

## La sacralització del territori en l'oratoria del barroc valencià

The sacralization of the territory in Valencian baroque oratory

ANTONI LÓPEZ QUILES  
antoni.lopez@uv.es

*Consell de Redacció - Revista de Filologia "Aula"*

**Resum:** El sermó barroc és una proposta de comprensió del món, el qual era considerat com un enigma a desxifrar. Per a donar explicació d'aquells enigmes, els predicadors desenvoluparan les homilies d'acord amb uns esquemes d'elaboració molt rígids que intenten donar resposta a la triple exigència que tenia la retòrica tradicional de docere, flectere et delectare, i que recolzen en tots els recursos literaris al seu abast. A partir de l'esforç d'explicar el món, l'orador àulic del barroc insistirà en la idea de sacralitzar els ambients vitals, tant el lloc com el temps. L'article dóna raó d'eixe intent sacralitzador de la vida, concretat, en aquest cas, a l'espai viscut.

**Paraules clau:** Oratòria sagrada, Sermons, Barroc, Sacralització del territori

**Abstract:** The baroque sermon is a way of comprehension of the world, which was considered to be a enigma to deciphering. To give an explanation of those enigmas, the preachers will develop the homilies following very rigid schemes trying to give response to the triple exigency that the traditional rhetoric had of docere, flectere te delectare, and that they make it rest on all the literary resources to their reach. From the effort to explain the world, the baroque aulic speaker will insist on the idea of sanctifying vital environments, both the place and the time. The article gives an account of this sanctified attempt of the life, embodied in this case, in the lived space.

**Keywords:** Sacred Oratory, Sermons, Baroque, Sanctify the territory

DATA PRESENTACIÓ: 21/05/2013 · ACCEPTACIÓ: 05/06/2013 · PUBLICACIÓ: 16/06/2013

SCRIPTA, *Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 1 / juny 2013 / pp. 173-190  
ISSN: 2340-4841 · doi:10.7203/SCRIPTA.1.2583

## 1. Introducció

La coneguda capacitat simbòlica que manifesta el període conegut com a «barroc», no afectà només les belles arts, sinó que tingué tanta potència que, més enllà de fer-se real en totes les manifestacions artístiques, rebé concreció en el camp del pensament –filosofia– o en el de la medicina, disciplines per a les quals, per exemple, l'home va ser considerat llavors com un microcosmos, una espècie de concentració simbòlica del conjunt de la creació, idea que persistirà fins al segle XVIII (Rico 2006).

Al costat, d'aquest model –diguem-ne «creatiu»– que posen en relleu les disciplines del coneixement, ciència, art i pensament, la força del símbol també pren volada en el món de l'oratória sagrada, àmbit especialment adequat per a la profusa utilització de totes les modalitats de recursos literaris, des de la més humil comparació a la recurrent i fèrtil al·legoria o l'elaboració d'una gran quantitat de metàfores, tot recollit, amb amalgama de gèneres, bé siga a través dels «Emblemes» o dels «Geroglífics», o bé en forma d'imaginativa factura literària. Estem parlant del món de l'enigma, del misteri, i de l'exigít ús de l'al·legoria, instrument d'aproximació a aquell món, o del «concepte» com a procediment d'explicació.

Per aquest camí, el següent pas de la retòrica serà la sacralització de qualsevol aspecte vinculat a la vida del cristià, pas que es produirà d'una manera generalitzada, raó per la qual, la història rebrà igualment la consideració de sagrada, transcendental per a l'existència humana (López 2012: s/p) o, com explicitarà l'orador auri, es tracta de «les místiques significacions de esta història» (Guerau 1659: s/p; López *en premsa*). Així, la història es transformarà en un misteri «sagrat» viscut en un temps sobre el qual es fonamenta un present transcendent i un futur que hom confia que serà gloriós. Ho desenvoluparem després.

En coherència amb el temps, tanmateix, també mereixerà un tractament similar l'espai com a àmbit possibilitador de la vida i, doncs, també transcendental. Serà la matèria a què ens acostarem en aquest estudi: el territori existencial tingut com a sagrat. Les figures retòriques esmentades seran de gran ajuda per a l'establiment d'aquella codificació segons un procés que acreditarà la capacitat de l'orador a l'hora d'integrar no solament la diversitat de fonts del coneixement que hem comentat, sinó també la d'amalgamar, en el camp del sermó barroc, fonts d'extracció pagana amb plantejaments cristians (López 2011).

## 2. Creació del món i sacralitat dels elements

Des d'aquelles concepcions al·legòriques, és fàcil trobar en una reelaboració o glossa del relat genesiàc de la Bíblia –que el predicador incorpora al sermó– consignats els quatre elements del pensament clàssic: «Escarchà la brodada crosta de la **terra**» / «El *element* del **foch**, ab fums de

superior afaenat» / «El **ayre**, pegant bufits» / «Les **aygües**, o com a riçats plomalls y sutils garçotes» (Ballester 1667: 10). Ara bé, la presència dels quatre elements en un relat religiós del segle XVII no és fruit de cap coincidència, sinó que forma part constitutiva d'aquella comprensió del món de què hem parlat i així, com hem llegit i subratllat, el foc figurarà designat d'una manera explícita com a tal *element*.

Ara bé, si en són quatre, destaca el fet que dos dels elements actuant en la creació han merescut un millor tractament exornador en la redacció, mentre que dels altres dos l'orador auri es limita a deixar anotada la funció que compleixen. En efecte, l'orador sagrat descriu com la «**terra**» tenia una crosta «brodada» sobre la qual el Creador projecta la seua «escarxa», mentre que «**les aygües**» dissenyen una imatge bella de «riçats plomalls y sutils garçotes».

En el text reproduït, el predicador vol destacar la potència que defineix o amb què actuen els altres dos elements, de manera que el foc té «fums de superior», mentre que l'aire, que tot ho ocupa («sent-li curt hemisferi»), s'escampa per tot l'univers («s'arrulla de llarch a llarch per les esferes»). Hem de recordar que tant l'aire com el foc són, en llenguatge bíblic, manifestació de l'Esperit, qüestió que, per coneguda, no requereix un tractament més treballat.

La major importància que concedeix a l'aigua i a la terra, doncs, enllaça amb una tradició procedent de Tales de Milet, que, cristianitzada, el predicador assumeix perquè la iconografia representa Jesús en les aigües del Jordà voltat de peixos santificats pel contacte amb ell. Alguns pares de l'Església han desenvolupat l'esmentat pensament en el sentit que, en el baptisme de Jesús tota la natura queda santificada i canta les grandeses del Senyor. Només en aquest cas, el foc no es troba present i l'aire no té la mateixa importància que la terra i l'aigua (Gutierrez 2002: 59), aquesta darrera bàsica per al baptisme, que serà la matèria tractada per l'orador sagrat.

Com que procedeix d'un sermó barroc, en el fragment bíblic del relat creacional citat més amunt hi ha dos aspectes eminents que convé explicar; en primer lloc, hem de parar atenció en el detall d'accentuar el valor d'u dels elements amb aportacions literàries perquè no és irrellevant, sinó que, com sabem, una de les característiques que defineixen el sermó barroc és precisament l'exornació del text en benefici d'una major elegància i transmissibilitat del discurs (Herrero 1998: 113), de manera que, per damunt del debat en curs en aquells moments, a una ornamentació més gran es correspon la concessió d'una importància superior per al material tractat decorativament. Aigua i terra, doncs, importants i units: l'aigua íntimament vinculada a la terra són els elements que, amb caràcter al·legòric, ens interessan ací, tal com veurem després, per a comprendre el procés de sacralització a què el pensament barroc sotmet l'hàbitat humà.

L'aportació de l'orador no és de menor interès, perquè té en compte un vell debat que, originat en el 1320, recollirà després el mateix Dante Alighieri en la *Commedia* amb voluntat d'aclarir si aigua i terra són elements més rellevants que els altres dos, i que va ser formulada així, reproduït segons la grafia de l'època: «*Questio igitur fuit de situ et figura sive forma duorum elementorum, aque videlicet*

*et terres*» (Bellomo 2012: 179-183). El predicador respon, doncs, amb elaboració literària, a un antic plantejament de comprensió del món.

En segon lloc, hem d'insistir encara en la fonamentació simbòlica amb què es treballa abans i durant el segle XVII; analitzem-ho a partir dels elements referencials que ens ha proporcionat la glossa del relat de la creació, com ara la figura de la garça, la qual ofereix aspectes de bellesa singular que no escapen al poeta de l'època (Ferrando 1995: 234):

De l'aire pulida garça  
que, ab tes plomes argentades,  
a l'estela de Maria  
tota la llum li copiares.

De la mateixa manera que hem vist en el fragment del sermó, en principi, tot indica que la presència de la garça en el poema de Pere Jacint Morlà ve avalada per la bellesa de l'ocell a fi d'elaborar, ací, un retrat al·legòric de la bellesa que caracteritza la Mare de Déu, i allà, de la bellesa configuradora de –i configurada per– la creació. D'altra banda, la vinculació de la garça a l'aire no és creacional, sinó que, com veurem després, com a ocell, vindrà definida com a creació de l'aigua; més encara, l'aigua serà parangonada amb la garça.

Ara bé, si tornem a la capacitat mitològica i, doncs, simbòlica, amb què treballa l'autor barro, comprovarem que el paper de la garça és més important encara, perquè Morlà compon el seu poema a favor de la Puríssima Concepció de Maria en temps de gran controvèrsia sobre aquesta matèria i, en el cas del poema, haurem de tindre present, a més, que, en simbologia la garça és aquell ocell que no visita llocs d'heretges (Cazènave 1985: s. v.), sinó que només va als llocs «purs» de manera que, en una lectura atenta de l'estrofa citada, veurem que, a banda de la bellesa, la refulgent puresa de la garça deriva precisament de la que és Puríssima, de Maria («a l'estela de Maria, / tota la llum li copiares»).

Com a conclusió, podem afirmar que el recurs a la garça per a l'element creacional de l'aigua també ve motivat pel desig de considerar com a molt pures aquelles aigües primigènies (convé recordar, en primer lloc el sentit del terme hebreu בּוֹרַיִם –traduït per la Septuaginta per κάλόν– que indica en tots dos casos tant bondat com bellesa i, en segon lloc, també haurem de tindre en compte que el predicador sabia hebreu i coneixia bé els significats dels termes bíblics). En efecte, la idea de puresa persistirà en el transcurs dels segles i resultarà ben fructuosa per a les referències hidrològiques de la centúria barroca. I tot, sense oblidar l'aportació de bellesa al text, és a dir, el requisit de l'ornamentació redaccional.

Hem pogut constatar, doncs, que la relació entre l'aigua i la mitologia ha resultat històricament fèrtil. Si ho concretem en territori valencià, podem ressaltar l'existència d'un Nimfeu en les aigües de la font de Sant Vicent de Lliria, primerament residència del mite (Rios, 1759) i, cristianitzada

València, transformada en lloc sagrat d'aigües en virtut del miracle del sant taumaturg que li dóna el nom actual. Al capdavant, no hem de perdre de vista que la Font de Sant Vicent era l'única possibilitat de reg de les terres llirianes.

Atés que el període que ens interessa és el del XVII, tanmateix, val a dir que, damunt de la mitologia clàssica, present en la història o inserida en el sermó, el predicador manté, a la seua manera, fidelitat a la Sagrada Escripura i, amb la propensió decorativa a què ens hem referit (*eloquio ornatus*) desenvolupa la narració etiològica, en aquest cas, la del món. La cita, com totes les que segueixen sense referència, correspon al sermó de Ballester (1667):

Les aygües, o com a riçats plomalls y sutils garçotes, o com a talabart de tabí y argent, crehuaren el pit y espatla de la terra, y refermant-se esta a plom sobre els estreps de son pes —com digué un poeta: «*Ponderibus librata suis*»— s'acomodà cortésment a triar per a si lo pichor estache de l'edifici del món.

També ací les aigües concorreran al discurs acompanyades de la terra, com és lògic, però ho faran, certament, amb la consideració del caràcter sagrat que es deriva del fet de ser obra del creador:

lo que primer, y no sens envaniment, es trobà fa[r]sit y poblat de grosos eixèrcits de animals fonch l'aygua, no sols regodeant-se en son toll, bulliciosos y remolinats, los peixos, sinó, brotant a tropes los osells. y los pardals a ramats: *Producant aquae reptile animae viventis & volatile*.

Tal com l'orador sagrat posa en relleu, aquesta mostra dels plantejaments glossadors aplicats a les traduccions bíbliques de l'època ens adverteix, a més que, les aigües són generadores de vida segons explica la Bíblia («*producant aquae*»), de manera que, en la concepció del predicador barro, l'element aigua, origen de l'existència dels animals («brotant a tropes los osells, y los pardals a ramats»), excel·leix els altres tres elements:

Qui lo y ha guanyat, a l'aygua, el ser, abans que els altres elements, paridora mare de tanta bolateria?

Com hem avançat, l'aigua és antecessora de l'acció dels altres elements, en especial gràcies a la seua condició de generadora de vida («paridora mare») i apareix, doncs, carregada del simbolisme inherent. Es tracta d'una qüestió important perquè de la mateixa manera que havia practicat abans el judaïsme, el cristianisme incipient pren el peix —l'animal produït per l'aigua— com a senyal identificador, atés el grec el terme es grafia *ikthus*, acrònim construït a partir de l'afirmació de la filiació divina de Jesús, l'Ungit i Salvador (*Iesos Khristos Uios Theos Soteros*) i, doncs, autor de la vida

Els simbolistes, però, també volen veure en el peix una altra explicació. Es tracta de vincular el cristià a la bassa que contenia l'aigua del baptisme («*piscina*», lit., «l'estany dels peixos») i a la paràbola dels apòstols pescadors d'hòmens (Cazènave 1985, s.v.). Retinguem la vinculació de l'aigua primigènia

al baptisme, perquè serà represa pels predicadors del XVII, i tornem a la noció de superioritat que tenia l'aigua en confrontació amb els altres tres elements.

Fins ara sabem que l'aigua, per la condició de «paridora mare», venç en importància el segon dels elements més destacats, la terra, i es mostra com a element generador de vida sobre l'altre element, la terra, de tal manera que les grans aigües, com ara els mars o els oceans, són el depòsit de totes les energies i totes les capacitats de la creació (Cazènave 1985: s.v.)

Podem formular també aquesta mateixa idea al contrari, és a dir, la reflexió anterior invita a afirmar que la productivitat de l'aigua –que no ho oblidem, haurà de ser considerada com a «pura»– constituirà garantia de beneficis per a la terra.

El plantejament té conseqüències implícites per a la reflexió teològica del moment, i és que l'home, nascut de la terra segons el relat bíblic (Gn 2,6) assumeix les conseqüències del pecat d'Adam i Eva, de manera que serà amb el baptisme d'aigua que morirà a la vida del pecat i naixerà a la vida de la gràcia d'acord amb la teologia del baptisme que, com he comentat, els predicadors concretaran en els seus sermons.

### 3. «En la ímpetu del riu». L'aigua, compromesa amb València

Desenvolupem una altra característica insinuada del barroc, i és que propendeix a sacralitzar molts aspectes de la vida humana, en el nostre cas tant el lloc com el temps. De fet, si l'aigua és sagrada per la seua condició de creació de Déu, també ho serà la terra, és al dir, el lloc on actua per a fecundar i engendar vida, atés que la terra serà tinguda com element creat per Déu. Ara bé, per tal que s'arribe a produir la vida, a banda que la terra siga la terra fecundada per l'aigua –idea prèviament avançada– és necessari també el concurs del temps, la continuació dels moments en els quals es produirà la història; són els àmbits físic i cronològic («l'espai viscut») esdevinguts sagrats, raó per la qual el predicador no té cap dificultat de descriure València –el lloc– com un florilegi –realment un empori– de virtuts viscudes en el temps:

per ser per altra part València empori de virtuts, cornucòpia de santedats, mina de perfeccions, tan poblada de convents y monastirs com enriquida de temples de clergues reverents, a on florix tant lo divinal cult, és ja Ciutat de Déu y està en la ceda y boixart de l'agraït Abel, que gustava lo millor de les seues mallades en tan nobles sacrificis que teniem fums de Déu.

Quan parla de «cornucòpia» es refereix també a l'antic escut de la capital. Amb aquest «ramellet» de virtuts, doncs, València ja està en condicions de ser definida com a «Ciutat de Déu». No del tot, però, perquè encara que ho ha avançat en el fragment que acabem de reproduir, Ballester necessita més arguments per a concloure el raonament amb solidesa. Per tant, es pregunta, bé que retòricament, pel nom d'aquella ciutat a què fa referència el Sl:



¿Com ha nom eixa ciutat de Déu que tant se folgà en la ímpetu del riu, per qui senten un bateig?

Abans de continuar, hem de recordar, però, que les preguntes retòriques complien una funció important dins del sermó perquè afavorien la interacció entre els predicadors i els fidels (Castillo 2002: 8). L'al·ludida en la cita ha de ser, per força, una ciutat beneficiària de l'aigua, de «la ímpetu del riu», lloc en què fins i tot «les muses del Túria begueren y llançaren tota l'aigua per l'alambí d'ingenioses poesies» (Ballester 1667) És a dir, una ciutat que, regada pel riu, s'esdevé molt fèrtil, i en la qual, fent abstracció de situacions adverses –fred, fort vent, etc.– sempre serà primavera:

en clar parla per lo nostre país que, a despit dels hiverns, a pesar de les gelors y a mal de son grat de les tramuntanes, és una continuada primavera, uns Elisis camps y un paraís terrenal, mirant-se sos murs y torreons ab los ulls dels cinch bellíssims ponts, en lo cristall lí espill del riu que li va entorn.

La presència i l'acció del riu, doncs, són imprescindibles per a fer de la Ciutat uns Camps Elisis i encara –idea que té més valor afirmada per un conspicu predicador– «un paraís terrenal», asseveració a què arriba des del plantejament de sacralització d'espai i de temps, però que mereix un estudi a banda. De moment, veiem que, en virtut de la presència i l'acció del riu, la ciutat rebrà la màxima consideració; així ho expressa en el llenguatge de l'època, per a definir-la com una «senyora molt bella»:

¿Què senyora és esta tan bella?: La ciutat de València. Diga-ho Claudià, poeta: "*Floribus & roseis formosus Turia ripis*". El riu Túria té les màrgens de la sua ribera tan florides, que estant València a la marge de aquest, tota és roses y flors; la més purpúrea rosa és la Ciutat (Arbuixech 1666:46)

Gràcies a l'aigua del riu, doncs, («estant València a la marge de aquest») és la flor més brillant («la més purpúrea rosa»), tot un autèntic jardí («tota és roses y flors»). Tinguem present, tanmateix, que la potència benèfica de les aigües s'ha de llegir ací en clau teològica, perquè no podem oblidar que estan parlant –predicant– teòlegs. Arbuixech veu que l'acció vivificadora del riu recau sobre València, però Ballester desenvoluparà més el seu argument, segons veurem en el següent epígraf. Fins ara, hem comprovat la importància del riu que envolta la ciutat i que actua amb valors de fertilitat físico-ornamental i, com era lògic en el cas dels oradors sagrats, eminentment espiritual.

A partir d'aquestes consideracions del riu –convenientment espiritualitzades– el predicador s'acostarà al text escripturístic per a trobar la referència pertinent a l'acció que produeix l'aigua sobre la ciutat sagrada, la ciutat de Déu, i la troba en dos versets del salm 45, del qual, en primer lloc, ofereix la versió llatina per a traduir-la després, amb alguna glossa:

*Fluminis impetus laetificat civitatem Dei. Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus: Deus in medio eius non commovebitur. Adiuvabit eam Deus mane diluculo. Conturbatae sunt gentes, et inclinata sunt Regna, dedit vocem suam, et mota est terra (Sl 45,5-7).*

Lo colp de la riuada (diu lo profeta dels reys y rey dels profetes, David), reblí de goig a la Ciutat de Déu. Allí santificà son papalló o tabernacle. Déu no s'angrunsarà del mig enmig d'ella, ans la favorirà, clar no clar, a l'esclatar l'alba y de bona matinada que sense perea mantinegen los socors del Cel. Avalotaren-se els gentils, ficaren ab rendiment humil son cap los regnes y a penes obrí sa boca y despegà els morros quan se mogué tota la terra.

Ara és la Bíblia la que, amb la seua autoritat, avala l'afirmació; segons el rei i profeta David, les aigües impetuoses del riu («Lo colp de la riuada») omplín d'alegria València («reblí de goig a la Ciutat de Déu»), lloc sant («allí santificà son papalló o tabernacle») afavorit per Déu («ans la favorirà») de bon començament («a l'esclatar l'alba y de bona matinada»). Anem, per tant, als inicis.

#### 4. Els orígens de València

Hem analitzat, en primer lloc, la importància de l'aigua en la creació del món, tant des del punt de vista Escripтурístic com de la interpretació que en fan els predicadors; en segon lloc, hem vist la sacralitat caracteritzadora de l'aigua que fecunda les terres de València. Dit altrament, en el nostre repàs a la relació de l'aigua amb València segons els criteris dels predicadors barrocs, hem comprovat com aquest element, des de la creació, posseeix moltes virtuts, analògicament fecundadores i santificadors. Després ens acostarem al procés d'al·legorització en virtut del qual les aigües fecundants, sacralitzades, s'esdevenen aigües aptes per al baptisme.

Acostem-nos prèviament, però, a conèixer com són els orígens del Cap-i-casal, ubicats en la Conquesta Jaumina, perquè, en efecte, «la conquesta de Jaume I era contemplada pels valencians dels segles XVI i XVII, sense dubte, con una “nova fundació” del nostre territori, amb la vinguda de noves gents, la creació d'un marc polític, el canvi cultural i religiós» (Escartí 1995: 11-12). Amb la conquesta, per tant, València és una ciutat nova, un territori nou i un Regne nou.

La novetat, tanmateix, tindrà lloc com a resultat de tot un episodi militar que, a partir de la profecia que sant Pere Nolasc relatà a Jaume I, es converteix en una croada, i aquesta era l'opinió dels ciutadans de la València sis-centista:

les dolcíssimes antigues memòries de la dita *sancta guerra y conquista* (Verdú 1666, s/p).

He subratllat els termes de «sancta guerra y conquista» perquè defineixen molt bé el pensament que hom tenia sobre la matèria. Convé destacar, a més, el fet que el mateix títol del sermó d'Arbuixech ja defineix com a «Santa» la conquesta del futur Regne.

Si llevem de l'anàlisi els itineraris de conquesta del conjunt de territoris que, en acabant, anaven a



constituir el Regne cristià, ens situem en els prolegòmens del setge militar a València i tornem a verificar que, novament, l'aigua adquireix caràcter fundacional; el predicador es complau a descriure-ho amb interès pel detall no exempt d'una certa curiositat etimològica:

Paregué convenient al Rey e capitans passar lo riu, o y encara necessari, a pesar de dos-cents moros de a cavall que, armats, escaramuçaren per a impedir lo pas, ab pèrdua de la vida de alguns dels nostres, si bé molt poch. Passaren lo riu Túria, o Guadalaviar, y assentaren lo exèrcit a l'altra part, hon està hui una creu que a la part de Levant té prop la mar, a la part de Ponent, la Hermita o capella de nostra Senyora de Montolivet; a la banda del Nort, lo riu; a la de migdia, les almargals de la Albufera. Crech yo que serà la Creu de la Conca, quiçà corromput lo bocable antich de la creu de la Conquesta (Arbuixech 1666: 7).

La primera decisió del monarca catòlic va ser, doncs, la de superar l'entrebanc que significava el llit del riu, i es resolgué a travessar el Túria a fi de posar setge a la ciutat. Pel nord de les tropes jaumines queda el riu i, pel sud, les marjals de l'Albufera. La instal·lació, però, no va ser definitiva, de tal manera que el contingent dels almogàvers, els guerrers més inquietos i coratjosos, «gent marcial e bulliciosa» segons els definirà el predicador, es traslladaren envers Russafa, ciutat que guanyen i ocupen d'una manera immediata; l'orador en funcions de cronista relata els esdeveniments bèl·lics –narració concentrada en el conegut «sermó de les espasades»– amb embelliment de pinzellades literàries:

Así estigué lo exèrcit aquella nit; mes los almugàvers, gent marcial e bulliciosa, a penes lo sol començà a daurar les cimes de les muntanyes ab lo rich pincell dels seus rosos e lluminosos rays, quant ja ells agueren ocupat la alqueria de Ruçafa, siti de jardins y cases de deport dels moros nobles y poderosos de València (Arbuixech 1666: 6-8).

El pare Arbuixech dissenya, doncs, un lloc idíl·lic, tot ple de jardins i cases d'esbargiment i repòs. És en la feracitat de l'Horta on estan instal·lades les tropes, feracitat causada per aquell riu que ara els aprofita de frontera septentrional, imatge que es sustenta sobre un arrelament previ, per exemple en l'esmentat escut de la Valentia romana, que exhibeix una cornucòpia exuberant de fruites, o en el poeta Al-Russafí, segons expressa en la seua cèlebre «Elegia a València»:

¿Que té, amics, el desert,  
que s'ha impregnat de perfum?

La posterior cristianització abundarà en virolats elogis a una terra tan fecunda, com per exemple els que recull Eiximenis en la «Letra que l'autor del libre tramet endreçant aquell als Jurats de la Ciutat de València, e aquest és lo prohemi» (Eiximenis 1499). Amb una tradició tan extensa, el predicador que ens ocupa recollirà la idea i, admirat, s'exclamarà de la potència ubèrrima de les ribes del Túria: «Bé ho dirà lo camp fèrtil de València» (Arbuixech 1666: 31).

Ara bé, la capacitat de fertilitzar les terres és pròpia de qualsevol riu, de tal manera que, per

a la creació del mite de l'Horta feraç, el predicador mostra interès a promoure, a més, la dignificació del riu fertilitzador, projecte que vol acomplir mitjançant la proposta d'identificar-lo amb el riu de Roma. Ho veiem en l'epígraf següent. Abans, però, analitzem l'eloqüent gravat que porta el sermó imprès.

Dissenyades com a columnes sustentadores del Reialme –i, en paral·lel, com a expressió de les columnes de la Església– hi apareixen les figures dels dos grans sants valencians: sant Vicent Màrtir, a l'esquerra dels lectors, i sant Vicent Ferrer a la dreta. La representació de tots dos sants Vicents es converteix en reproducció simbòlica dels pilars de la fe sobre la qual es fonamenta aquell Regne l'inici del qual estan celebrant, amb una imbricació temàtica sempre present en el sermó, i és que sant Vicent Màrtir és el referent als orígens, amb l'intent de remarcar que la conquesta del rei en Jaume restitueix València al seu ordenament inicial, mentre que la figura del sant dominic recorda el present que viuen els fidels després de recristianitzat el Regne, és a dir, la devoció coetània. És expressió gràfica de la València sacralitzada.

L'orde de la composició està inspirat en la imatge litúrgica de sant Pere i de sant Pau constituïts com a columnes de l'Església. Per a reblar més el concepte, Sant Vicent Màrtir i sant Vicent Ferrer estan situats damunt de sengles pedestals sobre els quals s'erigeixen, i, encara, darrere de les imatges dels dos personatges apareixen també les culminacions, en forma d'obelisc, de les columnes, amb què la idea dels sants Vicents com a sustentadors de l'església valentina i de la Ciutat queda reforçada en virtut d'aquest disseny significatiu.

Enmig dels basaments, a tall de ornamentació de l'antependi de l'altar, es troba inserit l'escut de València, en losange i coronat; damunt de la corona, amb les ales desplegadas, hi campa el Rat Penat; el romb de les barres apareix flanquejat per la tradicional doble L, i decorat amb un filacteri de menor dimensió que el que acompanya el sant, desproveït, però, de text.

A mitjan altura, un verger representa els jardins de la paradisiaca Horta de València, els quals ocupen lloc rellevant en la imatgeria redaccional del sermó; al fons, la figuració de la capital, i, ben pròxim, un vaixell que s'acosta al Grau. Per últim, més amunt, es representa la figura del sol naixent que sorgeix per darrere de les muntanyes com a símbol del Crist, triomfant després de la Conquesta. Tot, en definitiva, hi concorre a subratllar la idea de la sacralitat del territori. Es tracta d'una idea que tindrà conseqüències socials, com mostre en un altre lloc (López *en premsa*)

## 5. El Túria i el Tíber

El gravat intenta subratllar, doncs, la santedat de València, la ciutat que és capaç d'associar la força de l'aigua a un bateig –aigua que dóna vida nova– raó per la qual l'orador Ballester reprén una altra vegada la referència al Sl 45, que fa de lema de la seua prèdica, però ara associat a la font del baptisme, perquè en l'explicació que ofereix de la seua traducció del salm ens fa conèixer el sentit del riu:

Per est flum o riu y ses abundants aigües, entenen los sants pares les llàgrimes, los plors, los jamecs y els eixanglots que, si són per lo pecat, apleguen al palau del Cel, a on són rebuts ab pompa y alegria.

La interpretació al·legòrica, doncs, converteix les aigües del Túria en copiositat de llàgrimes de penediment, en virtut d'una associació que proporcionarà rendibilitat homilètica, ací seguint l'explicació de Dionís el Cartoixà: «*fluminis impetus, id est, fons sacri baptismatis*» (Ballester 1667): del Túria al cel.

Es tracta de saber, doncs, quina és aquesta ciutat que ha associat la força del riu amb l'aigua sagrada del baptisme. A l'hora de respondre a l'interrogant, l'orador opta per la solvència de sant Bru, «lo prohoms de l'abstinència y silenci», segons ell mateix l'ha definit. Amb tan acreditada autoritat, conclou que estem parlant de Roma: «*Per civitatem autem intelligit Romanam*».

La ciutat que vincula aigua i baptisme o riu i cel, per tant, és Roma. Des d'ací, li pareix tan evident com fàcil fer lliscar l'argument cap a València, perquè, afirma, tot el món sap que les dos ciutats són homònimes; «¿Qui no sap que València es dix enans Roma, y llavors Roma es nomenava València? Volen-ne millors senyes?»

Ho recull, cent anys després el predicador dominic Lluís Vicent Mas, quan afirma «València, dita Roma en la sua fundació» (Mas 1775 s.p.); fins i tot un historiador conspicu com ara Escolano diu: «Cuando no hubiera tenido la ciudad de Valencia el nombre de Roma que le dan los historiadores, no se le pudiera negar competencia della» (Escolano 1610: I, 867).

Però la València històrica admet moltes altres denominacions; així, per exemple, en sentit contrari, era coneguda també com a «Colònia de Viriath», segons el text de les *Periòches* de Livi, el qual al·ludeix a la fundació de la ciutat: «*In Hispania, is qui sub Viriatho militaverunt, agros et oppidum dedit, quos vocatum est Valentia*» (Esteve 1987).

Com a resposta a l'argumentació d'Escolano, Ballester troba correcte comparar sengles rius, Tíber i Túria, de manera que no fa cap esforç a l'hora d'aplicar la descripció de Roma que fa el Cardenal Hug, ciutat voltada d'aquell riu que li atorga amenitat: «*Et illa est amoena, quia flumine clausa*» (Ballester 1667). Tal com és pràctica habitual del moment, el nostre predicador traduirà aquesta descripció de l'urbs tiberina amb generositat de glossa i farà saber al seu auditori que

era una ciutat fèrtil y deleitosa, de molta amenitat y verdor, rodada d'un polit y entortillat riu.

Com he avançat, l'acció del riu Túria-Tíber és doble, i afecta també la dimensió espiritual. Així, de la mateixa manera que ha actuat quan analitzava la conducta social en la qual, per damunt dels crims que constatava, prevalia la bondat i santedat de la ciutat, ací no evita deixar constància que hi ha «hinverns», que fa molt de fred i la tramuntana, però les situacions de bondat estan molt per

damunt de les nocives.

Ballester ho veu clar; li pareix una obvietat que València siga Roma, perquè segueix Maluenda, conegut dominic i teòleg xativí que va viure a Roma i va ser amic personal de fra Isidor Aliaga, arquebisbe de València, també dominic, i que, com ell, també va viure a Roma. El «rètul» d'aquest Sl és «*Vincenti pro lilijs*», és a dir,

que se escrigué a conte de un Vicent, de un vitoriòs (que tot és hu) y més en les guerres dels may mustiats liris de sa virginal purea.

Idea recollida també per Flamini (Ximeno, 312-313). De tal manera que, amb la lògica que li atorga el mètode al legòric del temps, ho conclou amb rotunditat:

Que vol dir, en bon romans, que el bateig de sanct Vicent alegra la Ciutat de Déu, que és Roma y València

Ballester ha anat desgranant pas a pas el seu argument i de Sl 45,5 deriva que el bateig del sant patró del Regne ompli d'alegria el Cap-i-casal. Tot seguit,, amb l'invocació de l'autoritat del cartoixà recupera el vers següent del mateix Sl, però amb l'explicació que aporta l'esmentat autor, que ell assumeix, amb cita al marge només nominal, sense cap referència bibliogràfica:

Sanctificavit tabernaculum suum, id est, electos suos

En conseqüència, els valencians, per obra de l'aigua baptismal del Túria, queden santificats.

## 6. La ciutat santa

Si els valencians han quedat santificats, també ho serà la ciutat. En primer lloc, els governants han de merèixer tot el crèdit de l'auditori atesa la seua condició de fidels excel·lents servidors de la fe catòlica: «tan catòlics senyors» (Arbuixech 1666: 22), fins a l'extrem que l'antic blasó identificador de la ciutat en època romana, el corn de l'abundància, serà transformat en depòsit de virtuts extremes, aquella «cornucòpia de santedats» que hem vist (Ballester, 1667: 5). Els mèrits de València deriven de la legislació que Jaume I li atorgà en el moment de la fundació, «lleys molt sanctes» (Arbuixech 1666: 22 i 28). Es refereix a un conjunt legislatiu –els Furs– que contrasta amb la situació anterior a la Conquesta jaumina, perquè sota el domini musulmà, València havia estat «com ara Alger, lo açot de la Christiandat» (Arbuixech 1666: 5), però després de la victòria del rei cristià i, en virtut de les lleis que atorgà, es pot parlar de «la molt catòlica, Pia [...] ciutat de València» (Arbuixech 1666: 5), perquè els governants són igualment «tan cathòlics, nobles, valerosos y prudents senyors» (Arbuixech 27). L'argumentació conclourà que València és «santa», d'acord amb una opinió que ve

d'antic i es perpetua en el temps, tal com afirmarà, a començaments de la centúria següent, el pare dominic fra Pere Soler

Y aquesta, germans meus, és la raó per què esta ciutat de València li diuen fins los papas *Alma civitas*, ciutat santa. No perquè estiguen canonitzats tots los Jurats en persona, sí perquè si la ciutat en forma batejà a sant Vicent per sant, ell ha deixat canonitzada per santa la ciutat (Soler 1703: s. p.).

Com a conseqüència del fet que els governants de València observen una conducta santa, la ciutat haurà de ser també santa, perquè la santedat de sant Vicent ha passat a les autoritats locals no individualment, sinó com a institució, reflexió que desenvolupa l'anterior que havia formulat sobre la condició de molt catòliques que tenen les autoritats. A través d'ells, la qualitat de santa arriba a tota la ciutat («ha deixat canonitzada per santa la ciutat»), de tal manera que també els seus fills es troben impulsats per aquestes mocions de virtut.

Una idea similar podem llegir en un poema en què València parla dels seus fills –també fills de la Mare de Déu– que han organitzat una processó per a celebrar la promulgació del breu pontifici de Gregori XV sobre la Puríssima Concepció:

La processó dels fills, que per ser vostres  
y ser-ho meus me donen tanta glòria,  
prova és estada de ma intensió santa:  
eternitzar procuren ma memòria (Ferrando 1983: 957).

Els fills de València, doncs, són la glòria de la ciutat perquè són fills de Maria. Les actituds amb què viuen són santes («prova és estada d'una intensió santa») de tal manera que intenten eternitzar el record de Maria («eternitzar procuren ma memòria»). De fet, en el poema es permet afirmar que les festes celebrades en honor de la Puríssima Concepció han estat anàlogues, o fins i tot iguals a les que ha celebrat el cel:

que en lo cel vos les fan més acertades ...  
que si aquelles són tals, me diuen que estes  
paregudes li són, si no yigualades (Ferrando 1983: 957).

Des d'aqueixa consideració de santedat, que serà aplicada tant als governants com al poble i, sobretot, d'una manera especial, a la Ciutat, prompte arribarem –ajudats d'una manera eficaç pel concurs dels criteris hiperbòlics del moment– a la situació més idíllica (paradisíaca) de les possibles, perquè València quedarà definida com «Est paradís terrestre que habitam» (Arbuixech 1666, 52). Ara bé, sabem que no es tracta d'un paradís figurat o literari, o qualsevol altre d'inconcret i fins i tot desconegut per als lectors, perquè l'orador sagrat ho proclama i ho concreta amb claredat: «lo Paraís és València» (Arbuixech 1666: 58).

## 7. L'aigua santa

Recordem el caràcter primordial i engendrador que posseeixen les aigües; abans hem vist que era més important que la terra; ara veurem que també té més importància que el foc, un altre dels elements que ens constitueixen:

Sant Vicent estigué format de estos elements, assò és, del foc de l'Esperit Sant y de la aigua de la sabiduria (Anònim 1754, s. p.): *aqua sapientie salutaris potavit illum* (Sir 15, 3).

En conseqüència, la capacitat sanadora de l'aigua transforma els qui hi són submergits. El predicador té en compte ací la idea que Jesucrist infon la seua santedat als qui l'han batejat, sant Joan i el riu Jordà i, així mateix, es comporta sant Vicent:

Ara, pués; miren: lo mateix volgué fer nòstron senyor sant Vicent. Volgué fer sants a tots los seus batejadors.

Veiem, doncs, que l'orador sagrat del barroc planteja una interacció dinàmica entre l'aigua sagrada i les persones a les quals santifica; es tracta d'aigües fèrtils en santificació

Ja m'o sabia yo, respongué el tres vegades Tuli, Tertulià: Les aygües són espill crestal lí del sanct batisme, com digué sanct Ambrós. Los pardals que bolen devés lo cel són estampa tan fina dels sancts, que no n'a levat Déu trellat perquè tot són ahinch és pegar bols al cel, a la glòria, a hon es vestiran tots de sempiterna, pensant sempre en la eternitat: *Nostra conversatione in coelis est*. No com los malfatans pecadors, que sempre els va rosegant lo pensament per la terra.

Fins els ocells que volen sobre els rius són imatge dels sants, amb bella metàfora teològica, perquè la finalitat de l'home és assolir la glòria de Déu («pegar bols al cel, a la glòria») i beneficiar-se de l'eternitat promesa («es vestiran tots de sempiterna, pensant sempre en la eternitat»). Ballester no vol perdre de vista que, el camí envers la glòria està produït pels millors sentiments de la persona, que ajuden a la santedat cercada:

Per est flum o riu y ses abundants aygües, entenen los sants pares les làgrimes, los plors, los gemecs y els eixanglots que, si són per lo pecat, apleguen al palau del Cel ab pompa y alegria.

Com a conseqüència, el predicador es congratularà –amb el concurs de Tertulià– si aquesta aigua baptismal –que transforma els «gemechs y els eixanglots» en «pompa y alegria»– s'esdevé fecunda en producció de santedat:



Puix si eixa aygua significava la del sanct batisme (pila a hon se banyà una coloma sancta) brote y nudrixca après a borbollons àguiles, cignes, colomes y demés pardals; per això afig Tertulià: *Ferebatur super aquas eas incubando*; avivant-les en ramats de ocells, perquè qui té ventura tanta de que en la sua pila es banyàs un sanct de més de marca, ya té vinclat el ser en lo desvenidor mina y manantial de molts altres sancts.

## 8. Conclusions

Lluny de les descripcions atribuïdes a la literatura barroca, la qual apareix farcida de foscors, tenebres, contradiccions i severes condemnes, la predicació valenciana no solament s'entreté a accentuar tots els aspectes positius de què és capaç, sinó que manté una evident proclivitat a l'enaltiment dels destinataris del sermó, amb tendència que arriba als extrems ditiràmics que hem anotat.

Es tracta d'una especificitat important, perquè, per damunt de la hipèrbole, emergeix un model de retòrica singular que caracteritza els sermons barrocs en valencià que ens han arribat. És cert que són referits a festes, tret de l'homília pronunciada en les exèquies del pare Pere, però també que, en altres llocs, la festa és aprofitada per a l'exhibició de la tenebra, i curiosament mai en el cas valencià.

Ací, el territori, la ciutat, els governants, els habitants i fins i tot les aigües que l'envolten són sagrades. Més, el predicador arribarà a considerar la llengua com a sagrada, però aquesta qüestió té entitat pròpia i serà motiu d'un altre estudi.



Gravat del frontispici del *Sermó de la Santa Conquista*

## Bibliografia

- Anònim (1749) *Sermó valencià sobre sant Vicent Ferrer en Predicadors de València*. Biblioteca de la Universitat de València, ms. 565.
- Arbuixech, G. B. (1666) *Sermó de la S. Conquesta de la molt insigne, noble, leal e coronada ciutat de València*, València, Geroni Vilagrassa.
- Ballester, J. B. (1667) *Ramellet del bateig del fill y fillol de València, l'apostòlic sant Vicent Ferrer que, de les flors y violes que dix de les seues virtuts*. València, Geroni Vilagrassa.
- Bellomo, S. (2012) *Filologia e critica dantesca*. Brescia, La Scuola.
- Castillo Gómez, A. (2004) «El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco». *Via Spiritus*, II, pp. 7-26.
- Cazènavé, M. (1996) *Encyclopédie des symboles*. París, Librairie Général Française.
- Eiximenis, F. (1499) *Regiment de la cosa pública*. València, Cristòfor Cofman.
- Escartí, V. J. (1995) «Introducció» a Pere Antoni Beuter, *Cròniques de València*, València, Consell Valencià de Cultura.
- Escolano, Gaspar (1610-1611), *Décadas de la Historia de Valencia*. València, Pere Patrici Mey.
- Esteve Forriol, J. (1978) *Valencia, fundación romana*. València, Universitat de València.
- Ferrando Francés, A. (1983) *Els certàmens poètics valencians*. València, Institució Alfons el Magnànim.
- . (1995) *Pere Jacint Morlà. Poesies i col·loquis*. València, Institució Alfons el Magnànim.
- Gutierrez, G. (2002) *Hablaré de ti a mis hermanos*. Madrid, Editorial CCS
- Herrero Salgado, F. (1998) *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid, Fundación Universitaria Española.
- López Quiles, A. (2011) «“La cita amb els clàssics”. Fonts clàssiques en l'oratória sagrada del barroc valencià». *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, en Á. Narro & J. Redondo (eds.), *Les literatures antigues a les literatures medievals, II. Herois i sants a la tradició literària occidental*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, pp. 126-141.
- . (2012) *Església valenciana i llengua, segles XVII i XVIII*. Tesi doctoral inèdita. València, Universitat de València.
- . (en premsa) «Una trona sense tron. Predicació i incidència política en el barroc valencià».
- Mas, L. V. (1755) *Sermón en la solemne fiesta que hizo la muy ilustre cofradía de San Vicente Ferrer, por complirse el tercer siglo de su gloriosa canonización, el día 5 de julio del presente año 1775*. València, Josep Garcia.

- Rico, F. (2006) *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*, Barcelona, Destino.
- Ríos, J. (1759) *A los edetanos, o a los hijos de Liria se dedicó el templo que acuerda esta lápida*. València.
- Soler, P. (1703) *Sermó de fr. Pere Soler, Orde de Predicadors, en Sant Esteve, dia 28 januarius de 1703*. BUV, ms 228.
- Verdú, G. (1666) «Dedicatòria» a Gaspar Blay Arbuixech, *Sermó de la Santa Conquista...*, cit., s. p.
- Ximeno, V. (1747-1749) *Escritores del Reyno de Valencia, chronológicamente ordenados desde el año M.CC. XXXVIII. de la Christiana Conquista de la misma Ciudad, hasta el M.DCC.XLVII*, I, València, Joseph Esteban Dolç, 2 vol.