele dicho para acreditar y alavar de santa a la dicha muger pero no con intento directamente de persuadir a que lo creiesen las dichas personas que acudían a dicha casa.= Y que este reo avía creído que algunas veces en la oración se le manifestava a dicha muger algo de la Gloria celestial, lo qual creía por aversele dicho dha. muger en dos o tres ocasiones, estando presente el dho. eclesiástico.= Y que viendo este reo que por medio de dha. muger hacía Dios lícito, y dispensado lo que no avía echo por otros santos la tuvo este reo a dicha muger en mayor concepto de virtud que la que tuvieron los santos generalmente, y en especial más que san Vicente Ferrer, y santa Teresa quando eran viadores todos los santos, y dicha crehencia la fundava este reo en lo mismo que tenía referido de aver echo concepto de ser santa la dha. muger respecto de lo que ella de sí avía referido y decía, y también porque a dichos santos no les concedió Dios semejante facultad de Dios para dispensar en los preceptos divinos, y el estar confirmados en gracia, y conservar largo tiempo las especies sacramentales en sus pechos como a la dicha muger.= Y que avía creído que la dicha muger tenía ciencia infusa, y por esta razón no sólo la obedecía en muchas cosas como Maestra sino que también en no estudiar pues le decía a este reo dicha muger que menos la absolucíon en todo lo demás ella le enseñaría lo que avía de hacer, y así este reo la consultava muchos casos, y avía seguido su resolucíon, y el aver creído tenía ciencia infusa dicha muger, fue por haversele dicho a este reo, y a dho. eclesiástico, y esto se lo dixo algunas veces, y le dixo dha. muger que no avía menester estudiar moral para cumplir con su obligacíon de Vicario porque ella le enseñaría lo que avía de hacer menos la absolucíon porque por ser muger no era capaz ni tenía authoridad para absolver, y de los casos que este la consultó sólo se acordava de dos, el primero en materia de sensualidad, y le pro-

puso, que quando llegaría a ser pecado mortal el acto sensual, a lo que respondió dicha muger, en presencia de dicho eclesiástico y de este reo, que mientras no tenía cópula carnal con su madre intra vas todo lo demás no era pecado mortal aunque fuesen ósculos y tactos impúdicos, y aunque fuese conocer carnalmente a una muger qualquiera que fuese, con que no seminase intra vas; el segundo caso a que respondió dicha muger, consultado por este reo fue, si aviendo echo una persona diferentes urtos (declarándole la persona que se avía confesado de dichos urtos) como de una barchilla de trigo cada vez, si tendría obligación de restituir, a que respondió dha. muger que en quanto a lo urtado no avía que mandar que lo restituyese, y no se acordava que le dixese por no ser pecado, pero le dixo dicha muger que para adelante advirtiese al penitente que no urtase más, pero que no se acordava quedase este reo con crehencia de que no era pecado.= el tercer caso que consultó con dicha muger fue sobre haver echo una persona (nombrándosela este reo que se avía confesado con él) diferentes urtos sin saber el dueño de las cosas urtadas si sería bien tomar Bullas de composición, a que respondió dha. muger que no era menester tomarlas para librarle de la obligación de restituir en dichos casos de médica cantidad ygnorándose el dueño, pero que esto lo dixo dha. muger no porque sintiese que no se debían tomar Bullas de composición en semejantes casos sino que en este caso especialmente que le consultó, ella dicha muger lo dixo en virtud de que dispensava en él, creyendo este reo era por facultad que tenía de Dios de dispensar, y aunque dicha muger no dixo expresamente que era por esto pero diolo a entender assí, y que no se acordava de otros casos.= Y a más declaró que creió este reo que dicha muger tenía facultad de Dios para tocar no sólo las vendas de la confirmación, que este reo le dió a lavar en una ocasión sino también la ostia consagrada, y también colmulgarse a si misma, y este reo huviera consentido en que se colmulgara a si mesma tomando la ostia consagrada si ella huviera querido, y ella dixo que lo podía hacer ella pero no lo hizo, ni tampoco tuvo reparo dicha muger de to-

mar las vendas de la confirmación para labarlas como con efecto las labó, y de esto del lavatorio tuvieron noticia muchas de las personas que concurrían a la casa de dicha muger, y el motivo de la crehencia de este reo fue porque dicha muger dixo en presencia de este reo, y de dho. eclesiástico que ella tenía facultad para tomar la ostia consagrada y comulgarse, y también para labar las vendas dichas. = Y declaró que todo lo sobredicho duró algunas semanas desde que se comenzó a discurrir lo de las formas y después se fueron poco a poco introduciendo unas y otras cosas de las sobredichas teniendo en este tiempo las conversaciones y pláticas que avía declarado, asta que este reo y dicho eclesiástico fueron a comunicarlas dichas, con cierta persona eclesiástica, y pedirle viniese a pedir audiencia a este Santo Officio y pedir misericordia en nombre de este reo, y de las de más dichas personas que acudían a dicha casa de dicha muger.= Y el motivo que tuvo para comunicar dichas cosas con la dicha persona eclesiástica fue por que habiendo llegado a la casa de dha. muger una persona muy conjunta de ella dió orden para que no permitiese que huviera en su casa las dichas conversaciones ni huviese lámpara, y habiendo visto este reo que se avía puesto en ejecución entró en escrúpulo de si era pecado algo de lo sobredicho y se confesó y el confesor le dió a entender que las sobredichas cosas eran pecado y que le parecían tocaban a la Inqon. y si se resolvió dar quenta a la dicha persona eclesiástica como lo hizo y tenia declarado, y que aunque este reo tuvo y creió los sobredichos errores con ceguedad y engaño nunca entendió apartarse de lo que tiene y enseña la Santa Madre Yglesia Cathólica Romana, y esto con tal ánimo y voluntad que si huviera entendido que las sobredichas cosas que avía confesado o alguna de ellas ser contra nra. Sta. Fe, o pecado no lo huviera seguido ni creído, como luego que supo que lo eran acudió a dicha persona eclesiástica para que por su medio tuviese remedio y saliese de sus escrúpulos y pecados.= Y más declaro que a los principios que sucedió lo que ha referido hizo escrúpulo este reo de los ósculos y tactos que tuvo con la dicha muger, y comunicándolo con ella le dixo a este reo que si avía escrú-

pulo que dexase de hacer dichas cosas y de seguir el camino que ella decía le permitía Dios para su mortificación - que era de hacer las sobredichas torpezas, y le dava a entender que este reo era pusilánime pues no tenía espíritu para seguir aquel camino de virtud que es el que ella seguía con dichas acciones torpes porque decía dha. muger - que Dios tenía varios medios para mortificar las almas y llevarlas a la perfección, y este era el que ella tenía y seguía aunque por no entenderlo las otras personas se le hacía dificultoso de creer y seguir este medio por no averles dado la luz y conocimiento que a ella dha. muger, y que en esta ocasión de este escrúpulo le aconsejó dha. muger a este reo que se confesase no especificando los ósculos ni tactos que con ella avía tenido sino generalmente - diciendo que avía tenido afectos a una muger sin explicar que afectos eran, y este reo no obstante esto estuvo dudoso y se reconcilió en la dicha conformidad, y que perseberando este reo en su escrúpulo se lo dixo a dha. muger y ella instada de este reo para que le declarara si era pecado o no, porque este reo creía tanto en su santidad de ella, y le respondió que no era pecado por ser con ella con que después desde entonces el escrúpulo creyendo era lícito y así no se confesó más de ello ni tampoco de los actos torpes que con ella tuvo, ni lo comunicó entonces con persona alguna, pero respecto de otras personas los actos torpes siempre avía tenido por cierto eran pecados.= y que aunque sabía que para creer cosas semejantes a lo referido respecto de otras personas era necesario que primero fueran examinadas y aprovadas por jueces competentes, pero respecto de la dicha muger le pareció a este reo que pues nro. Sr. se lo avía dado a entender no era necesaria esta diligencia porque dicha muger lo avía dado a entender que le hacía estos favores y así lo creyó este reo.= y que respecto de las personas que concurrían a la casa de la dicha muger bastava que ella lo dixese para que ellos lo creyesen, más respecto de que todos los fieles christianos huviesen de dar crédito a las cosas que decían que Dios le dava a entender, sentía este reo que era necesario exámen y autoridad legítima para que se les diese crédito.=

Después que estuvo preso este reo en este Santo-Officio pidió audiencia y dixo la pedía para pedir perdón y misericordia a este Santo Officio de lo que huviese errado y para decir que su ánimo fue siempre decir la verdad y en la audiencia espontánea ofreció decir que si en algún-tiempo se le acordase alguna cosa lo diría y que en la dicha audiencia voluntaria entre otras cosas declaró en razón del sigilo del sacramento de la penitencia algo que este reo estaba dudoso si lo declaró bien o no, dixo que le parecía que se avía echo cargo de haver rebelado algunas cosas de la confesión sin declarar que cosa fuese dexándolo in genere, y habiendo considerado lo que este reo avía-revelado no era materia opuesta al sigilo de la confesión ni que por ella se quebrantase lo declarava así porque - aviendo estudiado havia visto que las cosas que este reo tuvo por quebrantamiento de sigilo en dicha ocasión no tienen dicha calidad, y declaró las cosas que rebeló en esta-forma; que habiéndose llegado a confesar con este reo una-muger que nombró, dixo que su marido comprava un trigo de una persona que a ella le parecía no tenía poder para venderlo reselava fuese urtado, y que ella tenía escrúpulo por hacerlo su marido y dudava si se lo reprehendería y si tendría alguna obligación por ser en su casa y esto es lo que le rebeló a dicha muger que es la que avía nombrado arriba, y a este modo le avía sucedido otro caso, y por la misma - razón le avía parecido lo mismo con dicha explicación, y - que el averlo comunicado con dicha muger avía sido para tomar consejo de ella y saber lo que avía de responder a las personas que se confesavan con este reo, y el averle sucedido estas conversaciones con dicha muger avía sido por el-error y crehencia que este reo tenía de que dicha muger alcanzava de Dios nro. Sr. mucha luz para deliberar, y aconsejar en casos morales siendo de el estado y sexo femenino, y así que ponía en consideración a este Sto. Offco. que avía errado este reo ignorantemente en todo lo que avía declarado en su audiencia voluntaria y para más conformación de lo dicho y de su error decía que deseando este reo aspirar a más alto grado de perfección y teniendo noticia de - dicha muger de que era muy virtuosa y exemplar, y a quien-

Dios nro. Sr. havia echo muchas misericordias se aficionó- este reo tenerla por Maestra de su espíritu, y este reo llegó a hacer tanto concepto de la virtud y favores que Dios- comunicava a dicha muger por lo que ella le decía que creió como de fe que todo lo que dicha muger decía y disponia en orden a la dirección de su espíritu de este reo que de ninguna manera quedava este reo con posibilidad para hacer - dictamen en contrario sino que lo creía como ella lo decía, y que de todo quanto avía declarado este reo fue el fundamento assí el avérselo dicho ella como la persuasión y creencia firme que tenía de que hablava verdad, y que era - cierto que a no aver tenido tal creencia nunca huviera cometido tales cosas porque por quanto valía el mundo no huviera cometido un pecado mortal, porque aunque conocía que los actos carnales, o otro género de actos que tenía declarados en dicha auda. voluntaria eran pecados pero respecto de la dicha muger esto es que los actos carnales cometidos con ella no eran pecados y asimismo de los demás actos por que dicha muger dio a entender, que Dios lo quería aquello- assí por mortificarla por tener ella mucha aversión a semejantes cosas, y que eran para ella un tormento tener tales actos carnales, y esto se lo dixo dicha muger.=

Y en otra audiencia voluntaria que pidió este reo después que estuvo preso en este Santo Officio dixo que la avía pedido para decir un escrúpulo que avía tenido y le - dava pena y le parecía no podía descansar sin decirlo y - era que este reo en el tiempo que continuó la comunicación con la dicha muger comunicó con ella y con otra persona - eclesiástica que acudía a la dha. casa de dicha muger sobre si las cosas de dicha muger y de este reo, que son las que avía declarado teniendo de ellas noticia este Tribunal, si las tendría por malas y discurrían váriamente diciendo que no las condenaría por malas porque ya tendría este Sto - Offco. noticia por algunos otros exemplares de semejantes- cosas y que quando no las tuviese Dios inspiraría para que se entendiese era camino particular y singular el que llevaban este reo dha. muger y dicho eclesiástico, y que no - permitiría nro. Sr. que quando seguían camino de virtud y- servicio suyo les castigasen, y dha. muger dixo que bien -

podían estar seguros que no se llegaría a eso, y discurrían que quando mucho les mandaría el tribunal se abstuviessen de todo lo que pasava con dicha muger por el peligro de escándalo respecto de otras personas si lo llegavan a entender, y que en caso que este Sto. Officio quisiese proceder contra este reo dicha muger y dicho eclesiástico castigándolos estarían obedientes por entender que sería voluntad de Dios pasasen por este trabajo entendiendo que en las dichas operaciones y acciones con la dicha muger no pecavan mortalmente y así que sólo sería permisión, o voluntad de Dios el castigo.

Y asimismo declaró que aviéndole consultado a este reo otro cierto eclesiástico en el tiempo que continuava en la correspondencia con la dha. muger, sobre si era ilícito el tener ósculos, tactos y cópulas con la dha. muger sería pecado, este reo con la inteligencia que tenía de que con la dicha muger no eran pecados por las razones que tenía confesadas le aconsejó y respondió a dicho eclesiástico que no eran pecado por el engaño que entonces padecía este reo entendiéndolo así absolutamente. Y más dixo este reo que aunque en sus confesiones voluntarias avía dicho que rebeló algunas cosas que sabía por confesión a la dicha muger, y que lo avía dicho a cierto eclesiástico, no se lo dixo ni llegó a saber dho. eclesiástico tal cosa sino que la dicha muger le avía dado licencia a este reo para que las rebelase y esto es lo que le dixo al dicho eclesiástico, y por esto avía dicho en dha. audiencia que lo sabía dho. eclesiástico, pero que este reo no podía decir que lo supiese.

En las primeras audiencias ordinarias que con el dicho Mosén Remigio Choza se tuvieron dixo llamarse así; y ser de edad de treinta y siete años natural de la Puebla de Benaguacil, y Beneficiado en la Yglesia mayor de esta ciudad de Valencia, y que presumía era la causa de su prisión los delitos que avía confesado.

Respondiendo a la acusación el dicho Mosén Remigio Choza dixo ser el contenido en ella y confesó lo contenido en ella en la conformidad que lo tenía confesado en -

sus audiencias voluntarias a que se remitió, y añadió que en una ocasión estando en la casa de dha. muger a quien tenía por maestra de espíritu delante de dos personas muy conjuntas a dicha muger y de otras que nombró, le besó este reo la mano a dicha muger por acreditar la santidad de dha. muger y que no entendió quedase violada la Yglesia donde tuvo los actos carnales con dicha muger por ser secretos como por creer que quien dispensava en dicho pecado (que era la dicha muger) dispensaría en la violación porque decía la dicha muger quanto más abominable era el pecado de la sensualidad a los ojos de los hombres tanto más meritorio era a los de Dios, y porque también decía dicha muger que el vencer mayores reparos nacidos de la gravedad de el pecado era señal de ser este reo y otras personas que nombró, fieles en el seguimiento de la Doctrina que les enseñava dicha muger, y que por esto no reparó este reo en decir misa en dicha yglesia después de los actos y en quanto a esto, y en todo y por todo se remitió a lo que tenía confesado y lo demás contenido en dicha acusación lo negó, de la qual acusación le mandamos dar, y dimos copia y traslado, y letra y letrado con quien lo comunicase, y habiendo comunicado con dicho su letrado con su parecer y acuerdo concluyó para el artículo de prueba, y nos dimos la causa por conclusa para el dicho artículo.

Ratificandos los testigos se le dieron en publicación sus deposiciones a las quales respondió remitiéndose a lo que tenía confesado desde que vino voluntariamente a este Santo Officio como lo demás que a confesado en el discurso de su causa que todas las avía echo con deseo de no faltar en cosa alguna a la verdad, y que estava desengañado de lo desacertado que avía andado y que se remitía a la piedad deste tribunal.

Y habiendo comunicado la dicha publicación y sus respuestas con su letrado articuló ciertas defensas que no le rebelaron y concluyó en su causa a definitivamente.= Todo lo qual por nos visto y examinado según que ver y examinar se devía con personas de letras y rectas conciencias

Christi nomine Invocato

Fallamos atentos los autos y méritos del dicho - preceso que el dicho Promotor Fiscal provó bien y cumplida^u mente su acusación y querella assí por testigos como por - confesión del dicho Mosén Remigio Choza, y ansí damos y pro^u nunciamos su intención por bien provada, por lo qual deve^u mos declarar y declaramos el dho. Mosén Remigio Choza aver sido ereje teniendo creiendo, defendiendo y enseñando erro^u res y proposiciones heréticas contra lo que tiene predica^u y enseña la Santa Madre Yglesia Cathólica Romana y por ello aver incurrido en sentencia de excomunió^u n mayor y en todas las otras penas e inavilidades en que caen e incurren los^u semejantes herejes, y en confiscación, y perdimiento de to^u dos sus bienes, los quales aplicamos a la cámara y fisco - de su Magestad, y al Receptor de este Santo Officio en su^u nombre desde el día y tiempo que comenzó a cometer los di^u chos delitos cuya declaración en nos reservamos. Y aunque^u conforme a derecho le pudiéramos condenar en las penas en^u él expresadas establecidas contra semejantes delinquentes, más atento que el dicho Mosén Remigio Choza en las confe^u siones que ante nos hizo mostró señales de contrición y - arrepentimiento pidiendo a Dios nuestro señor perdón de sus^u delitos, y a nos penitencia con misericordia protestando - que de aquí adelante quería vivir y morir en nra. santa fe^u cathólica, y estava prompto a cumplir qualquier penitencia que por nos le fuese impuesta y abjurar los dichos errores, y hacer todo lo demás que por nos le fuese mandado (consi^u derando que Dios no quiere la muerte del pecador sino que^u se convierta y viva) si así es averlo echo de puro coraçón, y que a confesado enteramente la verdad no encubriendo de^u sí ni de otra persona viva, o difunta cosa alguna querien^u do usar con él de misericordia le devemos admitir y admiti^u mos a reconciliación; y mandamos que en pena y penitencia^u de lo por el fecho y cometido se le lea esta nuestra senten^u cia delante de los ministro del secreto y de los Retores - de las trece parrochias de esta Ciudad y de sus religiosos^u confesores de diferentes religiones estando en forma de pe^u nitente sin sanbenito, abjure formalmente sus errores, y - sea reconciliado en forma con perdimiento de vienes, y pri^u vado del exercicio de sus órdenes, y del Beneficio que tie

ne, y de poder obtener otro; y le condenamos a que sea des-
terrado por seis años de esta dicha ciudad de Valencia, y-
de la Villa de Madrid corte de su Magestad con seis leguas
en contorno y que los dos primeros los cumpla recluso en -
un ospital el que le señalaremos fuera desta ciudad y en -
el servicio a los pobres, y enfermos en lo que se le manda
re, y fecha la dicha abjuración mandamos absolver y absol-
vemos al dicho Mosén Remigio Choza, y le inabilitamos para
que no pueda tener ni obtenga Dignidades, Beneficios ni -
oficios eclesiásticos ni seculares que sean públicos, o de-
honrra, ni traher sobre sí ni en su persona, oro, plata, -
perlas, ni piedras preciosas, ni seda, chamelote ni paño -
fino, ni andar a cavallo, ni traher armas, ni exercer ni -
usar de las otras cosas que por derecho común leyes y pre-
máticas destes Reynos, e instrucción del Sto. Offio. de la
Inquisición a los semajantes ináviles son prohibidas lo -
qual todo lo mandamos que assí haga y cumpla so pena de im-
penitente relapso, y por esta nuestra sentencia definitiva
juzgando assí lo pronunciamos, y mandamos en estos escritos
y por ellos pro tribunali sedendo.

Don Hermenexildo Ximénez Navarro

Don Thomás de Cossío
Rubín de Zelis."

(A.H.N., Inquisición, leg. 529² núm. 3 s/f).