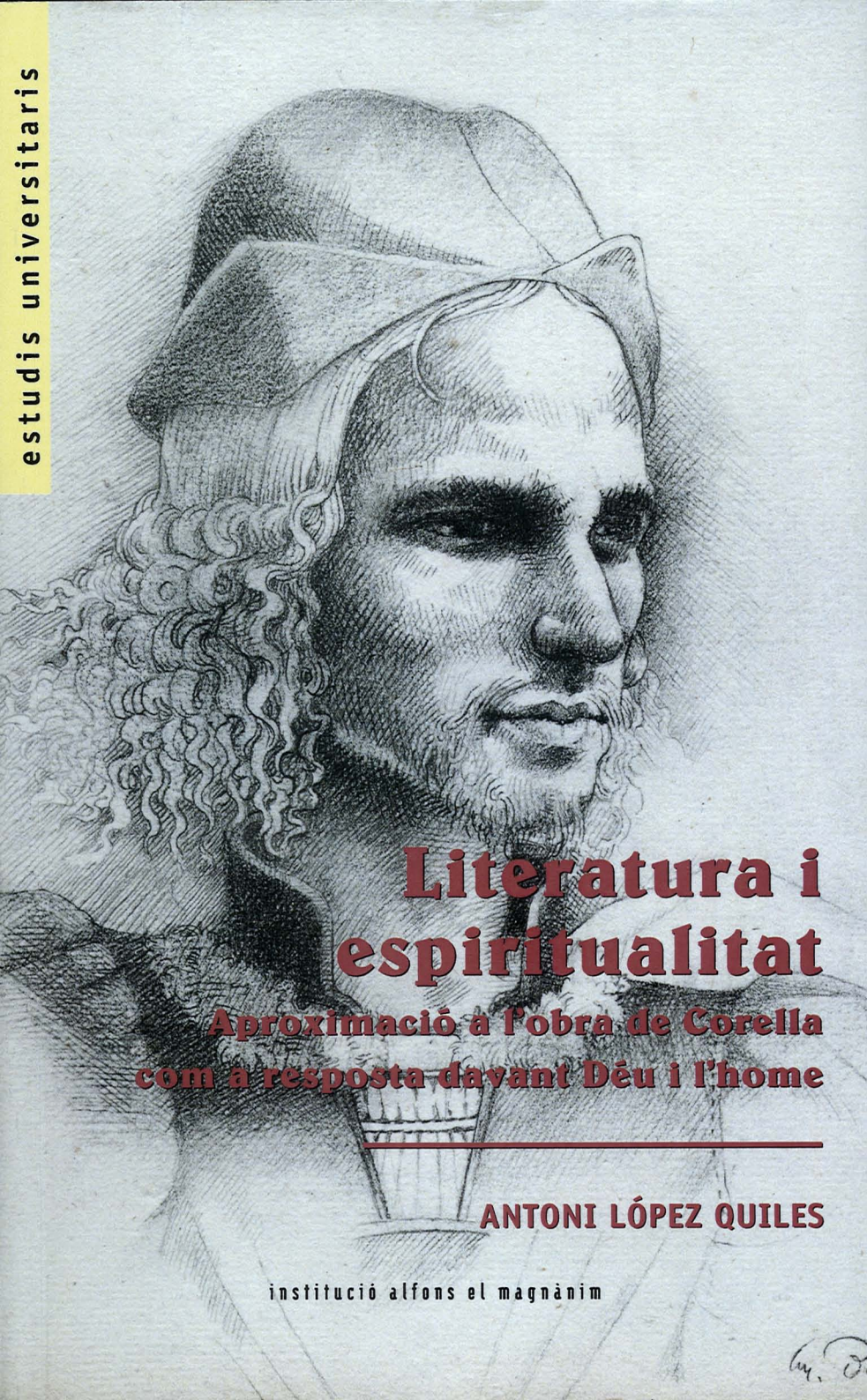
estudis universitaris



Literatura i espiritualitat

Aproximació a l'obra de Corella com a resposta davant Déu i l'home

ANTONI LÓPEZ QUILES

institució alfons el magnànim

ANTONI LÓPEZ QUILES és prevere i professor associat de la Universitat de València. Ha estat organitzador de congressos d'Història Local (Primer Simpòsium d'Història de l'Horta-Albufera o Primer Col·loqui Internacional d'Història Local, etc.) àmbit on ha publicat llibres (*Administradors i administrats; La demografia com a pretext*) i articles, a banda que ha participat en congressos de filologia. Ha format part del Consell de Redacció de diverses publicacions, com ara *Afers* o *Saó*. Ordenat sacerdot, ha dedicat els seus treballs filològics al coneixement del llenguatge bíblic i litúrgic, amb la publicació estudis sobre la matèria i l'adaptació de la *Bíblia Valenciana Interconfessional*; ha investigat sobre les relacions de l'Església amb la llengua i la cultura, una part publicada en *Trama i Ordit*, i ha dedicat treballs a aspectes de la història de la cultura valenciana, amb estudis sobre Joan Roís de Corella, o l'encara inèdit sobre Jeroni Conques. Ha impartit cursos i dictat conferències, entre altres, en la Universitat de València, en la Jaume I de Castelló i en la Universitat catòlica sant Vicent Màrtir. Actualment està acabant la tesi doctoral amb un treball que estudia el paper que ha exercit l'Església en la llengua i la cultura valencianes durant els segles XVII i XVIII

Il·lustració de la coberta: *Joan Roís de Corella*.
Manuel Boix

Disseny de la coberta: Vicent Ferri

LITERATURA I ESPIRITUALITAT

Aproximació a l'obra de Corella com a resposta davant Déu i l'home

ESTUDIS UNIVERSITARIS

110

Col·lecció dirigida per Antonio Mestre

ANTONI LÓPEZ QUILES

LITERATURA I ESPIRITUALITAT

APROXIMACIÓ A L'OBRA DE CORELLA COM A RESPOSTA DAVANT DÉU I L'HOME

DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA · SEIXANTA ANIVERSARI
INSTITUCIÓ ALFONS EL MAGNÀNIM

60 ANIVERSARI
1947 - 2007

2007

© Antoni López Quiles, 2007

© De la present edició Institució Alfons el Magnànim
Diputació de València, 2007
Director: Ricard Bellveser

ISBN: 978-84-7822-505-7
Dipòsit legal: V-5273-2007

Impresió: Nova Servicios Gráficos. Valencia

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ 7

PRIMERA PART:
IMATGE PÚBLICA,
PROGRÉS INTERIOR I DESTINATARIS

CAPÍTOL 1: RECEPCIÓ I VALORACIÓ DE L'OBRA CORELLANA 27
1.1. ETAPES DE COMPRENSIÓ 27
1.2. RECEPCIÓ DE L'OBRA 29
1.2.1. Represa i superioritat profana 30
1.2.2. Emergència hierogràfica 36
1.2.3. Edicions modernes 40
1.3. DENUNCIAR I ANUNCIAR 45
1.3.1. Discontinuïtats i coherències 45

CAPÍTOL 2: "PERQUÈ A NOSALTRES PUJASSES DE LA LA TERRA EN LO CEL". EVOLUCIÓ LITERÀRIA I ESPIRITUAL 55
2.1. PARÈNESI CORELLANA 55
2.2. VIDA I OBRA ASCENDENT 60
2.2.1. Profanitat i missatge cristià 60
2.2.2. Ascensió literària i espiritual 69
2.2.3. "Los genolls en la terra e la pensa en lo cel". L'ascens espiritual en Corella 75

CAPÍTOL 3: "LA SANTA, LLAVORS, LLEI JUDAICA". LITERATURA CRISTIANA I JUEUS CONVERSOS 81
3.1. PERSONATGES LITERARIS 81
3.2. ELS CERCLES CORELLANS 84
3.2.1. La Inquisició 85
3.2.2. Orient espiritual per a l'aristocràcia 92
3.2.3. Corella i el Príncep de Viana 98
3.3. INTERPRETACIÓ DE L'ESCRIPTURA 102
3.3.1. Inquisició i societat 103
3.3.2. Llei i poble en l'Antiga Aliança 106
3.3.3. Instrument de pregària 121
3.4. TREBALL PER A CONVERSOS 128

SEGONA PART:
CORELLA I LA BÍBLIA

CAPÍTOL 4. "APRÉS EN LES SAGRADES PLANES". USOS BÍBLICS 135
4.1. BÍBLIA I LITERATURA 135
4.1.1. Cites bíbliques 138
4.1.2. Narracions bíbliques 146
4.2. APROXIMACIÓ A L'ESCRIPTURA 150
4.2.1. Corella davant la Bíblia 152
4.2.2. Notes inicials sobre el Psalteri 155

CAPÍTOL 5: LA "ISTÒRIA DE JOSEP, FILL DEL PATRIARCA JACOB" I LA IDEA DE MARTIRI EN CORELLA 171
5.1. SANT VICENT I ALTRES MARTIRIS 171
5.2. LA TRIA DEL RELAT 173
5.3. EL VIRTUÓS JOSEP 176
5.3.1. Josep, figura de Jesús 179
5.3.2. L'anyell 184
5.4. ELS "MÀRTIRS" DE CORELLA 187
5.4.1. Francí Aguilar, "alt en Paraís" 187
5.4.2. La màrtir Maria Magdalena 193
5.4.3. El màrtir d'amor 196
5.5. JOSEP, MÀRTIR 201
5.6. LES "AMPLIFICACIONS" CORELLANES 202
5.7. DESTINATARIS 206

TERCERA PART:
LLEGIR EL SALTERI AMB CORELLA

CAPÍTOL 6: "BENAVENTURAT ÉS L'OME". UNA LECTURA DEL SALM 1 211
6.1. EL SALM 211
6.2. EL TEXT 213
6.2.1. La llengua del salm 214
6.3. ESTRUCTURA 215
6.3.1. Primera part: vv. 1-3 217
6.3.2. Segona part: vv. 4-6 224

CAPÍTOL 7: "LA MIA LUM E LA MIA SALUT". EL SALM 26 SEGONS LA COMPRENSIÓ DE CORELLA 231
7.1. EL SALM 231
7.2. EL TEXT 234
7.2.1. La llengua del salm 236
7.3. EXÈGESI 239
7.3.1. Estructura i estil 241
7.3.2. Primera part: vv. 1-6 243
7.3.3. Segona part: vv 7-14 256

CAPÍTOL 8: "LOS CELS SÓN OBRES DE LES TUES MANS". ANÀLISI DEL SL. 101 267
8.1. INTRODUCCIÓ 267
8.2. EL TEXT 269
8.3. ESTUDI 271
8.3.1. Primera part: vv. 2-12 272
8.3.2. Segona part: vv. 13-29 282
8.4. CRISTIANITZACIÓ TRADICIONAL 292
8.5. CONCLUSIÓ 293

CAPÍTOL 9: CONCLUSIONS 295

APÈNDIX: PREGÀRIES DE CORELLA 307

ABREVIATURES 319

BIBLIOGRAFIA 321

INTRODUCCIÓ

Pel 1985, quan portava avant l'edició del *Psalteri* corellà, em preocupava conéixer més profundament Corella: com era i com pensava l'autor d'aquella traducció dels salms tan treballada i tan captivadora, de la mateixa manera que m'interessava igualment per temes, estil i vida. Més enllà de les formulacions emfàtiques sobre l'espectacularitat del seu estil, que es repetien, em sobtava molt que un home com era Joan Roís de Corella, la immensa personalitat humana, literària i intel·lectual del qual començava a penes a intuir, fóra només un gran escriptor, un excel·lent retòric que es trobava situat en el cim de la polivalent "valenciana prosa", alhora que observava, amb un cert desfici, que hom recalcara, amb insistència, la idea que la seua obra estiguera desproveïda de més interés que el merament literari. Em sobtava pensar que no treballara també fonamentat sobre idees sòlides, idees que llavors ja presumia que haurien de ser molt riques.

L'escriptura corellana em fascinava, és veritat, per les formes de redacció, per la qualitat amb què el mestre de la "valenciana prosa" dominava paraula i frase, capaç de presentar un lèxic modern sense prescindir del regust clàssic, amb una sintaxi helicoïdal i atractiva que posseïa força per a generar, finalment, una tensió literària corprenedora. Per darrere de l'elegància formal generalment subratllada, però, em pareixia que s'amagaven suggeriments interessants, propostes de vida i cavil·lacions intel·lectuals, socials, morals o espirituals d'elevat calibre que aguaitaven (ell ho diria amb a-) per totes les pàgines vencent les sinuositats redaccionals. Quant als continguts, tres remarques d'estil –"òbvies" per a Joan Fuster– definien les característiques essencials de la seua obra: "la inspiració ovidiana i bíblica... una vivència de l'amor seriosa, apassionada i gairebé autobiogràfica... i un sentit de la religiositat vivament emotiu".[1] Després

[1] JOAN FUSTER, *Poetes, moriscos i capellans* (València, 1962), pàg. 43.

veurem què n'ha quedat actualment de les obvietats fusterianes; de moment, no cal dir que, al costat d'una lectura que em produïa passió i una certa inquietud, valia la pena respondre a la incitació: temes ovidians o bíblics, amorosos o hierogràfics, estil commovedor i vida emotivament religiosa: tot apuntava envers una existència intrigant al costat d'unes propostes vitals que reclamaven més atenció.

En el marc d'aquelles incipients reflexions –i potser també intuïcions– que intentaven una major aproximació a la vida i l'obra de Corella, constatava, a més, que tot un "mestre en Sacra Teologia", que acaba la seua vida publicant composicions de caràcter devocional, litúrgic o espiritual (quasi exclusivament, amb escasses excepcions), no tenia valorat amb justícia el seu quefer literari de traducció *directament* piadosa; al contrari, per totes parts descobria condemnes moderadament raonades. Per últim, constatava no poques contradiccions que demanaven estudi, com ara la discussió que personalment mantenia amb el mateix Joan Fuster a propòsit de l'anomenada "Decadència". El resultat d'algun d'aquells debats amb el pensador suecà es faran presents al llarg del treball, però no tots, perquè, per exemple, la controvertida "Decadència" de les nostres lletres ha ocupat una part del meu interés, encara que l'he integrada en un altre llibre que acaba de ser publicat.[2]

En tot cas, un canvi en la meua vida (i, per tant, en el meu propòsit de saber alguna cosa del nostre escriptor) em féu guardar l'agenda i distanciar-me per complet d'aquell objectiu –que per a mi, era apassionant– perquè vaig haver de dedicar la meua atenció a altres qüestions més peremptòries. El parèntesi ha estat llarg i la dilació permeté que noves aportacions hagueren anat introduint matís i perfil a una figura que a l'inici apareixia pintada sense contorn, que patia una fonamentació teòrica poc adequada (quan no, com he dit, absència de fonament) però que havia rebut un excés d'incrustacions apriorístiques. Durant

[2] ANTONI LÓPEZ QUILES, *Trama i ordit. Sobre l'aportació de la fe a la literatura valenciana contemporània* (Paiporta, 2007), pàgs. 31-45.

aquell temps vaig anar llegint treballs de Lola Badia, Stefano Maria Cingolani, Marinela Garcia, Anna Maria Annicchiarico, Tomàs Martínez, Jaume Chiner, Curt Wittlin, Armand Puig, Albert Hauf, Vicent Martines, Antoni Ferrando, Rosanna Cantavella, Emili Casanova, Josep Lluís Martos, etc. que feren emergir una imatge completament nova, diferent, –tant més rutilant com profunda i al mateix temps molt més ajustada– del gran literat valencià. No es tracta ací de consignar-los, de presentar-los exhaustivament. La bibliografia compilada i oferida al final del llibre constitueix un homenatge d'agraïment, per una banda, a tots aquells que els entusiasma la poesia i prosa corellana i que han contribuït amb el seu esforç a donar-nos-les a conéixer; per l'altra, i tenint en compte la filiació bíblica de gran part de l'obra (dedique u dels capítols i alguns fragments a mostrar la gran dependència de la Bíblia que manté Corella, sobretot al final) també figuren en la llista els escripturistes que amb el seu rigor metodològic m'han proporcionat una llum eficient que m'ha permés comprendre'l, en especial els biblistes dedicats a l'estudi del gran himnari de la humanitat que és el Salteri (aquell Salteri tan estimat per Corella i que ell, adherit al clàssic, grafiarà amb P-).

En conjunt, són bones raons perquè, transcorregut el temps, no em costara gens acceptar la invitació del professor Ferrando (li n'estic molt agraït) a participar en el Simposi Internacional "Ausiàs March i el món cultural valencià del segle XV" de l'any 1997, en les sessions que tingueren lloc en la Universitat Jaume I de Castelló de la Plana. En aquella ocasió coneguí personalment el professor Tomàs Martínez Romero, el treball del qual sempre és tan afinat com enriquidor. Ell m'ha estat un incentiu perquè, al llarg dels anys que ens separen d'aquella data, dedicara a Corella el poc de temps que la meua activitat em permetia. Fruit d'aquell treball són algunes publicacions que estan en la base del present llibre, per bé que les reincorpore ara profundament revisades. Des d'aquell primer moment, encara que el temps es fa llarg, altres interessos intel·lectuals, que han merescut solucions lògicament també diferents, han ocupat part del meu temps, però és veritat que les noves orientacions no em

feien oblidar la passió ferma que sempre he sentit per l'estudi dels treballs que redactà l'excel·lent (o no sempre tant, que també mereix matís) escriptor valencià del XV. En la participació d'aquell Simposi m'és possible ara percebre com estava *in fieri* el producte que presente.

Finalment, he pensat que, si em resituava en la meua represa personal de Corella i dedicava la indagació a un autor tan refulgent com –perdó pel tòpic– mancat d'estudis, podria confegir una altra contribució al coneixement d'u dels personatges que consoliden el fonament literari, religiós i social de la història dels valencians, de tal manera que puguem contemplar cada vegada amb més satisfacció la nostra biografia literària. Permeteu-me, abans de continuar, fugir del lloc comú, perquè l'afirmació que Corella està necessitat d'estudi s'ha convertit en eixe tòpic tan reiterat com considerablement desmentit pel conjunt de curosos investigadors que acabe de consignar. Però no del tot; per desgràcia, encara es tracta d'una dramàtica realitat pel que fa als estudis teològics de qui era –no ho podem oblidar– Mestre en Sacra Teologia, al coneixement i difusió de la qual consagra tota la seua vida. Des d'aquell punt de partida, a través d'eixe recorregut que he descrit, fins a l'actual objectiu del present llibre, és per on vull discórrer i anar a parar. És a dir, de la reordenació i sistematització del que ja sabem, pretenc donar el pas al món corellà que encara ignorem, i que és el que el defineix: la teologia; una teologia, però, entesa no solament com a opció personal, sinó com a compromís vital.

Conéixer sense prejudicis ("prejuhins", que n'escriuria ell); estimar amb autenticitat gegants com Corella; participar de l'emoció literària que impregna a la seua obra; capbussar-se en la profunditat del treball que elabora; experimentar la percepció d'un producte que reclama diversos nivells de lectura; entendre la difícil i interessant codificació de tants símbols i enigmes amb què escriu; sentir la grandesa i complexitat humana que s'amaga darrere del constructor de la sintaxi "valenciana" per antonomàsia; entusiasmar-se amb la comprensió de l'estructura literària, religiosa i social de "redactor-missatge-receptors"; conéixer el simptomàticament divers acolliment de què ha estat objecte al

llarg de la història; trobar la resposta a molts interrogants que em suscitava la lectura de les peces corellanes; ajudar en l'aproximació al trepidant –en part, sofrent– marc social en què ha de facturar el seu treball; distingir el "fi joc de connexions literàries" en el qual es mou; vibrar amb la subtilesa i elegància de la seua redacció; seguir el procés vital d'un home pregonament religiós que experimenta i posa per escrit un intens i progressiu ascens espiritual; perfilar la increïble activitat de promoció cultural, cultual i editorial que porta a terme i, en fi, viure la seua preocupació per la persona concreta, amb les passions, tensions, afliccions i esperances concretes, en serien alguns dels motors que han impulsat la meua indagació o algunes conclusions que avance ara i intentaré demostrar en el seu lloc concret.

De més a més, també m'han fet pressió eficaç en eixe sentit algunes d'aquelles afirmacions –inconsistents, sovint copiades...– que sempre trobem en l'estudi de tots els autors i que no pareixien justificades a tenor de les dades que recollia i del resultat que anava verificant, a banda de no poques contradiccions insistentment repetides, totes les quals exigien una forta atenció, com he indicat més amunt. En la presentació només ho faig constar, perquè rebran tractament específic i, en algun cas, encara insuficient, al llarg del treball i no fóra bo reiterar-me. N'enunciaré alguna, tanmateix, en la introducció de cada u dels capítols que conformen el llibre o bé ho relegaré a futurs treballs, perquè la distància que hi ha entre obra i coneixement que en tenim reclamaré molta més dedicació.

Per altra banda, a la vista de la conclusió de l'obra corellana –*Psalteri* i *Cartoixà*, sengles traduccions del llatí– crec que no estaria de més que en les nostres centres d'estudi s'incrementaren els treballs connectats amb la línia de les traduccions llatines medievals i renaixentistes, tan fèrtils i copioses en la història i que configuren un filó investigador de primera magnitud o, també, en l'anàlisi de les fonts dels nostres clàssics, treball que sortosament alguns investigadors han iniciat però que exigeix encara, també molta més atenció.

Per la meua banda, per a elaborar els meus criteris de treball, he pres algunes idees, *mutatis mutandis*, de les investigacions

que fa, per exemple, Andrea Valentini, el qual porta a terme una bona recerca sobre les traduccions italianes, franceses o fins i tot valencianes del Valeri Màxim. És un excel·lent exemple de com actualitzar la gran munió de coneixements culturals del període, coneixements que, entre nosaltres, requereixen ara per ara un gran esforç d'estudi.

* * *

A l'hora de triar un títol ajustat al contingut, m'he inspirat en el de l'eminent escripturista Gerhard von Rad, el qual, quan ha d'escometre l'estudi del Salteri, pensa en els dos grans blocs de tradicions de l'AT, i afirma: "Dos vegades ha intervingut Jahvé d'una manera especial en la història d'Israel per a donar al seu poble un fonament de salvació. La primera intervenció és que Israel arribe a ser el poble sant de Déu i, com a compliment, rep la terra promesa; en torn a aquella tradició està l'hexateuc per a desenvolupar i interpretar degudament eixa obra de Jahvé en el seu poble. La segona intervenció és l'elecció de David i la instauració de la seua dinastia, punt de cristal·lització i eix de l'obra històrica del deuteronomista i del cronista. Enfront d'aquelles dos situacions salvífiques, Israel no es queda callat; no només s'esforça per actualitzar-les mitjançant esbossos històrics sempre nous, sinó que, de més a més, s'adreça personalment a Jahvé, el lloa, li formula preguntes, se'n plany davant d'ell dels seus sofriments", de manera que von Rad volgué titular la seua obra: "Israel davant Jahvé. La resposta d'Israel". En gran part, trobarem en el Salteri la resposta d'Israel.[3]

D'una manera anàloga es comporta Joan Roís de Corella. Personatge de fortes inquietuds culturals i densa elevació espiritual, no pot quedar-se callat davant del Salteri que la tradició li ofereix, que és la traducció llatina de Vg, a la qual li dedicarà els seus millors esforços en la versió que, fragmentàriament estu-

[3] Ho recull HANS-JOACHIM KRAUS, *Teologia de los Salmos* (Salamanca, 1996), pàgs. 11-12.

diaré ací. A banda, cal recordar que ell mateix formava part del conjunt d'especialistes que havien contribuït a acumular la immensa riquesa de la història de les traduccions valencianes de la Sagrada Escriptura, perquè havia participat en la versió del Salteri traslladada el 1487, com havia treballat abans amb altres textos bíblics (les històries de Josep, Maria Magdalena i Santa Anna) i moltes altres recurrències a la Sagrada Pàgina que sistematitzaré en el seu lloc. Mestre Corella dialoga amb el Salteri, l'interroga, se'n plany o se n'alegra, el lloa o el corregeix, li formula preguntes i en dóna respostes.

Per al nostre autor, les dos intervencions de Déu en Israel de què parla von Rad s'integren en una primera acció divina corresponent a l'Antiga Aliança considerada en bloc, mentre que la segona gran intervenció de Déu en el seu poble és la vinguda del seu Crist, aquell Enviat que els mateixos Sls anunciaven. En el seu *Psalteri* descobrim com es situa el traductor davant la versió llatina llavors vigent –que conté la idea de la segona intervenció salvífica de Déu mitjançant l'enviament del seu Ungit en la Nova Aliança, perquè la tradició de l'Església havia cristianitzat el gran aplec d'himnes i pregàries– i quines són les respostes que en proporciona el traductor.

Ara en presente només un tast breu, l'anàlisi detallada de tres dels salms, encara que el treball corellà ofereix moltes més possibilitats que, però, no tenen lloc de moment i les reserve per a un estudi posterior. Algunes d'eixes possibilitats, tanmateix, trobaran ací una primera aproximació, com per exemple una inicial noció sobre la comprensió que ell tenia del sentit de la llei, la imatge que té de la misericòrdia divina o humana, el concepte corellà del sacrifici, la idea de la confiança en Déu o del temor de Déu, i un mòdic recull d'idees a propòsit de la seua concepció de la teologia de la retribució, pròpia dels escriptors sapiencials als quals s'adscriu com a traductor del Salteri. Com que les aportacions en són molt més nombroses, apareixeran incloses en els corresponents capítols com a desenvolupaments de qüestions que formen part dels salms estudiats, per bé que més avant obtindran un tractament *in extenso* i específic.

Amb eixe títol, a més d'homenatjar von Rad, intente deixar

reflectit l'estil dialògic que manté Corella en els seus escrits, per exemple en el Debat epistolar amb el príncep de Viana o en el Parlament en casa de Berenguer Mercader. És la "resposta" de Corella; ell respon a les interpel·lacions del moment històric que li toca viure i ens convé aproximar-nos-en. Ho pose, també, a tall de mostra de la seua capacitat de diàleg amb la societat del seu temps. Subratlle, tanmateix, que és una primera aproximació. La densitat literària, espiritual o teològica del nostre autor i el fet que algunes de les qüestions siguen tractades ací per primera vegada, limiten molt les pretensions del meu esforç i urgeixen tant la discussió com noves indagacions. Després del títol, presente, tot seguit, l'estructura del treball, que he dividit en tres seccions.

La redacció del llibre, que integra tres parts, viatja des de les qüestions més genèriques a les més concretes. Així, la primera part de l'obra està dedicada a aconseguir una visió panoràmica –i tan unitària com m'haja estat possible– de la vida i del treball del gran escriptor i teòleg valencià, vida i treball sempre tan íntimament connectats; aspecte que no podem oblidar. En la segona part anirem descendint, d'una manera progressiva, cap a qüestions concretes referides a la vinculació que Corella manté amb la Sagrada Escriptura, i en la tercera part, concreció i conclusió de les anteriors, coneixerem els resultats literaris i espirituals que es derivaran d'eixa adhesió seua a la Bíblia i, d'una manera especial, al Salteri.

Tot el llibre està constituït per nou capítols, el darrer dels quals és un epíleg de tancament. El primer és "exterior" al creador literari; s'ocupa de reflexionar sobre la seua projecció com a escriptor; és a dir, pretenc aprendre com s'ha produït la recepció de Joan Roís de Corella i de la seua obra al llarg de la història, si més no, des que va ser "recuperat", a partir de la Renaixença, per a la nostra biografia literària. La idea respon a l'intent d'avaluar els diversos filtres amb què ha estat rebuda la literatura corellana, perquè el coneixement d'aquell procés ens ajudarà a comprendre alguns temes importants per a endinsar-nos en la comprensió a què aspirem, però que, amb la successió de les investigacions a què he al·ludit adés, han pogut perdre part o

tota vigència, encara que sovint s'han constituït en un lloc comú, inqüestionat, durant molts anys, i n'han condicionat la lectura. Posaré ací, a tall d'exemple, la divisió que hom ha operat entre l'anomenada "obra profana" (els coneguts temes mitològics i amatoris) i la coneguda com a "obra religiosa", sempre tan òrfena d'anàlisi, o la difícilment justificable separació entre poesia i prosa corellanes. A hores d'ara, la crítica actual no pot ni vol defendre tals classificacions segregadores, però en alguns casos, encara persisteixen en els manuals d'història literària. Serà bo, en conseqüència, que comprenguem les causes que les han motivat, el resultat analític que han generat i el procés que han viscut fins als nostres dies. Per a redactar el primer capítol em valdré, d'una banda, de les opinions dels especialistes que se n'han ocupat i, de l'altra, de l'anàlisi de la diferent fortuna editorial que han obtingut les seues obres en els darrers anys.

De fora a dins, el segon capítol ens conduirà a la *intimitat* de Corella, perquè he intentat una primera aproximació a l'estudi de la seua vida espiritual. Avance, en primer lloc, l'obvietat, fins ara negligida, que la dimensió espiritual del nostre autor és constitutiva a la seua persona i a la seua vida, però roman encara –si més no en gran part– en les penombres del desconeixement. En segon terme, afegiré una altra obvietat, i és que l'escriptor i teòleg no és un personatge estàtic, immòbil, alié al pas dels anys i immune a les mudances dels temps; ell canvia, progressa, i no poc. La seua obra tradueix –voluntàriament o no, tant fa de moment; ell afirma, i jo crec que n'és conscient– el seu llenguatge interior en formats que ens permeten comprendre'l i comprendre com tant pensament com obra –vida i creació literària– evolucionen amb un cert paral·lelisme. O, dit altrament, veurem com la paraula escrita és l'espill amb què exterioritza la vida interior o, més encara, verificarem com eixa vivència espiritual, que muta amb el temps, creix, i va orientant amb coherència el procés vital i el de l'escriptura corellana; contradiccions a banda, lògicament. Hi ha també, no cal insistir-hi massa, elements de persistència o de constància al costat dels aspectes de progrés; hi ha fils conductors que travessen tota

l'obra i diverses concrecions singulars que palesen el procés ascensional en què pren perfil i continguts la vida del nostre autor. Donat que es tracta d'un primer intent, no intente, ara com ara, copsar les modalitats i les fonts de l'espiritualitat corellana, temes que –a expenses d'ulteriors estudis monogràfics– hauran de quedar momentàniament pendents de resolució. Repetiré que, com he comentat, només és una primera aproximació que reclama més especificitats; aspire, per tant, en un primer moment, a percebre el dinamisme espiritualment ascendent de la seua existència, en paral·lel al que constatem de la seua obra, i a extraure'n els resultats literaris derivats. El capítol està elaborat a partir de les afirmacions i reflexions que expressa el mateix Corella, convenientment constrastades i ordenades.

Coneguda i compresa la fonamentació interior –espiritual– dels seus escrits, en el tercer capítol intentaré respondre a l'interrogant de saber per a qui escriu mossén Corella; qüestió no gens banal, perquè no solament condicionarà el model de llengua que tria l'autor (ací trobarem consens general entre els estudiosos al voltant del sentit que posseeix l'etiqueta "valenciana prosa" o, amb els matisos pertinents, de la que parla del "valencià artitzat"), sinó que també tindrem notícia de les raons que avalen les eleccions dels temes i de les solucions literàries que ell els atorga. Ho exemplificaré referint-me als diversos cercles d'amistats i de vinculacions intel·lectuals, els quals, inevitablement, suggereixen alguna sospita que convindrà començar a elucidar.

Els seus escrits, que ell mateix invitarà a interpretar a partir de diferents "senys" o sentits; la relació que manté amb la Inquisició –com a col·laborador o com a víctima–; l'enigma de la seua *damnatio memoriae* després de mort i, malgrat això, la pervivència corellana, etc., constitueixen elements de reflexió que contribuiran a fer conéixer millor l'alçada moral, espiritual i humana d'un escriptor captivat per la Paraula i per les paraules, i que captiva per la qualitat dels seus productes literaris i la constància i eficiència com a activista cultural i divulgador de la Paraula de Déu. Les afirmacions ací contingudes no es trobaran tancades sense l'anàlisi del seu treball bíblic i, a més, d'una

manera progressiva. Es tracta d'oferir una reflexió incoativa que siga la porta que ens conduirà al món dels sentits hermenèutics de la Bíblia i, en conseqüència, de les seues opcions literàries, sempre tan meditades.

Tan bon punt haurem adquirit coneixença dels destinataris, passarem al capítol quart, on apareixeran els aspectes teòrics que donaran raó de les obres corellanes pensades per als receptors citats. Em referiré d'una manera especial a la Sagrada Escriptura, perquè Joan Roís de Corella depén de la Bíblia d'una manera quasi total: afirmaré que, al final de la seua vida, hi depén per complet, i abans, d'una manera notòria. Com ja sabem, els últims treballs que redacta derivaran directament o indirectament de la "Sacra Pàgina", de manera que convé analitzar com opera l'escriptor valencià a l'hora d'incorporar al seu treball literari les, per a ell, necessàries evocacions, concrecions o referències escripturístiques. Ho farà mitjançant l'exhumació explícita de nombrosos versets de la Bíblia; ell treballarà igualment amb al·lusions més o menys implícites o, també, amb significatives omissions, i tot facturat amb el desenvolupament de relats extrets de la Sagrada Escriptura i ordenats al seu estil de "valenciana prosa".

Com que estem parlant de la Bíblia, que conté diversos gèneres literaris, però que posseeix la seua pròpia especificitat analítica, en el capítol 4 començaré a introduir en el treball criteris, procediments i bibliografia propis de la disciplina escripturística, necessaris per a emmarcar el treball corellà, sense abandonar, per això, l'anàlisi filològica.

La interessant història de Josep –per a evitar confusions, el que era fill del patriarca Jacob– es constituirà en una "plantilla" elaborada a partir del conegut relat bíblic, i que contribuirà a comprendre la fonamentació de l'obra de Corella. Com que és una narració que, tot i ser d'origen bíblic, manté molts lligams estilístics amb la precedent prosa mitològica corellana, i fins i tot amb la resta de la seua producció anomenada profana, es convertirà ací en una primera mostra de l'orientació final de l'activitat literària del nostre autor, raó per la qual conforma el posterior capítol 5. Igual que he indicat en el cas dels destinataris del seu

treball, la tria de la *Istòria de Joseph* no és tampoc gens casual, perquè Joan Roís de Corella, des de la seua doble condició de literat i de mestre en sacra teologia, hi ha volgut meditar sobre el present i el futur del just injustament perseguit. El nostre autor adverteix que, finalment, en virtut de la providencial intervenció divina, aquell just triomfarà per damunt de tot i de tots i que en el futur el just obtindrà la justa recompensa merescuda, igual que li ocorregué a Josep.

Com es veu, es tracta d'un clar missatge d'esperança que Corella vol adreçar als "justos" coetanis seus que es troben injustament perseguits, als quals anuncia que, a la fi, i novament gràcies a la intervenció divina, triomfaran i rebran l'anunciada recompensa de Déu, a partir de la seua idea ja avançada de kerigma retribucionista. Tenint en compte, a més, que hom ha definit la Bíblia com l'expressió de la passió de Déu per la justícia, Josep, el personatge elegit, es converteix en model del tot adequat per a resoldre el seu designi, a partir, sobretot, de les possibilitats de comprensió que ofereixen els estudis escripturístics. En el capítol dedicat a la Història de Josep, començaré a treballar, com dic, la filologia i la teologia combinades. Els altres relats, els dedicats a Maria Magdalena i a Santa Anna no ocupen un capítol propi, però mereixen consideració al servici de la matèria estudiada.

Per últim, en els capítols darrers redactaré una primera aproximació a la posició que adopta Joan Roís de Corella davant d'aquella immensa "catedral de la pregària" que és el *Psalteri*, i n'escometré la redacció mitjançant una lectura detallada de només tres salms, interpretats, tanmateix, segons la clau hermenèutica descoberta en el capítol tercer, clau hermenèutica que ens permetrà adquirir una nova visió de l'exercici d'apostolat que duu a terme l'escriptor valencià i del seu compromís de vida. Com he indicat més amunt, la selecció del segon i tercer Sls analitzats és anticipatòria d'un treball global que porte a terme amb la pretensió d'estudiar el conjunt del *Psalteri* corellà. La presència del primer Sl s'explica com a "pòrtic" de tot el Salteri, mentre que els altres dos, el 26 i 101 en numeració de Corella-Vg, en són conseqüència i mostra de com treballa

des de postulats de "literalitat" convenientment manipulada a fi d'aconseguir els seus interessos.

Val a dir que el meu propòsit no és l'anàlisi escripturística dels tres salms que he seleccionat, a la manera com ho farien els exegetes. Ells hi concorren perquè ens proporcionen els instruments vàlids per a comprendre sobre quin material actua el nostre traductor, i quin és el resultat del seu treball. La tria de tres salms, que han estat traslladats al valencià amb criteris de gran literalitat, però que compten amb opcions terminològiques significatives, ens posarà de manifest la qualitat i el sentit de la traducció corellana. La confrontació amb altres llocs del Salteri projectarà prou de llum per a veure-ho ben clarament. No podem oblidar el paper previ que havia tingut Corella com a revisor de textos, en especial el *Psalteri* traduït o adaptat pel convers Daniel Vives. El detallat esforç corellà, convertit en brillant exercici lingüístic, farà possible que el Mestre en Sacra Teologia haja treballat amb una minuciositat admirable, des d'un domini sencer, tant de tot el conjunt de salms com del valencià, l'històric, el per a ell ja clàssic, i el modern, el culte i el popular, i sap molt bé quines solucions n'ha de prendre i per quines raons.

Tanca el treball, en apèndix, una selecció d'oracions compostes o traduïdes per mestre Corella; filosofia i espiritualitat s'hi combinen per a ajudar els lectors en l'activitat espiritual tal com la concebia el nostre traductor; el fil conductor de la proliferació d'adjectius de lloança no ens fa perdre de vista "l'elevació de pensa" que preconitza l'escriptor valencià. Ara queda només com a exemple de la seua intensitat espiritual, però encara haurem de treballar molt per a conéixer-ne fonts, modalitats, etc.

A més, per a la realització d'un treball arredonit, em faltarà, a tall de mostra, l'estudi d'exemples que hagen comptat amb més contribució del traductor, el treball del qual ve caracteritzat per la incorporació d'una gran quantitat de glosses, però considere que els seleccionats posseeixen suficient entitat pròpia, tot i que demanen una aproximació específica que serà complementària de la que presente ara.

Si l'opció exclusiva que pren Corella pel text sagrat al final de la vida ens proporciona moltes pistes en relació amb el seu pensament, les dades paratextuals o textuals que ell mateix ens aporta –fins i tot per omissió– ens en resituaran la comprensió del text, ara molt més enriquit. La combinació d'universalitat –redacció elaborada des del catolicisme i per al catolicisme– i concreció –elevat designi kerigmàtic i fins i tot parenètic per a un determinat sector social del seu temps– pastat i cuit amb l'atractiva prosa corellana, ens permeten focalitzar la ja esmentada diversitat de registres de lectura, i gaudir-lo amb molta més intensitat. A condició que siguem capaços de llegir-los deixant-nos guiar per un mètode hermenèutic que ell mateix fa servir.

Exegesi, parènesi, kerigma, registres lingüístics, vocabulari, sintaxi, glosses i omissions... En els darrers capítols intentaré conjugar, per tant, totes les disciplines que puguen aportar molta i bona llum sobre un text que, altrament, no comprendríem o el comprendríem molt deficitàriament. Per a solucionar el meu intent, tindré en compte els estudis de la ciència bíblica actual –aquella que ens permetrà una comprensió alhora detallada i íntegra del salm tal com el veuen els analistes de la "Sacra Pàgina"– a fi de configurar el marc on poder introduir l'anàlisi de la comprensió que en té Corella. Importants autors, dalt o baix coetanis del nostre, com ara el bisbe auxiliar de València, Jaume Perez –de gran pes intel·lectual contemporani o posterior– o la traducció del Salteri que corregí Daniel Vives, etc., juntament amb les autoritats històriques pertinents –Orígenes, sant Jeroni, sant Agustí, etc.–, col·laboraran en l'intent.

De tota manera, vull deixar constància, una altra vegada, d'una certa i deliberada negligència, sobretot pel que fa a eixe àmbit de la *fontaneria*. Les recerques de les fonts no constitueixen, en el camp de treball que he delimitat, un objectiu prioritari, sinó merament utilitari. La meua preocupació s'orienta més al *textus receptus*, al resultat final que ofereix Joan Roís de Corella, que és el que reben els seus coetanis i és el que la Inquisició condemna. M'interessa la digestió final que en fa l'autor o els lectors, més que no la integració en el conjunt de la tradició:

em centre en el resultat de la seua traducció amb la finalitat d'aconseguir els objectius que perseguia. No gosaré negar importància a l'estudi sistemàtic de les fonts, però veig que hauria disparat en excés els límits del meu treball, de manera que m'he vist forçat no a prescindir-ne, sinó a reduirlo. Per a explicar-me, li demane la paraula al professor Albert Hauf quan parla de sor Isabel de Villena, però amb idees que són del tot aplicables a Corella: "el que més pot engrescar l'estudiós i el lector actuals del VC... no són precisament les àrides elucubracions d'una exegesi medieval agafada pels pèls, ni les tesis, infinitament repetides arreu, d'una cosmovisió per a molts assimilable a qualsevol altra mitografia. Allò que –llevat d'escasses i molt respectables excepcions– més interessa al lector modern és la intuïda intencionalitat polèmica, tan hàbil com intel·ligent, de la monja valenciana; la finor i exquisida sensibilitat amb què converteix les paraules en pinzellades delicades i/o dramàtiques i la relativa originalitat literària que va donar al vell missatge cristià dins del marc preestablert per uns clars models precedents."[4] Així, si hi canviem "monja" per "mossén", l'afirmació és igualment vàlida. Per a exemplificar-ho afegiré que solament he consultat alguna les moltes aportacions interessants d'un company de treballs de Corella i jerarca de l'Església valentina, el bisbe Jaume Peres. Només l'estudi sistemàtic de les seues reflexions sobre el Salteri mereixeria una extensíssima tesi doctoral, que no estic en condicions d'escometre ara, però que té interés per si mateixa i ajudaria a aprofondir més en el que sabem del nostre autor. Em base en l'actual estadi de coneixements i oriente, per tant, els meus esforços en el producte literari i teològic del treball corellà.

I és que, a més, fa temps que aspire a sumar dos de les meues passions intel·lectuals: la filologia i la teologia, disciplines que poden contribuir a desxifrar millor el sentit del missatge literari, no solament de Roís de Corella, sinó de qualsevol escriptor del

[4] ALBERT-GUILLEM HAUF I VALLS, "Introducció" a Isabel de Villena, *Vita Christi* (Barcelona, 1995), pàg. 25

seu temps. Podríem definir l'autor valencià com un creador que utilitza la teologia o com un teòleg que usa la literatura. Amb independència de quina de les dos matèries ocupa un lloc més destacat en el camp dels interessos corellans (tema que escapa també als límits del meu objectiu ací, però que no ha deixat de concitar l'interés dels estudiosos), considere que és important integrar-les tant com siga possible per a obtindre una comprensió més profunda i genuïna del seu producte.

Aporte les consideracions precedents perquè expliquen les prioritats que m'han conduït –i, doncs, limitat– i el meu novament gasiu interés per les modalitats sintàctiques i gramaticals del traductor. Hom n'ha parlat tan generosament de la sintaxi, del lèxic que fa servir o fins i tot del conegut estil de "valenciana prosa", que no és qüestió de repetir-ho estèrilment; bastarà que els lectors consulten les obres de referència. Només m'hi entretinc a introduir algun matís a afirmacions que contrasten amb les dades que he recollit, o bé en aquelles qüestions que puguen ser útils per als objectius que em plantege ací, de manera que la semàntica –és a dir, el rescat dels seus valors comunicatius, del màxim interés a l'hora d'escometre l'estudi de Corella– senyorejarà per damunt de qualssevol altres possibilitats, les quals obtindran tractament raquític o fins i tot notòria falta d'anàlisi, sense que eixa pobresa signifique desconsideració. En resum, anticipe que tot consisteix, ni més ni menys, en la idea de concedir a la "paraula" –ara, en minúscules– el mateix valor que li atorgava el nostre escriptor.

Unes línies finals per a consignar els criteris de transcripció amb què he treballat: en primer lloc, he de deixar anotat el designi de màxima fidelitat al text original (és a dir, no actue allà on no resulta necessari per a mostrar la seua redacció, llevat dels casos de *jj/ii* o *vv/uu*, sempre regularitzats, el respecte de l'inici de paraula amb una sola *l*, etc.), si bé transcrit amb la regularització usual d'accentuació i de puntuació segons la normativa vigent. També he actuat sobre la desaglutinació i reaglutinació moderna de mots i desenvolupament de contraccions, com ara pnt < present; del amich < de l'amich; també en casos en què el document original grafie en forma elidida, en la transcripció

passarà a ser aprostrofada: que·m atenga < que m'atenga. Com resulta habitual, he assenyalat, mitjançant l'ús del punt volat, les vocals elidides en el text: "si·l porta", "que·l faça". Pel que fa a la formalitat de la transcripció dels Sls, en primer lloc, transcric segons la modalitat de poema que té tot el Salteri, i no en l'aparença formal de prosa amb què figura publicat en l'edició corellana. En conseqüència, he separat els vv. i les estrofes segons les actuals versions de Vg quan la construcció de la traducció ho permet, criteri no sempre possible, especialment a causa de les glosses incorporades pel traductor. Igualment he actuat amb la numeració dels vv.

Pel que fa als altres textos de Corella, he usat directament el cdx maiansià, i en ocasions m'ha estat útil la transcripció de mossén Alminyana, però en tots els casos, tant la puntuació com l'accentuació són meues; no així les acurades versions de l'obra mitològica que fa Josep Lluís Martos o del *Passi* de Marinela Garcia, que he respectat sempre.

Naturalment, en les poques pàgines que segueixen no han quedat resolts tots els interrogants que m'assetgen; més encara, alguns aspectes ni tan sols han pogut quedar enunciats. Tal com he avançat, estudis sobre les fonts literàries, filosòfiques, teològiques o espirituals, o les possibilitats litúrgiques, per exemple, quedaran relegats per a un futur, desitjaria que no massa llunyà, al costat –espere– de noves qüestions que puga suscitar el treball que ara presente. De tots els dèficits, sobretot, es fa present la meua ja antiga aspiració d'estudiar globalment tot el *Psalteri* de Corella; relacionar els seus cent-cinquanta salms i les concepcions que en resulten, sistematitzar-ne els temes d'anàlisi que se'n puguen derivar, etc. El dèficit, per tant, continua vigent.

Finalment, vull deixar constància del meu agraïment per les valuoses aportacions dels professors Antoni Ferrando, Emili Casanova i Jordi Sanchis, que han volgut judicar tan favorablement el meu treball, sense oblidar els bons suggeriments dels amics i professors Joan Maria Furió, Abelard Saragossà, Tomàs Martínez, Abel Puig i Antonio Benlloch, que m'han ajudat a millorar el resultat final. Les insuficiències, els excessos, defec-

tes i errors són, tanmateix, de la meua exclusiva responsabilitat, de manera que he m'avance a agrair als lectors la generositat lectora i a demanar-los clemència en el juí confiant en el Sl 36, segons el qual Corella té clar que «lo just és misericordiós».

PRIMERA PART

IMATGE PÚBLICA, PROGRÉS INTERIOR I DESTINATARIS

Capítol 1

RECEPCIÓ I VALORACIÓ DE L'OBRA CORELLANA

1.1. Literat profà i literat religiós

La major part d'estudis sobre el nostre autor comencen amb la fortuna històrica de la seua obra; es tracta de fer una espècie de *status quaestionis* que explique les vicissituds que ha experimentat al llarg de la història. Jo ho vull fer també, però amb una especificitat, i és que la ubicació de l'acolliment de què ha gaudit en el marc dels criteris predominants en cada temps ens permetrà comprendre l'evolució no de l'autor, sinó dels crítics, la diversa valoració del qual no és casual, sinó històrica; evolució que ens ajudarà al seu torn a comprendre la major acceptació o rebuig dels seus escrits al llarg del temps. L'anàlisi d'eixe procés ens portarà, d'altra banda, a intentar descobrir els possibles fils conductors o les eventuals ruptures en el conjunt de la seua vida creativa.

Els primers moments de la recuperació de Corella per a la història literària –amb aportacions lògicament filles del seu temps– registren d'una banda, una clara distinció entre *obra profana* i *obra religiosa*[5] i, en segon terme, revelen una valoració, en conjunt, prou negativa del segment més específicament religiós pel que fa a la qualitat literària,[6] entre altres raons perquè

---

[5] Així ho consideren la major part dels autors que l'han estudiat, per no dir la totalitat. Jo mateix, tot i que amb matisos, en practicava la distinció. Veg. Joan Roís de Corella, *Psalteri*. Introducció, transcripció i actualització a cura de Joan A. López i Quiles i Vicent Ribes i Palmero (Montserrat, 1985), pàg. 24. La diferenciació entre els continguts profans i religiosos arriba fins als nostres dies, per bé que cada vegada apareix més aigualida.

[6] "El blasme, més o menys accentuat, ha estat el comú denominador de la crítica sobre la prosa de Roís de Corella"; Veg. Jordi Carbonell (ed.) Joan Roís de Corella, *OC, I. "Introducció* (València, 1973), pàg. 8.

les aportacions dels primers analistes, tot i que constitueixen fonamentacions de la comprensió actual, operen sense monografies prèvies que els hagen facilitat el treball a l'hora de conéixer-ne les fonts, els objectius, el mètode redaccional que utilitza,[7] etc. En una segona instància comprovarem com en el transcurs de la història de la recepció de l'obra corellana s'aniran modificant els primers plantejaments amb què fou conegut, sovint fins a arribar a conclusions antagòniques dels anteriors i tot; a poc a poc, hi sorgiran reflexions a propòsit de les raons i de l'entitat crítica que posseeix la distinció entre profà i religiós, les quals, al seu torn, discutiran l'anterior valoració negativa de la seua producció designada com a religiosa. Ho analitzarem més avall, doncs, per parts, encara que, amb voluntat de fonament, en primer lloc ens haurem d'aproximar a conéixer la consideració que ha merescut al llarg del temps l'anomenada *obra religiosa* confrontada amb la seua precursora, la que ve definida com a obra *profana*, i, com a derivació, l'atenció que ha merescut la seua opció de fe que li fa elaborar una producció que sempre és "religiosa", encara que inicialment vinga revestida de temes profans, mitològics o amatoris. D'ací que, si tota és filla de la seua religió, ens trobem obligats a buscar un altre apel·latiu; després ho concretaré

La veritat és que qualsevol lector interessat que faça una primera ullada a la producció literària de Joan Roís de Corella serà conduït, inevitablement i per moltes raons, a practicar una divisió com eixa, que té tot l'aspecte de lògica i versemblant. Siga l'evolució personal de l'escriptor, els interessos de diversa índole, les successives modificacions del marc social en què viu i treballa el nostre autor o altres raons que no cal elencar, es poden convertir en el referent que orientarà els treballs que féu Corella i que condicionaran les anàlisis posteriors que li faran. Els estudiosos –ho repassarem tot seguit– s'hi acostaran, tractaran de

[7] «Si Riba hagués llegit totes aquestes coses als llibres dels medievalistes hauria fet una crítica segurament més exacta del poema de Corella»; LOLA BADIA, «Riba i els nostres clàssics: notes de lectura», en *Actes del Simposi Carles Riba* (Montserrat, 1985), pàg. 237.

comprendre-ho i ens en proporcionaran tota classe d'explicacions, també evolucionades d'acord amb el seu corresponent moment històric. Mirem-ho.

1.2. Recepció de l'obra

Del Corella "desaparegut" a la recuperació de Corella per la nostra història transcorre un bon període de temps. És una recuperació literària que no resulta gens fàcil per al teòleg valencià: a hores d'ara sabem que li costa molt reaparéixer en els registres de la biografia literària valenciana,[8] perquè el coetàniament celebrat mestre Corella passa a ser ignorat després d'acabar la Guerra de les Germanies (només uns vint anys després de la seua mort)[9] i tardarà encara segles a ser exalçat com «el súmmum del refinament».[10] De fet, la primera nota evocadora de la qualitat i quantitat de la producció corellana apareix en plena vigència de la Il·lustració valenciana, en 1747[11] i, poc més tard, el dominic fra Lluís Galiana es planteja recuperar editorialment alguns clàssics, entre els quals, Corella. Ens podem demanar perquè un autor tan exitós en vida desapareix de la memòria col·lectiva dels valencians i tarda tant a alçar cap, però de moment només deixaré consignat el fet de la desaparició, atés que intentaré oferir-ne alguna resposta posteriorment. Sobretot, perquè la *damnatio memoriae* del teòleg és una qüestió independent de la seua pervivència en els escriptors posteriors: estil, temes, etc. i així s'ha d'estudiar.

---

[8] Jordi Carbonell, Joan Roís de Corella. *OC, cit.*, «Introducció», pàgs. 35-38. En faig un repàs a l'obra citada en la not. anterior, pàgs. 13-30.

[9] O fins i tot abans. Vicent J. Escartí afirma que «Més enllà de la frontera del 1500, pràcticament només podem citar la reimpressió de traduccions de Corella: *Lo quart del Cartoixà* (València, Jordi Costilla, 1513) i *Lo Primer del Cartoixà* (Barcelona, Joan Rosembach, 1518)» en *La primera edició valenciana de l'obra d'Ausiàs March. 1539* (València, 1997), pàg. 21.15 Com és previsible, la influència de Corella perviu, soterrada, en alguns autors posteriors, però convindrà estudiar-ho detalladament.

[10] Manuel Sanchis Guarner, *La Ciutat de València. Síntesi d'història i geografia humana* (València, 1974), pàg. 214.

[11] Joseph Rodriguez, *Biblioteca Valenciana* (València, 1747), pág. 281.

1.2.1. *Represa i superioritat profana*

Val a dir, tanmateix, que la irrupció del literat valencià en els annals de la història de la creació escrita és arrítmica, perquè no sempre ha estat rebut amb aplaudiments, i menys encara en rebrà, a l'inici, el seu treball de caràcter religiós. Tant els elogis que li dedica Sanchis Guarner que he recollit més avall, com els de la major part dels que li apliquen els analistes, es refereixen només o gairebé exclusivament a l'obra anomenada *profana*. Sincopadament, com pareix que ho haja estat tot en la seua vida i obra; divisió de plantejaments; èxit social al costat de l'enfrontament amb la inquisició; proposta de vida moral aparentment sense coherència amb la concreció de la seua vida, etc.

I, al revés, tampoc tot són condemnes, clar, com ara la valoració favorable que li dedica Pasqual Boronat i Barrachina a finals del XIX.[12] En alguns casos, però, l'opinió desmesuradament negativa és producte de l'època, més ideològica que no filològica, i no cal pretendre massa més. Així, sovint advertim el sotmetiment de l'investigador a la pròpia ideologia, actitud que perjudica –si no anul·la– la validesa de les anàlisis. U dels exemples més il·lustratius n'és Jordi Carbonell, analista que s'esforça a trobar en el *corpus* corellà alguna idea que aparte el Mestre en Sacra Teologia de la seua adscripció al món de la fe; opció ben estèril en el cas del molt religiós Corella, de manera que al final ha de reconéixer que: «no hem sabut trobar, en tota l'obra corellana, res que indiqui una posició lleugerament escèptica».[13] Molts esforços estèrils que, a la vista del que coneixem actualment, eren si més no innecessaris. Més avall tindrem ocasió de recollir algunes de les conseqüències d'eixos condicionaments ideològics de Carbonell o alguns altres crítics que fan que, buscant escepticismes, l'analista no siga capaç de trobar la forta espiritualitat de Joan Roís de Corella o que fins i tot la desqualifique com a freda.[14] Més enca-

---

[12] L. D'ONTALVILLE (Pasqual Boronat), "Mossén Roiç de Corella, ensaig critich», en *Revista de Catalunya*, 4 (Barcelona, 1897), pàg. 114.

[13] L. CARBONELL, «Introducció», cit., pàgs. 19 i 24.

[14] *Ibidem*, pàg. 19

ra, si l'autor formula una confessió explícita de fe cristiana i d'adhesió a l'Església catòlica, Carbonell ho atribuirà, sense més, a "l'ambient de pànic que es produí en tots els països de la Confederació Catalano-Aragonesa a conseqüència de la introducció progressiva de la Inquisició castellana".[15]

En alguns casos, l'opinió negativa és tan forta que deixa escàs lloc a la possibilitat de parlar en sentit contrari, i així, inclús, la seua intensa dedicació a promoure edicions religioses, bíbliques, hagiogràfiques o espirituals no pot ser estudiada *per se* i mereixerà consideracions desqualificadores, de manera que serà suspecta de «retardatària» des del punt de vista del "progrés històric" o qualificada com a producte d'un interessat recurs de caràcter econòmic a què es podrà agafar un espavilat autor i editor com ara Mestre Corella; m'ocuparé més avall de respondre al segon argument desqualificador i m'aturaré ara com ara en el primer.

Algun estudiós actual pensa que Corella és procliu a publicar literatura espiritual només perquè tot i ser home tingut per renaixentista (*id est*, «modern», «evolucionat» –adjectiu que només atorgarà validesa de *qualitat* per a qui així ho pensa–; tots no n'estan d'acord, com veurem), el seu pensament no havia «evolucionat» de manera satisfactòria, els seus criteris no s'havien «actualitzat»: «El seu "fons" es manté en la línia del més pur medievalisme. No és casualitat que la primera edició del *Primer del Crestià d'Eiximenis* –1483– fos feta "a suassió", consell e instància del molt reverend mestre mossén Joan Roís de Corella, mestre en Santa Teologia».[16] Traure a la llum *El Crestià* és, per tant, expressió del més pur medievalisme, i això expressat per a temps d'intensa religiositat com és ara el Renaixement. Des d'eixes consideracions, no resultava gens estrany concloure amb la idea de la irrellevància que tenia per al nostre autor la dimensió espiritual o teològica de la literatura; quan la practicava, o bé havia caigut en el «fred desmai d'un home del Renai-

[15] JORDI CARBONELL, *ib.*

[16] JOAN FUSTER, *Poetes...*, op. cit., pàg. 36.

xement»,[17] o no havia arribat a assolir la "dignitat" d'home del Renaixement. Més avall, però, ens acostarem a analitzar les conseqüències "renaixentistes" de l'obra eiximeniana editada per Corella.

D'altra banda, Jaume Chiner arriba a considerar-lo com el poeta més *modern*, en l'inici del seu epígraf dedicat a l'obra profana;[18] més tard, el mateix investigador afirma que: «posseïa una gran qualitat literària», però en les seues obres jovenívoles,[19] argument que vindrà explicitat més tard quan formula la seua idea que: «la poesia religiosa corelliana no posseeix l'alé personal que observem en les composicions amoroses».[20]

Per idèntic camí acostumen a discórrer la major part de les reflexions, com ara les del doctor Tomàs Martínez quan assevera, per exemple, que en els treballs religiosos del Mestre en Sacra Teologia: «no descobriríem el sentiment i l'emoció directa que caracteritzen els cicles de la infidel Caldesa».[21] El professor Martínez, però, és dels pocs que dóna raó de les seues afirmacions; per exemple, ell té en compte que «les imatges recurrents dels primers certàmens esdevenen a poc a poc, i en alguns casos, tòpics repetitius aplicables a qualsevol escrit».[22] Tomàs Martínez, com hem vist, no parla tant de baixa qualitat com de poca originalitat, però fins als nostres dies, en general, entre els especialistes ha prevalgut la idea d'atribuir escassa qualitat a les seues composicions de fe, com ara quan Martí de Riquer sentencia amb contundència que «les obres piadoses [...] del nostre escriptor no tenen l'alçada que hom podia esperar

---

[17] A. RUBIÓ I LLUCH, *El Renacimiento clásico en la literatura catalana* (Barcelona, 1889). Ho vaig arreplegar en Joan Roís de Corella, *Psalteri*, op. cit., pàg. 10.

[18] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart del Cartoxà* (València, 1998). Introducció de Jaume Chiner, pàg. 46.

[19] J. CHINER, *ib.*, pàg. 50.

[20] *Ibidem.*, pàg. 53. L'argument, com veurem, serà recurrent.

[21] TOMÀS MARTÍNEZ, «Estudi introductori» a *Joan Roís de Corella. Rims i proses* (Barcelona, 1994), pàg 33-34.

[22] T. MARTÍNEZ, «Estudi introductori»..., cit., pàg, 33, i J. JOAN-MOMPÓ «"O, dona ja no dona"...» pàg. 116

d'un mestre en Teologia»,[23] argument de recurrència que, expressat en idèntics termes, emprarà més tard el professor Antoni Ferrando.[24] Per al professor Vicent Martínes, igualment, «la seua obra profana, la més personal i la més elaborada».[25] Més tard, encara podrem llegir d'un altre estudiós que no creu que es puga considerar la *Vida de Santa Anna* com una obra mestra.[26] Per eixes raons, no és estrany que hom faça un balanç en què considere que l'obra profana haja obtingut una superior estima.[27]

Acabaré, en últim lloc, recollint la consideració que mereix *La Visió a la porta de la Senyora nostra de Gràcia*. Per a l'esmentat comentarista, «el valor literari de l'obreta sembla més aviat escàs».[28] Per a explicar la seua anàlisi, només afirma que «es tracta d'una peça de circumstància, escrita, com diu l'autor mateix, poques hores abans del certamen».[29] Després em referiré a una explicació tan escassament raonada. Abans, tanmateix, la voldria contrastar amb unes paraules del mateix autor perquè pensa que la composició corellana segurament era grata a les oïdes de l'eventual públic, per al qual resultaria fàcil «deixar-se seduir pel ritme musical, pels vocables altisonants, per la

---

[23] MARTÍ DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, III (Barcelona, 1964), 620. Riquer salva de la crema les traduccions d'*El Cartoixà* i el *Psalteri*, més les poesies marianes.

[24] ANTONI FERRANDO FRANCÉS, *Els certàmens poètics valencians* (València, 1983), pàg. 170.

[25] VICENT MARTÍNES, «Concomitàncies entre Joan Roís de Corella i la lírica italiana medieval», en *Ausiàs March i el món cultural del segle XV - Symposia philologica, 1* (Alacant, 1999), pàg. 274.

[26] CURT WITTLIN, «La *Biblis*, *Mirra* i *santa Anna* de Joan Roís de Corella: Traduccions modulades, amplificades i adaptades», dins *Anuari de l'ABC*, cit., pàg. 187.

[27] MARINELA GARCIA SEMPERE, *Lo Passi en cobles (1493)* (Alacant/Barcelona, 2002), pàg. 48.

[28] CURT J. WITTLIN «Un text inèdit de Joan Roís de Corella. *La visió a la porta de la senyra nostra de Gràcia*, del 1487», dins *A sol post*-3 (Alcoi, 1995), pàg. 261.

[29] C. J. WITTLIN, *ibidem*.

sintaxi atrevida, i –sobretot les dones!– per les al·lusions a joies i vestits»,[30] a més del seu «lèxic refinat, latinitzat (sic), en una sintaxi treballada, amb figures retòriques i ritmes elaborats».[31]

Atés que el mateix estudiós troba moltes semblances entre *La visió*, i la *Sepultura de mossén Francí Aguilar*, considere que serà útil que les contraposem: [32]

Acostava's la ora que la santa religió crestiana se recorda de aquella salutació excelssa que fon principi de nostra felicitat eterna, quant, ab esperitual canssament de continuat estudi, per reparar les dèbils forces de mos aflaquits sentiments, fora los murs de la noble ciutat valenciana endreçava suaus passos a la santa posada hon se invocha del gloriós Vicent invencible lo nom propi. Hi era dia que la esgléya sacra de Tots los Sants gran festa generalment solempniza, e, ans que m'acostàs al temple on lo meu reposat viatge endreçava, passant per una religiosa capella tots invocació del sant gloriós

La mija nit ab multiplicades veus los sol·lícits galls senyalaven, e les altes campanes de la insigne Seu als fels crestians despertaven per a donar laors e gràcies a la divina bondad infinida, y encara los meus ulls tan quant no havien ubertes les portes al repòs de la natural son que als meus treballats polsos donàs alguna descançada hora. Havia la solicitud combatent axí asetjat la mia solícita pensa que no comportava lo fatigat cors pogués descançar ni seure pensant com la flaquea, poquedat e misèria del meu dèbil despoblat entendre poguera alguna envenció moure que, servint e satis-

[30] *Ib.* Per a l'ús recurrent de l'ècfrasi, Veg. Josep Lluís Martos, *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella* (Alacant/Barcelona), 2001, pàgs. 65-66 i, del mateix autor, «Els mantells de les deesses en *Lo Johí de Paris* de Roís de Corella: tradició i innovació iconogràfica», en *Estudis sobre Joan Roís de Corella*, cit., pàgs. 283-301.

[31] WITTLIN, cit., pàg. 261.

[32] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres de Joan Roís de Corella*. Transcripcio i estudi preliminar del ms de la biblioteca Mayansiana per Josep Alminyana (València, 1985), vol II. A partir d'ara citaré, *Obres*, seguit del títol de la peça; ací, «Sepultura de mossén Francí Aguilar», núms. 1-20, i Wittlin, «La visió...», cit., pàgs. 262-263.

doctor Jerònim ja lo sol de la nostra abitable terra axí·s cobria, que Diana, mesclant, no jutjava la vista humana ab qual lum les colors atenyia. En aquest temps girí a l'orient lo començat viatge, deixant l'ample camí de la prencipal visita per vesitar primer e veure del gloriós nomenat martre aquella capella, hon la ymatge del seu cos devotament se representa. E no moguí, en llarch espay, los suaus passos, quant acordada música de angèlica melodia axí la mia ànima tingué elevada que·ls meus passos en la terra, ab fermetat inmoble, senyalaren vestigis.

fent al noble reverent mossén Ferrando Dieç pogués en alguna mínima part descriure la celsitut inestimable de la humil tostemps y verge intemerada de Déu Mare. Ab pensament de pensa tan alta endrecí los meus passos a la sua devota casa que de Gràcia se nomena, stimant que la influència de les sues gràcies en aquesta devota capella pus fàcilment sobre mi rosaria. ¡O cosa de maravella excelsa que entrant per lo carrer la fi del qual a la sua porta termena, tant gran claredat resplandia sobre·l novell retaule que de la sancta Encarnació pintat se mostra, que paria al migjorn lo sol en dret los seus raigs hi endreçava!

No es tracta d'un calc, certament, perquè Mestre Corella propendeix a traslladar estilemes d'una obra a una altra, però vist el conjunt, sí d'una clara evocació amb no molta reelaboració ; així, tot i no ser estrictament literals, molts són els elements que trasllada Corella d'una peça a l'altra: consignació de l'hora mitjançant el toc de campanes: mitja nit < migdia / mitja nit; cansament de continuat estudi < lo fatigat cors; aflaquits sentiments < dèbil desploblat entendre; endreçava suaus passos < endrecí los meus passos; ja lo sol de nostra abitable terra axí·s cobria < paria al migjorn lo sol en dret los seus raigs hi endreçava; així la mia ànima tingué elevada < ab pensament de pensa tan alta... val a dir que alguns dels estilemes que apareixen ací també es fan presents en TdC, però, com dic, no amb tanta proximitat.

D'altra banda, el poc de temps de què disposava per a la redacció (peça de circumstància, recordem-ho, i composta hores abans) i la debilitat de les seues forces no són sinó un

argument copiosament reiterat al llarg de la seua obra, tant la profana com la de fe,[33] perquè es tracta d'una formulació tòpica de caràcter "escolar".

1.2.2. *Emergència hierogràfica*

Si tenim en compte en la idea reiterada que l'obra religiosa està present en el conjunt de la producció corellana, com he assenyalat més amunt, he hagut d'elegir un terme per a designar l'últim fragment de la creació literària de Joan Roís de Corella, aquell en què la dimensió "religiosa" es fa palesa o, fins i tot, que n'és exclusiva. En efecte, com que parlar separadament d'obra "profana" i obra "religiosa" no respon a la realitat, l'adjectiu amb què he volgut titular el present apartat pot donar raó més precisa i ajustada a l'evolució de la literatura de Mestre Corella. El terme "hierogràfic" respondria, per tant, al moment en què el nostre autor escriu de les coses sagrades d'una manera explícita i reservarem l'adjectió de "religiosa" per a la totalitat de l'obra creativa corellana. En alguns llocs, tanmateix, he preferit designar-la amb altres denominacions: "espiritual", "teològica", "devota" o "piadosa" són adjectius que, si els privem de connotacions, els poden ajudar a precisar millor els perfils i els continguts de la seua literatura hierogràfica.

Després d'haver sobrevolat per damunt de les anàlisis que hom ha practicat sobre la producció mitològica o amorosa del Mestre en Sacra Teologia, en general tan favorables, portaré el focus a fer que il·lumine la segona part de l'obra corellana, la teològica i espiritual. Val a dir, d'entrada, que amb anàlisis no tan entusiastes com les precedents. Comencem, però, per les que li ofereixen un bon acolliment, per a verificar, tot seguit, les condemnes de què ha estat objecte..

Atés que les tendències tenen matís i experimenten evolució, també podrem rastrejar, en sentit contrari, apunts de caràcter

---

[33] Com a recurs històric, veg. J. JOAN-MOMPÓ, «"O, dona ja no dona"...», cit., pàg. 137. Segons l'autor, es tracta d'un recurs que remunta a Virgili, i que era de tradició el fet d'aplicar-lo als sants.

positiu generats al llarg de la història, com ara el que en féu Rubió i Lluch de bell començament en l'any 1889 quan qualifica el nostre poeta com *el más fervoroso de los renacientes catalanes* i posteriorment afegeix que Corella *es el más sublime de nuestros poetas religiosos*;[34] sublimitat, però, molt inferior a la qualitat de l'obra literària profana, sempre exalçada per ell quan reflexiona sobre Corella, el qual és: *única estrella que, en el cielo de nuestra poesía, despide ráfagas de luz tan vivas como las del que es en él astro-rey, único también que penetró en los secretos de la armonía rítmica con arte hasta entonces no igualado*.[35] Rubió, tanmateix, no parla igual quan ha d'analitzar les obres corellanes de factura creient, fins a l'extrem que ell mateix –després d'haver-lo definit com el més sublim– s'afanyarà a corregir el seu criteri: *lastimosamente no está a la misma altura la acicalada y florida prosa de sus obras místicas*.[36] A partir de la "condemna" que Rubió fa de la prosa corellana, el pas a la idea de la "culpa corellana" en l'inici de la "Decadència" resulta senzill.[37] Simultàniament, també Milà i Fontanals ofereix alguna lloança a la poesia corellana de contingut espiritual.[38]

En l'estudi del procés de recepció de la seua obra, trobarem repetidament discursos de condemna: així, quan Carles Riba s'acoste a la producció espiritual de Corella, parlarà amb to positiu de l'obra d'inspiració cristiana, però ho farà amb contenció, perquè ràpidament li rebaixarà els mèrits des de la seua convic-

---

[34] Cit. per JAIME BARRERA, «Roiç de Corella i su versión del Salterio», nota editorial a *J. Roiç de Corella, Psalteri* (Sant Feliu de Guíxols, 1928), pàg. VI. Es tracta d'una edició "imitada" de l'incunable corellà.

[35] A. RUBIÓ, *El Renacimiento...* op. cit., pàgs. 89-90. També valoren positivament l'obra religiosa de Corella Milà i Fontanals Menéndez i Pelayo, Veg. Lola Badia, «Riba i els nostres clàssics...», cit., pàg. 236.

[36] A. RUBIÓ, *ibidem*, pàg. 90.

[37] TOMÀS MARTÍNEZ, «La poesia de Joan Roís de Corella, entre el amor y la honestidad», en J. Casas, ed., *Iberia cantat. Estudios sobre poesía hispànica medieval* (Santiago de Compostela, 2002), pàg. 529.

[38] MANUEL MILÀ I FONTANALS, "Resenya histórica y crítica dels antichs poetas catalans", en *OC*, 3 (Barcelona, 1890), pàg. 229.

ció que no era místic: [39] «No. Roís de Corella un místic, no»; [40] la forta i escassament matisada asseveració de Riba, com que ha estat molt coneguda, es converteix en element tan condicionant per als successius estudis que, en la segona meitat del segle XX, u dels més importants especialistes en el coneixement del nostre autor sosté que «la religiositat no semblava ésser una característica important en la personalitat del nostre escriptor».[41] Amb una tal rotunditat s'expressa un autor de tanta incidència històrica en els estudis sobre Corella, i es tracta d'una anàlisi que, en molts aspectes, encara manté vigència en els nostres dies, tot i l'evidència que ho negarà per complet.

En sentit contrari, també en fa una aportació positiva Carbonell quan s'aproxima a la *Historia de Josep* i a la de *Santa Magdalena*, de les quals, en especial de la darrera, afirma que «és l'exponent més perfecte de la prosa de Roís de Corella».[42] Hem de tindre present, tanmateix, que el crític elogia la dimensió religiosa a fi de justificar la tesi general que ell postula a propòsit de les opcions vitals i literàries del nostre autor: «si podíem veure confirmada definitivament la tesi que sostenim: que Roís de Corella *es refugià en la religió* a fi d'evitar les activitats polític-militars que hom atribuïa al primogènit d'una família noble».[43] En acabant, ens haurem de referir, per tant, a eixa tesi a fi de verificar no solament si ha estat o no confirmada, sinó de les conseqüències que n'ha generat; de moment, podem afirmar, contra l'asseveració apressada i interessada de Carbonell, que Corella *no es refugià en la religió*, sinó que la dimensió espiri-

---

[39] CARLES RIBA, «La *Oració* de Roiç de Corella», dins *Els marges* (Barcelona, 1927), pàgs. 52-56; tornat a publicar en *Obres completes, II. Assaigs crítics* (Barcelona, 1967), pàgs. 235-237.

[40] CARLES RIBA, «L'Oració de Roís de Corella», dins *Análisis i comentaris de textos catalans* (Barcelona, 1982), pàg. 163.

[41] JORDI CARBONELL, «Introducció», cit., pàg. 21. Tot i amb tot, Carbonell també dirà que la prosa de la *Història de Santa Maria Magdalena* «és l'exponent més perfecte de la prosa de Roís de Corella». *Ib.*, pàg. 34.

[42] JORDI CARBONELL, «Introducció», cit., pàg. 34.

[43] *Ib.*, pàg. 19; el subratllat és meu.

tual forma part integrant de la seua vida. Opta per la religió perquè era el segon dels germans, no el primogènit.[44]

A mesura que les obres estrictament hierogràfiques han concitat l'atenció dels crítics, l'apreci ha anat en augment, sobretot perquè hom les analitza sense els prejuís propis de l'època anterior. Així Cingolani veu que la *Vida de Santa Anna*: «renova la voluntat narrativa, reclamant les tries dels inicis, que uneixen l'atenció estilística i retòrica, els discursos directes, les àmplies efusions de sentiments i l'oració final», mentre que les històries de *Josef* i de la *Magdalena*: «desevolupen en extrem les possibilitats narratives de l'hagiografia, erigint-se en veritables i autèntiques novel·les sacres».[45]

La valoració positiva que mereix la part espiritual de l'obra literària de Mestre Corella s'incrementa com més va més; *La Vida de la Gloriosa Santa Maria Magdalena* torna a proporcionar-li arguments de favor una altra vegada: «excel·leixen les descripcions plàstiques... l'ús freqüent d'al·legories o les lamentacions retòriques... la teatralització amb què Corella assaja diverses descripcions ... l'ús narratiu del pensament de Magdalena i la descripció minuciosa que Corella fa de la Passió».[46]

En efecte, tal com augmenten els estudis sobre Corella, creix l'adhesió a les opinions favorables sobre la seua literatura pietosa. Marinela Garcia, referint-se a l'*Oració* troba que Corella «ha imprés les característiques afectives corresponents tot accentuant la pietat i les expressions de compassió cap a Maria»,[47] i el

---

[44] JAUME CHINER, «Joan Roís de Corella, una aproximació...», cit., págs. 28-29.

[45] STEFANO MARIA CINGOLANI, «D'Aquil·les a Jesús. Reflexions sobre la cronologia de les obres de Joan Roís de Corella», dins *Anuari de l'Agrupació Borrianenca de Cultura*, VIII (Borriana, 1993), pàg. 81.

[46] J. JOAN-MOMPÓ, «"O, dona ja no dona"... », cit., pàg. 140.

[47] MARINELA GARCIA SEMPERE, *Lo Passi...*, op. cit., pàg. 76. L'autora fa constar la importància que té, a més, que tot això ho continga en una oració de set estrofes i més avall (p. 77), parla d'imatge colpidora (o molt colpidora, p. 78), dramatisme i tristesa, etc. «El lector –afirma M. Garcia– es commou amb el plany de Maria» i conclou «l'elaboració i l'artificiositat fan que aquesta oració siga un fermall perfecte per a tancar l'incunable *Lo passi...* (pàg. 78).

seu prologuista, Antoni Ferrando, malgrat l'opinió prèvia que mantenia, ací afirma que «l'incunable [de *Lo Passi*] porta un colofó de luxe, l'Oració a la Sacratíssima Verge Maria, tenint son fill, Déu Jesús, en la falda, devallat de la creu, de Joan Roís de Corella».[48] No és casualitat, per tant, que l'Oració siga "una de les seues composicions devotes més famoses".[49]

Una última consignació permet traçar amb més força la línia d'increment valoratiu que rep la producció hierogràfica de mossén Corella. Els professors Antoni Ferrando i Xavier Serra –filòleg i teòleg-historiador respectivament– constaten molt recentment la importància de: «les brillants hagiografies i traduccions d'obres d'espiritualitat realitzades per Joan Roís de Corella».[50]

1.2.3. *Edicions modernes*

Amb escasses excepcions, l'opinió d'obra de menor entitat referida a la teològica i espiritual ha estat per tant, majoritària. Així ho acrediten també les successives edicions que s'han produït d'ençà de la seua revalorització com a autor, edicions que manifesten una notable preferència inicial per l'obra profana: en la segona dècada del segle passat, veu la llum l'obra completa;[51] a començaments de la dècada dels 20, «pròdiga» en versions, la *Castellonenca* publica un parell de peces «profanes»: «Parlament de casa Mercader» i «Tragèdia de Caldesa»;[52] l'any següent, la *Correspondència de València* trau «Lo jardí d'amor / Història de Leandre i Hero», i a finals de la dècada, apareix la

---

[48] ANTONI FERRANDO, «Pròleg» a *Lo Passi..*, cit., pàg. 14. El professor Ferrando hi afegeix que es tracta d'un breu però magestuós text corellà.

[49] MARINELA GARCIA SEMPERE, *Lo Passi...*, *ib.*, pàg. 49.

[50] ANTONI FERRANDO FRANCÉS i XAVIER SERRA ESTELLÉS, *La traducció valenciana de la missa del segle XIV. Estudi i edició de la versió de Guillem Anglés* (ACV, M. 169) (València, 2004), pàg. 18.

[51] MIQUEL RAMON I PLANAS, *Obres de Joan Roiç de Corella* (Barcelona, 1913). Entenc per *completa* la coneguda fins llavors.

[52] Fetes a cura de Salvador Guinot (Castelló, 1921).

[53] És l'edició imitada d'Octavi Viader.

versió facsímil del «Psalteri».[53] Més tard, hem d'esperar el conegut treball de Jordi Carbonell, que recull només obra profana; una nova versió de la «Tragèdia de Caldesa i altres proses» no tarda a ser publicada; [54] l'any 1985 ixen de l'estampa l'edició del ms maiansià, i una nova edició del «Psalteri»; [55] a principis de la dècada dels 90 Lola Badia s'ocupa d'una nova edició d'una peça mitològica,[56] i en l'any 95 apareix una altra selecció,[57] i l'edició del que podríem considerar com una troballa, la *Visió*.[58] Finalment, de la mà de Chiner, el 1998 veu la llum l'edició facsímil de *Lo Quart del Cartoxà*.[59] T. Martínez publica el *Triumfo de les dones*, amb una introducció molt suggerent.[60] Josep Lluís Martos estudia i edita amb molta cura l'obra mitològica.[61] Per últim, Marinela Garcia torna a publicar l'*Oració* en el marc de *Lo Passi en cobles*.[62] Ho repassem en el quadre següent d'una manera succinta a fi de visualitzar-ho ràpidament:

---

[54] MARINA GUSTÀ, *Tragèdia de Caldesa i altres proses* (Barcelona, 1980). Amb un interessant pròleg de F. Rico.

[55] La feta a cura de J. Antoni López.

[56] LOLA BADIA, «El *Plany dolorós de la reina Hècuba* de Joan Roís de Corella. Restauracions i contextos», dins *Miscel·lània Joan Fuster* (Montserrat, 1991).

[57] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, *Rims i proses*, cit.

[58] CURT J. WITTLIN «Un text inèdit..., pàgs. 257-268. El text editat, pàgs. 262-268.

[59] *Joan Roís de Corella, Lo Quart...*, cit.

[60] TOMÀS MARTÍNEZ, «Per a una interpretació del "Triümfo de les dones", de Roís de Corella. Claus ecdòtiques i literàries», en *Estudis de llengua i literatura catalanes, XXXIII* (Montserrat, 1996), pàgs. 38-69.

[61] JOSEP LLUÍS MARTOS, *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella* (Alacant/Barcelona), 2001.

[62] MARINELA GARCIA, *Lo Passi...*, cit.

Obra editada	*Editor*	*Profana*	*Espiritual*
Jardinet d'orats	Francesc P. Briz	1869	
Història de Leànder hi Ero (fragment)	Antoni Bulbena	1907	
Lo Passi	Martí Grajales		1912
Obra completa-cdx Cambridge	Ramon Miquel	1913	1913
L'Oració	Carles Riba		1921
Parlament de Casa Berenguer Mercader	S. Guinot	1921	
Tragèdia de Caldesa	S. Guinot	1921	
Lo jardí d'amor	Col. "Rosella"	1922	
Psalteri	Octavi Viader		1928
Obra profana	J. Carbonell	1973	
Tragèdia de Caldesa i altres proses	Marina Gustà	1980	
Oració	C. Riba (reed)		1982
A Caldesa	J. Romeu	1984	
Sepultura	J. Romeu	1984	
Obra completa-ms maiansià	J. Alminyana	1985	1985
Psalteri	Antoni Lopez		1985
La Sepultura (Postil·les)	Eduard J. Verger	1986	
Parlament (ed. parcial)	Ribera Llopis	1990	
Plant dolorós de la reina Hècuba	Lola Badia	1991	
A Caldesa	J. Romeu	1992	
Sepultura	J. Romeu	1992	
Rims i proses	T. Martínez	1995	
La visió	C. Wittlin		1995
Lo Quart del Cartoxà	Jaume Chiner		1995
Jardinet d'Orats	Microfitxes UAB	1996	
El triümfo de les dones	T. Martínez	1996	
Proses profanes	Artur Ahuir	1997	
Tragèdia de Caldesa	Enric Ferrer	1997	
Leànder i Hero	Lozano / Añón	1998	
Les proses mitològiques	Josep L. Martos	2001	
L'Oració (dins Lo Passi)[63]	Marinela Garcia		2002

[63] Ací hauríem d'incloure les nombroses edicions que es fan de l'*Oració*, en part producte de la bona consideració inicial que meresqué i, en part també perquè sovint va inclosa en edicicions de *Lo Passi*, com és el cas anterior. És cert que la quantitat d'edicions alteraria sensiblement la balança, però un poema de set estrofes no té parangó amb el conjunt de l'obra. D'altra banda, com dic, sovint apareix integrat en una altra obra.

Donat que les concrecions editorials de cada temps històric són indicadors de les preferències i les opcions ideològiques corresponents,[64] queda palés que l'obra profana mereix doble quantitat d'edicions que l'espiritual, per bé que en els darrers temps augmenta l'interés per l'edició de treballs d'espiritualitat corellana. Molt més aclaparadora resulta la diferència si entrem a considerar els estudis publicats sobre l'obra corellana, i tot, malgrat l'asseveració que «l'obra profana en prosa de Roís de Corella és la que menys fortuna editorial ha tingut».[65] La desproporció, visualment prístina, s'hi incrementa més encara quan comprovem que algunes de les edicions citades de caràcter religiós no parteixen de coneixements teològics,[66] a banda del fet que no he adscrit *La sepultura*[67] a l'àmbit espiritual, perquè pareix reclamar una ubicació específica a expenses de més anàlisis concretes, per bé que valoraré positivament la interessant i nova puntuació que proposa Eduard Verger. A banda, queden sense editar l'atribuïda *Vida de Santa Bàrbara*, que tanca el *Jardinet d'orats*,[68] i el seu desaparegut *Passi*,[69] i la resta de volums *d'El Cartoixà*.

---

[64] Notem, per exemple, el salt editorial que va del 1928, a les portes de la República, a 1973, moment que hom situa el canvi literari. Pel que fa a la producció religiosa, el canvi significatiu té lloc en 1975, amb la publicació del *Llibre del poble de Déu*

[65] J. L. MARTOS, ib., pàg. 87. Així mateix, hem de tindre en compte que són parcials les edicions que fa Josep Romeu dels poemes «A Caldesa» i «Sepultura»; Veg. Josep Romeu, «Dos poemes de Joan Roís de corella: "A Caldesa" i "La sepultura"», en *Miscel·lània Sanchis Guarner* (València, 1984), vol. I, pàgs. 299-308, i tornat a publicar en *Miscel·lània Sanchis Guarner* (Montserrat-València, 1992), Vol III, pàgs. 109-138.

[66] Així, els treballs de WITLLIN, part dels quals he tingut en compte en el § 5 «La Istòria de Josep, fill del patriarca Jacob...». Les aportacions teològiques del món clerical, com ara les de mossén Alminyana, no milloren la situació. Les excepcions, sobretot per via no directament teològica, sinó filosòfica, però, són importants, especialment les de Tomàs Martínez, Lola Badia, Rosanna Cantavella, etc.

[67] Veg. EDUARD J. VERGER, «La Sepultura de Roís de Corella, amb una postil·la», en *Homenatge a Josep Romeu i Figueras* (Montserrat, 1986), pàgs. 357-365.

[68] JOSEP LLUÍS MARTOS, "La Vida de Sancta Bàrbara del Jardinet d'orats i Joan Roís de Corella o la recepció de la seua obra", en *Actas del XVIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Santander, 1999), pàgs. 1269-1287.

[69] MARINELA GARCIA SEMPERE, *Lo Passi*..., op. cit., pàg. 49

Sense entrar en altres raons,[70] i tenint en compte totes les puntualitzacions que calga, es veu ben clar que les insistents reflexions adduïdes a propòsit de la menor qualitat de l'obra de caràcter teològic o espiritual i la temporalització de les edicions posen en relleu l'opció ideològica d'aquells que les enllesteixen, en primer lloc, perquè en termes cronològics, l'obra hierogràfica corellana és de factura posterior a la profana, producte de la seua evolució personal i resultat de la maduresa literària.[71] I madurar, en literatura, vol dir créixer, millorar, fins i tot des d'arrels o estils prèviament existents.

Una valoració de la totalitat de la producció corellana, aproximadament paral·lela en termes de comprensió històrica del seu contingut per una banda, i de preferències editorials per l'altra, ens dibuixa un marc que té per límits la inicial preferència de la part anomenada *profana*, que conté, però, els suficients elements religiosos per a modificar-li l'adjectiu, i un segon moment històric en què hom valora molt més la part estrictament creient, sense haver negligit per això la bondat de la primera. L'últim parell d'edicions, procedents de tesis doctorals, bé ho avalen.

Convé matisar més encara, però: sense comptar alguna antologia, en la balança de les publicacions he volgut ometre, tal com he assenyalat oportunament, les repetides edicions de poesia mística de certamen, i moltes del conegut poema *L'Oració*, per les raons que he exposat, i sobretot perquè apareixen inserides en el marc d'obres més generals. En canvi, si les sumem, i afegim a l'operació altres peces de possible atribució, com ara, el *Pròlech de una no poch devota adoratió de Jhesús, redemptor nostre, crucificat*,[72] o el també atribuït pròleg al conegut

---

[70] Per exemple, podem comprovar que, com que es tracta sempre de valoracions personals i no d'anàlisi rigorosa, en cap cas els juís van acompanyats de proves. D'altra banda, no he inclòs les successives edicions dels certàmens poètics, perquè les motivacions editorials no tenen relació directa amb el meu propòsit.

[71] JORDI CARBONELL, *Joan Roís de Corella. Obra...*, cit., pàg. 33, on afirma que la *Vida de Santa Anna* conté tots els elements literaris de la maduresa.

[72] ANTONI FERRANDO, «L'anònim Pròleg d'una no poc devota adoració de Jesus cricificat: una mostra de la prosa artitzada de les darreries del segle XV», en *Estudis sobre...*, cit., pàgs. 133-156.

Regiment de la cosa pública, d'Eiximenis,[73] la presència implícita de la elucubració religiosa es fa cada vegada més intensa. Igualment ocorre en la valoració que ha generat la seua creació devota i espiritual. Edicions i valoracions creixen en quantitat i en qualitat.

1.3. Denunciar i anunciar

Si parlem d'una primera producció que, tot i ser profana, està farcida d'elements hierogràfics, i d'una segona tota explícitament religiosa, ens haurem de referir, per força, a la verificació del contrast que li puga produir al nostre autor una determinada realitat social i les propostes vitals i morals que propugna en contra d'una realitat social que no li agrada (la denúncia) i a la proclamació d'una realitat millor derivada de les seues propostes (l'anunci). Estudiem com conjuga Corella tots dos verbs.

1.3.1. *Discontinuïtats i coherències*

Una conclusió lògica de la diversa valoració que oferia l'obra *profana* de la manifestament *religiosa* era que els estudis s'havien de fer per separat, desglossats entre «profanitat» i «religiositat». Així, d'una banda, les elaboracions de caràcter mitològic mereixeran una consideració diversa de la que han obtingut les que parteixen de fonamentació i tenen destinació religioses: més valuoses literàriament les primeres i de menor qualitat les adscrites al segon grup. En teoria, hi coadjuva l'aparent evolució, en línia de creixement de la dimensió espiritual, de la vida i l'obra corellanes, de tal manera que hom no podia –o no volia– acceptar que l'obra profana no ho fóra tant i continguera molts elements de religió; així, encara que coste acceptar-ho, Carbonell afirma que «En les seves obres jovenívoles no hi trobem ni

[73] C. Wittlin, «L'edició del 1499 del *Regiment de la cosa pública*. Les revisions i ampliacions del text a l'endreça i al comiat escrits per Francesc Eiximenis», dins *Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura*, LXIX (Castelló, 1993), pàg. 441,449. L'atribució, d'altra banda, em pareix de difícil justificació.

elements religiosos ni tan sols elements moralitzants, tan freqüents en les obres de tema clàssic dels escriptors humanistes de l'època. Aquests elements hi aniran entrant a mesura que l'escriptor es farà vell, probablement també a mesura que anirà adquirint una certa posició com a predicador [...] els elements religiosos s'aniran incorporant gradualment a l'obra literària de Roís de Corella»; [74] no resulta estrany, doncs, que Jordi Carbonell circumscriga el seu treball a la part definida com a *profana*, de la mateixa manera que fa Joan Fuster quan limita el «sentit de la religiositat vivament emotiu» només a les obres d'inspiració bíblica.[75]

De la mateixa manera mossén Josep Alminyana classifica l'obra literària de Corella, tot i que ell pretén especialitzar-ne continguts, amb què divideix l'obra profana a partir de les etiquetes de "mitologia" i "amor", i desglossa la religiosa sota els epígrafs "hagiografia", "teologia", "sacra pàgina" i "poesia mariana".[76] Eixe intent de classificació temàtica no li resulta completament reeixit, atés que el mateix Alminyana reconeix que «moltes *coses* mes es podrien dir de mossen Joan Roiç de Corella»,[77] com ara, ens serà lícit preguntar-nos on situa, en la seua divisió, la *Sepultura de mossén Francí Aguilar*, tant fa que siga la redactada en prosa com si parlem de *La Sepultura* en vers; però tot i amb això, no s'està d'integrar-ho tot sota el tradicional epígraf «obra religiosa» quan afirma: «estime que l'obra religiosa de Roiç de Corella es molt important i digna d'un detingut estudi, tant des del punt de vista de reflexio com des de l'aspecte literari».[78]

---

[74] JORDI CARBONELL, JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*..., cit., pàg. 21. CARBONELL hi conjectura a propòsit de si no serà la presència de la Inquisició la que afavorirà eixe increment de l'element religiós.

[75] JOAN FUSTER, *Poetes*..., cit., pàg. 43.

[76] JOSEP ALMINYANA VALLÉS, *Obres de Joan Roiç*..., cit., pàgs. 417-426.

[77] *Ib.*, pàg. 427. El subratllat és meu, i la cit. literal.

[78] *Ib.*, pàg. 420. En un gest d'audàcia difícilment qualificable, més avall arriba a afirmar que «la teologia de Corella està més prop de la teologia actual que de la del seu temps», i parangona la producció corellana, vinculada a la Sagrada Escriptura, amb els postulats del Vaticà II.

La primera que estudià el conjunt, amb eficàcia i desprejutjament, que supera la dicotomia profà-religiós, va ser Lola Badia, quan ens proposà, amb agudesa analítica, que férem «una lectura "moral" dels mites amatoris que Corella ofereix sota l'embolcall enlluernador del seu estil»; [79] Badia inaugurà una via de recerca nova i interessant que s'ha mostrat ben fèrtil en els últims temps. La seua proposta,[80] i les aportacions successives, no solament han deixat arrere, d'una manera progressiva, la denúncia que ella mateixa formula sobre «l'endarreriment escandalós dels estudis moderns sobre Corella»,[81] sinó que, com comprovarem en acabant, queden definitivament tancades les portes a la divisió entre l'obra profana i la religiosa. La producció corellana és completament religiosa, amb teològics i espirituals progressivament dominants fins a esdevenir-ne exclusius.

En efecte, sabem que tota la literatura «amorosa» que conté la profanitat d'inspiració mitològico-ovidiana no és sinó una denúncia de l'amor no regulat pel sagrament; el mestre en sacra teologia parla tothora de «la doctrina que sempre associa indissolublement l'amor, el fracàs, la decepció, el desengany».[82] Per tant, podem concloure, amb la professora Cantavella, que «la seua perspectiva de l'amor humà s'esdevé una molt destra visió de la posició ortodoxa cristiana que condemna la idealització d'aquesta passió».[83] La comprensió del moralista progressa com més va més en la línia condemnatòria de la passió amorosa: «la faceta contrària a la d'un Corella amant sentimental i desafortunat, però, és la de veure en ell sobretot i essencialment un mora-

---

[79] LOLA BADIA, «En les baixes antenes de vulgar poesia: Corella, els mites i l'amor», dins *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella* (Barcelona, 1988), pàg. 146.

[80] En la qual ella mateixa insistirà; veg. LOLA BADIA, «Aucis amor. Teoria i pràctica del desengany d'amor segons Roís de Corella», en *Actas do IV Congresso da Associação Hispànica de Literatura Medieval-III* (Lisboa, 1993), pàgs. 275-282.

[81] LOLA BADIA «En les baixes antenes...», cit. pàg. 146.

[82] LOLA BADIA, op. cit., pàg. 170.

[83] ROSANNA CANTAVELLA, «Aspectes argumentals de la Tragèdia de Caldesa», dins *Ausiàs March i el món..., cit.* pàg. 305.

lista tenaç i inflexible, només preocupat de declarar i condemnar els tràgics efectes de l'amor».[84] Ja no estem davant d'un Corella fracassat en l'amor,[85] sinó amb aquell que sempre fa literatura des de la fonamentació teològica i moral,[86] perquè «la moral és condició imprescindible de la literatura corellana i la passió amorosa sempre cal llegir-la en clau negativa».[87] La seua situació personal (si era clergue o no, i les seues relacions amoroses o el seu fill, per exemple) és tot un altre problema que inclou –en cas que fóra prevere– com resolia en la pràctica quotidiana les eventuals contradiccions o incoherències que podia patir i que, al capdavall, Corella censurava, amb força, com a pecats.

Així, a poc a poc n'introduirem el matís i arribarem a llegir que «si es vol fer un tall en la seva trajectòria, jo no destacaria tant una "època profana" i una de "religiosa" com una d'anterior i una de posterior a la implantació de la impremta a València».[88] Tot i que Rico afina més, encara manté el juí molt negatiu sobre la seua fonamentació espiritual, perquè si la causa de l'opció és externa –la impremta i els beneficis que li puga produir– no

---

[84] STEFANO M. CINGOLANI, *Joan Roís de Corella. La importància de dir-se honest* (València, 1998), pàg. 13. Veg. també, del mateix autor, «Joan Roís de Corella o la interioritat de la moral», dins *Revista de Catalunya*, 120 (Barcelona, 1997), pàgs. 83-98.

[85] JORDI CARBONELL, «Roís de Corella, l'il·lustre cornut», dins *Avui* (Barcelona, 12-1-1997), pg. 47, inspirat en Joan Fuster, *Obres completes*-I (Barcelona, 1968), pàg. 313. Rosanna Cantavella, tanmateix, en l'article cit. més amunt, i seguint Lola Badia, mostra com ho és de quimèric el fet d'afirmar que el 'jo' del narrador de Caldesa siga l'escriptor.

[86] TOMÀS MARTÍNEZ, «Per a una interpretació del "Triümfo de les dones"...», op. cit., pàg. 51. El mateix autor posa en relleu que «tothom que ha dedicat alguna pàgina al *Triümfo* ha fet al·lusió al seu rerafons teològic, malgrat que, curiosament, ningú no ha estudiat el seu abast»; Veg. «Literatura i teologia en una proposta profeminista: El *Triümfo de les dones*, de Joan Roís de Corella (1462)», dins *Annali di Ca' Foscari* (Venècia, 1996), pàg. 227.

[87] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, «De poesia i lògica corellana: comentaris a *La mort per amor*», en *Estudis romànics*-XXII (Barcelona, 2000), pàg. 209.

[88] FRANCISCO RICO, «Pròleg» a *Joan Roís de Corella, Tragèdia de Caldesa i altres proses* (Barcelona, 1980), pàg. 11.

estarem parlant d'una evolució de caràcter personal, sinó condicionada o interessada i, no cal dir-ho, li negarem la possibilitat d'una profundització de criteri literari i d'una maduració creativa. A l'opinió de Rico es suma Vicent Martínes, atés que, com aquell, el considera «un escriptor professional».[89] Encara està per aclarir, per tant, com pot ser que, partint del fet que en vida gaudí de tanta celebritat, «pràcticament l'endemà del 1500 les obres de Joan Roís de Corella sembla que ja no interessaven ningú»,[90] afirmació que, tot i que demana matís, resulta inicialment vàlida.

Com he insistit fins ací, la distinció entre profanitat i religiositat corellanes va perdent camí, tret de raons cronològiques (és a dir, si prestem atenció al procés que va des de les primeres edicions de l'autor a les darreres) o per motius analítics, com ara com quan Martos estudia el conjunt de l'obra mitològica. Entre altres consideracions, també perquè a hores d'ara sabem que, des del punt de vista tècnic, Corella és quasi el mateix tant en l'escriptura de peces mitològiques com la de les hagiogràfiques; ja ho he anticipat, totes hierogràfiques. Actualment hi ha coincidència a verificar que, en l'obra de fe, Corella empra les mateixes tècniques i idèntiques imatges que en la profana.[91] Així ho reconeixen tots els estudiosos: mitografia i hagiografia com a recursos per a promoure models de vida.[92] Per tant, si sumem, d'una banda, que els procediments estilístics són calcats al llarg de tota la seua obra, i, de l'altra, el producte de la decantació madura, és a dir, la linealitat ascendent del procés compositiu corellà,[93] costa entendre que encara es mantinguen valoracions condemnatòries de la part final en confrontació amb la primerenca.

---

[89] VICENT MARTÍNES, «Joan Roís de Corella i la lírica...», cit., pàg. 274.

[90] VICENT J. ESCARTÍ, *La primera edició...* cit, pàg. 21.

[91] TOMÀS MARTÍNEZ, *Rims...*, cit., pàgs. 33-34.

[92] «Aquests compartiments aparentment estancs, no ho són, de manera que si parem atenció a les proses mitològiques i les proses hagiogràfiques –les més allunyades entre si–, comprovarem que Roís de Corella no és alié a la tradició mitogràfica i hagiogràfica que l'edat mitjana li fornia al servei de l'exemplaritat» Veg. J. L. Martos, *Les proses mitològiques...*, cit., pàg. 22.

[93] *Ib.*, pàg. 30.

Malgrat totes eixes dades, la seqüència cronològica de la producció corellana, la diferència del revestiment temàtic, i la comoditat analítica, són fets que fan persistir encara en la consideració dual entre l'obra profana i la creient.[94] En la major part dels casos, hom ha preferit valorar les diferències en termes d'evolució temàtica, com hem vist més amunt, evolució que va des de les proses i poesies mitològiques a les espirituals, amb una segona etapa encara *més* moralista.[95] Ens convindrà, però, superar l'ambigüitat del concepte "moralista", perquè si dividim la seua producció en tres etapes, la segona s'hauria de definir més com a espiritual que com a moral, i la tercera voldria aproximar-se a l'inici de l'escala mística; en realitat, es tracta d'un procés evolutiu més perfilat, com veurem en acabant.

Subratllaré de moment, tanmateix, la idea que aquell «*més*» de Cingolani intensifica una posició prèvia de l'autor, no la modifica. Per eixa raó, a l'hora d'aproximar-nos a Corella, cal treballar «sobre la base d'unes certes constants que es perfilen, en major o menor grau, al llarg de tota la seua producció, fonamentalment la base moral, sovint exemplificadora de l'amistat honesta, i l'esquivament de la passió, provocadora de catàstrofes i d'insatisfaccions».[96] Carbonell, buscant factors externs, pensa que el *trànsit* a la literatura "religiosa" es relaciona amb el fet que s'havia introduït la Inquisició en el Regne de València; [97] Jaume Chiner compila les raons que darrerament argumenten els diversos autors a l'hora explicar l'evolució de la literatura core-

---

[94] Així actua també J. CHINER, *Joan Roís de Corella, Lo Quart...*, cit.

[95] S. M. CINGOLANI, *...La importància...*, cit., pàg. 116. El subratllat és meu.

[96] TOMÀS MARTÍNEZ, «Per a una interpretació...», cit., pàg. 51. El professor Tomàs Martínez també veu que «això no implica, nogensmenys, que puguem observar una major acumulació d'elements religiosos i moralitzadors més al final de la seua vida.» *Ib.*

[97] JORDI CARBONELL, «Estudi introductori...», cit., pàg, 21. Convindrà recordar, tanmateix, que és al contrari, atés que la literatura mitològica constituïa un amagatall, una excusa, mentre que la reflexió religiosa mereixia més atenció per part del tribunal. Corella mateix en serà víctima.

llana,[98] arguments que van des de l'aparició de la impremta[99] fins a les opcions de caràcter personal[100] –literari i vital– que, com comprovarem posteriorment, pareixen les més plausibles.

Sense abandonar els accents o les acumulacions, convé deixar clar que la divisió entre *obra profana* i *obra religiosa* només és admissible per raons analítiques, però a canvi de no oblidar la coherència del treball corellà. A partir de les premisses d'adhesió a la moral,[101] el *Triümfo* assenyala molt bé com unes temàtiques han tingut continuïtat dins l'obra corellana,[102] perquè es tracta d'una peça nuclear, en íntima relació amb el conjunt de la seua producció.[103] Formulat amb més precisió, «les diverses etapes de la seva producció revelen una continuïtat notable, que també va més enllà de la constant visió moral i negativa de la passió amorosa»,[104] per a arribar –afegiré jo– des de l'adhesió a les virtuts cristianes, al cultiu de la vida espiritual. «Corella va ser un home d'idees molt rígides i ben coherents al llarg de la seua vida, malgrat Jordi Rubió pensés que es tractava d'un "cas típic de dissociació interior". Allò que ha anat canviant, a la seua producció, és el tipus de registre i de gènere literari, que emprà sempre, però des d'una perspectiva molt rigorista i medieval, malgrat l'afalac enlluernador de les seves proses d'argument mitològic. Tota la seva atenció i esforç van ser dedicats a compaginar l'exercici literari amb la severitat moral, en constant oposició a diferents tendències culturals de la seva època».[105] En efecte, com a senyal d'incomprensió de l'obra de

---

[98] J. J., CHINER, «Introducció...», cit., pàgs. 55-56.

[99] Reprenent l'opinió de FRANCISCO RICO, «Pròleg», cit., p. 19.

[100] TOMÀS MARTÍNEZ, *Rims...*, cit., pàg. 32.

[101] «El que importa és la moral íntima –més veritable i menys hipòcrita– de les dones, i no tant uns valors externs de proesa o d'ètica». STEFANO M. CINGOLANI..., *La importància...*, cit., pàg. 115.

[102] S. M. CINGOLANI, *ib.*

[103] TOMÀS MARTÍNEZ, «Per a una interpretació...», cit., pàg. 38.

[104] STEFANO M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», cit., pàg. 81.

[105] STEFANO M. CINGOLANI, «Anticavalleria com a anticlassicisme a l'obra de Joan Roís de Corella», dins, *Estudis sobre...*, cit., pàg-120.

Corella, Rubió afirma que «Si la tradició manuscrita no ho rebutgés, arribaríem a pensar que sota un mateix nom tenim en circulació l'obra literària de dos autors diferents. ¿És que una mateixa ploma podia escriure la Tragèdia de Caldesa i el pròleg a la versió de la Vida de Jesucrist? L'obra d'en Corella és un cas típic de dissociació interior, manifestada tant en la consciència com en l'obra de l'autor».[106] Des d'eixa afirmació tan radical com allunyada de la realitat, molt ha progressat, per tant, el coneixement i la comprensió que tenim de Corella.

Després intentarem conéixer quins elements configuren aquell «més enllà» de què ha parlat Cingolani; de moment, basta deixar consignada la coherència i permanència global del pensament religiós de Corella traslladat a la literatura, per bé que anticipe de moment un matís important: bo i la normal evolució del pensament de tot autor, el *continuum* d'evolució ascendent té a veure amb la relació de dependència que hom estableix entre filosofia i teologia i el progrés que se'n deriva. Fa temps consideri eixa «dicotomia» com una evolució del seu pensament,[107] d'acord amb el criteri que llavors era general, i que el professor Tomàs Martínez concreta: «En els escrits de joventut s'evidencia tant la manifestació explícita contra la cavalleria com el gust per les composicions amoroses, i que la dedicació a les obres més teològiques i devotes va produint-se a mesura que passen els anys».[108] Ara, sense negar el pas de profanitat a religiositat com a embolcalls del relat, haurem de parlar, més pròpiament, d'un progressiu viatge d'ascensió, amb determini de pujar de la filosofia (fonamentació de la dimensió moral) a la teologia (base de la dimensió virtuosa), de la qual pujarà al conreu espiritual (lloc de perfecció) des de la voluntat de convertir la literatura en expressió de vida.

---

[106] JORDI RUBIÓ I BALAGUER, *De l'Edat Mitjana al Renaixement* (Barcelona, 1948), pàg. 99.

[107] ROIS DE CORELLA, *Psalteri*, op. cit., pàg. 24.

[108] TOMÀS MARTÍNEZ, «Rims...», cit., pàg. 7. Ací T. Martínez, amb precisió, parla d'obres "més" teològiques.

Eixe procés té lloc, fins i tot, en termes de reconeixement social: a hores d'ara estem en condicions d'afirmar que «les obres religioses [...] semblen haver estat l'èxit més influent i perdurable sigui a nivell d'imitació, sigui a nivell de difusió com mostren tant les edicions de la versió de la *Vita Christi* com les de les vides de Santa Anna i de Josef».[109] I no és casualitat; l'autor posa el bo i millor del seu quefer literari i espiritual al final de la vida, de tal manera que amb Jaume Barrera coincidirem a sostindre els valors fins i tot místics de la traducció del *Psalteri «y va después a la obra del Cartujano y al Salterio de David, en cuya traducción se empapa de unción ascetícomística y religiosa»*.[110] Ho estudiarem en acabant, però de moment val a dir que pareix evident que en temps del nostre bon Mestre en Sacra Teologia les seues obres religioses agradaven i influïen.

[109] STEFANO MARIA CINGOLANI, «D'Aquil·les a Jesús...», cit., pàg. 72. Així ho recull també Francisco Rico, «Pròleg», cit., pàg. 19.

[110] JAIME BARRERA, cit., pàg. XII.

Capítol 2

"PERQUÈ A NOSALTRES PUJASSES DE LA TERRA EN LO CEL". EVOLUCIÓ LITERÀRIA I ESPIRITUAL

2.1. Parènesi corellana

Mestre Corella és profundament conscient del valor de la paraula com a traducció d'un determinat estil de vida: «les paraules són senyals ab los quals nostres entencions se mostren»,[111] farà notar el nostre escriptor al príncep de Viana, sabedor que, quan hom escriu, posa de manifest les seues «entencions». Per tal raó, carregat d'orientacions morals pel que fa als continguts i, quant a la forma, d'estilemes clàssics que ell assumeix per a configurar el seu discurs, el nostre «teòleg» –el *Mestre en Sacra Teologia*– no vol perdre eixa condició quan fa de literat, i s'exigeix, ell mateix, un notable grau de coherència, si més no formal, entre la literatura i la manera de viure: la vida, fonamentada en el plantejament religiós i en el coneixement teològic; així, en la *Tragèdia de Caldesa* ens ho explicarà bellament:

> ...la present ab la pròpia sanch pinte, perquè la color de la tinta ab la dolor que rahona se conforme.[112]

Eixa és precisament la raó per la qual hom arribarà a afirmar que la creació literària és l'objectiu més elevat per a Corella.[113] Contradiccions incloses, lògicament.

Els treballs corellans, engendrats amb no poc esforç (per dir-ho a la seua manera) o, dit altrament, molt conscientment tre-

---

[111] «Lletres del príncep don Carles a mossén Corella». *Obres*, 48v.
[112] «Tragèdia de Caldesa». *Obres*, 40r
[113] S. M. Cigolani... *La importància..., passim.*

ballats, han de ser de profit a l'hora de transmetre el seu missatge i, per tant, quan li encomanen una redacció, accepta el fatigós encàrrec perquè en pot traure profit:

> ...puix voleu que aquesta nit se despengua en *paraules que a nostra vida alguna utilitat presenten*, ab gran delit pendré plaent fatiga,[114]

perquè –convé repetir-ho– Corella, assumint el tòpic tradicional, mostra confiança en l'eficàcia de la paraula, fins i tot en situacions de polèmica:

> ...puix ab paraules se pot atényer la fi de nostra contesa; [115]

no debades, la paraula ben utilitzada té capacitat de véncer la saviesa;

> ...deu ésser temut Ulixes, lo qual, ab tot que en belles paraules vença la saviesa de l'antich Nèstor,[116]

de manera que el veredicte de la contesa, malgrat algunes necessàries prevencions en contra,[117] resultarà favorable al bon ús de la paraula.

> Paregué bé a tots los reys les armes fossen de aquell lo qual ab gentils paraules havia raonat los mèrits de sos actes.[118]

---

[114] És el clàssic *prodesse et delectare*. La frase en «Ací Johan Escrivà recita...», *Orfeu.*, cit. Els subratllats són meus.

[115] «Rahonament...», Ed. de Martos, *op. cit.*, pàg. 127, líns. 33-34.

[116] *Ibidem*, 49-50. Ací el context d'utilització de la paraula resulta fins i tot negatiu: «...ab tals engans deu ésser temut»

[117] «Resistexs-te tu ab pintades paraules», i «no tinch del tot ma sperança en paraules», *Ib.*, 64-65 i 71-72, respectivament.

[118] «Rahonament...», cit., 212-213. El discurs ben estructurat fins i tot pot arribar a aclarir la justícia practicada: «E fon manifest quant lo gentil stil fa pus clara la justícia», *ib.* núm 214.

No podem perdre de vista que, per a Corella, les paraules posseeixen una gran força, amb potència superior a la de l'acer:

> ...paraules que les pedrenyeres, los diamants, l'acer bastarien a rompre,[119]

i eixa força es projecta fins i tot a la vida interior, a l'amor:

> ...pogué la força de les enamorades paraules de aquesta letra tornar a Pocris en la deserta casa, ab delit e repòs de amor tan acordada que paria una sola ànima als dos corsos donar contenta vida.[120]

L'oratòria medieval, per tant, resulta molt productiva per als interessos corellans. Ara bé, les paraules, en si, són innòcues; el resultat de la bondat o maldat que se'n derive dependrà de l'ús que hom en faça:

> ...los engans havien fi ab moltitud de gentils paraules.[121]

Per tant, no basta el fet que siguen gentils, sinó que han de partir de la bondad amb la idea que siguen útils:

> ...paraules que a nostre acostumat viure aprofiten;[122]

és a dir, paraules que puga aprofitar aquella noblesa que Berenguer Mercader congregava en el seu palau i, per a aconseguir-ho, Corella insistirà a demanar coherència entre paraules i vida:

> ...les paraules deuen ésser semblants a aquella cosa de què parlen.[123]

---

[119] «Història de Lèander...», ed. Martos, núm 503-504.

[120] «Parlament o col·lació...», *ib.*, núm. 224-227.

[121] «Lamentacions» de Narcís, *ib.*, núm. 271-272.

[122] «Parlament o col·lació...», *ib.*, núm. 231.

[123] «Lamentacions» de Mirra, *ib.*, núm. 33-34. En eixe cas, no importa si la *Tertúlia* és autèntica o ficció literària; basta subratllar el plantejament teòric de què parteix Corella.

En conseqüència, d'una banda, l'autor posa de manifest un elevat grau d'exigència a l'hora de plantejar-se la selecció terminològica i, en segon terme, ens adverteix que, a major dignitat de vida, major dignitat d'estil literari.

D'eixa manera, ell pretén oferir un bon missatge moral, religiós, espiritual, presentat amb la qualitat d'una bona peça literària construïda a partir dels recursos que la retòrica tradicional li proporciona; formes i continguts són elements que atorgaran dignitat al missatge, de tal manera que, dignificat, resulte, per als destinataris, acceptable per la qualitat i d'utilitat per la matèria; eixe és l'esforç del Corella mitògraf i amorós: [124] l'ús parenètic del recurs literari, ús que es farà explícit en l'obra més piadosa de l'autor, però que no està absent de la producció profana. Ell, que no cessa d'exigir coherència entre el viure i l'escriure –malgrat, o a causa, de la seua pròpia peripècia vital– preconitza una vida espiritual i moral inspirada en la fe cristiana que ell vol divulgar per mitjà de la literatura. De la distància entre els postulats preconitzats i divulgats i allò viscut, se n'han d'ocupar els historiadors.

I, de la paraula –la necessària, la justa– a la idea. Insistiré una vegada més: les peces mitològiques o les amorosos compostes per Corella tenen una tal quantitat de reflexió filosòfica i teològica que seria realment interessant aplegar-ne una *summa*,[125] o fins i tot, hauríem d'interrogar-nos a fi de descobrir les raons de per què no la fa ell mateix, però aquest no és el lloc de resoldre la qüestió de si podem incloure Roís de Corella *inter philosophos quoque ac theologos* perquè ultrapassa els límits dels objectius marcats, per bé que la qüestió no deixa de reclamar estudi. De moment, en conseqüència, per al nostre intent, ens conformarem de passejar per la superfície de la seua obra (o millor dit,

---

[124] Així ho veu molt bé STEFANO M. CINGOLANI, *Joan Roís de Corella. La importància...*, cit., *passim*.

[125] Un bon treball, en eixe sentit, és el de TOMÀS MARTÍNEZ, «Literatura i teologia...», cit., de consulta obligada. En tot cas, potser que parlar de *summa* resultara desproporcionat; per a l'abast filològic que té, millot podríen reivindicar una *summula*.

per un estadi inicial de la seua fonamentació filosòfica) tot fenthi una primera ullada que puga suscitar nous interrogants, amb l'advertiment, no cal dir-ho, que, com que la filosofia medieval, la coetània del (o la practicada pel) nostre *Mestre en Teologia*, era tinguda com una disciplina ancil·lar de la teologia,[126] resultarà ben normal que el mestre parle d'Aristòtil –*id est*, de la filosofia– com de la seua serventa, representada pel gran pensador grec:

> ...lo nostre antich criat Aristòtil.[127]

Al capdavall, tinguem present que, per a les seues elaboracions, Corella s'inspira notablement en la teologia tomista, i convé recordar, així mateix, que l'aquinat fa servir la filosofia aristotèlica per al seu compendi teològic.[128]

Passejada, com dic, sense recórrer a una exhaustivitat innecessària per al meu propòsit que consisteix ara en l'intent de rastrejar-li aquells elements de transmissió del missatge cristià que conté la seua obra: resulta molt expressiu el designi parenètic amb què Corella farceix la seua producció, perquè, com ell mateix explica, eixir-se'n de la norma comporta punició: «el premi que guanyen aquells que s'aventuren a passar per les tem-

---

[126] El professor T. Martínez recull, de Lola Badia, la concepció escolàstica de què partia Corella, «que assignava el Magisteri a la Teologia, un lloc de privilegi a la Dialèctica i l'inferior a la poètica, que esdevenia "*infima inter omnes doctrinas*"», tret de la *Summa theologica*. «Literatura i teologia...», *op. cit.*, pàg. 228. No entre ací en el debat a propòsit de la modernitat o no de Corella.

[127] JOAN ROÍS DE CORELLA, «Scriu una dona la qual ha nom Veritat...», núms. 65-66, en la magnífica ed. de Tomàs Martínez, «Per a una interpretació...», cit. Corella és coherent sempre amb eixe criteri de dependència. Així, en El Triümfo, després d'aportar una definició filosòfica de com el juí, no mediatitzat per la passió, ama més allò que l'enteniment considera més digne de ser amat, afirma que «los sobtils teòlechs, pus altament aquèsta sentència provant...», en *Obres*, El Triumfo, núms. 166-167.

[128] Explicitat en TOMÀS MARTÍNEZ, «Literatura i teologia...», *op. cit.*, *passim*. L'autor cita, de sant Tomàs, la *Summa* (1,i,9; 1, q.5, a.3; 1-2, q.79, 1.1;1, q.19, a.9;1-2, q.1, a.2; 1, q.25, a.1 ad 4; q.14, a.8, q.19, a.4) i d'Aristòtil, *Etica a Nicòmac* (I 1,1094a 18), *Metafísica* (Delta 16, 1021b 12-1022 a 2), etc.

pestuoses mars de Venus amb "foll navegar" és simplement i plana la fatalitat, la desgràcia i la mort. El guardó que s'atorga a aquells que porten lluny la seua passió, fins i tot superant els límits èticament permesos (és a dir, molt més enllà de la pura transgressió de la castedat) és sempre, doncs, negatiu. En dóna fe Medea amb les seues paraules; i també les metamorfosis de Biblis i Mirra en font i arbre, respectivament, que volen ser recordació de la trista fi del seu amor errat. L'aprofitament del material mitològic va en aquesta direcció».[129]

Una primera ullada –encara epidèrmica, com he dit– ens ajudarà a esbossar un disseny inicial de les línies de pensament espiritual del nostre autor. Com tots els treballs inicials, les aportacions posteriors, més monogràfiques i profundes profunditzaran o corregiran les idees ací merament insinuades.

2.2. Vida i obra ascendent

Més amunt, avançava que hi comentaríem l'afirmació de Cincolani a propòsit del fil conductor que uneix tot el conjunt de la literatura corellana més enllà de la condemna moral. Es tracta d'un element que travessa tota la seua obra horitzontalment, però que també té una dimensió vertical, perquè tot al llarg de la seua producció experimenta un creixement ascendent, amb fidelitat al seu principi de coherència entre vida i obra que hem vist.

2.2.1. *Profanitat i missatge cristià*

És veritat, com sabem, que Corella promou una forta censura de l'absència de moral que arriba a viciar la conducta dels hòmens –víctimes sempre de la passió– bé que amb excepcions: «els únics homes positius de les proses mitològiques, malgrat que esmunyedissos, són Minos i Canno que, a l'igual de Josef, guarden la seua honestedat de la passió immoral d'una dona que, moguda per la luxúria, ha perdut la raó».[130]

---

[129] Joan Roís de Corella, *Rims...*, op. cit., pàg. 25.

[130] Stefano M. Cingolani, «Anticavalleria...», cit., pàg. 115.

En concret, el fet que per a ell la *passió* sempre siga immoral i, per tant, mereixedora de condemna,[131] al costat de la presència d'altres simbologies hierogràfiques que apareixen per tot en la poesia profana, permet Corella establir un marc de relacions intercanviables entre la poesia (i la prosa) profana i la poesia (i la prosa) de devoció.[132] És una raó potent perquè a l'hora de comprendre la producció corellana en tinguem present el conjunt com una unitat d'estil, de moral, d'espiritualitat i fins i tot de teologia. L'home del mite o l'amorós, si distancia la seua conducta de les virtuts que practicaran els models religiosos que ell proposarà (Josep, fill de Jacob i Francí Aguilar[133] i, naturalment, Jesucrist com a corol·lari) serà punit.[134] És clar que no troba massa models a imitar; d'eixa manera, ni el més perfecte dels hòmens podrà resistir la comparança amb la representant femenina, la Mare de Déu.[135] Corella progressa sense abandonar aquell fil conductor. Així, el procés que retrata el nostre autor va d'Aguilar, passa per Maria Magdalena i arriba a la Mare de Déu, que és l'enllaç amb Jesucrist, de la mateixa manera que d'una redacció de temes profans "puja" a considerar temes religiosos o, finalment, com de les propostes morals es va elevant cap a les dimensions espirituals de l'home.

Abans d'estudiar-ho, però, m'entretindré, ni que siga succintament, en l'anàlisi dels continguts hierogràfics –hagiogràfics o morals– que alberga la denominada obra profana. Corella treballa mites i faules d'amor quasi fins que obté el títol de teòleg,

---

[131] TOMÀS MARTÍNEZ, "De poesia i lògica...», cit., pàg. 209. L'autor està parlant de «Mort per amor».

[132] *Ibidem*, pàg 205. Es tracta, segons Martínez, d'una constant en els segles medievals.

[133] En § 5.3, La *Istòria de Josep*..., dedique tot un apartat a anotar i individuar les virtuts de Josep, que Corella vol parangonables a les de Francí Aguilar.

[134] STEFANO M. CINGOLANI, «Anticavalleria...», cit., pàg. 115

[135] TOMÀS MARTÍNEZ, «Literatura i teologia...», cit., pàg. 231. Ací, podem ampliar l'argument del professor Martínez i subratllar la idea que Corella està preparant el camí i posant els fonaments de la seua dedicació a la producció estrictament religiosa. Al capdavall, Martínez presenta *El Triümfo* com una obra pont o enllaç entre les etapes de pensament i creació corellanes.

amb una producció que, tot i la seua profanitat, fa emergir uns elements religiosos els quals –per evolució– donaran pas, quan comence a posar en pràctica els estudis, a una dedicació exclusiva als temes devots.[136] No entrarem a considerar les qüestions que ja han rebut estudi, com ara les nefandes conseqüències de la pràctica amorosa no subjecta a la norma, etc., sinó que repassarem la constant presència en l'obra profana de referents que procedeixen de la fe cristiana.

En algunes ocasions es tracta d'invocacions a virtuts no concretament cristianes, sinó genèricament filosòfiques, com ara quan afirma que Ulisses és superior moralment a Telamó, perquè amb la virtut de la intel·ligència sap superar la brutalitat de la «nua e corporal força»,[137] de tal manera que eixa intel·ligència ja li atorga qualitat *moral*. Expressat altrament, comprovem que Corella no aprofita la figura d'Ulisses «per a presentar la superioritat d'una cavalleria sàvia i lletrada sobre una altra de purament física i brutal... senzillament declara l'excel·lència de les nobles virtuts de l'ànima contra les miserables forces del cos, motivat per unes qualitats ètiques que sobresurten del reduït àmbit cavalleresc».[138] Així, l'escriptor-teòleg inclourà en els seus treballs virtuts socialment acceptades i que no tenen un caràcter específicament cristià:

> ...era tan gran la honestat, seny, discreció... de la noble donzella Hero.[139]

Consignem, per tant, la idea que es tracta de virtuts genèriques que, des del mite, són vàlides per al cristià; [140] per eixa raó

---

[136] STEFANO M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», pàg.74.

[137] S. M. CINGOLANI, «Anticavalleria...», cit., pàg. 113. Ulisses, per a Corella, defineix un heroi masculí, savi i mesurat, que no tornarà a proposar més. *Ib.*, pàg. 114.

[138] *Ib.*, pàgs. 104-105.

[139] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Història de Leànder i Hero», lins. 80-81.

[140] *"La costumbre de aplicar, de manera puramente externa, a las personas de la fe cristiana designaciones de la mitologia pagana es muy antigua"*. EUGENIO GARIN, *Medioevo y Renacimiento* (Madrid, 2001), pàg. 53.

aprofitarà la figura d'Hero, el mite, com a un dels punts de partida per a ser utilitzat més tard en el camí d'ascensió vital cap a postulats espirituals.

Ben prompte, tanmateix, les virtuts que ornen la vida de cavaller –i, per tant, la mort– passaran a ser cristianes, raó per la qual no ens ha d'estranyar que, en la seua *visió*, la sepultura del cavaller Francí Aguilar apareguera esplèndidament decorada amb representacions de les virtuts teologals de caritat fe i esperança, acompanyades de les virtuts cardinals de justícia, prudència, fortitud i temperança,[141] totes adequadament fonamentades en textos bíblics.[142] He dit que no ens ha d'estranyar perquè, a banda del fet conegut que Corella condemna la vida d'armes, Albert Hauf reflexiona a propòsit del codi de cavalleria com a llibre anticristià: "El codi cavalleresc, si exceptuem la variant *light* en defensa de l'Església contra els infidels, a la qual Corella fa alguna concessió, és un codi totalment pagà i anticristià"; [143] més avant, encara reblarà amb força l'argument: "el codi cavalleresc no té retop en este punt i s'oposa frontalment al cristià." [144] Efectivament, ja hem vist com Corella recull la virtut del cavaller quan mor en defensa de la fe; ho desenvolupe en § 5.4.1. La diferència entre Francí Aguilar i Tirant és que el darrer mor lluny del camp de batalla, a causa d'una indisposició molt puntual: un mal de costat que causa "la general alegria" dels enemics, i en especial dels dimonis,

> puix mort és aquell per qui la santa religió cristiana tan gran aument de cascun jorn prenia.[145]

A partir de la capacitat d'integració en el cristianisme que té Corella i de l'influx que exerceix sobre Joanot Martorell, Hauf

---

[141] Consignades implícitament o explícitament amb anterioritat en *Obres*, «Debat epistolar», núms. 174-184.

[142] Ho veurem ordenadament en § 5.

[143] ALBERT HAUF, "Nota introductòria" a *Tirant lo Blanch* (València, 2003), pàg. 27.

[144] A. HAUF, "Nota...", cit., pàg. 33.

[145] A. HAUF, *ibidem*, pàg. 23.

es demana si no haurem de llegir en eixa clau, si més no els capítols del *Tirant* que parlen de l'orde de la Garrotera.

En eixa mateixa línia, quan el príncep de Viana té necessitat de lloar Corella en el seu debat a propòsit de les virtuts, en seran l'argument, com a models, els sants i les virtuositat que el literat exhibeix:

> Beda sou vós, senyor, quant vos contemple
> ho sant Francesc pricant als animals;
> que no us entench ni escrich sinó mals,
> per ço conech que sou de virtuts temple.[146]

No debades, el debat amb el Príncep li servirà com a eficaç instrument per a convertir la inclinació pagana a la *passio amoris* en forta adhesió a la *charitas* cristiana.[147]

La referència és clara, però encara no pareix del tot suficient per a avalar l'afirmació de la gran capacitat del nostre autor per a integrar en el cristianisme elements profans o pagans, així que haurem de recórrer a més mostres, com ara, és útil traure a col·lació la idea de Cingolani, el qual considera que el personatge de la *Veritat* d'*El Triumfo* és la contrapartida de Medea.[148]

El nostre autor ens oferirà encara més il·lustracions de la seua opció cristianitzadora, com ara, en l'última obra mitològica, *Lo johí de París*,[149] obra en la qual Corella aprofitarà els pecats –cristians o pagans– d'ambició de riquesa, prestigi social i amor "de la dona que·n tot lo món entre·ls vivents, mèritament més bella s'estila", representats per les deesses Juno, Pal·las i Venus,[150] per convertir-los en les virtuts cristianes que encarnen respectivament els apòstols, els màrtirs i els casts (fins i tot els

---

[146] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Debat epistolar...», cit., núms. 71-74.

[147] ROSANNA CANTAVELLA, «Dames a l'aigua: el tema del debat entre el Príncep de viana i Joan Roís de Corella», en *Lo gentil estil fa pus clara la sentència. De literatura i cultura a la València medieval* (Borriana, 1990), pàg.. 42.

[148] S. M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», cit., pàg. 82.

[149] JOSEP LLUÍS MARTOS, *Les proses mitològiques*... op. cit., pàg. 31.

[150] J. L. MARTOS, *ibidem*, pàgs. 289-313.

que practiquen la castedat matrimonial), tots els quals es veuran beneficiats amb el Paradís com a millor recompensa. Trobem ací un clar exemple de teologia de retribució, pròpia dels hagiògrafs sapiencials, i lògica des de la preconització de la pràctica de les virtuts.

Si profunditzem més encara, les similituds s'intensificaran –sempre en termes de creixement o progrés envers el cristianisme– i aniran de la negativitat pagana a la positivitat cristiana; així, «hem de veure el relat del *Parlament* i de la *Vida* [de Santa Anna] com els diferents desenvolupaments d'una mateixa situació de base: la de l'amor honest en el matrimoni, és a dir, la correcta estructuració de l'*affectio coniugalis*. Sols que l'amor entre els pares de la Mare de Déu és un amor de caritat, és a dir *agapê*, mentre que el de Cèfal i Procris no pot ser *erôs*, una "extrema amor" que és, evidentment, ben a prop de l'amor passió dels altres amants de les seves històries».[151] Així, es configura amb claredat l'opció que pren el teòleg-literat per la via ascendent.

En conseqüència, no ens sorprendrà que l'ètica que reclamava fóra, al final, radicalment catòlica: era inevitable. Ho explique. És normal que, quan compon la història de Josep, fill de Jacob, el teòleg aprofite la redacció per a exalçar la virtut de la castedat, però resulta molt més significatiu que ja li hàgem trobat eixe mateix recurs prèviament consignat en una obra de caràcter profà, com ara en *Lo Johí de Paris*,[152] tot i que, en les relacions d'àmbit mitològic, no hi ha raons que aconsellen la pràctica de la castedat entesa segons els plantejaments cristians, que per a Corella –recordem-ho– arriben a la pràctica de la castedat dins del matrimoni. Així, de la mateixa manera, Corella

[151] STEFANO M. CINGOLANI, *La importància...*, cit., pàg. 131. Abans, en la pàg. 129, Cingolani ja havia comentat la necessitat de considerar les temàtiques recurrents en l'obra corellana, presentades amb diverses facetes, positives o negatives, narratives i fins i tot de sermó.

[152] *Obres*, *Lo Juhí de París*, lins. 403-406. Més amunt (lins. 391-393), posa l'exemple contrari de *Salamó* i *Daviu*.

aplicarà virtuts als seus models religiosos, les quals tindran com a corol·lari resultats no necessàriament cristians –fins i tot virtuts procedents del món de la cavalleria, a què tan refractari era el nostre autor– i així, parlant de Josep, afirmarà:

> ...quant se recorda obrant virtut de aquella la honor e glòria aumenta,[153]

però ara sabem que es tracta d'honor i glòria celestials i no humanes, mentre que a Júpiter li reclamarà tot de virtuts, com ara la justícia.[154] Així, Jasó ens és presentat con un immoral en contrast amb el virtuós, cast i honest Josep,[155] el qual, al seu torn, prefigura el Crist. La tríade de models Jasó > Josep > Jesús concreta els personatges de la progressió espiritual que postula: mite > virtut > sublimitat.

En Corella, per tant, haurem de parlar sempre tant de continuïtat com de progrés; en tots els casos. El nostre autor sotmet la seua literatura a tensió permanent, la fa créixer, com molt encertadament veu Cingolani, el qual porta el treball i el pensament de Corella de la profanitat a la cristiandat, del mite a la santedat, del negatiu al positiu: «No crec exagerar en pensar que no va ser per casualitat que Corella, després d'haver escrit sobre una falsa Magdalena com és Caldesa, decidís narrar la vida de la verdadera».[156] Ací, Cingolani constata el progrés de l'amor, que passa de censurable a sublim, de carnal a espiritual.

Pel costat femení, la tríade de models d'ascens espiritual serà Caldesa > Maria Magdalena > Santa Maria. No és casual que Caldesa, quan expressa penediment, pretenga imitar Magdalena:

---

[153] *Obres, Istòria de Josep...*, lin. 79.

[154] «O, immortal Júpiter! Si, ensemps ab les altres virtuts, justícia en tu reposa!», en *Rahonament...* ed. Martos, lins, 22-23.

[155] STEFANO M. CINGOLANI, *La importància...*, pàg. 107. Anote el conjunt de virtuts de tota classe amb què Corella orna la figura de personatges religiosos (com ara Josep, Santa Maria Magdalena i Francí Aguilar) en «La *Istòria de Josef...* », cit.

[156] S. M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», cit., pàg. 82.

> Mas si esperau esmena de mon viure,
> yo la faré seguint la Magdalena,
> los vostres peus lavant ab semblant aygua.[157]

Com tampoc no és producte de la casualitat que, en orde d'importància, Maria Magdalena quede situada com a segona, immediatament després de la Mare de Déu:

> La gloriosa Magdalena fon així de una transendent amor encesa que, aprés de la sacratíssima Verge Maria, algun altre sant no ha més amat a nostre Senyor Déu, per nosaltres fet home.[158]

El resseguiment d'exemples continua igualment amb pluralitat de sexes. Marinela Garcia troba concomitàncies entre *La Història de Leànder i Hero* i la cèlebre *Oració*.[159] L'estudiosa de Corella, en acurada anàlisi, enllaça, per una banda, el desig que manifesta Hero de ser soterrada amb Leànder amb el que expressa Maria, la mare de Jesús, de ser sebollida amb el seu Fill i, per l'altra, connecta les llàgrimes escampades en tots dos casos, que reguen el cos del difunt.[160] Amb independència de les fonts i de la projecció posterior, ben estudiades per Garcia,[161] tant en Hero com en l'*Oració*, podem afirmar que la pregària davant la sepultura constitueix un lloc teològic de Corella que cristianitza un tema comú en els clàssics,[162] i que és hàbilment distribuït al llarg del seu itinerari d'ascens cap al món de l'espiritualitat. Tornarem a trobar l'argument de les llàgrimes en la *Istòria de Josep*:

---

[157] *Obres*, TdC, nums. 140-142.

[158] Obres, *La Vida de la gloriosa...*, op. cit. núms. 141-143.

[159] MARINELA GARCIA SEMPERE, «Algunes connexions entre l'obra religiosa i l'obra profana de Joan Roís de Corella: l'*Oració* i la prosa mitològica *La Història de Leànder i Hero*», dins *Estudis sobre...*, cit. pàgs. 169-181.

[160] *Ib.*, pàgs. 171-173. En el segon cas, però, es tracta de llàgrimes de redempció, que llaven el pecat original.

[161] Ib., pàgs. 170-171.

[162] Per exemple, en les tragèdies senequianes. Veg. TOMÀS MARTÍNEZ, «Joan Roís de Corella interpretat des d'Ausiàs March», en *Cultura Neolatina. Rivista di Filologia Romanza fondata da Giulio Bertoni* (Roma, 2002), pàgs. 165-166.

> ...del plorat sepulcre l'apartava, ab plors e làgremes que, fins en la terra, per los banyats pits de Josef corrien; besant los marbres se partia, girant la plorosa vista a la desigada sepultura; la abundant aygua ab les mans, dels ligams catives, dels lagrimants ulls apartava, perquè pogués, contemplant, mirar lo adolorit sepulcre.[163]

Així mateix, Josep també suplica amb força meréixer sepultura amb sa mare Raquel:

> Ara és temps que la tua força en mi, jove, major se mostre, e morint damunt lo sepulcre seran contents los novells senyors dins en lo vas, ab lo cos de Rachel, tingua sepultura; que si vivint m'o comportaven, no reclamaria a tu, cruel iníqua; mas, ab força de dolor estrema rompent los marbres de l'alta sepultura, dins en lo vas, la mia persona cansada descanssaria; e mesclant la carn ab los seus ossos, o al seu cos la mia ànima daria vida, o la sua mort prestament faria ma *vida morta*. Ni pendria espant del chich espay, ni de les tenebres de la tancada tomba, acostumat d'estar nou mesos en lo seu ventre.[164]

Fins i tot, l'oxímoron «ma vida morta» es troba tant en el cas de la *Istòria*[165] com en l'*Oració*: «puix que vós mort, és ja ma vida morta».[166] La tríade que posa en relleu el camí seguit per Corella és Hero < Josep < Maria. El fil conductor de l'obra corellana és la fe viscuda en progrés, des de la inicial condemna moralitzadora, a través de l'exalçament de les virtuts, fins arribar a l'excelsitud espiritual.

---

[163] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «La Istòria...», cit., núms. 231-235.

[164] CORELLA, *Ib.*, núms. 220-229. Es tracta d'una pregària incorporada, a l'estil de les *haggadôt* jueves, tal com explique en en § 5, «La Istòria de Josep...», cit.

[165] Que he trascrit ací en cursiva. Es tracta, però, d'una forma clàssica, que ja Ausiàs March utilitzava.

[166] Núm., 35 de l'ed. de Garcia Sempere.

2.2.2. *Ascensió literària i espiritual*

Com hem vist, Corella experimenta un progrés en el camp de la confessió catòlica que va des de l'exalçació de la virtut cristiana a l'àmbit de l'esperit: contemplació, pregària, etc. Eixe ascens té lloc per moltes raons, entre les quals, la lògica evolució humana, que propendeix a la discriminació d'aquelles qüestions que hom considere secundàries i la concentració progressiva dels propis interessos, perquè, com dirà Ausiàs March,

> Ab molta raó me desenamore
> car tot lo del món trob desagradable;
> la mia edat no veig delitable,
> e ja lo meu cor a Déu l'empenyore
>
> (CXIV)

i no podem oblidar l'influx que pensament i estil marquians tenen sobre el nostre autor.[167] En el terreny literari, l'evolució es produeix a més perquè –sotmesa a tensió, com la manté sempre– la literatura profana es constitueix en una barrera que li fa esgotar les situacions narratives de sanció moral per a passar al cant de les virtuts –en primer lloc, les filosòfiques, però progressivament cristianitzades– a fi d'arribar, tot seguit, en el seu *crescendo* creatiu-espiritual, a la utilització de models religiosos, la conducta dels quals faran accedir els seus protagonistes, en un tercer estadi –el de perfecció– a la categoria de sants,[168] perquè, com ell mateix diu, el moviment tendeix a la perfecció:

> el moviment, no de on comença, mas de on termena, atteny la sua noblea.[169]

---

[167] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, «Dues lectures marquianes de La sepultura, de Joan Roís de Corella», en P. Rigobon-C. Romero, eds. *Il falconiere del re. Atti della giornata di studio dedicata ad Ausiàs march* (Venècia, 2004), pàgs. 71-90.

[168] STEFANO M. CINGOLANI, *La importància...*, pàg. 152.

[169] J. ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Trihunfo...», nums. 101-104.

Es tracta d'un íter que, des de la vida mortal, conclou en la glòria; un moviment conduït per Jesús que ens portarà de la terra al cel:

> ...perquè a nosaltres pujasses de la terra al cel.[170]

Ho reblarà més avall quan la mateixa Magdalena utilitze el recurs a la resurrecció i afirme que la seua mort no és el final, sinó que ha ressuscitat:

> No devallà de la creu perquè a nosaltres pujàs en lo cel, però ha fet més: que, ja mort, s'és levat del sepulcre ab aquell mateix cos e nafres que stava clavat en la creu.[171]

Per eixa raó, tots els esforços intel·lectuals de Corella s'adrecen d'una manera progressiva a l'edificació dels seus lectors. Així, no estem davant d'un literat que fa teologia, sinó, més encara, d'un escriptor que usa la literatura com a instrument d'edificació espiritual, i no solament com a autor, sinó fins i tot en la seua faceta d'editor, perquè, per exemple, ell promou l'edició del *Primer del Chrestià* de Francesc d'Eiximenis que es publicà el 29 de gener del 1483 "a suassió, consell e instància del molt reverend mestre mossén Joan Roís de Corella, mestre en Sancta Teologia, *zelant la salut de les ànimes*." [172] Perquè la "salut" *–id est*, la salvació– de les ànimes constitueix un motor molt potent en la seua producció cultural.

Tant és com dic, que en el *Parlament*, després d'haver considerat una bona munió d'exemples mitogràfics de virtut, no pot deixar d'ascendir –en clar procés d'elevació espiritual– i proposar el paradigma de vida que proporcionen els apòstols de Jesús:

> «O, benaventurats apòstols e aquells qui semblant vida perfeta segueixen, los quals, de aquest món menyspreant

---

[170] CORELLA, *Obres*, «Vida de la Gloriosa Santa Maria Magdalena», lin. 88.

[171] *Ib.*, núms 588-590.

[172] JAUME CHINER, "Joan Roís de Corella; una aproximació...", cit., pàg. 57. El subratllat és meu.

> les falses promeses, ara y eternament en la ciutat de Parahís possehiran riquea infinida».[173]

Els apòstols, per tant, són els que porten una "vida perfeta", i no en seran els únics. L'evocació del menyspreu del món ens ubica en el terreny de la més selecta espiritualitat de l'època,[174] la d'aquells que aspiren a la glòria eterna. Recordem l'inici del *Kempis*: «Qui segueix a mi no camina en tenebres, mas haurà la lum de vida»,[175] obra que circulava en vulgar gràcies a l'extraordinària traducció que el seu amic Miquel Peres[176] féu del llibre de Jean Gerson *De la imitació de Jesuchrist e del menyspreu del món.*

En la jerarquia del santoral, després dels apòstols figuren els màrtirs, de manera que el nostre literat, sempre tan fidel, a continuació de la reivindicació dels apòstols, compon un càntic encés dels màrtirs, i tot sense eixir com hem vist de *Lo johí de Paris*:

> «¡O, benaventurats martres, en aquest món hi en l'altre eternament lohats, que, vencent a la mort, han fet passar l'ànima liberta, per les belles nafres dels esquinçats cossos, alt en Paradís, atenyent archs trihunfals de inefable victòria, hi, en companuia de l'emperador-Déu Jesús, devallaran sobre la vall de Josafat, quant los miserables capitans Cèsar, Aníbal, y·ls altres, en companyia de innumerables diables, hoyran aquella trista veu de eterna sobre totes dolorosa sentència!».[177]

---

[173] «Lo johí... », cit. Ed. Martos, núms. 404-407. En *Obres*, núms. 354-356.

[174] N'hi ha edicions de 1482, 1491, 1492, més les posteriors del segle XVI.

[175] *Libre primer de Mestre Joan Gerson, canceller de París: De la imitació de Jesuchrist e del menyspreu del món; esplanat de latí en valenciana llengua per lo magnífich Miquel Perez, ciutadà.* Use l'ed. de Ramon Miquel i Planas que reprodueix la de 1482 (Barcelona, 1911).

[176] Miquel Peres va ser escrivà a les ordes de Joan Ram Escrivà, u dels hipotètics participants del «Parlament o Col·lació...»; a més, va escriure una *Vida de la Sacratíssima Verge Maria* (dedicat a la senyora na Mompalaua d'Escrivà, dona de Joan Escrivà) i una traducció del llatí de la *Vida de Santa Catarina de Sena* feta a precs de Bernat Fenollar, etc. Veg. Jordi Ventura: *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*, (València, 1978), pàg.

[177] «Lo johí...» cit. Ed. Martos, núms. 436-443. En *Obres*, núms. 381-387.

Per a Corella, per exemple, des d'una concepció monumentalment generosa, seran màrtirs Josep, Maria Magdalena i Francí Aguilar.[178]

Continuem progressant. El graó posterior en l'escala jeràrquica ve ocupat pels sants, els quals constitueixen «l'*exemplum* extret d'una tradició i amb un tractament diferent, en un principi, per expressar "*los machacones principios de su 'filosofía' de amor, eje único de todo lo que de pensamiento hay en sus textos* [...] *para conocer al Corella narrador hay que leer al Corella mitógrafo i hagiógrafo*"».[179] Santa Anna i Santa Maria Magdalena en seran les seleccionades juntament amb els personatges col·laterals a les seues històries, com ara sant Joaquim, sant Joan, etc.

Corella no s'aturarà en la consignació dels tres graons d'ascens espiritual: com hem vist en l'epígraf anterior, el mite no és més que un recurs literari i pedagògic, de manera que també voldrà tindre una opinió progressiva de la història, la real, la viscuda, en la qual podrem localitzar noves mostres de paral·lelismes des d'un passat que ha estat superat i, en ascens, s'ha vist perfeccionat en el cristianisme (*id est*, fet perfecte) i ho farà mitjançant un recurs a Dant: «a l'altre [lo segon Bruto], perquè matà aquell qui injustament la tenia [Roma] cativa, ha'l trobat lo poeta florentí en lo centre de infern, al costat de Judes. Judes perquè trahí Déu-Home, redemptor del món; Bruto perquè matà Cèssar, destrohidor del món».[180] I, de la història, a la vida.

Per eixa raó, fins i tot en l'àmbit de la literatura excelsa, el Mestre en Sacra Teologia manté la tensió narrativa sobre els seus temes i personatges, a fi de fer-los ascendir; és la seua clara opció per la transmissió del missatge a través e la literatura. Ho comprendrem mitjançant un model extret de la seua relació amb

---

[178] Ho desenvolupe en el § 5.

[179] J. Ll. Martos, *Les proses...*, cit., pàg., 23, citant Lola Badia, «Materiales para la interpretación de la obra de Joan Roís de Corella», en *Revista de Filología Románica*, 6, pàg. 98.

[180] Joan Roís de Corella, *Obres*, «Lo johí de Paris...», cit., núms 377-380.

la Sacra Pàgina. En *La Història de la Gloriosa Santa Maria Magdalena*, mossén Joan Roís de Corella construeix un paral·lelisme creixent entre Lia i Raquel, personatges de'AT i Marta i Maria, les germanes amigues de Jesús,[181] superiors a les primeres.

La mateixa relació d'ascensió espiritual establirem, en altres proses, entre Josep i Jesús o entre Santa Anna i Santa Maria. Ens ho demostra l'esforç que fa Corella a l'hora d'adjectivar mare i filla, sempre en termes de subtil progressió espiritual: casta mare / gloriosa filla; beneyta mare / sacratíssima verge; devota mare / inmaculada filla; honestíssima mare / sagrada filla. Per últim, tant el pare com la mare de Maria, *Chochim* i Anna, són definits com a sants, d'acord amb l'Església catòlica.[182]

Conforme avancem en el coneixement de la producció corellana, les mostres en eixe sentit se'ns multiplicaran amb créixens. En la *Visió*, l'escriptor torna a establir paral·lelismes progressius entre l'AT i el NT: l'esbarzer de Moisés figura aquell

> ...arbre de la vida lo fust del qual verme ni cuorquó no podia mordre; lo barzer vert florit que Moysés véu en les flames; l'arqua de Nohé de fusta bé cimentada, de dins e de fora, ab bitum espalmada; lo llit de Salamó, amb aquells forts armats que·l guardaven, per les temors nocturnes, del peccat original; la lley no decretada per la reyna Ester, y altres innumerables històries e figures que per esquivar prolixitat d'escriure lexe.[183]

De tal manera anirà l'escriptor ascendint teològicament en la seua literatura, que haurà d'arribar, necessàriament al planteja-

---

[181] Així ho constata també J. JOAN-MOMPÓ «"O, dona...», cit., pàg. 120.

[182] ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «La vida de la gloriosa Santa Anna», núms. 163-176. Així, com que no té més remei que qualificar com a santa a la mare de Maria, la filla mereixerà ser adjectivada amb més intensitat, com a "estela radiant" i "més venusta que l'estel de l'alba".

[183] C. WITTLIN, «Un text inèdit...», cit., pàg. 266. La puntuació, però, és meua.

ment nuclear del cristianisme, la salvació de l'home, redimit malgrat la seua culpa i feliç perquè ha merescut tan gran redemptor com és Jesucrist:

> E per ço, aquest estil seguint, malehixca aquell vell arbre, portant lo fruyt en lo qual lo fill de la terra comés lo primer crim, e la culpa, remuda per lo universal Redemptor, benaventurada nomenen.[184]

Igualment, en el *Debat epistolar*, Corella posa en relació un possible error de tria (és a dir, el pecat) amb la *felix culpa* generada pel pecat original, per damunt del qual destaca més la redempció que opera Jesucrist.[185]

> Benaventurada culpa d'aquell inobedient primer home, puix fon digna de ésser remuda ab preu de infinida vàlua.

L'ascens, naturalment, acabarà en Jesús, «en qui totes les perfeccions infinidament termenen»,[186] de manera que ara ja ens resultarà normal verificar com *El Triümfo de les dones* –peça clau en l'evolució corellana, recordem-ho– ve tancat amb un poema que, tot i ser dedicat a la Mare de Déu, conté fortes referències cristològiques.[187] I és que també en *El Triümfo* trobarem la referència a la *felix culpa* que ha generat la vinguda de "lo universal Redemptor", com hem vist:

> ...aquell vell arbre portant lo fruyt en lo qual lo fill de la terra comés lo primer crim, e la culpa, remuda per lo universal Redemptor...[188]

---

[184] TOMÀS MARTÍNEZ, «Literatura...», cit. pàg. 688. Transcripció, *Obres*, "Triumfo", núms. 54-57.

[185] ROSANNA CANTAVELLA, «Dames a l'aigua...», cit., pàg. 37 i també, Corella, *Obres*, «Debat...», cit., núms. 120-121.

[186] ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Triümfo...», cit., núms 298-299.

[187] *Ib.*, núms. 302-319.

[188] *Ib.*, núms. 55-57.

2.2.3. *«Los genolls en terra e les penses en lo cel».*[189] *L'ascens espiritual en Corella.*

L'obra de Corella també és coherent en la pregària, amb evolució anàloga a la que hem vist. Considerem, per exemplificar, un model de pregària de l'obra profana, perquè ell fa que els seus personatges mitològics també preguen als déus olímpics. Escoltem el clam que Telamó adreça a Júpiter:

> ¡O, imortal Júpiter! Si ensemps ab altres virtuts, justícia en tu reposa, ¿comportes que davant les nostres naus Ulixes ab mi gose contendre? [190]

És una pregària reivindicativa en què l'orant reclama del seu déu uns drets enfront de l'adversari, Ulisses. Corella no tornarà a fer servir eixe estil d'oració.

L'orant pot adreçar igualment la seua pregària als inescrutables fats, guiadors de la conducta humana:

> ¡O invencibles, inichs e inplacables fats, qui la veritat dels actes humans infal·liblement ordenau! Perquè forçau la mia trista ànima ésser present afatigat cos...? [191]

Com a nou argument a l'hora de parlar de la coherència entre els primers treballs i els últims del nostre autor, ara comprovem que, per a Corella, en el terreny mitològic els fats compleixen la mateixa funció que la providència divina desenvolupa en l'àmbit de la fe cristiana:

> Per camins a nosaltres inescrutables, la vostra providència los humans actes disponent administra.[192]

---

[189] *Obres*, «Vida de [...] Santa Anna», cit., núm. 139.

[190] ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Rahonament...», cit., núms. 19-20. En l'ed. de Martos, «gosa contendre...», núms. 22-24.

[191] CORELLA, *Obres*, «Plant dolorós de la reyna Hècuba», núms. 116-119.

[192] *Ib.*, «La Istòria de Josef, fill del gran patriarca Jacob», núms. 1055-1057. He analitzat la concepció corellana de Josep com a prototip de Crist en § 5.

En eixe camp, podem afegir els *plants*, expressions de sentiments pròxims a la pregària, perquè a hores d'ara ja sabem com tota la prosa mitològica i amorosa de Corella està farcida de continguts hierogràfics de caràcter cristià però amb revestiment mitològic, atés el caràcter eminentment kerigmàtic i parenètic del conjunt de la seua producció literària. Així, «Lo plant... de Hero sobre lo cos de Leander»,[193] té moltes concomitàncies –salvada la distància– amb l'oració de Josep davant el sepulcre de sa Mare Raquel.[194] Ara sabem, a més, que Mestre Corella és conscient d'eixe procés d'elevació espiritual; així, en el poema *La sepultura,* comprovem com "el jo masculí, davant les circumstàncies, demana prescindir de la part superficial (del cos i de l'amor físic) per tal de lliurar-se a l'esperit.[195] Una altra vegada verifiquem, en conseqüència, que el conjunt de l'obra corellana viu un progrés evolutiu molt reflexionat que, en el cas que ens ocupa, el portarà a refinar molt les seues *oracions.*

Per tal de confirmar-ho millor, en un altre lloc dedicaré l'espai i el temps necessaris per a estudiar les modalitats de les seues propostes de pregària i les concrecions de les oracions –paganes o cristianes– que ens presenta l'autor. De moment, per a l'intent actual, ens bastarà si arribem a comprovar que la presència de la redacció amb continguts oracionals creix en el transcurs de la seua vida, encara que òbviament es veja incrementada en el segment més espiritual del corpus corellà. En efecte, no tindrem dificultats per a trobar-li un bon aplec de pregàries de súplica; [196] de lloança; [197] d'acció de gràcies; [198] de confessió de fe; [199] de

---

[193] J. ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «La Istòria de Leander y Hero», núms. 436-470.

[194] *Ib.*, «La Istòria de Josep...», cit., núms. 216-229.

[195] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, «Dues lectures marquianes...», op. cit., pàgs. 71-90. Tota l'obra serà, doncs, un rebuig de l'amor carnal i una forta adhesió a l'espiritual.

[196] Per exemple, la de Santa Anna, quan demana a Déu descendència, en *Obres*, «Vida de la Gloriosa Santa Anna», núms. 69-77.

[197] Santa Maria Magdalena, *Obres*, «Vida...», núms 287-308.

[198] «Santa Anna», cit., núms. 304-320.

[199] *Ib.*

penediment,[200] etc, les quals aniran farcint, en *plus* quantitatiu i ascens qualitatiu, el seu teixit literari, fins que, al final, treballarà en les seues últimes obres, és a dir, les traduccions del *Cartoixà* i del *Psalteri*, empresa que, explicada, significa el projecte de posar a l'abast del públic lector de l'època tant el relat de la vida de Crist com el millor text de pregàries de la Bíblia. Fins i tot *Lo Quart del Cartoixa* està concebut, en la primera part, com una pregària de l'ofici diví: *Del primer completori; de matines; de hora prima; de hora tèrcia; de hora sexta; de hora nona; de vespres i de segones completes.*[201] I això, a banda de la immensa quantitat de pregàries que conté, en especial la darrera: una gran acció de gràcies i professió de fe trinitària.[202]

I és que el nostre escriptor experimenta una progressiva elevació per l'escala espiritual perquè no renuncia a assolir la perfecció, l'excelsitud des de la seua quotidianitat; així, quan reflexiona a propòsit de la tradicional controvèrsia de vida activa o vida contemplativa, ens explica la seua opció per la contemplativa, sense renunciar a la que la fonamenta, l'activa, ell que ha estat definit com a gran "activista":

> La qual [vida] contemplativa lavòs és pus alta, excel·lent e perfeta quant la sua celssitut per la escala de la vida activa se ateny.[203]

Stefano M. Cingolani es pregunta si Joan Roís de Corella, quan elabora el seu trasllat del *Psalteri*, no persegueix d'aconseguir el cim de la més alta poesia cristiana que són els Sls (i ho diu bé, perquè, en la seua traducció, introdueix un potent esforç de cristianització, més enllà de les transposicions ambientals i històriques que ja posseïen els Sls)[204] i al mateix temps, si el nostre autor no aspira, amb la traducció del Cartoixà, a narrar la

---

[200] *Ib.*, núms 87-100.

[201] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart...*, cit, taula.

[202] *Ib.* fol CXXXVI v. Es tracta, a més, d'una interessant combinació de *gràcia* i *remuneració* per obres.

[203] CORELLA, *Obres*, "Vida de Santa Maria Magdalena", cit., núms. 213-215.

[204] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Psalteri*, cit., pàg. 29.

història més sublim, amb la vida de Crist, en un últim anhel possible d'ascensió.[205] Per a respondre, li cedirem la paraula a Mestre Corella:

> La Passió de Jesús és lo nostre libre de vida en lo qual totes les receptes a nostra salut necessàries ab la sanch de Jesús scrites se troben; presenta's aquest libre ab una dolçor mel·líflua als qui elegir-lo volen, en lo qual amar al Senyor aprenen, menysprear lo món e tota perfecció de virtuts e gràcies.[206]

Ara trobarem lògic que siga mestre Corella el qui tanque *Lo Passi* en Cobles amb una sentida Oració, i que a banda, ell mateix n'haja elaborat una versió que a hores d'ara roman desapareguda i que el seu fill tenia autorització per a editar en l'any 1502, més l'altra peça que tampoc no ens ha pervingut, el seu *Tractat sobre la Concepció*.[207] Per a ell, tant la qüestió de la Puríssima Concepció de la Mare de Déu com els relats de la Passió de Jesús constitueixen matèria recurrent al final de la vida.

Amb el meu treball crec que he pogut oferir una resposta positiva tant als seus dos interrogants com al plantejament de Tomàs Martínez, el qual desitja arribar a una visió integradora de tot el *corpus* corellà.[208] L'obra de Mestre Joan Roís de Corella –sempre en concomitant paral·lelisme amb el procés de la seua vida literària i fins i tot en coherència amb la seua existència, perquè no hem d'oblidar que de ser autor celebrat, acaba els seus dies en una cel·la franciscana– és un continuat procés d'ascens a la glòria: «perquè nostra vida, ab totes nostres obres a Vós, felicitat eterna, se endreça».[209] Una remissió a l'eternitat, a la felicitat de la vida de la glòria, per tant, perquè la vida dels destinataris de l'obra corellana, segons pareix, no podia ser descrita com a excessivament feliç. Una vida de llàgrimes com a pa

---

[205] STEFANO MARIA CINGOLANI, «D'Aquil·les...», cit., pàg. 82.
[206] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart...*, cit., fol. IIIb.
[207] MARINELA GARCIA SEMPERE, *Lo Passi...*, op. cit., pàg. 49.
[208] TOMÀS MARTÍNEZ, «Literatura i teologia...», cit., pàg. 236.
[209] "Santa Anna", cit., núm. 146.

de cada dia, segons afirma ell mateix, seguint el salmista, com veiem tot seguit.

Per tals raons confegeix la traducció de la magna obra *El Cartoixà*. Per a Corella, el fet de contemplar la vida de Jesús farà augmentar en nosaltres el desig actual de Déu, segons una actualitat d'existència terrenal no acceptable, definida com a "present misèria", perquè es nodreix de llàgrimes i que, per tant, reclama un alliberament que consisteix a arribar a l'eternitat i gaudir de la presència de l'amat, és a dir, viure l'amor que no estafa, seguint els estils de la vida contemplativa que incrementen el desig de Déu:

> ...e lo nostre camí de anar a la eterna glòria és contemplar, recordar e veure la humanitat de Jesús Déu e Senyor nostre, per lo qual lo nostre desig de la sua divinitat així augmente; que diga ab lo psalmista: «làgremes son a mi lo meu pa de nit e de dia» [210] fins que de la present misèria delliure, al teu conspecte vinga e llauors cantaré aquella dolça veu dels *Càntichs*: [211] «aquell amat meu, que yo molt ame hi ell a mi, en los meus pits –que són los meus desigs e afections– reposa».[212]

Amb tot eixe conjunt de dades, no solament desapareix la consideració "gelada" que hom tenia de Corella com a persona no gens pròxima a la mística (la del "fred desmai de l'home del Renaixement" amb què el descriu Riba) sinó que s'acreix la imatge de persona que recorre un progrés continuat i que viu en permanent i complicat ascens espiritual. Una espiritualitat, però, que no el separa del seu compromís cívic amb els sofrents, els perseguits.

---

[210] J. R. DE CORELLA, *Psalteri*, cit., Sl. 41, 4, fa «les mies làgremes me foren vianda de dia e de nit»; Vg. fa «*panes*».

[211] Ct 1,13: «*fasciculus myrrhae dilectus meus mihi. Inter ubera mea commorabitur*». La glossa de Corella és una clara espiritualització del text bíblic. En la mateixa línia va la substitució del feix o "saquet" de mirra –com traduirà *BVI*– per la consignació de la reciprocitat de l'amor entre tots dos; la mirra, segons Pr 7,17 excitava els sentits, significat que Corella vol evitar.

[212] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart*...., cit, fol CXXXV.

CAPÍTOL 3

"LA SANTA, LLAVORS, LLEI JUDAICA". LITERATURA CRISTIANA I JUEUS CONVERSOS

3.1. PERSONATGES LITERARIS

Només entrar en el temple contemplem una de les millors peces que exhibeix el santuari de sant Miquel de Llíria: és un magnífic quadre de Vicent Macip que, procedent de la desamortitzada cartoixa de Portaceli,[213] representa les figures de Santa Maria Magdalena, Santa Anna, la Mare de Déu i l'infant Jesús. La *visió* de la taula m'evocà un delicat poema que Joan Roís de Corella escriu en homenatge a la Mare de Déu; les traces gòtiques de la composició, que insinuen transicions estètiques cap a modalitats renaixentistes, coadjuven en l'evocació del poema corellà:

> Aprés, naixent, se mostra lo retaule
> pus net que·l sol, de vós estel de l'alba.[214]

Una contemplació més reposada de la pintura ens permet descobrir-li, representat, el conjunt de personatges que integren la producció biblicohagiogràfica de l'escriptor, atés que, si n'excloem la figura de Josep, el fill del patriarca Jacob, hi són continguts quasi tots els seus actors, els protagonistes de l'ano-

---

[213] AMADEO CIVERA MARQUINO, «De la colección pictorica de san Miguel de Llíria», en *Fira i festes de san Miquel* (Llíria, 1988), pàgs. 19-23; VICENTE SAMPER EMBIZ, «Una tabla de santa Ana con la Virgen y el Niño junto a María Magdalena, identificable con la central del retablo de los Joan (1507), de Vicente Macip», en *Archivo de Arte Valenciano*, (València, 1994), pàgs. 35-38; FERNANDO BENITO DOMÉNECH, JOSÉ LUIS GALDÓN, «Vicente Macip (h. 1475-1550)», catàleg del *Museu de Belles Arts* (València, 1997), pàgs. 50-51.

[214] JOAN ROÍS DE CORELLA, «La vida de la Sacratísima Verge Maria, Mare de Déu, Senyora nostra», en *Obres...*, cit., núms. 19-20, pàg. 816.

menada *obra religiosa* del nostre literat,[215] i encara podria ser més, perquè si recordem que Josep ha estat considerat com a figura prototípica de Jesús,[216] es pot afirmar amb contundència que l'obra de Macip reprodueix quasi perfectament, en clau pictòrica, el treball compositiu del cèlebre teòleg valencià: *La istòria de Josep, fill del gran patriarcha Jacob; La istòria de la gloriosa santa Magdalena; La vida de la gloriosa santa Anna; la vida de la sacratíssima Verge Maria, Mare de Déu i mare nostra; Oració a la sacratíssima Verge Maria, tenint son fill Jhesús en la falda, devallat de la creu; el Cartoxà i el Psalteri.*[217]

És clar que també podríem argumentar en un sentit diferent,[218] perquè el quadre ofereix altres possibilitats interpretatives que demanarien una anàlisi ben diversa. En qualsevol cas, donada, per una banda, la coincidència de les figures representades per Macip amb les descrites en les composicions de Corella, i, per una altra banda, la proximitat cronològica de les respectives obres, el quadre em condueix ràpidament a meditar sobre la funció social que hagueren pogut exercir tant les elaboracions literàries del Mestre en Sacra Teologia com les pictòriques de Mestre Macip, més enllà de les estrictament artístiques. No cal dir que ací em limitaré, lògicament, a rastrejar les raons de caràcter social que promouen les peces corellanes. Intentaré concretar l'opinió del professor Tomàs Martínez quan afirma que "hi ha un conscient desig, sens dubte barrejat amb altres finalitats, de contactar amb els destinataris reals (oïdors o/i lec-

---

[215] De fet, Jordi Carbonell considera que eixos versos poden ser la descripció d'un retaule i no una visió. Veg. Jordi Carbonell, *"Introducció..."*, cit., pàg. 22.

[216] D'acord amb en conjunt de la tradició cristiana, com per exemple en Tertulià quan fa l'exègesi de Dt 33,17, en *Ad. Mar.*, III, 18.

[217] Caldria afegir, encara, la *Sepultura de mossén Francí Aguilar*, la *Visió* o la seua participació en obres col·lectives, etc. Resulta evident que la procedència del quadre i els quatre volums d'*El Cartoxà* em pareixien també molt concomitants.

[218] Com ara que Santa Anna és titular de l'orde cartoixà i de la Capella de Portaceli, com es recorda en les obres citades en la not. núm. 1, o el fet que es tracte de devocions en "voga", o que no tinc en compte la desapareguda *Vida de Sancta Bàrbara*, etc.

tors)".[219] És a dir, anem a comprovar quins són eixos "destinataris reals" amb els quals Corella aspira conscientment a contacta mitjançant l'elaboració d'un missatge concret, recobert, això sí, per la seua magnífica creació literària.

Després d'haver conegut el sentit de l'evolució de les obres i de la vida del nostre literat i teòleg,[220] comencem a estar en condicions de comprendre millor el significat profund del seu missatge, però encara ens falta molt per precisar-lo, entre altres raons perquè el coneixement d'autor i obra ens acostarà a l'àmbit més encimbellat de la cultura del XV –que no és afirmar poca cosa[221]– donat que «Joan Roís de Corella és un veritable continent de la cultura del seu temps».[222] Un continent, per tant, ple a vessar, que pretén irradiar aquell missatge de què he parlat a tots aquells que tingueren capacitat d'acollir, descodificar i beneficiar-se d'eixa *cultura del seu temps* produïda en format literari però alimentada de tots els recursos del moment: l'estament aristocràtic d'aquell temps, genèric –però no únic– destinatari de l'esforç literari corellà, i d'una manera especial al final de la seua vida, que és quan dedica el temps a la producció de temes formalment i més ostensiblement religiosos.[223] Molta cultura assumida i

---

[219] TOMÀS MARTÍNEZ, *Rims i proses*, (Barcelona, 1994), pàg. 41.

[220] I també la *recepció*, però no des del punt de vista de l'influx sobre obres posteriors, sinó de l'acolliment que l'obra de Corella ha tingut en els crítics. Ho podem veure en § 4.

[221] «La València que abandonà Lluis Vives no era tan inculta com ell suposava i repetia», Miquel Batllon, *A través de la història i la cultura* (Montserrat, 1979), pàgs. 121-122.

[222] VICENT MARTINES, «Comentaris a la Bibliografia sobre Joan Roís de Corella», en *Estudis sobre Joan Roís de Corella* (Alcoi, 1999), pàg. 8. Es tracta d'un treball d'ineludible consulta. D'altra banda, ja sabem que «els personatges que intervenen en March tenen també un correlat en Corella, excepte la figura de Jesús». Veg. TOMÀS MARTÍNEZ, «Variacions sobre el tema "Corella i els contemporanis valencians"», en *Caplletra*, 25 (Montserrat-València, 1998), pàg. 51. El mateix autor ens recorda –en relació amb les "connexions corellanes", tema extensíssim que excedeix amb créixens els límits del meu propòsit– que, quan parlem de la producció literària del mestre en Sacra Teologia, estem davant «d'un fi joc de connexions literàries». *Ib.*

[223] M'ho plantege com a continuació de § 2 «"Perquè a nosaltres pujasses...», on tracte de comprendre l'evolució del seu pensament religiós, qüestió important per al coneixement de vida i obra corellanes.

posada per escrit que reclama un estudi molt més ambiciós que no el que puc fer ací, que parteix d'unes intencions més mòdiques. Per a aconseguir el meu propòsit, en primer lloc reordenaré el material analític de què disposem, i afegiré una part d'estudi filològic concret de la seua obra relacionat amb la matèria que estudie.

3.2. Els cercles corellans

És conegut que Joan Roís de Corella gaudí d'elevada fama coetània tant des del punt de vista de teòleg i de predicador com d'escriptor d'elevada qualitat; personalitat rellevant en la societat del seu moment, si més no en els camps literari, social i religiós. Bastarà recordar, d'una banda, el famós i sempre citat poema que, en *El Somni de Joan Joan*, li dedica Jaume Gasull:

> Digau, Senyora:
> i vós que sou gran oradora
> i gran legista,
> que al·legau tant lo psalmista
> e lo Tirant,
> –perquè esta i io estem altercant–
> digau-nos com
> lo déu d'amor ha nom de nom?
> Digau-us-ho ella,
> que del senyor mossén Corella
> llig los més dies
> totes les sues poesies.[224]

[224] *Poemes satírics del segle XV, II. Lo somni de Joan Joan* (València, 1479), edició facsímil amb una notícia biogràfica per Josep Palàcios (València, 1974), b 7v; la puntuació, però, és meua. El fragment ve citat, entre altres, a R. Miquel i Planas, *Cançoner satírich valencià* (Barcelona, 1911), pàg. 112; i del mateix autor, «Bibliofília», 8 (Barcelona, 1913), col. 320. Joan Fuster, «Lectura de Roís de Corella», dins *Obres Completes*, (Barcelona, 1968), pàg. 287; Jordi Carbonell, *Joan Roís de Corella*. op. cit., pàg. 28. Antoni López Quiles, *Joan Roís de Corella, Psalteri*. op. cit., pàg. 14.

Per a aclarir una discussió, les fonts d'autoritat seran el Salteri, el *Tirant* i les poesies –amoroses, clar, encara que no restrictivament– de Joan Roís de Corella. Si tenim en compte la influència de Corella sobre el *Tirant*, comprovem com el nostre teòleg i poeta és una autoritat del seu temps. Per eixes raons, a més, podrem recuperar igualment l'adjectivació elogiosa amb què és obsequiat pels seus contemporanis, quan l'eleven creativament per damunt de Tul·li, Misseu, Virgili, Ciceró, Terenci o fins i tot de la lira d'Orfeu.[225] En fi, la qualitat del seu treball demana lectors de característiques anàlogues, de manera que tornem a fer present novament que, atesa la seua condició social, en Corella es mou el «fi joc de connexions literàries» (i, per tant, socials) a què he al·ludit més amunt.[226] Un sistema de relacions, doncs, realment dens[227] del qual ell n'és centre.

3.2.1. *La Inquisició*

Com a col·laborador, com a testimoni i fins i tot com a víctima, en la vida del mestre en Sacra Teologia es fa sempre present el llavors emergent i actiu Tribunal del Sant Ofici, i així, les diverses modalitats de relació de Corella amb la Inquisició són quasi totes les possibles, tret de la de confident. En primer lloc, el trobarem quan és consultat, juntament amb el bisbe auxiliar de València, Jaume Peres, en matèries que, atesa la seua delicadesa, exigien filar molt prim perquè afectaven elements de judaïtització i, doncs, d'eventual condemna; cap a finals de la seua vida, el 1490, Joan Roís de Corella, novament reconegut com a autoritat –ara en matèria teològica, però, i al costat del bisbe de Gràcia Jaume Peres– va ser designat jutge per a resoldre una acusació a Lluís Roís:

---

[225] RAMON MIQUEL I PLANAS, «Bibliofília», cit., col 319, o Jordi Carbonel, «Introducció», cit., pàg. 35.

[226] Com hem vist més amunt, TOMÀS MARTÍNEZ parla de relacions "amb membres destacats de la intel·lectualitat del moment i el paper central que li pertoca". Vid. *Rims i proses*, cit., pàg. 9. Més avall insistiré en les seues relacions literàries.

[227] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, "Variacions...", op. cit., pàg. 45.

> Dix estar en veritat que, porrà haver sis mesos, poch més o menys, que Loys Roiç, escrivent, que és habitant de la present ciutat de València, féu certes cobles en lahors de sant Nicolau de Tolentí, en les quals havia posada una conclusió errònea, dient que nostre Senyor Déu l'havia transplantat del paraís en terra al dit sant. La qual conclusió, per los reverents senyor Bisbe Cristopolita e mossén Johan Roiç de Corella, li fonch dita conclusió ésser herètica talmotista, e que en nenguna manera se podia salvar dita conclusió; que lo dit Loys la volgués esmenar.[228]

Corella el troba tan manifestament judaïtzant –*talmotista*– que considera que no es podia "salvar" de cap manera, i que l'autor l'havia de corregir. Posteriorment, tornarem a trobar mestre Joan Roís de Corella citat pel Tribunal a declarar –una altra vegada el tenim juntament amb el bisbe Jaume Peres,[229] amb el qual col·laborarà repetidament i en el qual s'inspirà en alguna ocasió– en un procés contra una altra versió valenciana del Salteri, en concret la traduïda per Daniel Vives en col·laboració amb l'inquisidor Jaume Borrell i que seria atribuïda, pseudonímicament, a fra Bonifaci Ferrer:

> Fonch feta ocular inspecció en lo salm noranta, ahon lo test diu: *ostendam illi salutare meum*, y en lo vulgar diu: mostraré a ell la mia salut. Fonch enterrogat per què ho ha dexat axí; e dix que mestre Borrell, contra la opinió del bisbe mestre Jaume Pérez y de mestre Corella, ho féu dexar axí.[230]

---

[228] Tret de JORDI VENTURA, *Inquisició...*, op. cit., pàg. 47. Prenguem nota que la Inquisició l'acusava de "talmotista", és a dir, denuncia un convers de pràctiques judaïtzants.

[229] Qui també va ser nomenat inquisidor del Tribunal de València. Veg. MIGUEL PEINADO MUÑOZ, "Jaime Pérez de Valencia, un importante teólogo agustino valenciano del s. XV: investigaciones sobre su vida y su obra", en *Confrontación de la teología y la cultura. Actes del III Simposi de Teologia Històrica* (València, 1984), pàg. 196.

[230] JORDI VENTURA, *La Bíblia Valenciana. Recuperació de la història d'un*

El text revela una altra autoritat que li era reconeguda a mestre Corella, el seu domini en l'esfera de l'escripturística. Quan el teòleg manifestarà discrepàncies amb aquella versió[231] les resoldrà amb la traducció d'un altre *Psalteri*,[232] (que ha gaudit d'un notable ressò editorial perquè ha merescut ser publicat successivament els anys 1928[233] i 1985,[234] a propòsit del qual tornarem a parlar més avall, amb una primera aproximació sistemàtica), i una altra vegada més el localitzarem davant el potent tribunal del Sant Ofici, finalment com a imputat. Joan Roís de Corella respondrà al Tribunal amb tantes evasives i solvència tècnica com ineficàcia. En efecte, en un penúltim capítol de la seua relació amb la Inquisició, serà ell mateix el processat a causa de la traducció del *Psalteri*, treball de qualitat com veurem en els últims capítols del llibre, que mereixerà, tanmateix, l'acció inquisitorial. Llegim tot seguit un fragment del decret de la Inquisició que ens ajudarà a comprendre com es situava el Tribunal davant les traduccions suspectes de judaïtzants:

> Molts [...] han actentat de sacar e treladar la dita Sagrada Scriptura en pla y en la nostra lengua moderna en algunes parts de les quals alguns tresladadors han errat y

---

incunable en català (Barcelona, 1993), pàg. 29. Ho recull també Armand Puig i Tàrrech, "Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia", en *El text: lectures i història* ((ScrBib3, Barcelona PAM-ABCat, 2001), pàgs. 127-128. Recordem que Daniel Vives era convers. *Ib.*, pàg. 124.

[231] Així ho sostenen CURT J. WITTLIN, «Joan Roís de Corella. Introducció a una concordança de les seves obres», en *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura catalananes. I* (Montserrat, PAM 1993), pàg. 347; i Armand Puig i Tàrrech, *La Bíblia a Catalunya, València i les Illes fins al segle XV* (Tarragona, 1998), pàg. 24, tornat a publicar en «Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia», en *El Text: lectures i història*, op. cit., pàg. 128.

[232] JOAN ROIÇ DE CORELLA, *Psalteri trelladat de latí en romanç* (Venècia, 1490).

[233] J. ROIÇ DE CORELLA, *Psalteri.* (Sant Feliu de Guíxols, 1928). Es tracta d'una impecable edició facsímil (imitada, en diu l'autor) d'Octavi Viader, amb una interessant «Nota Editorial» de Jaume Barrera.

[234] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Psalteri.* op. cit. Conté una actualització final a cura de Vicent Ribes.

> era difícil y casi impossible treladar-la sin herror... de lo qual se han seguit e segueixen molts grans inconvenients y dagnys en les ànimes dels cathòlichs christians y en la religió christiana ... majorment alguns *christians novells* y *decendents de linage de jueus* que, per la affecció a les coses de sos pasats tenien, legint les ystòries y coses de Moysés y de la ley vella han caigut y cahuen en lo dit herror y dupte de la fe, y lo que pejor és, molts heretjes han continuat per ellos los herrors y heretgies perquè sos pares y mals mestres falsificaren les dites escriptures...[235]

Per bé que l'edicte té un abast global destinat a tots aquells que posseïren bíblies, salteris, etc, en pla, pareix que la responsabilitat de mestre Corella en l'afer siga si més no important. De fet, després de la publicació de l'esmentat edicte, tant la major part del poble valencià com el vicari general de la diòcesi i algunes de les més altes jerarquies de l'església valenciana protesten amb una certa contundència, i ho fan amb tal força que l'inquisidor es veurà constret a revocar-lo i a publicar-ne u de nou en què, amb més prudència, ha de constituir un tribunal al qual atorgarà la competència de judicar l'esmentada obra corellana:

> *...el dicho señor inquisidor dio a los dichos maestros sendos salterios de los trasladados por mestre Corella para que los examinasen».*[236]

Del conjunt de l'obra que el Tribunal hauria d'analitzar, doncs, l'inquisidor buscava en concret la traducció de Corella, per bé que ell no en serà l'única víctima, atés que durant tot el

---

[235] J. E. SERRANO MORALES, *Reseña histórica en forma de diccionario de las imprentas que han existido en Valencia desde la introducción del arte tipográfico en España hasta el año 1868.*(València, 1898-99), pàg Ho recullen també RICARD BLASCO, «Homenatge a la impemta valenciana», en *Gorg* (València, 1974), pàgs. 64-65; JORDI VENTURA, Inquisició..., op. cit., pàg. 13, i ANTONI LÓPEZ QUILES, "Estudi preliminar...", cit., pàg. 16. Els subratllats són meus.

[236] J. E. SERRANO MORALES, *Reseña histórica...*, cit., pàg. 155. El decret no cita explícitament cap altra versió bíblica.

segle XV el Sant Ofici es dedicarà a cremar successives traduccions bíbliques perquè pretenia eliminar aquelles edicions que, segons el seu criteri, contingueren solucions *corruptes*, i d'una manera específica, a partir de les recurrents sospites de la Inquisició, les que ells consideraven com a farcides de referències judaïtzants.[237] Però vull insistir en el fet que la versió de Corella venia específicament consignada; era la que havia de ser analitzada detalladament.

Convé prestar atenció a la idea que, tot i que revestit de caràcter genèric, l'atenció especial del decret inquisitorial posa de manifest la seua preocupació per la reacció que podrien tindre els "christians novells" i, per si no quedava clar, ho concreta en l'expressió els "decendents de linage de jueus", és a dir, el decret no va dirigit als jueus, sinó als conversos, a aquells que, després de batejats, havien continuat la pràctica dels seus avantpassats en l'ús de l'Escriptura, la qual, "per la affecció a les coses de sos pasats tenien, legint les ystòries y coses de Moysés y de la ley vella", de manera que, segons la Inquisició, o la Sagrada Escriptura havia estat mal compresa o havia resultat falsificada pels traductors. Per tal raó, el treball de traducció del *Psalteri* que havia enllestit Corella desapareixerà consumit per les flames.[238] Haurem d'esbrinar, en conseqüència, si el contingut del decret era només una prevenció de l'inquisidor, o realment el traductor destinava el seu producte al gran nombre de neoconversos valencians. En eixe segon cas sabem que tampoc ells constituïen un grup homogeni, perquè, de fet, els conversos, voraços lectors de la Bíblia, eren experts en l'ús del Salteri, però els judaïtzants que posseïen la versió de Corella, s'entretenien a distingir-ne les parts ortodoxes segons "l'entenció hebrayca" i les cristianitzacions del mestre en sacra teologia, condemnades pels judaïtzants perquè és la que denunciaven com a obra que "beu

---

[237] ARMAND PUIG, «Les traduccions catalanes medievals...», op. cit., pàg. 129.

[238] ANTONI LÓPEZ I QUILES, «Estudi preliminar...», cit., pág. 27. I no només el de la Bíblia, com hem vist més amunt en el cas de Lluís Roís.

de totes aygües."[239] Així, si algun convers criptohebreu arribà a adquirir un exemplar de la versió corellana, el desaconsella:

> Yo en tinch hu, però no satisfà a vós, ni yo·l daria per ningun diner.[240]

Sabem que mestre Corella era ben conegut dels jueus, dels conversos i dels judaïtzants, alguns dels quals volen polemitzar amb ell, a l'estil (domèstic, però) de la cèlebre Disputa de Tortosa, tot partint del text bíblic, com pareix que fa un tal Saporta, segons llegim en la seua deposició al tribunal:

> "un jueu nomenat Saporta havia demanat a parlar amb mossén Corella, o amb altre mestre en tauologia (perquè bé no recorda quin mestre era) que aquell text d'Ezequiel (que li sembla que d'Ezequiel) dix que parla que sens la llei de Moisés algú salvar no·s podia, com s'entendria...".[241]

Si acceptem que el destinatari de la demanda de Saporta siga realment Corella, com que la referència al text de la Bíblia (tot el cap. 7 d'Ez, especialment 7,26, parla de les conseqüències desastroses que patirà el poble de Déu si abandona la llei del Senyor, per bé que Moisés no hi figura explícitament mencionat), trobarem un mestre en teologia capaç de diàleg amb els jueus, perquè coneix perfectament la Bíblia. En efecte, més avall (4.1.1 i 5.4.1) el trobarem desenvolupant amb domini altres textos del profeta Ezequiel.

Tot i el material abundant que hem vist, sempre relatiu a confrontacions de caràcter teològic, darrerament han aparegut algunes noves indagacions que situen el treball de la Inquisició no tant en la persecució de les pràctiques criptojudaïtzants, sinó en motius financers, ànsia de poder, mecanismes de dominació

---

[239] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, cit., pàg. 133.

[240] J. VENTURA, *ibidem*, pàg. 131.

[241] JORDI VENTURA, *Ib.*, pàg. 148.

política o d'establiment del règim absolut.[242] Però, enfront de l'afirmació que segueix de Cruselles a propòsit de la inexistència de proselitisme judaïtzant en el segle XV, ja hem vist que l'activitat religiosa dels conversos de críptica fidelitat a la llei vella mantenia una certa efervescència, tot i que no hi ha dubte que sempre hi podrem trobar alguna gent adscrita a l'interés: "no és jueu, ni turc, ni cristià, només segueix la llei dels diners".[243] Però, sense descartar cap motivació, la preocupació del sant ofici per l'ortodòxia catòlica era forta, perquè arriba un moment, en ple segle XVI, en què

> *no es fácil distinguir quién son ya los seguros, y quièn los todavía sospechosos, que muchas veces acontesce que los que eran tenidos por seguros, remanesce que eran infieles.*[244]

Situació que provocà un notable increment dels atacs contra els conversos, atacs que esclataren, a més, "quan el malestar i la inestabilitat política es feien paleses. Eixe va ser el cas de València l'any 1478, ciutat en la qual es va voler separar els conversos del govern municipal i la vella inquisició medieval va endegar, entre el 1460 i el 1467, quinze processos ... La situació dels conversos va anar empitjorant a partir del 1460. A partir del 1480, la monarquia dels reis catòlics, un cop aconseguida l'estabilitat interna i la pau amb Portugal, va anar rumiant la necessitat d'establir una unitat de fe per tal d'arribar a una fórmula d'estat."[245]

---

[242] ENRIQUE CRUSELLES, «"Todo es cerrazón y noche" La socieedad urbana valenciana en la encrucijada a los tiempos modernos», en *Revista d'Història Medieval*, 3 (València, 1992), pàg. 136.

[243] RICARDO GARCÍA CÀRCEL, «Famílies converses valencianes, *Lluís de Santàngel. Un nou home, un nou món*» (València, 1992), cit. També per E, Cruselles, *ibidem*.

[244] MARCEL BATAILLON, «La "raça" del erasmista Bernardo Pérez de Chinchon», Estudi preliminar a Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de pobres* (Alacant, 2006), pàg. 16.

[245] JOSEP HINOJOSA MONTALVO, "La fi del judaisme hispànic: l'expulsió dell 1497", en *Recerques. Història, economia, cultura*, núm 27 (Barcelona, 1979), pàgs. 79-80.

En qualsevol cas, a banda del fet que la monarquia perseguira per raons d'ortodòxia o bé perquè tinguera uns altres interessos, diferents dels religiosos, el resultat és que els jueus conversos al cristianisme eren objecte de persecució aferrissada, i que, en qualsevol cas, el Tribunal sempre argumentava en termes de lleialtat o infidelitat a la fe cristiana, de manera que per la qüestió que ens ocupa, i per damunt d'eventuals concrecions d'objectius, mantenen vigor les tesis tradicionals a propòsit de la duresa de l'actuació inquisitorial i, d'una manera especial, per a l'àmbit de l'aristocràcia valenciana, que havia de ser particularment sotmesa als criteris i a la voluntat de la monarquia.

3.2.2. *Orient espiritual per a l'aristocràcia*

Com hem vist i ja sabíem, els estudis no sempre han estat afinats. Per exemple, l'opinió de Carbonell pareix apressada, interessada, o tot mesclat i, per tant, incorrecta; vegem-ho. L'estudiós del Mestre en Teologia considera l'acceptació de la vida religiosa de l'escriptor com una evasió de la vida militar pròpia de la noblesa: [246] «Roís de Corella es refugià en la religió a fi d'evitar les activitats polítiko-militars que hom atribuïa al primogènit d'una família noble»,[247] però la realitat és ben diferent; el medievalista Jaume Chiner ha demostrat que l'opció religiosa de mestre Corella no vingué forçada per la seua situació familiar, sinó que la pren de manera conscient.[248] I el fet que un jove arribe a adquirir el compromís religiós voluntàriament, ens proporciona una dada tant personal com objectiva que no podem defugir, perquè condicionarà la seua vida i la seua escriptura. Vista l'actitud negativa de Carbonell pel que fa a la fonamenta-

---

[246] JORDI CARBONELL, *Introducció*, cit., pàgs. 15-18.

[247] *Ib.*, pàg. 19. Segons Carbonell, de la verificació d'eixa hipòtesi depenia la confirmació de la «fredor que sovint ha estat retreta a les obres de Corella»; eixa verificació, tanmateix, ha demostrat justament el contrari, tant pel que fa a la causa com al resultat.

[248] JAUME CHINER, «Introducció» a *Joan Roís de Corella, Lo Quart del Cartoxà*, op. cit., págs. 28-29.

ció devocional de l'obra de l'escriptor teòleg –és incapaç de percebre'n l'evidència–, li podem aplicar les paraules de Pico della Mirandola, en les quals es fa fàcil de substituir Orfeu per Corella: "Orfeu va revestir els misteris de les seues doctrines amb l'embolcall dels mites i els va cobrir amb un vel poètic, fins al punt que qui llegeix els seus himnes no creuria que hi ha res davall, a part de contalles i pures bagatel·les".[249] Amb mites i poesia, Corella revesteix els misteris de la seua doctrina; és la doctrina que hem de buscar darrere del mite.

Tot i amb això, la primera època literària del teòleg valencià –més o menys simultània amb l'etapa acadèmica– és la que destina el seu quefer creatiu a la reflexió i recreació literària sobre temes mitològics, tal com afirma Cingolani: "en el quindicenni que va aproximadament del 1458 al 1474 Corella s'hauria dedicat [...] sobretot a la redacció de les més cèlebres proses mitològiques",[250] bàsicament pensades per a l'orientació moral de l'aristocràcia, com ho provaria l'impacte produït sobre el litigiós Martorell i l'intercanvi epistolar amb el Príncep de Viana, a banda d'altres consideracions que recull molt bé Cingolani.[251] Quan Corella compon literatura mitològica o amorosa, el model és negatiu, de condemna, però quan ascendeix a la literatura espiritual, els models sempre són positius, d'imitació: Josep, Santa Anna, Santa María Magdalena i el mateix Jesús.

Hem de concloure, en conseqüència, que la primera part de la producció corellana –l'amorosa i la mitològica– serà, ni que siga per via de la proposta de no acceptació de models negatius, l'inicial referent moral de conducta per al cercle aristocràtic dels amics de Corella; cercle "aristocratoide", en formulació de Fuster.[252] La proposta hagiogràfica i la recreació de pàgines bíbliques en serà la conclusió, i l'orde tampoc no és casual, ja que,

---

[249] GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurs sobre la dignitat de l'home* (València, 2004), pàg. 69

[250] STEFANO M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», op. cit., pàg. 68.

[251] S. M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», cit., pàg. 71.

[252] JOAN FUSTER, «Algunes puntualitzacions a la cronologia de *La Decadència*», *en La Decadència al País Valencià* (Barcelona, 1976) , pàg. 15.

com hem vist, Corella passarà de la necessitat d'oferir referents morals de conducta a una certa elevació espiritual.

Resulta, tanmateix, que aquell cercle d'amics corellans i contertulis literaris als quals adreça els seus treballs es trobava farcit de personatges carregats d'imputacions del greu pecat de ser jueus conversos i, per tant, la major part del seu sistema de relacions coneix personalment o familiarment alguna actuació acusadora del Sant Ofici, perquè hom sabia que "*no sólo los conversos verdaderamente a la fuerza hacían todo lo que podían por vivir como judíos; también los hijos y nietos de aquellos que habían apostatado libre y voluntariamente le daban vueltas en su cabeza a la idea de arrepentimiento. Los conversos iban en secreto a reunirse con sus hermanos judíos para celebrar con ellos sus fiestas, asistir a la sinagoga, escuchar sermones y discutir sobre materias de fe. Se cuidaban muy mucho de trabajar en sábado... Incluso aquellos que no deseaban arrepentirse y volver al judaismo eran tenidos por malos cristianos, averroistas y carentes de fe*".[253]

Com que ens és conegut que, en València, molts dels conversos pertanyien als cercles intel·lectuals o poderosos,[254] a partir de l'obra de Jordi Ventura i per la necessitat de síntesi, m'he permés presentar en forma d'esquema algunes de les vinculacions més notables del nostre autor, la seua adscripció a la condició de cristians nous i alguna eventual possibilitat d'intervenció inquisitorial.

Com a resum encara inicial, atesa la seua condició, l'elevat estatus social, i el seu cercle familar, Joan (Ram) Escrivà s'erigeix, en conseqüència, en l'epicentre d'un conjunt d'incriminats pel Sant Tribunal; ell mateix, malgrat eixa elevada situació social que he esmentat i la seua relació intensa amb el rei catòlic, hagué de patir exili a Nàpols, ciutat en la qual visqué durant els regnats d'Alfons II, Ferrandino II i

---

[253] YITZAHAK BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Madrid, 1981), vol. II, pàg- 525.

[254] Y. BAER, *ib.*, pàg. 595.

PROCESSATS PER LA INQUISICIÓ RELACIONATS AMB CORELLA

Guillem Ramon de Vilarrasa	Tertúlia/ Cambrer del Príncep de Viana	Posseïa un salteri de Flandes. Imputat.
Joan Ram Escrivà	Tertúlia / receptor de confiscacions	Incriminat com a judaïtzant
Lluís de Castellví	Cunyat de Joan Ram, marit de Violant de Mompalau	Amaga els orígens jueus
Miquel Albert	notari	Mecenes de *Lo Quart*, col·labora amb un penitenciat
Joan de Rocafort	Designa Corella marmessor. Amic de Fenollar, Escrivà, etc.	Una filla casada amb un fill de pares processats
Narcís Vinyoles	Casat amb Brianda de Santàngel	La dona, acusada d'heretgia en les llistes de la Inquisició.
Isabel Martínez de Vera	Amant de Corella	Procedència familiar de conversos
Lluís Palau	Notari. Copia un ms de Corella	Reu de la inquisició, amb la dona i germans.
Serafí de Centelles	olim Ramon de Riusech, comte d'Oliva	Família de conversos, alguns condemnats
Miquel Peres	Escrivà de Joan Ram	
Violant de Monpalau	Dona de Lluís de Castellví	Corella li dedica *La Vida de Santa Anna*

Frederic,[255] però el cercle de relacions és molt més extens i estret,[256] i la realitat és que, com ja he assenyalat, una bona part des nobles dels segles XV i XVI descendien de jueus conver-

[255] J. VENTURA, *Inquisició...*, cit., pàg. 158.

[256] *Ib., passim*; l'autor s'entreté a destacar el substrat judaitzant, sovint posat de manifest pel Sant Ofici, de la major part de persones relacionades amb Corella.

sos,[257] i que, ben sovint, es trobaven atrets pels seus antics amics i parents, pel seu poble, i per la tradició dels seus pares,[258] raó per la qual fins a juny del 1488 l'activitat de la Inquisició en València arriba a la xifra de 983 hòmens i dones reconciliats, entre els quals un centenar de dones que eren esposes i filles de conversos cremats en la foguera.[259]

L'epicentre d'eixe curiós entrellat de conversos d'elevat estament social projecta els seus vincles cap al monestir de la Trinitat de València, en el qual professa i viu sor Isabel de Monpalau, germana de Beatriu, la famosa "na Monpalaua d'Escrivà", casada amb Joan Ram o Escrivà, a la qual Miquel Peres[260] dedica la *Vida de la Sacratíssima Verge Maria*, i de Violant de Mompalau, la "molt magnífica senyora Na Mompalaua de Castellví" dona de Lluís de Castellví. El pare de sor Maria Escrivà era Joan Ram o Escrivà, el de sor Violant Roig era l'escriptor Jaume Roig i, finalment, sor Aldonceta Corella era germana del nostre escriptor Joan Roís de Corella.[261] Aristocràcia, religió i literatura unides a través del convers Ram Escrivà.

Per tant, no és d'estranyar que l'escriptor prenga cura de facilitar una ràpida identificació dels destinataris amb els seus personatges literaris; així, quan compon la vida de Santa Maria Magdalena, dedicada a la viuda Elionor Flors de Vallterra, no s'està de ponderar les bondats externes de la protagonista:

> Aquesta riqua, pomposa senyora, dels béns d'aquest món en gran abundància dotada, ab estrema bella, graciosa e afable llengua.[262]

---

[257] ADELINE RICQUOI, «Noblesse des conversos?», en «*Qu'un sang impur...*» *Les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge. Actes du 2ème colloque d'Aix-en-Provence* (1997), pàg. 90.

[258] YITZAHAK BAER, *Historia de los judíos...*, op. cit., vol. II, pàg- 526.

[259] *Ibidem*, pàg. 595.

[260] També molt vinculat al monestir de Santa Caterina de Siena, "el qual rebé una part considerable dels conversos de la ciutat de València. Entre altres, les terres del fossar on eren enterrats els memebres de la confraria dels conversos", en Jordi Ventura, *Inquisició...*, cit., pàg. 144.

[261] ALBERT HAUF, "Isabel de Villena", cit., pàg. 23

[262] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Istòria de la Gloriosa Santa Magdalena", pàg. 775.

I, per a fer-li més immediata la vinculació, l'escriptor valencià no vol ometre la condició de noble atribuïda a la santa conversa:

> Fon natural la gloriosa Magdalena de clara e noble sanch, de excel·lent e virtuós linatge del real trip de Judà.[263]

És gent que necessita conhort espiritual perquè, tot i professar –alguns fins i tot honradament– la fe cristiana a la qual s'han convertit i, a més, en alguns casos, tractar-se de gent que ocupa llocs rellevants en l'escala social, han vist com, amb aflicció i tristesa, eren subjectes de persecució del Sant Ofici. Com a resposta, en el *Debat epistolar* que manté amb el príncep de Viana, mestre Corella fa una crida a la possibilitat i conveniència del canvi d'opinió, i les concreta en sant Pau:

> E així aquell doctor, lum de nostra fe, ans perseguidor, aprés apòstol, pres martiri, estimant sobiran bé lo que ans abominava.[264]

En eixe context que explica la conversió de sant Pau, un destacat rabí jueu, al cristianisme, Corella fa una cita de Lc 15,7 [265]

> ...en lo cel, del peccador convertit, gran festa·s celebra.[266]

---

[263] CORELLA, *ibidem*.

[264] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Debat...", pàg. 701. Ací Corella introdueix una cita de Fl 3,8: "Més encara, tot ho considere una pèrdua, comparat amb el bé suprem que és conéixer Jesucrist. Per ell m'he avingut a perdre-ho tot i a considerar-ho escòria."

[265] "En el cel hi haurà més alegria per un sol pecador que es converteix que no per noranta-nou justos que no necessiten conversió." El text pareix una al·lusió irònica als fariseus a què es refereix el precedent v. 2 que es consideren justos i no volen convertir-se. *BVI*, loc. cit., not. u.

[266] J. R. DE CORELLA, *Obres*, "Debat...", pàg. 701.

No és casual, per tant, que el traductor valencià parle de l'apòstol dels gentils com a "lum de nostra fe", i l'evoque com a precedent il·lustre de conversió i, damunt, és una personalitat dins del cristianisme que ha esdevingut màrtir de Crist. Al capdavall, el cel en farà festa. Tot eixe fragment del *Debat epistolar* entre Corella i Carles de Viana constitueix un al·legat quasi filosòfic a favor de la conversió.

3.2.3. *Corella i el Príncep de Viana*

La referència anterior ens resultarà de profit per a tancar el coneixement del sistema de relacions del nostre autor amb els cercles més encimbellats de la societat. Afegiré ara, per tant, una nòtula sobre els vincles literaris de Joan Roís de Corella amb un altre aristòcrata important i escriptor –per bé que no era valencià– el Príncep de Viana, relació important pel que afecta algunes de les fonts filosòfiques d'on es nodreix Corella i als resultats literaris i socials que se'n deriven.

En la correspondència epistolar que mantenen tots dos, el Mestre en Sacra Teologia afirma que, per dret natural, l'home és espill de la natura, la qual reprodueix "seguint la deguda proporció de la composició humana".[267] Amb eixa formulació, l'autor valencià es fa ressò de la gran tradició que considerava l'home com a "microcosmos", segons una clàssica concepció de la persona que reproduïa, en el seu cos, tot l'univers.[268] Es tracta d'una idea que li resultava molt pròxima i cara al Príncep de Viana, el preceptor del qual havia estat Alfonso de la Torre, en especial a través de la seua obra *Visión delectable*, que no és més que un centó de Maimónides destinat a la formació del corresponsal de Corella:

---

[267] JOAN ROÍS DE CORELLA, Obres, *Debat epistolar...*, pàg. 696.

[268] Per a una anàlisi molt interessant de la pervivència d'eixa idea en la literatura espanyola, veg. FRANCISCO RICO, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española* (2006).

> *Así como en el hombre hay diversidad de miembros y de virtudes que mueven et so movidas, et otras que mandan et otras que obedescen, asimesmo en el hombre hay carne, nervios, huesos et humores diversos, así la espera del cielo se compone de muchas esperas et quatro elementos.*[269]

En efecte, el trasllat del *Moré ha-n'bukim* al castellà per a la instrucció del jove Príncep de Viana, confirma com amb molta freqüència cultura hebrea[270] i cristiana es comuniquen pel pont dels conversos en la tardor de l'Edat Mitjana. De fet, Alfonso de la Torre és el primer que utilitza la paraula *càbala* en una llengua romanç, i ho fa mig segle abans que Pico della Mirandola.[271]

Corella, ell mateix receptor de la cultura jueva, també la transmet als destinataris de la seua obra, encara que ho fa amb una prèvia cristianització, com és lògic. Hi ha, a més, alguna altra concomitància d'estil entre Corella i Alfonso de la Torre, tot i l'escepticisme del segon, el qual reté tribut a l'Antiguitat amb una prosa de vel·leïtats llatinitzants i amb l'elegància d'una discreta ornamentació mitològica tímidament, d'una manera anàloga a la corellana: classicisme i humanisme s'ajunten les mans en les seues pàgines, sobre el fons massís de l'Edat Mitjana.[272] No debades el de Viana qualificarà positivament el nostre poeta i teòleg valencià, tant la forma com els continguts:

> *A vos, mossén Johan Roiç de Corella, certifico haver vuestra incomprendible y muy exhuberante epístola, de cuia bellesa los oios, del entendimiento e de la muncha doctrina; los ohidos de la suavidad; el gusto, de las innumerables partes suyas, a todos mis flacos sentimientos, no solamente fartos, ma muncho maravillados ser confiesso, estimando por el modo de vuestra multiplicada e*

---

[269] F. RICO, *El pequeño...*, cit., pàgs. 86-87

[270] F. RICO, *El pequeño...*, op. cit., pàg. 88.

[271] FRANÇOIS SECRET, "Les débuts du Rabbinisme chrétien et son histoire à la Renaissance, en *Sefarad*, XVIII (Madrid, 1957), pàgs. 36-48

[272] *Ibidem*, pàgs. 85-86.

> *abundante sciencia non me haver fallecido la noticia e prática de aquellas escu[e]las de Atenas, de Academia y de Cartago; tanto he conoscido vuestras sentenciosas razones ser en verdadera sciencia fundadas.*[273]

Al Príncep li agrada molt l'estil de redacció amb què Corella –continuador de les escoles d'Atenes i la de Cartag de sant Agustí– presenta els seus escrits: "*bellesa los oios... los ohidos de la suavidad; el gusto... todos mis flacos sentimientos*" a banda dels coneixements religiosos que mostra, "*de la muncha doctrina*", i encara dels científics: "*por el modo de vuestra multiplicada e abundante sciencia*", és a dir, coneixements filosòfics: "*vuestras sentenciosas razones ser en verdadera sciencia fundadas*". Com he assenyalat més amunt, els límits d'aquest llibre no permeten respondre la pregunta sobre si realment podem incloure Corella dins del camp de la filosofia o de la teologia, tot i que en fa, de manera que ho relegue a un futur estudi específicament dedicat a esbrinar-ho. En tot cas, el de Viana així ho pensava; retòrica d'afectes a banda, lògicament.

Corella, per tant, assimila els vells conceptes de la *Visió delectable*, naturalment, però també beu d'altres fonts; i les difon. Editor com era de l'obra del fra menor Eiximenis, no se li podia escapar que, en el pensament del franciscà era central la imatge de la societat com a "corps sots un príncep".[274] En efecte, quan Eiximenis vol definir "la cosa pública", diu,

> La iiij és que la cosa pública és composta sumàriament de tres estaments de persones, ço és menors, mijans e majors. E aquesta composició aytal és així com un cors humanal compost de diversos membres, e així diu sant Pau *ad Ro. xij*: "*Sicut in uno corpore multa membre habemus*". E vol dir que així com diverses membres fan un cors, qui han diversos officis fan un cors ajuntats. E per tal, Víctor, parlant de aquesta matèria en lo seu tractat,

---

[273] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Debat...", núms. 187-195.

[274] F. RICO, *El pequeño...*, op. cit., pàg. 91.

> volent ensenyar per quina manera la cosa pública era semblant al cors de l'hom: en la cosa pública havia cap, e aquest és aquell qui ha lo regiment o senyoria; los ulls e les orelles són los jutges, els officials; los braços són aquells qui deffenen la cosa pública, com és los cavallers e los hòmens d'armes; lo cor són los consellants; les parts generatives són los preycants e informants; les cuxes e cames són los menestrals. Los peus que calciguen la terra són los pagesos, qui la colren e la exerciten per lur offici tostemps.[275]

Així, el nostre traductor i editor, quan vol parlar de la preeminència jeràrquica del Príncep de Viana, justifica la teoria de l'existència d'un ἡγεμονικόν social dient:

> "Rey per dret natural, de la abitable terra, car lo més sabent dels hòmens deu senyorejar, perquè·ls altres, obehint, sien participants de sciència, seguint la deguda proporció de la composició humana: que les parts [lògicament, del cos] per si ignorants participen saber, si a la potència superior obeheixen".[276]

Corella, certament, tenia ben assimilat el concepte del cos humà com a "microcosmos" com a expressió del món tal com la ciència o la filosofia coneixen:

> E tot lo món de nostre cos té mostra,
> fels e infels, e *los de la ley vella*.[277]

No és casualitat, per tant, que Corella edite l'obra del framenor gironí, al qual l'uneixen molts punts de pensament, com hem pogut comprovar. Un altre element concomitant entre Alfonso de la Torre, conseller del Príncep de Viana, i fra Francesc Eixi-

---

[275] FRANCESC EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública* (València, 1499, ed. Facsímil, 1972), cap I, sense foliar.

[276] CORELLA, Obres, *Debat...*, pàg. 696.

[277] CORELLA, *Obres*, *Caldesa*, núms. 16-17. Més avall tornarem a recuperar la formulació, però amb un altre sentit.

menis, és que la doctrina de la societat com a cos del primer serví de fonamentació teòrica a la revolta de *Las Comunidades*, de Castella,[278] mentre que *El regiment de la cosa pública* exercí no poca influència en la de Les Germanies de València.[279] Per una banda, hom afirma, certament, que "Joan Llorenç, el capitost de la Germania, el llegia amb fruïció, i es deixava influir pels seus textos".[280] En segon lloc, també altres dirigents agermanats el tenien present, com ara l'Encobert, el qual es valgué amb freqüència de les reflexions del framenor,[281] perquè "la idea d'acompliment profètic aportada per Santacruz i el messianisme expressat per alguns dels seguidors de l'Encobert obre la porta a un nou factor, espiritual, que degué sens dubte influir en l'aixecament agermanat. Això ve corroborat per una afirmació del cronista Miquel Garcia, segons la qual el dirigent agermanat Joan Llorenç basava el seu programa en una profecia inserida per Eiximenis en el capítol 200 del Dotzé del Crestià."[282]

3.3. Interpretació de l'Escriptura

Tot el cap. següent està destinat a fer un primer esbós sobre la relació de dependència que mantenia Corella amb la Sagrada Escriptura. Abans, però, convé que comencem introduint unes breus pinzellades que ens permetran copsar la relació dels seus escrits amb el nucli dels jueus conversos, treball que reclama una nova concreció en les activitats del Sant Ofici tant contra les versions en pla de la Bíblia, com aquelles que porta a terme contra els conversos.

---

[278] Francisco Rico, *El pequeño...*, op. cit., pàgs. 90-91.

[279] Miquel Batllori, *De l'Humanisme al Renaixement*. Obra completa, vol. V (València, 1995), pàg. 366.

[280] Manuel Sanchis Guarner, "Introducció" a Francesc Eiximenis, *Regiment...*, cit., s/p. En aquest cas, es refereix a *El dotze del cristià*.

[281] Eulàlia Duran, *Estudis sobre cultura catalana al Renaixement* (València, 2004), pàgs. 305-311.

[282] E. Duran, *Estudis...*, cit., pàg. 274. Val a dir que l'Encobert també era convers.

3.3.1. *Inquisició i societat*

En el cap. 5, he ordenat algunes de les raons inicials que associen l'obra de Mestre Corella amb els conversos perseguits per la Inquisició (si més no, amb alguns) entre les quals té entitat, en primer lloc, la consideració de Josep com el just que sofreix injustament, d'una manera anàloga a la que ells patien. A l'inici del present capítol m'he entretingut a analitzar la relació de Corella amb el Sant Ofici, i part del treball repressiu que el Tribunal portà a terme, en especial amb alguns dels amics que integraven el cercle literari del nostre escriptor, la major part personal ennoblit.

En efecte, recordaré una altra vegada que ens trobem en el moment de màxima activitat inquisitorial, ja que en el període de 1484 a 1530, els conversos proporcionaren el 91'6 % de les víctimes del Sant Ofici,[283] entre altres raons, perquè en alguns segments de la societat del cap-i-casal hi havia la convicció, si més no retòrica, de l'existència d'una forta hegemonia jueva la qual posseïa capacitat de convertir al judaisme tota la població valenciana: [284]

---

[283] STEPHEN HALICZER, *Inquisición y sociedad...*, op. cit., pàg. 339. Des del 1484 fins al 1539 el tribunal jutjà 2.160 judaïtzants i dictà 909 sentències de mort. *Ib.*, pàg. 349. Per al cas de Castella, la data s'anticipa quatre anys: «*L'impact de la vague de répression conduit par l'Inquisition à l'encontre des conversos entre 1480 et les années 1530 qui toucha plusieurs dizaines de milliers de familles*». Raphaël Carrasco, «"Pureté de sang" et paix civil e Nouvelle-Castille (XVe-XVIe siècle)» en *Qu'un sang...*, cit., pàg. 68. L'autor afegeix que «*Ce fut la grande époque de terreur inquisitoriale, presque exclusivement dirigée contre les judaïsants, au cours de laquelle entre 20 et 40 des condamnés selon les tribunaux furent brûlés*». *Ib.*

[284] Convé matisar l'afirmació a propòsit del caràcter exclusivament religiós de la persecució. En efecte, atés que els conversos havien reemplaçat quasi per complet els jueus, les lluites pel poder municipal i els enfrontaments de clans en seran constants, i en l'època dels reis catòlics deixaran traces profundes. Veg. RAPHAËL CARRASCO, «"Pureté de sang"...», cit., pàg. 70. Una lectura de la situació polítco-social del moment ens ho acredita. Veg. ERNEST BERENGUER CEBRIÀ, *València en la crisi del segle XV* (Barcelona, 1976), *passim*.

El obispo...
delante de toda la gente
en Aaron se convertía [...]
fasta que toda Valencia
se tornó pueblo judaico[285]

Per damunt del contingut ideològic del poema, el cas és que la situació social permetia redactar afirmacions tan contundents que pretenen que el bisbe es convertia en Aaron i tot el poble valencià era jueu practicant; la primera raó és perquè els neoconversos a la fe catòlica ben sovint mantenien les seues pràctiques judaïtzants.[286] Per exemple, Joan Desfar continuà judaïtzant en l'any 1492 tot i que prèviament ja havia jurat en contra,[287] mentre que C. R. Esplugues, que havia estat reconciliat el 1482, va ser processat novament el 1491, i Jaume Ferrer va ser cremat el 1485.[288] Molts conversos "prenien cura de dir que el llibre que llegien o escoltaven no tenia el *gloria Patri* del catolicisme".[289] I no és casualitat eixe procés; en efecte, "*el año 1482 marca de todas las maneras el momento del cambio en las actividades de la Inquisición en Valencia con los nuevos modos que se habían probado primero en Andalucía... por la corte corrían rumores de que en Valencia habían comenzado a celebrar procesos contra los llamados conversos, a los que se trataba de malos cristianos; era de lamentar que en consecuencia muchos de los conversos valencianos estaban a punto de abandonar la ciudad y desperdigarse* "per universum mundum".[290]

---

[285] *Coplas a Juan Poeta en una perdonança en Valencia*. Cit. per MICHEL JONIN, «Le converso ou "l'effacement de l'alteralité»: Sur una représentation littéraire du judéo-convers», en «*Qu'un sang impur...*», cit. pàg. 133. Més enllà de la retòrica, però, la realitat és que es tractava d'una «*quantité et qualite non négligeables*» i, per tant, «*ce nouveu-venu est désigné, dès la seconde moitié du XV, comme nouveau bouc émissaire*», *ib.*, pàg. 123.

[286] MIGUEL NAVARRO SORNÍ, *Calixto III*, op. cit., pàg. 147.

[287] Y. BAER, *Historia de los judíos...*, cit., vol. 2, pàg. 593.

[288] *Ibidem*, pàg. 594.

[289] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, op. cit., pàg. 117. La quantitat d'inquirits és realment elevada. Les pàgines del llibre de Ventura n'estan plenes.

[290] Y. BAER, *Historia...*, cit., pàg. 594.

Hom veia l'eixida a eixa situació de tensió per dos camins poc o molt simultanis o no contradictoris. A banda de la pressió social, sovint virulenta, s'incrementa l'acció proselitista per part de l'Església, procedent, com és ben conegut, d'una llarga tradició medieval; com a conseqüència, tot un treball publicístic que eixia en suport d'aquelles accions.[291]

Eixe és el marc social en què el nostre escriptor redacta els seus escrits. A hores d'ara, ja sabem que, a partir dels anys setanta –amb sorprenent coincidència amb el creixement de les accions inquisitorials– Corella orienta els seus esforços a la composició o traducció de peces de caràcter exclusivament religiós –és a dir, de formes i de continguts no "revestits" d'altres arguments, com ara la mitologia– com hem vist en el cap. anterior.[292] Tal com hem comprovat, eixes composicions experimenten un *crescendo* espiritual que anirà des de l'inicial postulat moral o virtuós als elevats cims de l'espiritualitat,[293] procés que es concreta en la reducció dels seus treballs a l'activitat de la traducció de la Sagrada Escriptura. En eixe marc, també creatiu, convindria preguntar-se quins podrien ser els sentiments i les actituds d'aquell col·lectiu social que, tot i haver-se convertit al cristianisme, eren perseguits pels mateixos cristians. Però es tracta d'una informació que no acostuma a freqüentar els documents inquisitorials.

He posat "Escriptura" en majúscules, però vull assenyalar que també li convenen minúscules, perquè no es tracta només de l'Escriptura (la qual ho possibilita d'una manera eminent), sinó que podem parlar de qualsevol escrit, de manera que la comprensió dels procediments que fa servir per a interpretar la *Pàgina Sacra* ens ajudarà a descodificar correctament també les creacions literàries. Vegem-ho en l'epígraf següent.

---

[291] AGUSTÍN CORTÉS SORIANO, «Teología controversista antijudía...», op. cit., pàg. 286.

[292] S. M. CINGOLANI, «D'Aquil·les... », cit., pàg. 77.

[293] Ho havia avançat CINGOLANI, *Ib.*, pàg. 82 i ho desenvolupe en § 2, «Perquè a nosaltres pujasses... », cit.

3.3.2. *Llei i poble en l'Antiga Aliança*

Els textos del nostre autor sovint es converteixen en paratextos que van donant raó de criteris i opinions que farà servir el literat valencià. Per eixa raó no podrà paréixer estrany que la seua redacció ens permeta descobrir-li fins i tot com entén ell la divisió social de la seua època dependent de la confessió religiosa de cada u: cristians, sarraïns i jueus, com trobem en un fragment que ens és conegut:

> E tot lo món de nostre cos té mostra,
> fels e infels, e *los de la ley vella*.[294]

Eixa és, segons el nostre autor, la composició de "tot lo món", gent de totes les confessions religioses possibles; el cos, per tant, és una reduïda mostra del món o, com ell ho formula, tot el món té mostra del cos humà, siga de la confessió que siga, tal com havíem vist més amunt; la frase, però ens serveix ací per a tipificar la divisió social segons la concepció de Corella: els fidels, els infidels i els de l'Antiga Aliança. Una primera lectura ens avisa que Corella, quan separa jueus d'infidels, no vol definir ací l'antic poble de Déu com a "infel", però que, com és lògic, tampoc l'aproxima al cristianisme; si continuem llegint trobarem que, finalment, també acusarà el poble jueu d'iniquitat, infidelitat i de perfídia quan parla de l'entrega vicària del Crist per la redempció humana:

> Acostava's la hora que·l rescat e deute de *la mísera natura humana* se devia pagar en la dura aspra taula del pal de la Santa Creu, e lo Redemptor universal, perquè·ls inichs jueus no tinguessen escusa de lur infidelitat e perfídia...[295]

---

[294] CORELLA, *Obres*, *Caldesa*, núms. 16-17. Es tracta, com hem vist, d'un exemple de la concreció del cos com a microcosmos. El subratllat "los de la ley vella" és meu.

[295] CORELLA, *Obres*, «Vida de la gloriosa Santa Magdalena», núms. 226-229; el subratllat és meu. Igualment, parla de la «fúria» dels jueus per a referir-se a les diverses persecucions que li fan a Jesús. *Ib.*, núm. 232-233.

Acusacions que ja llavors eren molt velles, però que si llegim amb cura ens ajudaran a verificar que, integrats els jueus dins del concepte globalitzador de "mísera natura humana", el teòleg hi dilueix l'adjectivació condemnatòria perquè la fa extensible a tota la humanitat, de manera que els jueus –sempre tinguts per *inichs*– no reben de Corella les fortes censures que eren habituals (l'acusació d'infidelitat[296] resulta curiosa, per anacrònica, mentre que la de perfídia pareix normal, a banda de contradictòria amb la classificació social que ell mateix havia establit), sinó les imputables genèricament a la condició humana, és a dir, qualsevol nascut –cristians i tot– és de "mísera condició humana".

D'altra banda, no cal dir que, els protagonistes de les seues peces són, sense excepció, veterotestamentaris o de transició al cristianisme; no parla mai dels sants posteriors, de manera que resultarà lògic que les redaccions corellanes estiguen esguitades de noms, personatges i temes procedents de l'Antic Testament: patriarques –en algun cas, com veurem més avall, anomenats "sants pares", segons la tradició medieval que els considera *pares* de la Mare de Déu,[297] però amb apel·latiu també simptomàtic, perquè coincidirà amb els Pares de l'Església–, profetes, reis, Abraham, etc. Convé recordar, tanmateix, que en aquells moments, qualsevol indici d'adhesió al judaisme podia meréixer una actuació inquisitorial i que, en eixe ambient, Corella no cessa de treballar, significativament, amb figures de l'AT. En eixe sentit, així parlarà Corella, per exemple, referint-se a Santa Anna:

> Vós, ver Déu de Abram, de Ysach e de Jacob, qui·n donàs a Sarra, mare de Ysach, e hoís la oració de la estèril Anna, mare de Samuel.[298]

---

[296] La figura de Judes com a infidel ho explica.

[297] Per exemple, sant Bernat identifica els patriarques amb els pares de la Mare de Déu, segons una idea que recull l'escriptora contemporània de Corella, sor Isabel de Villena. Veg. RAMON ARNAU GARCIA, "La Encarnación, historia contemplada en el Vita Christi de sor Isabel de Villena" (València, 2001), pàg. 24, reeditat en valencià en *Record i pensament* (València, 2006), pàg. 106.

[298] ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Gloriosa Santa Anna», nums. 89-90. L'evo-

En efecte, el mateix Déu dels patriarques d'Israel és el que invocarà ací Anna, la santa Mare de Maria. La *Vida de la Gloriosa Santa Anna* acull nombroses cites de figures de l'Antic Testament; en el nostre cas, santa Anna, després de morta, dirà:

> ...portaré alegres noves al si de Abram, als sants patriarques, reys hi profetes.

Notem ací que l'expressió veterotestamentària que indica la vida eterna és "el si d'Abraham", i no el cel, amb gran precisió terminològica. Corella insistirà més avall amb una reproducció quasi literal:

> ...als vostres sants àngels mane que al repòs del si de Abram la guien, e portaré alegra ambaixada als sants patriarques, reys e profetes.[299]

Novament utilitza una formulació idèntica, "el si d'Abraham", però ara amb la introducció del temple de Jerusalem i la simptomàtica incorporació dels "sants pares" –encara que, més avall, tornaran a aparéixer els "justs patriarques" les dos freqüents en les obres medievals, però no sempre cristianitzats amb els títols de "sants" o de "justs"– Corella insisteix a repetir l'argument, si bé ara aplicat a l'espòs de santa Anna, sant Joachim:

> ...ordenà la celssitut eterna, pagant lo acostumat deute de la mort lo justificat Joachim, portassen los àngels la sua ànima santa al repòs del lim dels sants pares, en lo si de Abram, la qual fon rebuda per los justs patriarques, reys e profetes, e en tan gran honor col·locada com mereixia l'ànima santa de aquell qui essent pare de la humil alta Verge Maria, prestament seria avi del rey Déu Messies.

---

cació de Sara, Isaac, Anna i Samuel, en una comprensió literal, té relació amb l'esterilitat de Na Monpalaua de Castellví, tal com tots els estudiosos han vist. Convé advertir que, encara que l'obra va ser redactada poc abans de l'arribada de la Inquisició castellana, les invocacions veterotestamentàries tenen el mateix sentit, fora de la situació de persecució forta.

[299] *Ib.*, núms. 318, 320.

> E, acabades les obsèquies segons la consuetut de *aquell sant poble*, tornà-sse'n al temple la sagrada Senyora nostra, en lo qual abità fins al temps del seu verge matrimoni.[300]

La presència del llim dels "*sants* pares", del si d'Abraham, i l'esment de patriarques, reis i profetes d'Israel –definit en aquell ambient, remarquem-ho amb força, com a "sant poble"; Corella sempre en els límits– estarà ordenada, com era normal llavors, a la comprovació de l'acompliment de l'escriptura en el Crist. Amb el recurs a la família de Jesús, en poques línies, el nostre escriptor condensa magistralment el progrés històric que va des de l'Antic al Nou Testament, com a model de la trajectòria personal dels conversos, els descendents d'aquell "sant poble" que meresqué la Vella Aliança. Així s'esdevé una altra vegada, ara en el cas de Llàtzer:

> ...partint-se del cos l'ànima santa de Làcer, devallà en lo si de Abram, en companyia dels *Sants* Patriarques.[301]

Reprenguem novament el fet que, a banda dels temes i personatges citats, el teòleg parle del poble jueu com "aquell sant poble", en clara i aleshores perillosa reivindicació dels orígens, tant de l'Església com dels destinataris de la seua obra. És il·lustratiu, però, que si el poble jueu és sant, no ho siguen, ans al contrari, els prínceps de la sinagoga, que Corella condemna perquè són hòmens "obstinats":

> No pogueren los inichs prínceps de la sinagoga comportar claredat de tan excelsa doctrina, semblants a miserables òlives que del sol la llum no poden veure. Prengueren los *obstinats* malignes la devota sancta, ab la germana e lo resucitat Làcer, e aquell sant Celidoni, qui fon il·luminat cech de la seua naixença, e sant Maximí, hu dels setanta dexebles, e santa Marcel·la, criada de santa

[300] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Vida de la gloriosa santa Anna», núms. 182-189. El subratllat és meu.

[301] CORELLA, *Obres*, «Vida de la gloriosa santa Maria», núms. 247-248.

> Maria, que dix a nostre Senyor: "*Beatus venter qui te portavit*", e altres devots cristians; posats dins una fusta sens veles, sense timó ni altres aparells de navegar, dexarenlos a la mar perillosa dient per scarn que s'acomanassen a Jhesús crucificat, lo qual ab tanta devoció pricaven.[302]

La crítica a la jerarquia jueva –"los inichs[303] prínceps de la sinagoga" i els "obstinats malignes"– és ben evident i posseeix un to d'actualització que no resulta tan directament visible, però que s'hi percep si tenim en compte que tots els temps verbals estan en pretèrit, tret dels que els defineixen la conducta d'aquells que *són* "semblants a miserables òlives que del sol la llum *no poden* veure", que estan en present, i després Corella recupera les formes de pretèrit, quan els prínceps de la sinagoga "no pogueren... comportar claredat." Tot i ser una comparança, expressa que els jerarques jueus "no poden veure",[304] tampoc coetàniament a ell, dada que s'ha d'afegir a la simptomàtica adjectivació d'*obstinats*, o siga, subjectes de pertinàcia, que la Inquisició qualificaria com a contumaços; per a més concreció, recordem que Jesús és el sol i, sobretot, la llum del món. El text acaba amb una pregària afegida, redactada en present i amb insinuacions de futur:

> ¡O rey de glòria infinit, piadós, que jamés no desempareu aquells qui, ab ferma fe, en la magestat sua esperen,

---

[302] CORELLA, *Obres*, *Ib.*, núms. 635-647. Ací, com que es tracta dels «prínceps de la sinagoga», l'adjectivació condemnatòria és abundant. La presència de sant Celoni –Celidoni– aquell «il·luminat cech de la seua naixença» en un relat que parla d'una jueva convertida a Jesús, no és casual. Ací simbolitza la ceguesa de naixement dels jueus i la il·luminació que reben després de la conversió. Ho veurem més avall, en la not. núm. 48.

[303] Per a Corella, la «iniquitat» té relació amb la infidelitat; així, també l'Iscariot serà designat com a «inic», és a dir, figura dels que, havent conegut el Crist, el condemnen; *ib.*, núms. 332 i 339.

[304] Com el jueu convers sant Celoni, de la not. núm 46. Per al bisbe Jaume Peres, els jueus «*perdieron la inteligencia de la Escritura y permanecieron obstinados en su ceguera*», en Agustín Cortés Soriano, *Cristo humanidad...*, op. cit., pàg. 28.

> e desemparats dels humans adjutoris, recorrent a la sua immensa piatat, acaben lo que ab socors e prudència acabar no porien.[305]

L'oració fa referència a una situació prèvia de desempar que, en el moment de fer-la, l'orant demana (és a dir, manifesta la seua confiança) que haurà de finalitzar per a aquells que han depositat la seua esperança en Jesús, és a dir, d'una manera general per a tots, però en especial els qui, procedents del judaisme, s'havien convertit a la fe catòlica i per eixa raó s'han vist "desemparats dels humans adjutoris", de manera que ara han d'emparar en "la sua immensa piatat".

Així, per a Joan Roís de Corella, ni tan sols serà condemnable la Torà, la vella llei mosaica, sinó que el teòleg arribarà a qualificar-la fins i tot com a santa, per bé que per a l'època precristiana:

> ...criaren la insigne donzella segons los nobles costums de aquella *santa*, llavors, ley judayca.[306]

El fragment de la unció en Betània és particularment significatiu en termes de trànsit d'AT a NT, perquè Maria, quan ungeix Jesús, el reconeix i el prepara com el Messies esperat, el rei pacífic, el nou Salomó que havia de construir un nou Temple, l'estimat del *Càntic dels càntics* que arriba a la filla de Sió; el seu poder serà el servici, el seu tron la creu, i d'eixa manera eixirà a l'encontre de la seua estimada; la comunitat messiànica, el nou poble sant.[307] Recordem que, més amunt, també el poble jueu havia merescut qualificació de santedat. Així, el poble d'Israel serà *sant*, el sant poble de Déu, fins a la vinguda de Jesucrist. Fins i tot pensa que la "santedat" del decàleg mosaic genera

---

[305] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, *Ib.*, núms. 649-651. Alminyana hi transcriu «ja més».

[306] *Obres*, «Santa Anna», núms. 14-15.

[307] CARMEN BERNABÉ UBIETA, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. (Estella, 1994), pàg. 163.

"nobles costums", raó per la qual el literat valencià és capaç d'establir diàleg –si més no, literari– amb el poble de l'Antiga Aliança i no té inconvenient de començar definint Jesús, a la manera judaica, com a profeta, i així es comporta quan desenvolupa el relat de la unció de Betània, en el moment en què Maria Magdalena es troba als peus de Jesús i el lloa:

> ...entre les altres excel·lències que del gran *profeta* Jhesús ab veritat parlava.[308]

És important anotar que ací, l'encara jueva Maria Magdalena, als peus del Senyor, li demana misericòrdia, com veurem tot seguit, perquè la Magdalena està en els inicis del seus procés personal de convertir-se al Crist. Resulta molt expressiva la descripció que fa Corella del procés de conversió que Jesús obrarà en ella, model de la conversió jueva, en primer lloc, com comprovarem tornant a la situació anterior, quan en Betània, a la Magdalena també li cau el vel dels ulls, i pot "veure":

> ...e los ulls de l'entenimen aprengueren a mirar e veure.[309]

I així, convertida al Crist, l'Ungit, l'antiga jueva i nova seguidora de Jesús podrà practicar les virtuts cristianes:

> ...ha regat lo vostre cor hi pensa, fent-hi brollar e créixer verdadera fe e crehença, ab caritat i esperança.[310]

Perquè la nova fe, que és la "verdadera", acceptada d'una manera global per la persona –*cor hi pensa*, la totalitat– comporta l'experiència de misericòrdia que ha tingut la Magdalena, segons hem vist i, per tant, l'acceptació de l'esperança i de la caritat. A partir del moment de la conversió, el nostre autor procura posar juntes les dos condicions, la del convers i la de la santedat que se'n deriva:

---

[308] CORELLA, *Obres*, «Magdalena», cit., núms 49-50 i, més avall, núm. 63.

[309] CORELLA, *Obres*, «Magdalena», núm 47.

[310] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Vida de la gloriosa Santa Magdalena», núms. 616-619.

> La divina clemència del rey Jhesús, que no s'oblida d'aquells qui ab munde cor lo serveixen, així amava la *convertida santa*.[311]

Més avall m'estendré detalladament en la consideració de la caiguda del vel. Continuem ara, tanmateix, amb la *conversió* de la de Magdala: el text citat parla de la misericòrdia viscuda i demanada després per als seus. Recordem la manipulació del text bíblic amb què treballa Corella en benefici de la consecució del seu objectiu, com ara en el cas que veiem de la Magdalena en Betània, identificada segons la tradició amb la figura de la pecadora que, en casa del fariseu, llava els peus de Jesús, li'ls eixuga amb els cabells i li'ls ungeix amb mirra. En el text de Lluc 7, 36-50 (i par.) no apareix l'oració *haggàdica* que fa la Magdalena:

> ...mostra en mi, omnipotent poderós, la riquea infinida de la tua misericòrdia, hi los altres peccadors acostar-s'an a la tua clemència, si a mi, sobre tots los del món abominable, tu, infinit misericordiós perdones.[312]

Atés que el fragment de la unció de Betània conté en Mt i Mc la traïció de Judes, per a un expert en Bíblia com Corella no li resulta difícil derivar a la idea que "los altres peccadors" són aquells jueus que, en el text, promouen l'expulsió de la santa de Judea,[313] és a dir, coetàniament, els que no s'han convertit encara, però que si veuen la misericòrdia amb què actua, no dubtaran a acostar-se a la seua clemència. No tots, clar. Tenim alguns convertits que ja han experimentat la misericòrdia del "Fill de Déu verdader e home", com ara el grup de conversos que confessa Jesús:

---

[311] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Vida de la gloriosa...», núms. 155-157. Abans, en núm. 141, ja havia avançat: "convertida, santa e il·luminada". Si ho posem per l'orde temporal serà il·luminació, conversió i santedat.

[312] *Obres*, «Gloriosa Santa Magdalena», núms. 95-98.

[313] JOAQUIM JUAN-MOMPÓ, «"O, dona ja no dona"» op. cit., pàg. 141.

> ...tot lo món, *en especial lo teu poble de Judea*, conexent, confessen que tu, Fill de Déu verdader e home, devallant del cel en la terra est vengut a la generació del gran patriarcha Abram perquè vencent a la mort, a tots los qui en tu crehuen, carçre de l'infern faces delliures.[314]

Recordaré que els prínceps de la sinagoga no "pogueren... comportar claredat". La conversió considerada com un autèntic alliberament: aquell poble que era sant, després de *veure la llum* ("coneixent") d'una manera especial per damunt de tot el món ("en especial lo teu poble de Judea") perquè la vinguda de Jesús és per a ell ("a la generació del gran patriarcha Abram", és a dir, als seus descendents, els jueus) es converteix ("confessen que tu, Fill de Déu verdader e home") i queda alliberat ("carçre de l'infern faces delliures") Per tant, la confessió de fe en Jesús que facen els jueus conversos ("los que en tu crehuen") comporta l'alliberament; als altres, els espera la condemna a l'infern ("carcre de l'infern"). En les explicacions que proporciona el mateix Corella, també trobarem al·lusions al sentit anagògic d'interpretació dels textos, per exemple, l'esforç que hi fa de vinculació progressiva del duet vida activa-vida contemplativa:

> Nostre Senyor Déu, fent-se home, per la generació de Lia pres carn humana, *significant* que per les bones obres de la vida activa se deixa aténer la excelsa celssitut de la vida contemplativa.[315]

Ho reblarem amb Mt 1,2-3, on llegim que Jesús descendeix de Judà, quart fill de Jacob i de Lia, a qui Déu havia fet molt fecunda. Ací comprovem com Lia passa de l'actitud de reconeixement a Déu quan tingué el seu primer fill Rubén ("El Senyor ha vist la meua humiliació", Gn 29,32; és a dir, el Senyor ha vist els treballs que ha fet Lia) a la lloança a Déu pel quart fill, Judà

---

[314] *Obres*, «Santa Magdalena», núms. 304-308.

[315] *Obres*, «Vida de Santa Magdalena», núms. 222-224; el subratllat és meu.

("Ara lloaré el Senyor", Gn 29,35), de manera que la dona de Jacob experimenta un progrés des dels treballs cap a la vida espiritual, *signe* de ("significant") la relació entre vida activa i contemplativa.

Després del que hem vist, pareix clar que Jesús no és un profeta qualsevol, a la manera dels antics profetes d'AT, sinó justament el que Déu havia promés en Dt 18, perquè des de la concepció progressiva que té Corella de la vida i de la història, el Crist ha vingut a abolir una llei antiga, que caduca amb la seua vinguda, prescrita a partir d'aquell "llavors" consignat quan es referia a la llei mosaica, adverbi que la situa en l'àmbit d'un passat que està superat amb la vinguda del Messies, ja complida, com ell mateix explica, el qual volgué "donar fi a la llei":

> Lo dijous del·liberà celebrar la Pascua per donar fi a la ley judaica.[316]

Quan es refereix a la derogació de la llei judaica, Corella no té en compte Mt 5,17-20: "No vos penseu que he vingut a anul·lar els llibre de la Llei o dels Profetes; no he vingut a anul·lar-los sinó a dur-los a plenitud".[317] L'argument evangèlic li hauria pogut ser d'utilitat, però la situació històrica li exigia una gran rotunditat en la consignació de la ruptura. Una ruptura que queda resolta amb la ruptura del vel del temple veterotestamentari, el qual "contenia", per bé que no explícita, la presència de Jesús:

> Aquest vel, diu Sant Cristòfol, era preciosíssim, de porpra, de or e de altres colors, texit en maravellosa obra, significant la Scriptura Sacra del Vell Testament, texida de maravellosos misteris e figures, que tenia lo figurat Jesús cubert dins la sua letra.[318]

---

[316] CORELLA, *Obres*, «Magdalena», núms. 384-385. Parla, lògicament, del dijous sant.

[317] L'expressió que, literalment és «la llei i els Profetes», integra tot l'AT, segons la not. corresponent a Mt 5,17 de la BVI.

[318] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart...*, cit., fol LXII v.

El "vel" (ara el del temple, però per a Corella, com per a Jaume Peres, té molts més significats) s'ha esquinçat. A banda de la cita evangèlica,[319] en eixa rotunditat, seguia els postulats del bisbe auxiliar de València, Jaume Peres, el qual considera que la Llei de Moisés hagué de cessar amb la mort i passió de Crist,[320] segons una antiga tradició,[321] i fins i tot que els preceptes legals de l'AT, després de l'anunci de l'Evangeli, no solament han quedat morts, inútils i sense cap valor, com afirma sant Jeroni, sinó que, a més, han estat i són mortífers per als qui els observen.[322]

Així, encara en diàleg amb els jueus, l'escriptor valencià procurarà exalçar la qualitat dels miracles que obrà el Messies com a prova de cancel·lació de la llei i d'acompliment de les promeses:

> Ab de fiques obres de transcendents miracles, los quals, com a Déu Senyor omnipotent, manant acabava.[323]

Definits per l'autor com a «transcendents», els miracles que practicava Jesús eren més importants que els realitzats, per exemple per Moisés, en AT, els quals són considerats pel bisbe de València, Jaume Peres, com a obres pròpies de la naturalesa estrictament parlant, mentre que els que fan primer Jesús i després els deixebles són absolutament molt més dignes i de superior entitat.[324] Corella no pot evitar una confessió, i és que exalça els miracles de Jesús i dels deixebles precisament en situació de controvèrsia amb els jueus:

---

[319] Lc 23,45.

[320] JAIME PÉREZ DE VALENCIA, *Tratado contra los judíos* (Madrid, 1998), pàgs. 44-49.

[321] La nota del lloc paral·lel a Lc 23,45 (Mt 27,21) inserida en *BVI*, fa: "Molts interpreten aquest fet com el signe de la fi del culte antic; amb la mort i resurrecció de Jesús comença la nova aliança."

[322] J. PÉREZ, *Tratado...*, cit., pàgs. 50-53.

[323] CORELLA, *Obres*, «Magdalena», núms. 35-36.

[324] JAIME PÉREZ, *Tratado...*, op. cit., pàgs. 237-239.

> Perquè·ls inichs jueus no tinguessen escusa de lur infidelitat e perfídia, volia acabar en persones de gran estima un transcendent miracle.[325]

I, d'una manera eminent, subratlle el fet que, per al moment definitiu de la crucifixió, Corella glossarà el relat de Jn 19,19, relatiu al rètol que Pilat féu posar en la creu, "Jesús de Natzaret, el rei dels jueus", confessió que vindrà avalada pels mateixos jueus, sempre tan estrictes en l'acompliment de la llei:

> ...per la religió dels juheus, entre les altres generacions per la ley gloriosos, figures e scriptures, tots testifiquen que Jesús és rey dels juheus, que vol dir emperador, rey e Senyor dels qui en veritat a Déu confessen.[326]

Una nova lloança al poble jueu, considerat ací com a "gloriós". Corella, per tant, afirma que tant les figures de Jesús procedents d'AT com les Sagrades Escriptures –és a dir, tots, sense excepció– siguen testimonis que Jesús és rei i, més encara, "Senyor dels qui en *veritat* a Déu confessen." És a dir, dels cristians i dels conversos procedents d'aquella generació de "gloriosos." A banda, val a dir que tot i la transposició cristiana que fa Corella, és veritat que, en moment de màxima persecució, el fet de recordar que Jesús és Senyor dels jueus, i que ells mateixos siguen definits com a "gloriosos" quan el context parla de la creu de Jesús, adquirirà una gran importància.

Per a tancar l'argument del progrés històric permanent que, partint de les propostes etiològiques relatives al passat primigeni d'Israel i del procés històric viscut, que arriba fins al present de Jesús, oferiré dos exemples; en primer lloc, Corella, amb pulcritud de biblista, presenta Jesucrist com el Messies que tots esperaven, la vinguda del qual era molt anhelada pels personatges veterotestamentaris, segons afirmen les Sagrades Escriptures:

---

[325] CORELLA, *Obres*, «Magdalena», núms. 228-229.

[326] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart del Cartoxà*, op. cit., fol. XXXXIX.

> ¡O Déu infinit, alt, immens, incomprensible, sol de justícia, desijat per los sants patriarques, reys e profetes,[327]

de tal manera que el procés es resol en el Messies esperat per tots; ací la reiteració de la idea pretén avalar, des de l'AT, el messianisme de Jesús: així, la referida Santa Anna

> ...portà alegres e certes saluts, al si de Abram, del seu nét, Déu verdader Messies, que ab inefable desig tots esperaven.[328]

Corella, amb insistència reveladora, considera la Bíblia com un progrés que troba acompliment en la vinguda del Crist esperat; per exemple, no veu problema a pensar –segons el relat de la donzella d'Ap 12,1-18, en el qual sotmet als seus peus el cap de la serp primordial– que la Mare de Déu és una actualització cristianitzadora de Judit, capaç de tallar el cap d'Holofernes, l'enemic del poble de Déu, d'acord amb Jdt 13,1-12; així, Maria, la Mare de Déu, és:

> Vera Judich, de Satanàs en peces partís lo cap.[329]

En el cas que ens ocupa ara, Joan Roís de Corella construeix en el relat una imatge molt bella i eficaç, perquè la protagonista del relat, Maria Magdalena, es constitueix en una baula intermèdia del procés de trànsit del judaisme al cristianisme i, com la Judit de l'AT tallà el cap a Holofernes, la de Magdala talla el del dimoni i el poble triomfa, ara el nou poble de Déu. D'altra banda, el parangó encara és més ric, com hem vist més amunt, perquè el Messies era esperat amb deler, de la mateixa manera com na Mompalaua de Castellví esperava que arribara seu fill, i l'esperava juntament amb el seu marit –i cunyat de Joan Escrivà– Lluís de Castellví, aquell que hem vist més amunt que

---

[327] JOAN ROÍS DE CORELLA, «Santa Anna», núms. 306-307.

[328] *Ibidem.*, núms. 339-340.

[329] CORELLA, *Obres*, «Magdalena», núm 47.

amaga els seus orígens jueus, i que sovint manifesta que na Mompalaua era molt devota de santa Anna:

> Moltes vegades he hoït dir a l'estrenu e virtuós cavaller mossén Loís de Castellví, marit vostre, que teniu gran e especial devoció en aquesta excel·lent Senyora.[330]

Al marge de l'anhel de tindre descendència que està en la base del relat, resulta molt expressiva la devoció a una santa que, tot i ser jueva, és també cristiana; un autèntic model de conversió, per tant; un procés paregut al que ha viscut Maria Magdalena, paradigma també de la conversió del judaisme al cristianisme.

En segon lloc, la Mare de Déu al cim de la història de progrés de la humanitat; Corella ens n'oferirà una preciosa imatge en la *Visió*, en la qual contemplarem Maria com a corona de l'AT:

> Hi estava sobre l'admirable escala de balaxos una cadira –cosa als infels diffícil de creure– en la qual del Vell Testament tots los misteris axí en veres figures a la humana vista se mostraven com en veritat mirats los havien aquells qui en lo temps que eren los miraven. Estava seguda la reyna de misericòrdia.[331]

Una altre argument que haurem de sumar a l'hora de conéixer quins són els destinataris últims de l'obra corellana és la freqüent utilització dels *deraixim*, dels *midraixim* i de les *haggadôt* com a procediment literari, molt comú en el període medieval, però ben simptomàtic en el cas del nostre autor, tal com veurem després.

Abans de continuar, però, insistiré en la idea de destinataris "últims", perquè, com he repetit, el conjunt de la literatura corellana és genèricament apta per a qualsevol cristià. És normal, per tant, que els lectors de les seues composicions estigueren acos-

---

[330] JOAN ROÍS DE CORELLA, «Santa Anna», núms. 9-10.

[331] K. WITTLIN, «Un text inèdit...», cit., pàg. 263.

tumats a eixos procediments literaris, perquè, encara que cada *deraix* que hom aplica té sempre una finalitat d'actualització, es tracta d'un procediment estilístic molt usat tant per la literatura cristiana medieval com per la literatura hebrea, d'una manera anàloga a la utilització del *midraix* o la *haggada*, sovint també ben present en conjunt de la tradició rabínica; més avall tindrem ocasió de reproduir algunes *haggadôt* que concreten l'ús recurrent que en farà el Mestre en Sacra Teologia i ens resultaran realment profitoses per a conéixer les seues modalitats de treball literari.

El conjunt de les raons aportades es mostra ben expressiu a l'hora de pensar en els objectius finals del treball del nostre autor, però incorpore ara, a més, algunes altres dades que ajudaran a argumentar en la línia de composició literària corellana elaborada per a justificar –i, en el seu cas, servir de consolació a– l'opció que havien pres els conversos. He començat el cap. amb la consignació dels personatges procedents del camp bíblic o hagiogràfic que Corella selecciona per a la seua obra de justificació; per a completar-ho, faltava el jueu Josep, virtuós fill del patricarca Jacob, que no solament és prototip del Crist, sinó que també rep la consideració de figura del poble d'Israel,[332] poble que, finalment, esdevindrà Església. Josep, com els conversos coetanis de Corella, és el just que sofreix a causa dels seus germans, però a qui li espera un destí gloriós.

Més encara: en el cas de la *Istòria de Josep*, l'acció "novel·lesca" es desenvolupa en un món de saviesa cortesana, poc o molt pròxim al de l'autor i al dels destinataris primerencs de la literatura corellana, l'aristocràcia lletrada de la capital, amb què l'eventual identificació dels receptors amb el protagonista resultava més fàcil.

En tercer lloc, atés el designi d'elaboració de literatura amb finalitat parenètica amb el qual treballa, resulta ben simptomàtic que Corella trie sempre models de vida virtuosa. És lògic, certament; però, a més, el traductor aporta l'estil de vida propi de

[332] CARLO MARIA MARTINI, *Vers Jerusalem* (Barcelona, 2003), pàg. 111.

qualsevol convers per convicció, o que l'ha d'adoptar per pressió, o encara per tot sumat, perquè "*sería difícil negar una base moral a sus acciones teniendo en cuenta las actitudes dominantes respecto a la herejía religiosa*".[333] És a dir, la societat reclamava al convers un model de conducta molt més virtuós que l'usual, i el nostre autor els en proporcionava exemples dignes de ser imitats.

3.3.3. *Instrument de pregària*

Examinem amb quina subtilesa treballa el nostre literat des del punt de vista dels destinataris; més avall, en § 4.2.4, intentaré establir les bases en què fonamenta Corella en seu treball de traducció. Ara faré només un repàs inicial a aquells elements que ens ajudaran a percebre com el nostre traductor opera amb els sentits de les paraules i de les frases per a convertir-les en un instrument útil per a la pregària, no solament amb caràcter universal (convé insistir en el designi universalista del Corella) sinó, a més, i d'una manera específica, per als neoconversos catòlics.

En la seua versió d'eixe text que és molt estimat tant pels jueus com pels conversos i els cristians, el Salteri, que ell tradueix de Vg, la redacció original de Sl 10,4 diu: "*iustos autem quid fecit?*", però Joan Roís hi introdueix una glossa eloqüent que l'enllaça amb el que hem afirmat a propòsit de la *Istòria de Josep*: "¿Què havia fet lo just *que axí sia perseguit*? L'adaptació del sentit del v. a l'ambient dominant de persecució i als destinataris –ací considerats "justs"– és ben clara. Per eixa raó, en Sl 56,2 quan *Vg* diu "*donec transeat iniquitas*", Corella trasllada: "fins que passe la iniquitat *dels qui·m perseguexen*", tema en el qual el nostre traductor és insistent, perquè ja n'havia parlat en Sl 24,3, quan, enfront del text de Vg "*etenim universi qui sostienent te non confundentur*", ell traduirà, amb glossa molt expressiva: "e certament, tots los qui sostenen persecucions per tu no seran confosos". Es tracta d'una versió que es revela com

[333] S. HALICZER, *Inquisición...*, cit., pàg. 332.

a molt meditada, atés que, més avall, en v. 5 dirà "he sostingut tribulacions" i en v. 21, "sostenguí tribulacions", amb idèntic procediment glossador. Més tard, en Sl 58, per exemple, hi ha uns quants afegits amb el verb "dir" ("e dien", 8b; "lo que diem", 9a; "dient-me", 11b) pels quals el traductor entén que "l'orant del salm és perseguit pels seus enemics".[334]

En la mateixa línia, en Sl 118,8, quan Vg construeix: "*revela oculos meos, et consideravo mirabilia de lege tua*", el torsimany valencià hi traduirà: "Leva lo vel dels meus ulls, e consideraré coses maravelloses de la tua ley".[335] Expliquem-ho: Ja hem vist que els usos que Corella fa de la Sagrada Escriptura són freqüents, de manera que el sentit al·legòric del terme "vel" no li resulta estrany, com hem tingut ocasió de comprovar en el cas de la Magdalena, en 3.2.2.

Val a dir que la idea que el jueu es converteix quan li cau el vel dels ulls no és només una imatge gràfica que explique el pas de les tenebres a la llum. Quan Jaume Peres o Corella la utilitzen ho fan després d'una llarga controvèrsia històrica Església-Sinagoga; és lògic, per tant, que, quan n'assumeixen un paper, el debat compta amb nombrosos precedents i els arguments ja són sòlids. En efecte, la consideració del jueu com a cec procedeix de l'AT.[336] Així ho llegim en Is 44,18, referit al poble de Déu: "Aquesta gent no sap què fa, no entén res; té els ulls massa entelats per a veure-hi, el cor massa ofuscat per a comprendre" o, del mateix profeta, vv. 43, 8: "feu eixir el poble que té ulls i no hi veu".[337] Val a dir, tanmateix, que la rebel·lió d'Israel és que la

---

[334] HANS JOACHIM KRAUS, *Los salmos* (Salamanca, 1993), Vol I, pàg. 824.

[335] Ací, la versió del Salteri de Vives fa «revela los meus ulls», mentre que el de la Seu de València diu «descobre·ls meus ulls». Està clar que Corella sap què vol dir en cada moment.

[336] No m'interessa ara el matís entre "veure" i "entendre" o "conéixer" (que, per altra part, apareixen com a corelats en el v. d'Is citat tot seguit. Per a una comprensió de coincidències o especialitzacions semàntiques, veg. Enrique Farfan Navarro, "Los árboles prometidos" *Suplement del Butlletí de l'Arquebisbat de València* (febrer, 1993), pàgs. 32-33, text de què m'he servit per a il·luminar aquest capítol.

[337] Podem citar, encara, Is 42,7.16.18.19, etc.

produeix la seua ceguesa, com veiem en Ez 12,2: "Tu, fill d'home, vius enmig d'un poble rebel, que té ulls per a veure-hi i no hi veu, i orelles per a escoltar i no escolta; és un poble rebel", i per eixa raó, es tracta d'una ceguesa que Déu ha volgut i ha ordenat al profeta que els la cause, segons Is, 6,10: "Fes insensible el cor d'aquest poble, fes sordes les seues orelles i cecs els seus ulls. Que els seus ulls no hi vegen, que les seues orelles no hi senten, que el seu cor no comprenga".[338]

L'acceptació de la idea ve del NT, i així, en 2C 4,4 trobem: "A ells, els incrèduls, el déu[339] d'aquest món els ha encegat l'enteniment per tal que no els il·lumine l'evangeli del Crist gloriós, que és imatge de Déu". L'evangeli, doncs, com a font de llum, perquè l'evangelista ja considera Jesús com a llum en Mt 4,16: "el poble que vivia a la fosca ha vist una gran llum; una llum ha resplendit per als qui vivien al país de mort i de tenebra."[340] Posteriorment, Lc, en 1,78-29, identificarà Jesús amb el sol: "Per l'amor entranyable del nostre Déu, ens visitarà un sol que ve del cel, per il·luminar els qui viuen a la fosca, a les ombres de la mort".[341] Les referències es multipliquen en un evangeli tan carregat de símbols com ara Jn, 1,4: "En ell hi havia la vida, i la vida era la llum dels hòmens,"[342] fins que Jesús mateix es defineix com a "llum del món."[343] La conversió del rabí Saule és descrita com la caiguda dels ulls d'una espècie d'escates.[344] Pau és enviat a les nacions paganes "perquè els òbrigues els ulls, i passen de les tenebres a la llum".[345] Els jueus, tanmateix, tenen

---

[338] El terme hebreu bl (*leb*), que traduïm per "cor", *sovint expressa seu de la vida conscient: memòria, imaginació, atenció, intel·ligència, voluntat, ment, ànim, consciència.*

[339] Es refereix a Satanàs. Veg. *BVI*, not.

[340] Ací Mateu assumeix Is 8,23-9,1.

[341] I, tornat a recollir en el *Nunc dimittis*, 2,32: "llum que es revele a les nacions".

[342] I també en 1,5.7.8.9.

[343] Jn 8,12; 9,5. Les referències, però en són moltes més.

[344] Ac 9,18

[345] Ac 26,18. L'orde de predicació de Pau és, primer a Damasc i a Jerusalem, després per tot el país dels jueus, i finalment als pagans. Ac 26,20

els ulls coberts per un vel; ho assegura sant Pau amb contundència: "perquè els israelites no veieren la fi d'una glòria passatgera. Però a ells se'ls va ofuscar l'enteniment, i fins al dia de hui, quan lligen l'Antic Testament, el vel continua encara posat, ja que només desapareix gràcies a Crist. Encara hui, tal com passava amb Moisés, sempre que escolten la lectura de la Llei de Moisés tenen un vel damunt del cor; però sempre que es giren cap al Senyor cau el vel."[346]

Afegiré ara algunes altres proves. Per exemple, en *La Sepultura de mossén Francí Aguilar*, el sepulcre apareix adornat amb unes quantes figures que són al·lusions a les virtuts teologals i cardinals cristianes, però que apareixen il·lustrades amb referències bíbliques. Simptomàticament, en la virtut de la fe diu: "*Cum autem converssus fueris ad Deum auferetur velamen* [347] (en realitat hauria d'haver escrit: "*cum autem conversus fuerit ad Deum aufertur velamen*") citant, precisament, el v. ja referit de 2C 3,16. Ho explicarà ell mateix en el seu relat de la *Vida de la Mare de Déu,* quan, en el moment de produir-se la circumcisió de Jesús,

> ...de nostra vista
> levà los tels que teníem per Eva.[348]

És Eva, la primera dona, la mare del poble d'Israel, la que ha posat el vel als jueus; el vel és, doncs, el resultat del pecat original, que ha estat redimit (fet caure) per Jesucrist (en el cas del poema citat, a través de la Mare de Déu) i del qual el nou poble de Déu està exempt; Jesús (llum del món, també en paraules de Corella: "¡Lum sens foscor que·n los inferns penetra!" [349]) lleva dels ulls dels cristians el pecat, el vel que tenien i que hereten en el naixement. És com una nova i diferent circumcisió, que dóna la vista.

---

[346] 2C 3,13-16. L'últim v., el que parla de la caiguda del vel, fa referència a Ex 34,34: "Cada vegada que Moisés entrava a la presència del Senyor per a parlar amb ell, es llevava el vel".

[347] *Obres*, «Sepultura», núms. 76-77.

[348] J. ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Vida de la Santíssima...», cit., núms. 81-82.

[349] *Ibidem*, núm 91.

Segons la hipòtesi que plantege ací, en conseqüència, pareix evident que el text del Sl citat va adreçat, en línia específica, als conversos, més en concret, als jueus que, convertits a la fe en Jesucrist, ja els ha caigut el vel, tal com tradueix en Sl 118,18 segons una versió que estudiarem més avall. Recordem que els prínceps de la Sinagoga –"obstinats"– són com les òlives, que no poden veure de dia, i, a més, com és sabut, durant l'edat mitjana, la sinagoga –que és la personificació del judaïsme– era representada amb els ulls coberts amb un vel, perquè rebutjava contemplar la llum.[350] Convertir-se (és a dir, batejar-se en Jesucrist) per tant, és adquirir la fe, u dels efectes de la qual és "llevar el vel", com hem tingut ocasió de comprovar. La traducció de Corella no és fortuïta, perquè ell coneix altres possibilitats de trasllat i, en canvi, selecciona la forma més útil per a la seua discussió amb els jueus i la intenció que el mou d'adreçar el seu treball als conversos; per exemple, el salteri de 1478 trasllada "Revela los meus ulls, e consideraré les meravelles de la tua ley". La solució corellana és idèntica a la de Vives, tret de la traducció de "*revela*",[351] amb proposta literal en la versió del convers però modificada per Corella allà on li convé.[352]

Més avall em detindré a analitzar amb detall eixa modalitat de traducció amb què actua el nostre autor, però de moment, continuarem en l'estudi de les "altres" maneres de traduir, tan subtils, del teòleg valencià, aquelles que busquen la paraula adequada i precisa per a aconseguir els objectius marcats.

Així, per altra banda, trobem que Sl 49,7a fa: "*audi populo meus et loquar Israhel et contestabor te.*" Després sabrem com treballa el nostre traductor; per a comprendre l'operació corellana, recolliré, en primer lloc, algunes versions que proposen les traduccions actuals, com ara, la de la *BVI*: "Escolta, poble meu, que et vull parlar; Israel, jo testifique contra tu: jo sóc el Senyor,

---

[350] MICHEL CAZENAVE, *Encyclopédie dels symboles* (París 1989), s.v. "cecité".

[351] Tot i que "revelar" és també un derivat de "vel", però no tan explícit.

[352] El Psalteri que es conserva en la Seu valentina hi tradueix "descobre·ls meus ulls..." en Joan Costa Català, *Els salms de la Biblia de París i el Salteri de la Seu de Valencia* (València, 1995).

el teu Déu"; per la seua banda, Luis Alonso Schökel en la *Biblia del Peregrino*, tradueix: "*Escucha, pueblo mío, que voy a hablar, Israel doy testimonio contra ti; yo soy Dios, tu Dios*"; finalment la *TOB*, en la versió italiana traslladada: "*Ascolta, popolo mio, voglio parlare, testimonierò contro di te, Israele; Io sono Dio, il tuo Dio*". En segon lloc, per a aconseguir el meu intent, portaré a col·lació un parell de versions pròximes a Corella; la que es conserva en la Seu de Valencia diu "Hisrrael, poble meu, hojes e yo parlaré, e fer-t'e testimoni, que yo só Senyor, Déu teu"; [353] per la seua banda, el Salteri de Vives traduirà: "Oges, poble meu, Israel, e parlaré, e testificaré a tu: Déu, Déu teu yo só." [354]

Totes les versions adduïdes, com es veu clarament, es refereixen al poble d'Israel com a poble de Déu. En canvi, Corella, sense fer cas ni a la versió original de la qual tradueix, ni a les traduccions coetànies, que ell coneix molt bé, ni als llocs paral·lels del mateix Salteri que li resulten igualment molt familiars (com ara Sl 81,9 [*BVI*, "escolta, poble meu, l'advertiment! Tant de bo m'escoltares, Israel!"] [355]) traslladarà, amb simptomàtica composició: "Ou tu, qui est poble meu, e parlaré a Israel, e testificaré a tu que yo só Déu, Déu teu". [356] El traductor desplaça amb molta habilitat la filiació del poble de Déu, de manera que si els lectors o els oïdors (cristians) del salm escolten el Senyor, es consideren reconeguts per Déu com a poble d'ell; en un segon moment, Déu parlarà a un altre poble, a Israel (que, en conseqüència, *ja* no és més poble de Déu) i, parlant-li, testificarà que és Déu del seu (actual) poble (el destinatari, és a dir, el poble cristià).

Per a reafirmar la intenció amb què treballa Joan Roís de Corella, en el v. posterior veurem com l'autor no nega la validesa de *tots* els sacrificis cultuals, sinó que, mitjançant una subtil

---

[353] JOAN COSTA CATALÀ, *Els salms... ibidem.*

[354] JORDI VENTURA, *La Bíblia valenciana...*, op. cit.

[355] Segons Corella, en versió ara no alterada, fa: «Ou tu, qui est poble meu, e testificaré contra tu. O Israel, si hauràs oït a mi».

[356] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Psalteri*, op. cit.

glossa, hi afegeix que allò que Déu no accepta dels sacrificis són els holocaustos a la manera jueva, "qui són tots cremants", és a dir, només condemna els sacrificis jueus, sense cap esment del sacrifici cristià. Per eixa raó, en Sl 105,28 llegim: "fou pol·luta la terra en los sacrificis de les sanchs"; la glossa que interposa el nostre teòleg, "sacrificis" s'ajusta perfectament al context del Sl, però resulta ben significatiu que el salmista estiga parlant dels sacrificis que fa el poble d'Israel quan abandona el Déu alliberador, el Déu de l'Aliança, i adora l'ídol d'or, al qual ofereix els sacrificis "de sanchs", que el traductor condemna. Un repàs detallat de la traducció corellana ens mostrarà que el *Psalteri* valencià que ell dugué a l'estampa està farcit d'exemples similars als reportats ací.

Podem concloure, en conseqüència, que Corella manipula amb molta subtilesa el text que rep i el destina, certament, a tots els cristians lectors i usuaris del salteri, però d'una manera especial, per als conversos, per als quals treballa amb eficàcia a fi de fer-los acceptar els salms ja cristianitzats. Per eixa raó, en Sl 24, 14, quan Vg fa referència al terme *testamentum*, el nostre traductor s'afanya a convertir-lo en *l'Aliança Nova* que Déu farà amb el seu nou poble mitjançant Jesucrist, Fill únic que ell dóna. Així, davant del text de Vg. "*et testamentum ipsius ut manifestur illis*", Joan Roís de Corella proposarà "e ha'ls donat lo seu testament perquè·ls sia manifest", de manera que Déu no "manifesta lo seu Testament", sinó que "el dóna" (explícita referència a Jesús, la Nova Aliança o Testament, *donada* al nou poble) perquè, per ell, "els sia manifest". No és casual que en v. 4 puga parlar del Senyor com d'aquell pel qual els orants han patit persecucions, i en v. 5 parle del Salvador (referit, lògicament a Jesús) sense haver-hi traduït el pertinent "*Deus*" de Vg. En aquest cas, Corella no fa més que seguir la gran tradició cristiana i, com ja havia anticipat sant Jeroni: "la llei antiga, velada, s'esdevé manifesta en el Crist." [357]

---

[357] DOM JEAN-CLAUDE NESMY, *I Padri commentano il Salterio della Tradizione* (Torí, 1983), pàg. 122.

Més avall, faré una anàlisi detallada dels Sls anunciats, anàlisi que parteix de la idea de demostrar amb quins criteris de traducció opera Mestre Corella, i que corrobora el que hem pogut veure fins ací. Avance ara, tanmateix una dada que ja ens era coneguda, perquè, segons els conversos, en Sl 44 "se comprenien totes les seves tribulacions dels conversos en què estaven".[358] Corella no perd de vista eixa consciència d'aplicabilitat del Sl als conversos, de manera que en v. 12 traduirà: que per amor de ton nom som condemnats a mort cada dia", versió que Jordi Ventura veu "aplicable a la situació en què vivien els conversos".[359] Després sistematitzaré la intuïció de Ventura.

3.4. Treball per a conversos

Molt simple, massa esquemàtica –i desgraciadament massa freqüent– resulta l'equació jueus per una banda, enfront de cristians només perseguidors i implacables. El comportament social, com el de cada persona, sempre ha estat molt més complex i qualsevol anàlisi senzilla no resisteix cap reduccionisme, de manera que haurem de desllorigar-ne les dificultats de la comprensió des de la complexitat, així que ens veurem constrets a proposar unes altres possibles solucions, també complexes i progressivament estudiades que ens ajuden a precisar-ne més el coneixement a propòsit de la realitat d'uns conversos que patien, d'una banda, un dur discurs teològic sobre la conversió, i en segon terme, eren víctimes d'una palesa malfiança social que els considerava com a "jueus secrets."[360] En definitiva, que els conversos eren objecte d'una major exigència social i religiosa que no la que reclamaven als cristians vells.

---

[358] Jordi Ventura, La bíblia..., op. cit., pàg. 129.

[359] J. Ventura, *ibidem*., pàg. 130

[360] Michel Jonin, «le converso...», cit., pàg. 135. Des d'eixe punt de vista, Jonin explica que «*Des textes étudiés se dégage donc une représentation cohérent et complexe du converso; distincte de celle, plus traditionelle, du juif, ou de celle de nouveu chrétien comme simple «juif secret»*, *ib*., pàg. 137.

No resulta estrany, per tant, que trobem alguns autors la idea dels quals postule allò que podríem designar com una espècie de «tercera via» amb voluntat tan «conciliadora» o, millor, integradora, com resultara possible en una època tal difícil. Es tractaria de formular propostes que expressaren un desig de continuïtat (i, òbviament, superació) entre judaisme i cristianisme, sobretot si tenim en compte la gran quantitat de conversos que hi havia en aquell temps entre les files dels que tenen possibilitat i capacitat de pensar i d'escriure, entre ells fins i tot algun bisbe, com ara: «*Au milieu du XVe siècle, Alfonso de Cartagena, évêque de Burgos et fils d'un converti notoire, affirmait dans son* Defensorum unitatis christiniae *la continuité entre le judaïsme et le christianisme*».[361]

Eixe és el cas de mestre Joan Roís de Corella. El brillant escriptor redacta i adreça els escrits que compon durant els seus vint o trenta darrers anys a partir de la consideració de continuïtat entre el món jueu –aquell que havia gaudit d'una "llei santa"– i la Nova Aliança que ve de Jesucrist. Així, els seus treballs poden ser contemplats també com a elaborats per a la «justificació», consol i edificació d'una comunitat de neocristians que, damunt que han hagut de fer l'esforç de la conversió al cristianisme, no solament sofreixen persecució –la qual era percebuda com a flagrantment injusta– que venia promoguda i organitzada pels mateixos cristians, sinó que es veuen rebutjats pels jueus i fins i tot pels conversos criptojudaïtzants.

És veritat que, com demostra Jordi Ventura, molts d'ells després de la conversió continuaven amb les pràctiques espirituals i rituals del seu antic llinatge,[362] però no és menys cert que molts altres volgueren viure cristianament i, no només des del punt de vista formal i exterior, sinó convençuts, fins i tot assumint les propostes de fe i de virtuts cristianes,[363] convenciment que els

---

[361] ADELINE RICQUOI, "Noblesse...", cit, pàg. 91.

[362] JORDI VENTURA, «El coneixement de l'hebreu entre els conversos valencians de la fi del segle XV", en *Revista de Llengua i Dret*, 20 (Barcelona, 1993), pàgs. 7-48.

[363] ARMAND PUIG, «Les traduccions...», op. cit., pàg. 125.

portarà a practicar la nova fe des de paràmetres de la moral i de l'espiritualitat a què s'han convertit o, expressat d'una altra manera, podem afirmar que el cristianisme, per a molts conversos, havia esdevingut el seu nou «camí de perfecció», de manera que, parlant d'eixe sector social dels conversos als quals Corella adreça els seus escrits –conversos alguns dels quals aconseguiren ser ennoblits després– no ens resultarà difícil trobar que «*la noblesse de la fin du XVe siècle n'est donc plus seulement une condition juridique* [...] *Elle est un véritable chemin de perfection, qui inclut aussi bien l'exercice des "vertus" e des bonnes coutumes*».[364] Alguns responien així a la major exigència de virtut que els feia la societat i encaixaven, a més, amb les formulacions de «camí de perfecció», de progrés espiritual que postula Corella. Per tant, ja tenim el cercle acomplit, encara que siga, si més no, en l'àmbit teòric; caldrà fer encara un notable esforç per a veure'l concretat en la realitat històrica dels jueues conversos que vlen viure honestament la nova fe.

Insistiré una vegada i moltes més que l'ofici de qualsevol escriptor és universal i el del nostre Mestre en Teologia també, de manera que no seria gens correcte reduir els seus treballs com si els haguera pensat, d'una manera exclusiva, per als nou convertits; per a ells, d'una manera concreta, i des de la universalitat de l'escriptor, per a tots, d'una manera genèrica. Així, sense perdre de vista eixe punt de partida genèric, si podem descendir al món dels destinataris concrets, podem començar a suggerir que és per a aquells jueus conversos al cristianisme que Corella dirigeix els seus treballs; amb més precisió, per als qui, després d'acceptada la fe cristiana amb sinceritat, aspiren a viure-la des de la coherència. Els incita, en primer lloc, a comportar-se en la pràctica de les virtuts catòliques i, més tard, intenta també promoure la possibilitat que s'eleven per la via espiritual, malgrat (o, potser, fins i tot impulsats o estimulats per) aquella situació de persecució i aflicció que estaven patint.

---

[364] *Ib.*, pàg. 98. L'autora continua dient que «*l'obtention d'un titre nobiliaire, suivi de l'exercice des vertus, d'un certain mode de vie, du service de la res publica per les armes ou les lettres...*» *ib.*

En efecte, com a excel·lent escriptor que és, Corella no té en el punt de mira dels seus escrits un sol sector social o un reduït cercle de potencials lectors; ell escriu per a tots, amb abast universalitzador. Ara bé, si volem comprendre'l en profunditat, al designi d'universalitat de la creació literària, quan el llegim li haurem de sumar tots els sentits de la interpretació del text per a exhumar-li i comprendre, també, la fonamentació en l'al·legoria (quan no en el símbol, pensat i introduït per ell, en primer lloc, des del punt de vista estilístic, propi de l'època, i, en segon terme, consignat com una base més de la proposta moral i espiritual corellanes); haurem de tindre present la referència moral en la conducta que sorgeix de l'anàlisi tropològica i, per últim, l'estímul al progrés espiritual en l'anagogia. En l'estudi de la seua comprensió del cos en relació a la societat i al cosmos, que hem vist en 3.2.4, o en el coneixement del sentit del terme "vel" i la ceguesa dels jueus que he intentat en l'epígraf anterior o en el de la *Sepultura* de Francí Aguilar que vindrà en 5.4.1, podem percebre els resultats de la lectura al·legòrica dels seus escrits. L'anàlisi que faré d'alguns salms en la tercera part del llibre em permetrà aclarir les seues concepcions tropològiques i, especialment, anagògiques a partir dels diversos nivells de lectura i comprensió dels seus textos.

L'escriptor de més fama i el més cèlebre predicador del segle XV actuà així amb la seua obra compromesa i ho pagà amb la desaparició de la versió del *Psalteri* que publicà i la immersió del seu nom en l'ignominiós oblit posterior, malgrat l'oposició de poble i clergat valencians. Oblit si més no present en la documentació de l'època, perquè està per determinar encara amb precisió la influència que exerceix sobre autors posteriors.

SEGONA PART

CORELLA I LA BÍBLIA

Capítol 4

"APRÉS EN LES SAGRADES PLANES". USOS BÍBLICS

4.1. Bíblia i literatura

Atés l'alt designi religiós que conté el conjunt de l'obra de Corella –que ell concreta d'una manera especial mitjançant la creació literària, però que també ho farà amb la pràctica homilètica i la docència– serà bo que ens demanem perquè una gran part de la seua producció teològica i espiritual té una forta extracció bíblica o, en algun cas, *parabíblica* (com ara en la utilització dels apòcrifs o de relats hagiogràfics al servici del text escripturístic) perquè és d'ací que pren el material sobre el qual treballa en algunes ocasions. A l'hora d'elaborar el seu propi text, sovint es veu constret de partir d'una redacció prefixada, tant si procedeix de la Bíblia, com de materials hagiogràfics.

En efecte, en la seua obra de caràcter espiritual (n'exclourem ara per precaució l'obra de creació poètica) en el Mestre en Sacra Teologia trobem un home que sovint viu la literatura de creació com un apassionant procés de traducció sempre recreadora, per bé que, des de la seua concepció de "fidelitat" al text original, generalment la Bíblia, li preocupa tant o més la transmissió de la paraula revelada com la creativitat pròpia.[365] O, dit d'una altra manera, Corella pretén combinar la santificació dels lectors (a partir de la seua adhesió i la seua concepció de "fidelitat" a la Bíblia) verificada des de l'exercici literari, que és, com acabe de dir, la manera com concreta el seu alt designi espiritual.

---

[365] Considerem, per exemple, com treballa la vida de santa Anna (des dels apócrifs i la tradició hagiogràfica cristiana), la vida de santa Maria Magdalena, la Història de Josep, el Salteri i la vida de Crist en el Cartoixà.

Eixa afirmació no nega l'eminent consideració de la literatura que té el nostre autor.[366] Intente posar de manifest un aspecte fonamental de la seua obra que no ha estat tingut en compte d'una manera correcta.

Per a entendre la qüestió val a dir, en primer lloc que, si Corella acollia els corrents de pensament més moderns del moment, con afirma la doctora Badia, necessàriament hauria d'acceptar els estils propis que caracteritzen les mentalitats del *quattrocento*; els humanistes busquen i troben «en la Bíblia, sobretot en el Nou Testament, millor que en els dogmes i en la teologia ortodoxa de l'església, piadoses consolacions sentimentals, altes elevacions morals, ressons d'humanitat o pressentiments de l'exaltació de l'home en ordre a una divinització immanent».[367] No resulta estrany, per tant, que en temps del nostre traductor fóra gran la quantitat de bíblies traduïdes en llengua vulgar que circulaven.[368]

En segon terme, i tal com hem vist en § 3, mestre Corella experimenta una evolució paral·lela en els àmbits vital i literari, com no podia ser altrament. Cap al final de la seua existència, ell va esporgant de la seua vida i de la seua obra aquells elements que no considera tan importants i es centra progressivament en la matèria que més li preocupa, l'elevació espiritual, de manera que deposita la seua confiança en la Paraula revelada (la "sacra pàgina") sense per això, com dic, deixar de fer literatura, prova que no nega, sinó que es suma a les que proporciona Cingolani per a reblar la importància que posseeix per al teòleg la creació literària.

No podem dubtar de l'influx que exerceixen els textos sagrats sobre el nostre conegut autor. El mateix Corella, en to magisterial, insisteix en la idea que l'aprenentatge bíblic és tan útil que convé no oblidar-lo:

---

[366] Així ho vaig afirmar ja en 1985, en la meua introducció a l'edició del *Psalteri*..., cit., pàgs. 25 i 29

[367] EVANGELISTA VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*..., op. cit., pàg. 34.

[368] MIGUEL NAVARRO SORNÍ, *Calixto III* (València, 2005), pàg. 155.

> ...tu, estodiant en Sacra Theulogia, bé recorda lo que llegint has aprés en les sagrades planes.[369]

En segon lloc, l'estudi i la meditació de la Paraula de Déu constitueix, per a ell, autèntica font de felicitat:

> ...si en Sacra Escriptura altra felicitat no agués apresa,[370]

ens dirà tot contemplant, simptomàticament, la mort. La bíblia, per a Corella, és font de lloança divina, és camí de perfecció i de redempció (de redempció, "majorment"):

> ...com sia certa cosa la Scriptura Sacra vos dóna acabat bastament del que haveu mester en aquesta present vida per aténer la fi de la eterna glòria a la divina bondat y majorment de la redempció de natura humana.[371]

Des d'un punt de vista merament analític, dividirem la relació que sosté amb la Bíblia en un procés de dos temps: en un primer estadi, és imprescindible la lectura i coneixement continuats de la Paraula revelada, fet que ell mateix ens recorda quan insisteix en la idea que l'aprenentatge bíblic és tan útil que convé no oblidar-lo; ho hem vist quan exhorta l'estudiant de teologia a tindre present sempre el que n'ha aprés. En el segon moment, quan el lector se n'ha *apropiat* i l'ha assumida com a pauta de vida, la Paraula de Déu es converteix, per a ell, autèntica font de felicitat («si en Sacra Escriptura altra felicitat no agués apresa») perquè, d'entrada, és principi de perfecció («vos dóna acabat bastament del que haveu mester en aquesta present vida») i més tard, de redempcio («y majorment de la redempció de natura humana») i, per últim, porta de l'eternitat («per aténer la fi de la eterna glòria»).

---

[369] *Ibidem.*

[370] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Sepultura», 119v.

[371] CURT WITTLIN, «Un text inèdit...», op. cit., pàg. 267.

4.1.1. *Cites bíbliques*

Per bé que, com hem repetit, tota la factura literària de Corella parteix de la seua concepció cristiana del món –com era natural– i no perd mai de vista les seues pretensions kerigmàtiques i espirituals, el meu propòsit és el d'elencar ací només les peces que redactà procedents de la Bíblia o materials pròxims, o bé amb clar contingut i estil espiritual, i n'exclouré les adscrites a l'etiqueta, inapropiada, «d'obra profana»; des del punt de vista de criteris, insistiré en la idea ja anticipada que participe plenament dels que sosté Cingolani, sobretot pel que fa a la possible utilitat com a pautes de lectura tant metodològiques[372] com cronològiques.[373]

I és que, com dic, el Mestre en Teologia està fortament adherit a la Paraula de Déu, la coneix i l'aplica per a formular les seues propostes morals:

> ...ni rahó acompanya la sua perversa vida fos esmenada, puix llarch temps aprés que·s deixà de viure, lo bon rey Jozies, zelant la ley divina, destrohí aquells abonimables temples que ell, rey poderós, destrohir podia, si ab làgremes de ver penediment hagués lavat la sutzietat de la legea de ses culpes,[374]

dirà el nostre redactor del rei Josies («lo bon rey»), el qual, quan descobrí el cdx de la Torà,[375] emprengué la reforma religiosa i social d'Israel,[376] però no tocà el seu interior, la conver-

---

[372] S. M. CINGOLANI: «D'Aquil·les...», op. cit., pàg. 67.

[373] Amb el mateix Cingolani, és preferible la seua datació a la que ofereix Wittlin, perquè no té en compte els suggeriments de Lola Badia i d'Albert G. Hauf quan demanen una revisió de la cronologia, especialment a partir de les vinculacions del Tirant amb Corella, conegudes com la «connexió corelliana». Veg. C. Wittlin, «Joan Roís de Corella. Introducció a una concordança...,» op. cit., pàgs. 327-366. Ho reculi Cingolani, en la not. anterior.

[374] *Obres*, "Triümfo", pàg, 688,

[375] Cfr. 2Re 22-23, que parla de la vida i la reforma religiosa de Josies, i 2Cr 34-35,19.

[376] Per a la història del rei Josies, veg. J. ALBERTO SOGGIN, *Nueva historia*

sió del seu cor; l'evocació resulta excel·lent com a recordatori als conversos que han descobert la nova llei, transformen la pràctica exterior, però no converteixen l'interior («la legea de ses culpes», en acusació al rei «zelant la ley»). En realitat, el gran codi legal (aparentment) descobert per Josies no és més que una declaració d'exclusiu vassallatge a Déu que, llegida altrament, és una clara declaració d'independència respecte d'Assíria.[377]

De tal manera el nostre escriptor creu en eixa adhesió a la Paraula de Déu i la practica que les obres de Corella estan realment farcides de fragments que reprodueixen o evoquen redaccions escripturístiques, o que inclouen algunes frases de la Sagrada Escriptura. Oferiré només una minúscula mostra inicial, que conté, a banda, una bona concreció litúrgica. Situat davant de la sepultura de Francí Aguilar, per exemple, Corella pren y reelabora amb glossa versets procedents del Parenostre segons la versió de Mateu 6,10:

> ...perquè la glòria del teu nom, així en la terra com en el cel, eternalment sia exalçada,

o bé

> ...sia eternalment donada a la tua magestat, així en la terra com en lo cel.[378]

---

de Israel. De los orígenes a Bar Kochba (Zarautz, 19992), pàgs. 305-312; SIEGFRIED HERRMANN, *Historia de Israel* (Salamanca, 1996), pàgs. 337-349, i RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT* (Madrid, 1999), vol. I, pàgs. 366-435.

[377] NORBERT LOHFINK, *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos* (Bilbao, 2002), pàg. 84.

[378] De les diverses possibilitats de traducció del Parenostre, la redactada en temps del Patriarca Arquebisbe sant Joan de Ribera n'és la més pròxima: «així en la terra com el lo cel». Tot i la distància cronològica, sorprén la identitat de fórmules, enfront de les temporalmente més pròximes a les obres de Corella. Veg. ANTONI LÓPEZ I QUILES, «Tradició i modernitat del llenguatge litúrgic valencià», dins *Anales Valentinos*, 55 (València, 2002), pàg. 124.

Algun fragment de *La Sepultura*[379] pareix un midraix d'Ap 21.[380] La mateixa obra cita «el darrer jorn" seguint, en primer lloc, Isaïes quan formula l'oracle sobre Judà i Israel,[381] i, en segon lloc, la visió d'Ezequiel quan diu

> ...de aquella edat que, al darrer jorn, los benaventurats elets cobraran, glorificats, los propris cosos.[382]

En concret, en l'homenatge pòstum que dedica a Francí Aguilar brolla la presència escripturística acompanyada d'una considerable ocurrència simbòlica. Quan Corella contempla el sepulcre veu que, damunt d'un pom es posava una àguila: «sobre la qual suau armonia una àguila les ales batia», que remet a Sl 102,5 («així com de àguila serà renovada la tua joventut», en la seua pròpia versió) i després segueix la inscripció d'un nou Sl:

> ...preciosa és en lo conspecte del Senyor la mort dels seus sants.[383]

El recurs al simbolisme del nostre autor no té límit, com verifiquem en eixe mateix paràgraf quan fa:

> ...cobrint la esculpida sepultura, un rich papalló en alt se levava, sembrat, en sobrellevada orfebreria, dels arbres de la mirra... Hi era del brodat papalló la flocadura de or.[384]

Una lectura superficial del text ens podria fer passar per alt la seua fonamentació simbòlica, però si fem atenció a la traducció corellana del salteri, llegirem

> En lo sol ha posat lo seu tabernacle; hi ell, així com sposat proceint del seu tàlem,[385]

---

[379] En concret, les líns. 21-34. *Obres*, «La Sepultura...», cit.
[380] *Obres*, «La Sepultura...», pàg. 798.
[381] Is 2,6-12.11,11, etc. en «La Sepultura...», pàg. 799.
[382] Ez 37.
[383] Sl 115,6, "La Sepultura...», pàg. 799.
[384] *Ibidem.*, pàg. 799.
[385] Sl 18,6.

de manera que el nuvi, com el rejovenit del Sl 102,5, ix del tàlem jove i brillant, és a dir, ressuscitat. Més enllà de la consideració de Francí Aguilar com a màrtir, estem davant, per tant, d'un preciós càntic a la resurrecció.

La "Sepultura", tanmateix, encara ens proporcionarà més arguments extrets del món simbòlic. Reprenguem novament el text:

> ...cobrint la esculpida sepultura... dels arbres de la mirra

recorrem una altra vegada a la seua versió del Salteri, per a llegir:

> Dels teus vestiments degotaran myrra...[386]

i contrastem-ho amb el llibre del Càntic dels càntics: el meu estimat és per a mi un saquet de mirra / s'adorm entre els meus pits."[387] Convé recordar que la mirra s'usava per a amortallar els cadàvers, perquè és u dels components de la unció santa.[388]

La formulació de Corella deixa clar, per tant, que Aguilar està només adormit;[389] i l'afirmació no és casual: he dit que el relat corellà és un preciós himne dedicat a la resurrecció basat en el text corresponent de l'AT, perquè igual que la *Istòria de Josep* és una "amplificació bíblica", la *Sepultura de Francí Aguilar* també posa en la Sagrada Pàgina les seues arrels, però en lloc d'amplificar-les, en fa créixer una narració inspirada. Així, en Ez 8,14, després que la mà del Senyor s'haguera apoderat del profeta (en la *Sepultura* ens trobarem amb mes visions espirituals:

> ...així la mia ànima tingué elevada; [390] Perdí lo record d'aquesta present miserable vida.[391]

llegim el relat bíblic, igualment molt simbòlic, en què s'inspirarà Corella: "Llavors em va dur a l'entrada de la porta nord del tem-

---

386 Sl 44,9.
387 Ct 1,13.
388 Segons Ex 30,23.
389 Veg. Pr 7,17; Est 2,12; Mt 2,11; Jn 19, 39.
390 CORELLA, *Obres*, "Sepultura...", cit., núm. 19.
391 *Ibidem*, 179-180.

ple del Senyor, on hi havia unes dones assegudes que ploraven per Tammuz". El déu Tammuz és un déu acàdic anomenat Adonis per fenicis i grecs,[392] que nasqué d'un arbre de mirra, la mateixa que hem trobat en la sepultura. A més, Tammuz era un déu de la vegetació que mor, devalla a les zones més pregones de la terra, per a tornar a ressorgir i portar la fecunditat als camps.[393] Finalment, el gran predicador valencià del segle XVII Joan Baptista Ballester identifica les dones que veu el profeta plorant a la porta del temple amb les set arts liberals,[394] *trivium* i *quadrivium*, que Corella convertirà en les set virtuts, cardinals i teologals. Més avall m'aturaré a considerar amb més pausa alguns dels elements simbòlics que he comentat ací.

Mentrestant, continuem verificant que la Sagrada Escriptura es troba abundantment present en el conjunt de l'obra espiritual corellana, de vegades fins i tot amb citacions bíbliques literals i en llatí procedent de Vg. Per exemple, per a exalçar les virtuts cristianes de caritat, esperança i fe (consignades per eixe orde) Corella recull en *La Sepultura de Francí Aguilar*: per a la virtut de la caritat la primera epístola als de Corint,[395] –com és natural– la primera a Timoteu,[396] el final de la perícopa de les Benaventurances de Mateu[397] i un parell de notes del Càntic dels Càntics.[398] Per a la virtut de l'esperança, l'autor esmenta un parell de salms,[399] el llibre de Job[400] com era

---

[392] *BVI*, Ez 8,3, not d.

[393] LUIS ALONSO SHÖKEL, *Biblia del Peregrino*, Ez 8,14, not.

[394] JUAN BAUTISTA BALLESTER, *Panegírico en las excequias que la muy insigne universidad de Valencia decretó e hizo por su cuenta a la memoria de su hijo y Padre, el Apostólico Varón, el Dotor Gaspar Blas Arbuxech, presbítero de la Congregación del Oratorio del Patriarca san Felipe Neri* (València, B. Macé, 1671), pàg. 55.

[395] 1Co 13,5: *[Karitas] non querit que sua sunt.*

[396] 1Tm 1,5: *finis autem precepti est caritas.*

[397] Mt 5,12: *merces vestra copiosa est in celis.*

[398] Ct 8,6: *fortis est velus mors dileccio* i Ct 1,12: *nardus mea dedit odorem suum.*

[399] Sl 25: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem* i Sl 39: *expectans expectavi Dominum et intendit michi.*

[400] Jb 19,26: *rursum circumdabor pelle mea.*

lògic,[401] i la carta als Hebreus,[402] mentre que per a documentar la virtut de la fe reprodueix la Segona als corintis,[403] novament l'epístola als Hebreus[404] i un altra vegada el salm trenta-nou.[405]

Estudiem-ne algun detall. En Ct, els perfums serveixen per a identificar tant el jove protagonista de què parlen vv 13,14: "el meu estimat és per a mi un saquet de mirra... és un raïm de flor d'henna"; v. 5,13: "les seues galtes són un bancal de bàlsam, arquetes de perfum. Els seus llavis són lliris que regallen mirra") com la jove donzella (4,6.10.11.13.14: "me n'aniré a la muntanya de la mirra, a la collada de l'encens". "L'olor dels teus perfums més agradable que tots els bàlsams", "els teus llavis, esposa, destil·len nèctar, tens mel i llet davall la llengua; l'olor dels teus vestits és com l'olor del Liban". I també: "ha entrat al meu jardí, germana meua, esposa, a collir la meua mirra i el meu bàlsam; a menjar la meua bresca i la meua mel, a beure el meu vi i la meua llet".[406] A banda, per a parlar de l'esperança diu:

> ...ab eguals perles de aquella magnà que en lo desert los fills de Israel colliren.[407]

Continuem amb les cites del text sagrat implícites en la redacció corellana. Com hem vist més amunt, el poeta parla, en *El Triümfo*, del paradís,

> ...malehixca aquell vell arbre portant lo fruit en lo qual lo fill de la terra comés lo primer crim...,[408]

---

[401] Dic que és lògic citar el llibre de Job perquè en època de Corella és tingut com a model d'esperança; el llibre, tanmateix, ofereix moltes altres possibilitats interpretatives; veg. p. ex., Gianfranco Ravasi, *Giobbe* (Città di Castello, 1991).

[402] Hb 6,19: *[Spem] sicut anchoram habemus, anime tutam ac firmam.*

[403] 2C 3,16: *cum autem conversus fuerit ad Deu auferetur (sic) velamen.*

[404] Hb 11,6 [retocada]: *sine fide impossibili est placere Deo.*

[405] Sl 39: *Statuit supra petram pedes meos.*

[406] Ct 5,1.5.

[407] Ex 16,31. Convé recordar que els israelites donaren a aquella substància el nom de mannà, i que era blanca com la llavor del coriandre.

[408] Gn 3, recollit en *Obres*, «Triümfo», pàg. 688.

i de la creació de la dona.[409] Després es refereix a sant Pere:

> ...temps de esmenar-se y penedir la sobirana Veritat los atorga quan, a l'uxer celestial demanant-lo quantes vegades nos perdonarà, respòs...,[410]

o en el *Debat epistolar*, a sant Pau:

> ...d'aquell doctor, lum de nostra fe, ans perseguidor,[411] aprés apòstol,[412] prés martiri estimant sobiran bé lo que ans abominava.[413]

És a dir, dels temps precristians de l'AT representants pel paradís i per la primera dona, i del temps el NT, encarnat pels apòstols Pere i Pau, columnes de l'Església. De la mateixa font és la cita d'aquella que farà de pont entre tots dos Testaments:

> ...estela... per a guiar... los tres reys."[414]

D'altra banda, els personatges veterotestamentaris també estan presents en la seua exhumació de literatura bíblica. Així, en *La Sepultura de Francí Aguilar*, el rei Salomó i el model de saviesa que comporta:

> ...representada la istòria quant lo Rey Salamó fengí partir l'infant, lo qual, per fill, dos mares demanaven.[415]

O l'acció de son pare David:

> ...lo cap de Golies axí del viu escolpit se mirava que paria degotàs sanch a la hora que·l segon Rey de Judea lo feria.[416]

---

[409] Gn 2.2, en «Triümfo», pàg. 689.

[410] Mt 18, 21.

[411] Ef 3,6.

[412] Ef 1,1.

[413] Ef 3,7-8. Les tres cites procedeixen de *Debat* epistolar..., pàg. 701.

[414] Mt 2.2; Debat..., pàg. 695.

[415] 1Re, 3,16, en «Sepultura...», pàg. 801.

[416] 1Sa 17,47; *ibidem*, pàg. 802. La Bíblia, però, no informa a quina hora té lloc el triomf de David; només consigna que en hora d'anar al camp de batalla, «s'alçà de bon matí»; 1Sa 17,20.

També els té en compte per a altres situacions, com ara Job en TdC:

> No·s trobe en l'any lo jorn de ma naxença, mas lo meu nom, a tots abominable, no sia·l món persona que l'esmente; sia passat com lo vent lo meu ésser.[417]

Alguns dels personatges són citats explícitament, amb voluntat exemplificadora, com ara, en *El Triümfo*, Susanna, model de castedat i honestedat; [418] Judit, presentada com a exemple de fortalesa i dona virtuosa; [419] la mare dels macabeus, mostra de fe i de martiri,[420] i finalment, Maria Magdalena, exalçada sobre les altres, però situada al costat de les santes Llúcia, Caterina, Úrsula, etc.[421]

De fet, Maria Magdalena constitueix un model singular per a Corella, perquè a banda de dedicar-li un llibre complet, mereix moltes cites en els seus textos, com ara quan la presenta com a estímul d'esmena:

> mas si sperau esmena de mon viure
> io la faré, seguint a Magdalena
> los vostres peus lavant en semblant aygua.[422]

El NT també està generosament citat en les redaccions corellanes, com en TdC: "los cels cauran a troços;" [423] "tintada de sanch mostraré la luna;" [424] "tornarà fret lo foch alt en la spera" [425] o "Anau, maleyts, al foch eternal".[426] Els elements de la Passió apareixeran novament en *El Triümfo*:

---

[417] Jb 3,3-19, integrat en TdC, pàg. 685.
[418] Dn 13,1-64.
[419] Jd 8-13.
[420] 2Ma 7,1.42.
[421] Notes procedents de *Triümfo*, pàg. 692.
[422] La cita bíblica és Lc 7,37, recollida en TdC, pàg.686.
[423] Lc 21, 25 i par.
[424] Glossa de Mt 24,29
[425] Mc 13,24. Les tres cites precedents en TdC, pàg. 685.
[426] Mt 25,41, en TdC, pàg, 684.

...de la creu de l'arbre
enmig del món acompanyat de lladres.[427]

Lògicament, no podia faltar la cita del Sl, per bé que aplicant-li la tradicional transposició cristiana a Jesús,

...gran sacerdot segons l'orde de Melchisedech.[428]

Fins i tot en els casos de producció satírica o crítica, el nostre generós usuari de l'Escriptura no s'està d'utilitzar-la en benefici del seu designi, com en el cas de la forta censura que redacta contra Bernat del Bosch, per a la qual fa servir les citacions *sicut equus et mulus* (Tb 6,17), *antequam gallus* (Mt 26,34), *in ignem aeternum* (Mt 25,41).[429]

4.1.2. Narracions bíbliques

A més de les cites més o menys fragmentàries, també hi sovintegen les elaboracions diegètiques. Certament, si contemplem les obres de caràcter hierogràfic que ens ofereix Corella (posem-hi, per exemple, la *Vida de Santa Anna*, les històries de Josep i de Maria Magdalena, etc.) comprovarem que arriben a ser, com alguns estudiosos han comentat, «veritables i autèntiques novel·les sacres»,[430] definició que condensa els dos grans motors de la creació corellana: creació i transmissió del missatge o, dit altrament, literatura sagrada. En suma, tenint en compte que procedeixen d'una «plantilla», les podem considerar com a reelaboracions literàries de materials religiosos preexistents, al servei del seu determini kerigmàtic, entenent *«more corelliano»* la fidelitat a la versió original, tal com veurem més avall.

---

[427] Mt 27,35.38, en *Triümfo*, pàg. 694.

[428] Sl 109,4.

[429] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, «Variacions sobre el tema "Corella i els contemporanis..."», op. cit.

[430] STEFANO MARIA CINGOLANI: «D'Aquil·les...», op. cit., pàg. 81.

He seleccionat, a tall de mostra i en primer lloc, *La Història de Josep, fill del gran patriarca Jacob*, presentada al públic lector amb voluntat d'ajudar-lo a perseverar en l'esperança en la salvació, per damunt de qualsevol adversitat de vida, o, com ell mateix diu,

> ...perquè manifestament se mostre com nostre Senyor Déu, endreçant aquell, exalça qui, ab virtuosa vida, en la sua magestat lur esperança fermen.[431]

De la virtut a l'exalçació, és a dir, a la glòria eterna. Després em referiré a la dimensió espiritual d'eixa introducció, perquè li he dedicat un capítol específic. El que assenyale ara és que la *Història de Josep* és, en conjunt, una narració molt *fidel* al text Bíblic del Gènesi, per bé que Corella la fa aparéixer acompanyada de gran nombre de glosses, en ocasions en forma d'adjectius que no figuren en el text bíblic («lo mansuet, humil Josef»; [432] «los inichs germans, etc.) i altres afegits que comentaré oportunament. És veritat que el teòleg adapta el text bíblic a les seues necessitats narratives (com ara, la visita-oració que Josep fa al sepulcre de Raquel) amb la incorporació de no poques *haggadôt*, com també és veritat que dramatitza el text base segons uns procediments habituals que comentaré en el seu lloc, però el producte final manifesta un notable grau de fidelitat als continguts de l'original, com no podia ser diversament. Corella no vol eixir-se'n del patró escripturístic, però amb ell genera literatura; és *fidel*, per tant, a la seua manera.

El que ha fet el traductor en la *Història de Josep* és 'amplificar' la redacció traslladada, adjectivar interessadament personatges i situacions, tot multiplicant-hi la càrrega (tant l'estilística com la moral) que posseeixen en els textos bíblics,[433] és cert,

---

[431] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Istòria de Joseph...», cit., núms. 3-5.

[432] De fet, la Bíblia només comenta que Déu era amb ell i que «Josep era un jove ben plantat i que feia goig de veure». Gn 39,6. La traducció és de la *BVI*.

[433] CURT WITTLIN, «La Història de Josef de Joan Roís de Corella: Traducció amplificada i retoricada del text bíblic», en Estudis sobre Joan Roís de Corella, a cura de Vicent Martines (Alcoi, 1991), pàgs. 315-329.

però al mateix temps els literaturitza (quasi els "recrea") amb la voluntat de convertir-los en productes més aptes o més agradables a les preferències o les modes lectores, tant les seues com les dels destinataris dels seus treballs. Així ho ha vist també Curt Wittlin quan estudia la *Vida de Santa Anna*, obra fonamentada en la coneguda *Legenda aurea* de Varazze, però generosament amplificada,[434] i així actua Corella quan redacta allò que comunament hom ha designat, d'una manera poc precisa com a «obra profana»[435] com, per exemple, en els casos esmentats de Biblis i en Mirra i, en general, en el conjunt de la seua producció. Tampoc en això és novedós, donat que «la mateixa literatura en llatí medieval és abundant en recreacions classicitzants».[436]

Una de les activitats més importants de Corella, en conseqüència, és la de traductor (al seu estil amplificador i adaptador) i així es comporta també, amb exemples brillants de realització d'eixa funció, en la ja citada *Història de Santa Maria Magdalena*, en la qual ofereix una excel·lent versió de la perícopa de Jn corresponent a la mort i resurrecció de Llàtzer,[437] o en l'anàlisi de la tensió entre vida activa i vida contemplativa,[438] fragment per al qual redacta la conversa de Marta amb Jesús bo i tenint-hi en compte tota la relació de Jesús amb les germanes de Llàtzer relatada en l'Evangeli joànic.[439] Igualment reelabora el capítol de «La unció de Betània» de Lluc,[440] barrejada amb els relats paral·lels de Mateu,[441] Marc,[442] i Joan.[443]

---

[434] CURT WITTLIN, «La Biblis...», cit. Pàg.

[435] Ho anticipe en «L'altitud de nostra condició humana», dins *SAÓ*, 210 (València, setembre, 1997), pàgs. 29-30 i ho desenvolupe en § 1 «Recepción...». Marinela Garcia Sempere en fa una anàlisi concreta de les concomitàncies discursives en «Algunes connexions...», op. cit., pàgs. 169-181.

[436] STEFANO MARIA CINGOLANI, «D'Aquil·les a Jesús», op. cit., pàg. 75.

[437] Jn 11,1-44.

[438] Lc 10,38-42.

[439] Jn 11,1-44; 12,1-18.

[440] Lc 7,36-50.

[441] Mt 26,6,13.

[442] Mc 14,3-9.

[443] Jn 12,1-8.

En eixe procediment amplificador de treball, hi ocupa un lloc eminent la traducció d'*El Cartoixà*, de Ludolf de Saxònia. Com és sabut, es tracta d'una ampliadíssima versió de la *Vita Christi*, publicada en quatre volums, dels quals va voler traure a la llum, en primer lloc, el darrer, que correspon als relats de la Passió, els *Passi*, tan freqüents en la literatura medieval i, en eixe cas, tan simptomàtic de les opcions literàrio-religioses de Joan Roís de Corella. Atesa la importància i densitat cristològica d'*El Cartoixà*, no pot ser considerada ara, perquè mereix un estudi propi i perquè, s'erigeix en un autèntic monument de tota la nostra literatura medieval al qual convé acostar-se amb molta tranquil·litat.[444]

Pel que hem vist, la seua millor i més general manera de treballar, sobretot al final de la vida, és la d'agafar una «plantilla», un text base i, tot tenint en compte el dedicatori, adaptar-li'l convenientment. Ja s'havia comportat així en les narracions mitològiques: amplificació d'un text original i finalitat parenètica que presentava des de la seua gran creativitat literària.

Eixe estil d'operar –com he avançat– ja era un procediment que resultava ben habitual en els inicis de l'època moderna, com podem comprovar, per exemple, en la deliciosa narració del Gènesi que, entre altres, recull el cronista Pere Antoni Beuter quan pretén explicar la Història de València des d'Adam i Eva fins als seus dies,[445] i que no es exactament una versió del primer relat del Pentateuc, sinó una autèntica dièges amb voluntat de *rècit* històric.[446]

---

[444] «Introducció» de JAUME J. CHINER a *Lo Quart...*, op. cit.

[445] PERE ANTONI BEUTER, *Primera part de la Història de València*. Ed. Facsímil (València, 1998) amb estudi preliminar de Vicent Josep Escartí. Com he avançat, el procediment era ben habitual durant l'època medieval; així, la Crònica de Pere Tomic comença: «*...he començat a tractar, ne lo primer capítol, de la creació del món y de les coses que nostre Senyor hi féu. En lo capítol segon tracta de les generacions que foren descendents de Sech, fill de Adam, entrò sus a Noé...*», amb una construcció ben pròxima a la de Beuter. Pere Tomich, Històries e conquestes del realme de Aragó e principat de Catalunya. Biblioteca de la Universitat de Salamanca, ms 2617.

[446] JOSEP IZQUIERDO, *La Bíblia en valencià. De la lecció de Sagrada Escriptura en llengua vulgar* (València, 1977), pàg. 77.

Corella, tanmateix, no es comporta com un «simple» traductor. El cavaller mestre en Sacra Teologia explica, comenta, glossa, dramatitza, amplifica i adapta, és a dir, fa autèntica literatura, posada al servei de la transmissió del missatge bíblic, i literatura, a més, de molta qualitat. Tornem a dir, amb Lola Badia, que «Corella és un escriptor de cap a peus, que sap llegir intel·ligentment allò que li interessa llegir en els textos antics que coneix».[447]

Per últim, convé recordar que la Sagrada Escriptura es va convertir per a ell en matèria d'ofici, atés que n'explicava diverses parts en la Sala del Consell de la ciutat de València, especialment «els Sagrats Evangelis», i no devia ser poca l'activitat docent que practicava sobre la Bíblia per al Consell municipal perquè l'import de l'estipendi que en percep puge a mil sous a l'any,[448] quantitat elevada que revela així mateix l'interés que el municipi concedia a l'ensenyament de la Sacra Pàgina i el prestigi del nostre Mestre en Sacra Teologia. Analitzem, per tant, com s'acosta Corella a la multiplicitat de texos de la Sagrada Escriptura.

4.2. Aproximació a l'Escriptura

Fins ara, hem pres la major part de textos citats en el seu sentit més literal, perquè les referències que hem vist són explícites, però a partir d'ara no podem procedir només així. Per exemple, Carbonell opina que "una de les característiques noves de l'art, i no pas la menys sobresortint, serà la penetració dels elements autobiogràfics i incidentals, en l'obra literària, considerada, jo ho hem vist, com un mitjà per a alleujar els sofriments de l'escriptor".[449] Es tracta d'una opinió que ha perdurat prou al llarg del temps, perquè hem de tindre en compte que, en la biografia de la crítica literària a Corella, ens ha costat molt superar la compren-

---

[447] Lola Badia, *De Bernat Metge...*, op. cit., pàg. 177.

[448] Document transcrit per Josep Almiñana, *Joan Roiç de Corella. Obres*, cit, pàg. 399.

[449] Jordi Carbonell, "Introducció..." cit., pàg. 20.

sió literal dels seus escrits, sobretot si tenim en compte que trobem abundants mostres de la presència d'elements en sentit contrari que reclamen profunditat d'anàlisi. En faré una aproximació.

Del seguiment d'aquell criteri basat en la comprensió literal, hom inferia una literaturització de la pròpia vida, de manera que, per exemple, ell seria la víctima enganyada de TdG), un autèntic fracassat d'amors.[450] Però la recerca actual fa que contemplem la literatura de Corella ben altrament; així, Francisco Rico comença a insinuar que la TdG podria ser un exemple literaturitzat d'un sermó, enfront de l'opinió de Joan Fuster, el qual afirma que en Corella trobem "una vivència de l'amor seriosa, apassionada i gairebé autobiogràfica".[451] Però novament l'escriptor de Sueca s'equivoca; Lola Badia ens descobrirà que "és un enorme despropòsit imaginar un escriptor tan podrit de literatura com Corella escrivint ingènuament a TdC una mena de crònica autobiogràfica".[452] Més tard, Rosanna Cantavella negarà amb contundència que es tracte de "la reportació sincera d'un cas real."[453]

Haurem de buscar, per tant, uns altres sentits de comprensió del text corellà, molt més enllà de l'acceptació de la literalitat. En realitat, eixe era també l'intent de molts conversos judaïtzants quan s'acostaven a la comprensió de la Bíblia. Més concretament, ells practicaven una lectura actualitzadora del *Salteri* que els ajudava a comprendre, en clau escripturística, la situació que patien i els permetia conservar l'esperança d'alliberament.[454]

---

[450] En concret, hom arriba a pensar que és un «cornut». Veg. JOAN FUSTER, «Lectura de Roís de Corella», en *Obres completes*, I, pàg. 313. Veg. més amunt, not. núm 74.

[451] JOAN FUSTER, *Poetes...*, op. cit., pàg. 43.

[452] LOLA BADIA, «Ficció autobiogràfica i experiència lírica a la "Tragèdia de Caldesa" de Joan Roís de Corella», en *Tradició i modernitat als segle XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March* (Barcelona, 1993), pàg. 90.

[453] ROSANNA CANTAVELLA, «Aspectes argumentals...», op. cit., pàg. 300.

[454] Tal com es desprén d'una tertúlia entre conversos que hem llegit més amunt «aquest salm se entén per lo passat e per lo sdevenidor». Jordi Ventura, *La Bíblia...*, op. cit., pàg. 134.

4.2.1. *Corella davant la Bíblia*

Com que ens estem aproximant a la comprensió i els usos que Corella feia de la Bíblia, avançarem ara unes idees que ens serviran com a bases argumentals per a posteriors reflexions. Igualment, he volgut introduir unes nocions, ni que siguen breus, a propòsit de les idees escripturístiques del bisbe de València Jaume Peres. Col·laborador i amic del Mestre en Teologia, la qualificació escriptirística del bisbe i la seua influència sobre el nostre autor ens ajudaran a esbossar més el perfil i els continguts de la seua obra.

Sabem que Corella treballa intensament i fecundament la Bíblia, la missió de la qual, ultra el fet de ser paraula revelada, és la lloança divina i, sobretot la redempció dels hòmens, tal com hem vist. Però a l'hora d'abordar la lectura de la Bíblia, caldrà que tinguem en compte els quatre sentits amb què és redactada la "Pàgina Sacra", perquè "la teoria dels quatre sentits [que] va circular al llarg de tota l'Edat Mitjana i que influí sobre els nostres autors, es pot resumir en el dístic atribuït a Nicholàs de Lyra o a Agustí de Dàcia:

> *Littera gesta docet, quid credas allegoria,*
> *moralis quid agas, quo tendas anagogia."*[455]

En efecte, la teoria transita per tot Europa amb facilitat, i el mateix Alighieri ho aplica a la seua literatura, en concret a l'Epístola XIII, quan vol facilitar a Cangrande della Scala les claus de lectura del poema:

> *Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensumm; nam primus sensus est qui habetur per litteram. Et primus dici litteralis, secundus vero allegoricus, sive moralis, sive anagogicus.*[456]

---

[455] UMBERTO ECO, *Els miralls i altres assaigs* (Barcelona, 1987), pàg. 288.
[456] U. ECO, *Els miralls...*, cit., pàg. 287.

Els escrits de Dant, per tant, com els bíblics, estan elaborats des del sentit literal, l'al·legòric, el tropològic i l'anagògic. Per a reblar la relació amb la Sagrada Escriptura i donar-re més raó encara dels diversos sentits d'interpretació, Dant ho vol comparar amb el conegut salm 113: "*In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta es Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius*". En la reflexió sobre eixe salm, l'Alighieri recorda que, segons el sentit literal, significa que els fills d'Israel eixiren d'Egipte en temps de Moisés; en segon lloc, segons el sentit al·legòric, vol dir que hem estat redimits pel Crist; d'acord amb el sentit moral, el salm expressa que l'ànima passa de les tenebres i de la infelicitat del pecat (Egipte) a l'estat de gràcia (terra promesa); i, finalment, segons el sentit anagògic, el salmista afirma que l'ànima santificada ix de l'esclavatge de la corrupció terrenal i camina a la llibertat de la glòria eterna.[457]

L'esmentat amic de Joan Roís de Corella, el bisbe Jaume Peres, com era previsible, també participa d'eixe mateix criteri dels quatre sentits de la Bíblia. D'acord amb el que hem vist més amunt, el Mestre en Sacra Teologia no només havia col·laborat prèviament amb el bisbe auxiliar de València,[458] sinó que sovint s'inspirà també en les reflexions d'un personatge tan important –per bé que, cal dir-ho, no sempre– en especial en la gran pregària judeo-cristiana que és el Salteri.[459] Val a dir que, encara que en l'elaboració teològica del bisbe Peres no trobem sistematitzada la teoria dels quatre sentits d'interpretació de la Bíblia, sí que apareixen per tot afirmacions de la presència d'eixos quatre sentits i, a més, la localitzem copiosament continguda i distribuïda en l'ordenament intern del seu treball.[460] A partir de la seua

---

[457] *Ibidem*, pàg. 288.

[458] *Vide ut supra*, nots. núms 228-230.

[459] ARMAND PUIG, «Les traduccions...», op. cit., pàg. 129. Tant Armand Puig com Jordi Ventura consideren que el bisbe Peres té un paper rellevant en la correcció del Salteri de 1789. Vg. Jordi Ventura, *La Bíblia Valenciana...*, op. cit., pàgs. 46-48. La inhibició o ambigüitat de les respostes del bisbe al interrogatori de la Inquisició respon al fet que no li convenia un procés, atés que era regent de la diòcesi. A. Puig, ib., pàg. 129.50

[460] AGUSTÍN CORTÉS SORIANO, *Cristo humanidad e Iglesia...*, cit., pàg. 11.

acceptació –lògica i habitual– de la teoria del quàdruple sentit, el bisbe cristolopità Jaume Peres dirigeix amb força la seua crítica a la interpretació exclusivament literal de la Bíblia, i, doncs, contra els conversos catòlics que, interpretant l'Escriptura, rebutjaven anar més enllà de la lletra, conducta que ha fet que la tradició els haja anomenat precisament "*litteratori*" o "*litterati*", en el sentit de "tancats voluntàriament a l'esperit."[461] El nostre bisbe Peres, en línia amb sant Agustí, durà eixe criteri a les últimes conseqüències quan afirmarà, seguint sant Pau (2C 3,6): "*littera occidit; spiritus autem vivificat*",[462] i ho explicita dient que "els jueus interpreten la Llei al peu de la lletra, sense tindre en compte el seu sentit espiritual, mentre que els cristians, més enllà del sentit literal, interpreten i creuen el text literal en el seu sentit espiritual referit a Crist i a l'Església, i també creuen i afirmen que tots aquells signes s'han complit ja en Crist".[463] En efecte, l'intent de Jaume Peres quan publica el comentari als Salms és el de copsar-ne el sentit cristià: extraure el kerigma que té eixe llibre de l'AT per a qui ja coneix la plenitud de Crist.[464]

En conseqüència, no ens ha d'estranyar que Joan Roís de Corella haja de seguir un criteri idèntic, tal com ell mateix explica:

> Tots aquests senys en una mateixa ficció trobar se poden, dels quals en la Sacra Escriptura manifesta esperiència, perquè en ella sola, pròpiament tots aquestos significats, per la seua gran excel·lència, singularment se troben.[465]

A fi que ho comprenguem, el loquaç Mestre en Sacra teologia ens ho ha concretat i detallat:

---

[461] A. CORTÉS, *Cristo...*, *Ib.*, pàgs. 22-23.

[462] JAUME PERES, *Tractatus contra Iudaeos*, pàg. 64.

[463] JAIME PÉREZ DE VALENCIA, *Tratado contra los judíos* (Madrid, 1998), pàgs. 69-70. És traducció castellana de l'anterior.

[464] MIGUEL ALBORG DOMÍNGUEZ, «Jaime Pérez de Valencia, figura clave de los dos planteamientos hermenéuticos de la Bíblia en el siglo XV", en *Primer Congrés d'Història del País Valencia* (València, 1973), pàg. 799.

[465] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, «Lo johí», núms 295-298.

> És manifesta veritat a tots aquells qui dels poetes sobtilment les ficcions contemplen que, escrivint algun document entenien escriure ho de moral filosofia, e aquest se diu *seny tropològich*; ho determenaven algun secret de natural filosofia, e aquest se nomena *al·legòrich*; ho entenien de lur diabòlica teulogia escriure, e aquest se nomena *seny anagògich*.[466]

És important remarcar, en primer lloc, que eixa explicació dels sentits d'interpretació dels textos sagrats (Corella n'obvia el sentit literal, lògicament) està continguda en una redacció de caràcter mitològic i que, per tant, l'aplicació de la diversitat de *senys* no afecta només al text bíblic, el qual té "manifesta experiència", sinó al conjunt de la seua obra, com també era prou habitual. L'advertiment de l'ús que en fa en la seua literatura és clar. La crítica als poetes que s'embarquen en el tractament teològic és realment molt dura, perquè la defineix com a "lur diabòlica teulogia", perquè, si no en sap, el poeta no pot fer més teologia que la diabòlica. En segon lloc, no oblidem que els seus lectors són, en la major part dels casos, jueus conversos que volen viure el cristianisme, però que sovint participen del criteri d'interpretació literal del text sagrat. L'explicació del nostre autor resulta, per tant, del tot pertinent.

4.2.2. *Notes inicials sobre el* Psalteri

Aproximem-nos a un estudi, encara incoatiu, d'u dels tresors més brillants, bellíssim, que ens ha aportat el treball minuciós i elegant del Mestre en Sacra Teologia, que és la traducció del *Psalteri*. Quan es planteja de traslladar-lo, Corella actua amb aquell mateix criteri hermenèutic, amb un mètode exegètic exactament igual, com igual és el sistema de glossa que usa sempre, però aplicat ara a un material litúrgic, material que, en teoria, en vedaria el retoc literari. Analitzem-ho ni que siga succintament.

---

[466] CORELLA, «Lo johi», cit., núms. 291-295. Els subratllats són meus.

En primer lloc, subratllaré que quan «lo reverent Mestre Corella» redacta la traducció dels Salms, ho fa amb una clara intenció espiritual i litúrgica, és a dir, intenta que la gent puga pregar amb el producte del seu treball tant personalment com en comunitat. Ens ho demostra, per exemple, la llengua que hi fa servir: "transparent, fàcilment entenedora per a una persona mitjanament culta: el lèxic popular i la morfologia és el propi de la segona part del segle XV".[467] Es tracta d'un model de llengua molt més acostat a la seua contemporaneïtat i a la sensibilitat dels seus lectors, nobles burgesos i eclesiàstics de la València coetània. El seu mèrit és que, al costat d'eixe model, no abandona mai el caràcter de llengua extraordinària, arcaïtzant en alguns moments.[468]

En segon terme, la seua intenció queda de manifest pel fet que ell realitza una versió proveïda de les necessàries indicacions per a aplicar-la als diversos moments de la celebració de l'ofici, i, d'altra banda, que no en copia l'estructura litúrgica pensada per a les comunitats monàstiques. En la versió que fa del *Psalteri*, Corella reprodueix la mateixa estructura de pregària amb què estaven dividits els salms segons el ritual basilical, que era la distribució que assenyalava el *Breviari Romà*[469] (és a dir, catorze seccions corresponents a la matinada i vesprada dels set dies de la setmana) amb la clara finalitat que fóra majoritàriament utilitzat com a instrument d'oració personal, o siga, devocional, sense excloure'n, però, el comunitari; per últim, no és casual, de cap manera, que concloga cada salm amb la doxologia trinitària. No és, per tant, literatura: és pregària, i cristia-

---

[467] EMILI CASANOVA, «La llengua...», cit., pàg. 90. El professor Casanova fa notar tot seguit que «només sobreïx a primera vista una sintaxi tortuosa i una acumulació d'adjectius que et desespera, sobretot a l'hora de llegir obres llargues com el Cartoixà, i un cabal quantiós de cultismes llatins.»

[468] ARMAND PUIG, *La Bíblia...*, cit., pàg. 24.

[469] V. RAFFA, *La liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologia e pastorale* (Milà 1990[3]). Corella no va conéixer la reforma que en féu el franciscà Francisco Quiñones, uns quants anys posterior i que no va quallar.

na,[470] però val a dir que, d'una manera ben il·lustrativa, no descura mai el treball de creació literària; ans al contrari, per a Corella és de cabdal importància. Més avall, §§ 3 i 4, intentarem comprendre l'orientació concreta que ell donava a la traducció.

En tercer lloc, val a dir que el Salteri del 78 confegeix una versió que, en conjunt, resulta molt literal; una versió que pretén fugir de les solucions sovint ben imaginatives que produïa el treball nascut a partir del criteri de l'al·legorisme. Es tracta, tanmateix, d'una literalitat matisada, perquè en Corella es combinen tres criteris: la ja citada literalitat, la voluntat de fer-se entendre, i els objectius kerigmàtics que fan destinar el seu esforç de traductor a un sector social concret; ho verificarem en el seu lloc corresponent.

De fet, hi ha tota una tradició en la història de les traduccions bíbliques que oscil·la des d'un extrem a l'altre: de la literalitat a la màxima "creativitat" treballada des de la comprensió merament al·legòrica del text. D'ací que puguem trobar, en una de les bandes, Nicolau de Lyra, el qual propugnava l'elaboració de solucions literals, proposta que, en acabant, trobà ressò en els principis de traducció literal fixats per sant Tomàs.[471] Per eixa raó, els traductors del Salteri de Portaceli busquen la literalitat extrema com a reacció a unes traduccions clàssiques que els mereixien la consideració de poc "fidels".[472]

Corella –teòleg fidel, escriptor creatiu i docent i predicador que pretén comunicar– no pot acceptar l'estil de traducció tan "arrapada" a la literalitat com és la del Salteri de 1478, i en prepara un altre molt més elaborat,[473] per a la confecció "cristiana"

---

[470] Per a comprendre com ho era d'important la presència o absència de la doxologia trinitària, veg. Jordi Ventura, *La Bíblia valenciana. Recuperació de la història d'un incunable català* (Barcelona, 1993), pàgs. 118-121.

[471] MIGUEL ALBORG DOMÍNGUEZ, «Jaime Pérez de Valencia...», cit., pàg. 708.

[472] ARMAND PUIG I TÀRRECH, «Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia», op. cit., pàg. 129.

[473] Encara que, en opinió de Jaume Barreda, «*sin ningún propósito de alta exégesis*», en *Roïç de Corella*, cit., pàg. 27.

del qual no treballa des de la literalitat servil, sinó que, sense abandonar l'estil de "valenciana prosa", ho enriqueix mitjançant l'addició de glosses, amb introducció d'explícites o implícites cristianitzacions del text o amb la ja comentada inclusió de la doxologia trinitària al final de cada salm, etc.,[474] de tal manera que vol deixar ben clar el plantejament cristià de l'obra. La seua fugida de la literalitat extrema no significa que en moltes ocasions no s'arrape a Vg, perquè al nostre traductor, com el comentarista Jaume Peres, es fonamentarà en el dogma com a criteri hermenèutic,[475] i per eixa raó, la versió literal de Daniel Vives estarà a la base del seu treball. En els estudis dels salms que incorpore en els capítols 6, 7 i 8 intentarem comprendre com opera des del criteri de la combinació de literalitat amb la incorporació de moltes glosses, tant tenint en compte la seua voluntat de facilitar la comprensió del salm, com a partir del seu determini de generar eficaç adhesió dels destinataris, sense oblidar mai la dimensió literària de l'autor.

Si fem una col·lació del *Psalteri* amb el text base de què parteix Corella, Vg, i amb l'altra versió del Salteri de 1478, ja citat, dalt o baix coetània i de la qual depén exegèticament,[476] podrem comprovar que el nostre autor tenia, entre altres coses, una clara voluntat de fer entendre el text sagrat. Per exemple, quan el Salteri de 1478 tradueix el Sl 9,7 («*inimici defecerunt frameae in finem, et civitatis eorum destruxisti*»), fa: «los enemichs defalliren de la spasa, en la fi; e has destroïdes les ciutats de ells», Corella trasllada: «Les spases dels enemichs defalliren finalment, e les sues ciutats has destorides». Ja fa uns anys que així ho havia vist Wittlin i ens havia oferit, a més, algunes de les modalitats de trasllat dels salms amb què treballa Corella, com

---

[474] J. ANTONI LÓPEZ QUILES, «Introducció», cit., pàg. 29.

[475] MIGUEL PEINADO MUÑOZ, «El encuentro de la cultura cristiana con la cultura judía en el pensamiento de Jaime Pérez de Valencia (1408-1490)», en *Bíblia y culturas. IV Simposio bíblico español* (València, 1993), pàg. 145. Per a la dependència que té Corella de Jaume Peres en eixe camp, veg. Armand Puig, «Les traduccions...», cit., pàg. 129.

[476] ARMAND PUIG, *La Bíblia...*, cit., pàgs. 24-25.

ara la no literalitat extrema, l'ús de parataxis,[477] glosses, explicacions de sentits metafòrics, etc.[478]

Com que només una anàlisi de tots els Psalteris medievals pot donar compte detallat de l'immens abast literaturitzador (*id est*, teologitzador) de la traducció de Corella, ara afegiré tan sols algun comentari que il·lustre, ni que siga succintament, la meua afirmació. Per exemple, en el Sl 2,1 (*Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania?*), la versió de 1478 tradueix ben literalment: «per què·s són irades les gents / e los pobles han pençat coses vanes?», mentre que Corella glossa: «per què *semblant a feres* se enfelloniren los *gentils*, / e los pobles *judaychs* pensaren coses vanes?» Ací trobem que el Mestre en Teologia descriu l'enfelloniment de les *gents* –que ell, hàbilment, converteix en 'gentils' [479]– com a *semblant a feres*, mentre que els qui 'pensaren coses vanes' foren, significativament, els pobles *judaychs*. Molta glossa, doncs, i no sempre apta per a meréixer l'aprovació de l'inquisidor, perquè, quan tradueix, Corella estableix una distinció entre els enfellonits 'gentils' i els pobles 'judaychs', que són els que pensen «coses vanes». Certament, l'hagiògraf no parla explícitament de res d'això: només '*gentes*' i '*populi*', que tradueixen el grec '*eznê*' i '*laoi*' de LXX, que correspon, al seu torn, a '*am* y *gôyim* del text hebreu.[480]

---

[477] Amb què s'acosta a l'estil hebreu, més procliu a la parataxi que no a la síntesi. DONATELLA SCAIOLA, «*Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite*». *Fenomeni di composizione appaiata nel salterio masoretico* (Ciutat del Vaticà, 2002), 246.

[478] C. WITTLIN, «Observacions...», *op. cit.*, esp. pàgs., 37-42,

[479] Igual actua, per exemple en Sl 2,8: «*postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam*», que ell tradueix «demana'm e donar-t'é los 'gentils' per heretat», quan Vives hi havia traslladat 'gents'.

[480] εθνος: *pueblo, nación; en plural, los pueblos, las naciones, los gentiles.* Τα εθνη: *los gentiles, a diferencia de los judíos... en la mayoría de los casos se refiere a gentiles, lo cual supone una diferencia cualitativa entre* (ὁ) λαος *y* (τα) εθνη [...] *En tiempo del NT se encuentra ya bastante consolidada la distinción terminológica según la cual cam designa el "pueblo de Dios" y gôyim designa siempre a los "pueblos" o personas de fuera de Israel, es decir, a los gentiles. La LXX traduce principalmente ʿam por* λαος *y gôy por* εθνος; *en algunas ocasiones, la diferencia terminológica entre* λαος *(aplicada al pueblo elegido) y* εθνη *(aplicado a los gentiles) se lleva a cabo más consecuentemente que en el texto hebreo.* Horst Balz i Gerhard Scheneider, *Diccionario exegético del nuevo testamento*. (Salamanca, 1966), Vol I, a-k.

Considerem-ho per separat. TM utilitza el terme *'am* que vol dir poble gentil, estranger;[481] per la seua banda, LXX tradueix εθνος, és a dir, en la mateixa línia de gentilitat, de poble forasters al jueu i, doncs, pagans o ateus.[482] La consulta d'altres diccionaris especialitzats ens en donarà idèntic sentit:[483]

Quan s'enfronta amb el terme *gentes* (*gentibus*, *gentium*), mestre Corella es comportarà quasi sempre d'una manera sistemàtica, com farà en la immensa major part de casos al llarg de la seua traducció del *Salteri*. Ho comprovem en el següent quadre:

Salm	*Text vulgata*	*Traducció de Corella*
2,1a	*Quare fremuerunt gente*	¿Per què semblants a feres se enfelloniren los *gentils*?
2,8a	*Et dabo tibi gentes haereditatem tuam*	E donar-t'e los *gentils* per heretat
9,6a	*Increpasti gentes, et periit impius*	Has increpat les *gents*, hi és perit lo infel
9,6b	*Nomen eorum delesti in aeternum*	Lo nom dels *gentils* has damnat eternament
9,12b	*Anunciate inter gentes studia eius*	Denunciau entre·ls *gentils* la siència de aquell
9,16b	*Infixae sunt gentes in interitu quem fecerunt*	Que·ls *gentils*, ells se són ficats en la mort que havien feta en los altres
43,3a	*Manus tua gentes disperdisti, et plantasti eos*	La tua mà destroí los *gentils*, e plantist-hi a ells
43,12b	*Et in gentibus disperdisti nos*	Has-nos despargits en los *gentils*

.../...

[481] *DBHE*, s.v. *'am*.

[482] ALFRED E. TUGGY, *Léxico griego-español del NT*, s.v. Hi afegeix que s'usa en el sentit de gentils (no jueus), pagans, ateus.

[483] HORST BALZ I GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca, 1995) Vol I, s.v.

Salm	*Text vulgata*	*Traducció de Corella*
43,15a	*Posuisti nos in similitudinem gentibus*	Has-nos posat per exemple e similitud de adversitat als *gentils*
45,11b	*Exaltabor in gentibus, et exaltabor in terra*	Seré exalçat en los *gentils*, e seré exalçat en la terra
46,4b	*Et gentes sub pedibus nostris*	E los *gentils* sots los nostres peus
54,22b	*Et appropinquavit cor illius*	E lo cor de aquell fon acostat als *gentils*
67,19c	*Etenim non credentes inhabitari Dominum Deum.*	Que los no creents *gentils* habiten en lo Senyor
77,54c	*Et eiecit a facie eorum gentes*	E a la presència de aquells llançà los *gentils*
77,55a	*Et habitare fecit in tabernaculis eorum tribus Israel*	E féu habitar en los tabernacles dels *gentils* los tribs de Israel
78,1a	*Deus, venuerunt gentes in haereditatem tuam*	O Déu, vengueren los *gentils* en la tua heretat
78,6a	*Effunde iram tuam in gentes quae te non noverunt*	Buyda, Senyor, la tua ira en los *gentils* qui no han conegut a tu
78,10a	*Ne forte dicant in gentibus: Ubi est Deus eorum?*	Que per ventura no diguen entre·ls *gentils*: ¿on és lo Déu de aquells?
79,9b	*Et eiecisti gentes, et plantasti eam*	Has llançat los *gentils*, has-la plantada
95,5a	*Quoniam omnes dii gentium daemonia*	Que tots los déus dels *gentils* són dimonis
101,16a	*Et timebunt gentes nomen tuum, Domine*	E tembran les *gents* lo teu nom, Senyor [484]

.../...

[484] Per a l'explicació de la diferència d'opcions, veg. § 8, en què analitze el Sl 101.

Salm	*Text vulgata*	*Traducció de Corella*
104,44a	*Et dedit illis regiones gentium*	E donà aquells les regions dels *gentils*
105,41a	*Et tradidit eos in manus gentium*	E liurà aquells en les mans dels *gentils*
113B,2b	*Nequando dicant gentes: Ubi est Deus eorum?*	Perquè en algun temps no diguen los *gentils*: ¿on és lo Déu de aquells?
113B,4a	*Simulacra gentium argentum et aurum*	Les ydoles dels *gentils* són argent e or
125,2c	*Tunc dicent inter gentes*	Lavors diran entre·ls *gentils*
134,15a	*Simulacra gentium argentum et aurum*	Les ydoles dels *gentils* argent són hi or

Analitzem-ho, ni que siga succintament; convé recordar que, segons hem vist en Sl 43,15, els creients són un clar exemple d'adversitat per als gentils; en eixe cas, «adversitat» és glossa incorporada per Corella que mostra el creient com a modèlic davant la conducta no recta dels gentils. El repàs dels llocs on apareix gentils ens donarà clara idea del propòsit que mou el traductor: «E liurà aquells en les mans dels gentils» (105,41); «Les ydoles dels gentils són argent hi or" (113,4 i, en ordenació invertida, 134,15); «que tots los déus dels gentils són dimonis» (95,5), etc. Es veu clarament que, en tots els casos, el context és negatiu, com era previsible.

A fi de precisar-ho amb més detall, continuem amb uns altres exemples, perquè les glosses introduïdes per Corella sovint ajuden a entendre millor el text o, en tot cas, ens ajuden a entendre la seua comprensió del text; en Sl 4,2a llegim *cum invocarem exaudivit me Deus iustitiae meae*, que en la versió gairebé literal del 1478 fa «com yo invocàs, hoí Déu a mi de la mia justícia» mentre que el nostre literat fa: «com yo invocàs, me oí Déu, qui és *causa e defensa* de la mia justícia». I així, quan li convé, salm a salm. De vegades, serveix per a millorar la sintaxi del v, com ara en Sl 9,4b: *Infirmabuntur, et peribunt a facie tua* que,

en la literalitat de l'anterior, fa «seran enmalaltits e periran de la tua faç», traducció que, amb l'afegit de Corella, 'los enemichs', s'entén millor: «los enemichs seran debilitats e perran en lo teu conspecte», perquè fa concordar el subjecte amb el vb.

Pensem, però, que el nostre literat, traductor, teòleg, docent, predicador o filòsof, quan introdueix les seues explicacions als textos de difícil comprensió ho fa per raons de necessitat, o d'estil o d'intel·ligibilitat perquè pensa en els seus eventuals lectors. Sense entrar ara en el debat de si Corella era més clàssic o més actual, constatem que, en molts casos, es tracta d'un home adscrit a les novetats de l'humanisme, i precisament a causa de la seua adscripció esdevé, d'una manera lògica, fidel seguidor de la tradició llatina; per eixa raó, sorprén la combinació desimbolta d'una literalitat minuciosa que es derivaria de la seua adhesió al model llatí, amb l'addició de clares paràfrasis.[485]

Però, a més, Corella no desdenya la tradició cristiana, i així, seduït per l'ingent treball de traducció i d'explicació bíblica que dugué a terme sant Jeroni, també li guarda una fidelitat en alguns casos corprenent: ben sovint, adjunta al seu treball de trasllat les explicacions que en fa el sant traductor. Ho exemplificaré amb el terme 'corn', el qual apareix glossat en la major part de vegades en què ocorre. En Sl 17,3 (*Protector meus, et cornu salutis meae, et susceptor meus*), Corella fa: «Ell és lo meu protector, e corn *e potència* de la mia salut, e susceptor meu»;[486] per a Sl 74,6 (*Nolite extollere in altum cornu vestrum*), tradueix: «no vullau exalçar lo corn de la vostra *potència*»;[487] per a Sl 88,18

---

[485] ARMAND PUIG, *La Bíblia...*, cit., pàg. 24.

[486] En eixe cas, la glossa «e potència», ajuda a entendre que Déu és el qui porta la salut, però Corella evita sempre identificar *Déu* amb *salut*, com es veu en Sl 26,1. U dels més conspicus estudiosos dels Salms, el p. Schökel, quan fa la versió literària, hi tradueix «*Fuerza mía salvadora*», mentre que, quan la vol literària, diu «*cuerno mío de victoria*». Veg. LUIS ALONSO SCHÖKEL i CECILIA CARNITI, *Salmos* (Estella, 1992), vol. I., pàgs, 315 i 326.

[487] En aquest cas, el gran escripturista s'entreté a comentar la importància que posseeix, tant per a tota la Bíblia com per a les religions clàssiques, el terme 'corn' com a sinònim de 'potència'. LUIS ALONSO SCHÖKEL, cit., vol. II, pàgs. 995-996.

(*Et in beneplacito tuo exaltabitur curnu nostrum*) tradueix: «hi en lo teu beneplàcit serà exalçat lo corn de la nostra *potència*»[488] i, més avall, Sl 88,25 (*Et in nomine meo exaltabitur curnu eius*), «hi en lo meu nom serà exalçat lo corn de la sua *potència*»; a Sl 91,11 (*Et exaltabitur sicut unicornis curnu meum*) trobem: «Per ço serà exalçat, així com l'unicorn, lo corn de la mia *potència*»;[489] en el Sl 111,9 (*Cornu eius exaltabitur in gloria*), trasllada: «lo corn de la sua *potència* serà exalçat en la glòria»; finalment, per a Sl 148,14 (*Et exaltavit cornu populi sui*), diu: «que ell ha exalçat lo corn de la *potència* del seu poble»; fins i tot, hi ha un cas en què, directament, tradueix 'corn' per 'potència' sense més ampliació: en Sl 43,6 (*In te inimicos nostros ventilabimus corni*), Corella diu «En tu ventarem com a palla los nostres enemichs ab *potència* tua». Val a dir que en aquest cas, l'expressió «com a palla», és també glossa del traductor al terme ll. *ventilabimus*.

Per a explicar eixa regularitat en la glossa corellana, val a recordar el joc de paraules de l'hebreu, que fa traduir Vg. *qeren* per «corn», en lloc de *qâran*, que vol dir «raig», d'Ex 34,29[490] (*et ignorabat quod* cornuta *esset facies sua*). D'ací depenen moltes interpretacions artístiques de la baixada de Moisés del Sinaí, i no constitueix cap error de versió, atés que sant Jeroni podia haver traduït segons el text de G (*dedóxastai:* 'glorificat'), però va preferir una opció etimològica que ja trobava en Aquila, la qual atorga a Moisés els «corns» com a signe de majestat i de poder.[491]

---

[488] La idea d'alçar el corn (expressada també en el v. 25) significa «fer triomfar». ANGEL GONZÁLEZ, *El Libro...*, op. cit., pàgs. 407, 508 i 633. A més dels salms consignats, la mateixa idea es troba, p. ex. a 1Sam 2,1.

[489] En el sentit que l'orant triomfa sobre els seus enemics vençuts. L. A. SCHÖKEL, Vol. II, cit., pàg. 1198. La forma passiva de futur indica que la victòria humana prolonga i manifesta la divina. *Ib.*, pàg. 1201.

[490] *DBHE* de Luis Alonso Schökel (Madrid, 19992), tradueix *qâran* en veu Q. per «*irradiar, estar radiante*» i en Hi. per «*echar cuernos*», corresponent a Sl 69,32; així, 'corn' seria una traducció del sentit propi, mentre *quw* 'raig', com a metàfora del poder, del vigor i de l'honor, ho seria en sentit figurat. Vegeu-ne les nots. **z** (*TOB*) i **h** de la *BVI*.

[491] HIERONYMUS, *Epistulae* 6,321; 4,68.

Una altra prova del valor litúrgic que li vol concedir Corella al Salteri és que ell usa la versió Vg. Podem comprovar que el Mestre tradueix de Vg i no de TM en molts llocs; ho mostraré, per exemple, a partir de la lectura del Sl 1,4a, amb la doble negació que no consta en TM, però que va ser introduïda per G i mantinguda després per Vg. Encara es tractaria d'una primera dada, però una visió exhaustiva del Salteri ens en proporcionaria moltes més, perquè el text n'està farcit, encara que no és ara el moment que ens n'aturem.

Parlant en termes més genèrics, convé que posem en relleu alguns dels problemes de traducció amb què entropessà l'autor de la versió llatina del Salteri, la gal·licana, que és la que meresqué ser incorporada a la Vg, la qual resultà, al final, la solució oficial de l'Església; són els problemes que el van dur a elaborar una versió de molt difícil comprensió i que durant tants anys és la que ha estat vigent. Encomanem-ne l'explicació a un expert: «En tiempos recientes, el papa Pío XII mandó confeccionar una traducción latina del salterio para que los clérigos pudieran rezar enterándose mejor y más a gusto. Se la denomina *versio piana*. De ella puedo aducir mi experiencia, porque me tocó usarla a partir de mi ordenación sacerdotal. Salvo un círculo reducido, la mayoría la recibimos con alivio. Los que prefirieron seguir rezando con la versión de la *Vulgata*, creo que lo hicieron por razones históricas atendibles, ya que había sido el texto oficial de la Iglesia latina durante siglos».[492] Fet i fet, resulta curiós de consignar com, quan en el Salm 43,6 hem vist que Corella evita traduir el terme 'corn', s'anticipa a la *versio piana*, que fa: *Per te adversarios nostros repullimos*.[493]

Però la Inquisició espanyola de l'època de Corella ordenà cremar totes les

> Bíbries en pla, o saltiris en pla, o altres qualsevols libres en los quals haja psalms en pla,[494]

---

[492] LUIS A. SCHÖKEL *et al.*, *Salmos*, cit., vol. I, pàg. 91.

[493] Perquè així, '*Per te*' ho podem fer equivaldre a 'per la teua força' o, en termes corellans, 'per la teua potència'.

[494] J. E. SERRANO MORALES, *Reseña histórica...*, op. cit., pàgs. 154-155,

i decidiren portar-les a la foguera malgrat la contundent protesta del poble valencià, dels responsables religiosos de la diòcesi i àdhuc del nunci. Wittlin opina que «la prohibició de traduir la Bíblia s'explica per la por dels teòlegs a perdre la seva posició com a únics intèrprets dels textos sagrats»,[495] atesa la condició «d'alteralitat» que ha de caracteritzar una llengua sagrada.

Es veu clar que ací algun estudiós n'ha forçat la interpretació; vegem-ho. Quan pensem que els traductors de la Sagrada Escriptura es troben constrets a limitar-se a una literalitat extrema a partir de la frase de sant Jeroni que en la Bíblia hi ha misteris fins i tot en l'orde dels mots,[496] oblidem diversos aspectes que cal tindre presents: a banda de l'especificitat de la traducció dels textos bíblics respecte d'altres traduccions, val a dir que, des de sempre, un text destinat a l'oració litúrgica, com ara el Salteri, no demana intèrprets, ni tan sols intérprets sagrats; en l'aplicació per a la litúrgia, es prega i prou. Tota una altra cosa és l'explicació que hom en puga fer *al marge de la situació de pregària litúrgica* –a la manera dels *midraixim* o els *haggadôt* dels rabins jueus–, com hem vist que feia el nostre Corella, el qual, convé repetir-ho, també era teòleg i sovint requerit per la Inquisició per a determinar l'ortodòxia d'un determinat text, i no demana cap exclusiva de comprensió del text, sinó que s'esforça a fer-lo entenedor.

En segon lloc, també s'oblida de la comprensió que hom tenia dels textos escripturístics com a *Paraula de Déu* i, doncs, paraula completament intocable. Eixa comprensió no procedeix de l'autor de la versió Vg, sant Jeroni, sinó que, a banda de les seues reflexions a l'intern de l'Església, en trobarem d'altres ben significatives en el món jueu; concretament en els segles V-VI dC els massoretes resolgueren puntuar el text hebreu a fi d'evitar el que ells consideraven una possible deturpació de la Parau-

posteriorment recollit per RICARD BLASCO, GUIU CAMPS, LÓPEZ QUILES o, darrerament, per WITTLIN, «Observacions...», *op. cit.*, pàg. 31.

[495] C. WITTLIN, «Observacions...», *ibidem*.

[496] C. WITTLIN, *ibidem*, pàg. 33

la de Déu, per tal d'aconseguir una transmissió ben "fidel" i una interpretació "autèntica" d'eixa paraula de procedència divina, amb el desig d'evitar així els nombrosos errors que se'n derivaven d'una lectura escassament tècnica, lectura que ells mateixos practicaren ben sovint. El seu propòsit de preservació, tanmateix, no sempre arribà a tindre èxit, com s'esdevé amb el nom de la ciutat de «Sodoma», que en la transcripció G queda «Sòdoma», enfront de la forma grega del TM *sedom* la qual, en la versió de Qumram, era *sodom*. Per posar un altre exemple, d'entre els molts possibles, en el passatge de 1Re 5,32, el TM parla dels «constructors» (*bonê*) de Salomó, mentre que la versió grega parla dels «fills» (*benê*);[497] atesa la dimensió del text sagrat, els exemples se'n podrien multiplicar *ad infinitum*. Així, la "fidelitat" dels massoretes es perd en el producte del seu treball, però no en el propòsit conservacionista que els mou i que es perpetua en el pas dels segles.

A fi de prolongar-ho al llarg de la història, concretem-ho, per exemple, en l'opinió d'un lingüísta modern, el conegut Eugenio Coseriu, el qual ja fa molts anys que va entendre molt bé eixe plantejament que postula la màxima actitud conservacionista que pretenien els massoretes i, doncs, constata els resultats que comporta; el lingüísta afirma que «existeixen també relacions que no es poden desconéixer entre la religió organitzada com institució i la formació de les llengües comunes i literàries, i també entre la religió i la conservació de determinades llengües, gràcies al seu ús litúrgic»,[498] i és eixe ús litúrgic que li atorga intangibilitat, precisament, el que les immobilitza i, doncs, conserva, sense que per això perdem de vista que la conservació de les llengües no és rígida, sinó que, per força, sempre apareix matisada tant per la flexibilitat de la història com per la impericia humana, com és el cas dels massoretes o bé dels traductors de TM a G. Un repàs detallat a la història de la traducció bíbli-

[497] Veg. JULIO TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid, 1993), pàg. 64.

[498] E. COSERIU, *Introducción a la lingüística* (Madrid, 1986), pàg. 78.

ca, interna o externa, ens en proporcionaria una bona munió de proves, però resultaria injustificadament llarg.

En els temps del nostre traductor, Corella, hom considerava que la llengua religiosa, en el cas que haguera de ser emprada per a les celebracions, havia de ser inalterada perque era sagrada, i qualsevol modificació que el traductor volguera introduir-li necessàriament era tinguda com una transgressió de l'obra de Déu, precisament allò que el home no podia tocar; davant l'obra de Déu, la litúrgia, "*nihil preponentur*", dirà sant Benet; i encara que el criteri va literalment referit a la prioritat de la celebració sobre qualsevol altra activitat, també era entés des del punt de vista de la intangibilitat del text destinat a l'ús litúrgic. El *Psalteri* de Joan Roís de Corella –recordem que ell també era teòleg i, damunt, consultor de la Inquisició– en constitueix, en conseqüència, una enorme transgressió; bellíssima, però transgressió a partir de la comprensió teològica que els seus coetanis en tenen, en especial, els membres del Sant Ofici. Els textos traslladats literalment («segons com jahen»), és a dir, tal com es comprenia la «fidelitat» a l'original, no mereixen censura inicial, de manera que els documents que ens proporciona Jordi Ventura a propòsit dels procediments d'actuació de la Inquisició són, des d'eixe punt de vista, perfectament il·lustratius: ells entenen la traducció «fidel» com a «literal» i desconfien de qualsevol iniciativa suspecta de "manipuladora" és a dir, aquella que pot deixar el text "podrit".[499] Convé que subratllem, ara per ara, que eixa interpretació s'hauria de matisar molt més encara, però considere que resulta suficient per a entendre actualment aquella conducta restrictiva amb què actuaven els censors. Ben diferent serà que tractem d'aplicar al segle XV els mecanismes de comprensió de la traducció que tenim a començaments del segle XXI.

---

[499] Encara podem llegir que «*il devrait être évident que le traducteur ne traduit pas un text puor lui même*». Jean-Claude Margot, «Traduction et compréhension de la Bible. Quelques aspects spécifiques de la traduction biblique», en *Tradició i traducció de la Paraula. Miscel·lània Guiu Camps* (Montserrat, 1983), pàg. 372.

Pareix que el mateix estudiós canadenc començara a intuir-ho quan trobà que mestre Roís de Corella també buscava una «alteralitat» en el seu treball, si bé, diu ell, des de l'elegància d'estil de la «valenciana prosa» i des del designi que el movia de fer arribar un missatge determinat als seus destinataris concrets. Però el de Corella és un altre mètode de traduir, molt alié –o, si més no, ben separat– als procediments de traducció que postulaven els inquisidors del seu temps: allò d'*incorrecte* que fa el nostre Mestre en Sacra Teologia és afegir al text directament els *midraixim* i els *haggadôt* producte de la seua collita, és a dir, les glosses i explicacions i fins i tot oracions senceres –que eren autèntiques jaculatòries inserides dins del Sl– incorporades a la pregària sàlmica sense solució de continuïtat. Llavors hom pensava que calia pregar, dins l'àmbit de les celebracions litúrgiques, amb la sola Paraula de Déu transmesa –el tecnolecte que havia estat rebut i codificat, *id est*, canonitzat–, sense afegits, per molt que foren glosses, perquè, com opina algun crític contemporani, "canviar la forma per guardar el contingut (que és el que passa en una traducció) és reduir el text a la comprensió que en tenia el traductor. És, d'entrada, impedir que d'altres intèrprets hi vinguen a pouar. El treball hermenèutic només és possible si es preserva la literalitat".[500] Enunciat que, portat a les conseqüències més extremes, tanmateix, pot constituir tota una invitació a no traduir i a fer els estudis directament en la llengua d'origen, de manera que es vulneraria tota una rica tradició de traduccions que patrocina sant Jeroni, però que ve de molt més abans.

L'absència de documentació farà que no resulte fàcil de conéixer, de moment, l'actitud que hauria pogut tindre Mestre Joan Roís de Corella enfront de la dura punició inquisitorial de què va ser objecte en relació no solament a la censura de la seua traducció del *Psalteri*, sinó de *damnatio memoriae* posterior a què resultà sotmés després de la seua mort, oblit més social que no de creativitat literària, però eixe aspecte no pot formar part

[500] RÉMI BRAGUE, *Europa, la via romana* (Barcelona, 1992), pàg. 115.

del present estudi, perquè reclama molt de matís i, per tant, necessita un treball específic. Podríem conjecturar el dolor experimentat per la desaparició d'una obra ben feta, posada al servici de l'Església i a favor de la resolució d'un conflicte, però eixa possibilitat entra en el terreny de les conjectures i, ara per ara, ja està bé, que Corella n'ha patit moltes.[501] Reprendrem, per tant, el treball de Corella vinculat a la Sagrada Escriptura amb l'anàlisi, en primer lloc, d'un fragment que li era particularment útil per a l'assoliment de la seua voluntat d'incidència espiritual en el sector social dels jueues conversos; després farem el salt per a aproximar-nos, en els capítols posteriors, al gran treball de traducció corellana, el *Psalteri*.

[501] Vid. § 1, «Recepció...».

Capítol 5

La *Istória de Josep, fill del gran patriarca Jacob* i la idea de martiri en Corella

5.1. Sant Vicent i altres martiris

El celebrat mestre en Sacra Teologia, posseeix una espiritualitat refinada i, com a teòleg arrelat, professa una profunda devoció a sant Vicent Màrtir; ens ho explica ell mateix en un text, referit a València, que hom afirma que posa en paraules de Francesc Eximenis:

> Aquesta [València] és una de les pus asenyalades terres del món si pensats en totes les sues nobleses, de les quals vos diré algunes poques qui·m vénen a la memòria de present: [...] La trentena és que, per gràcia de nostre Senyor Déu, aquesta ciutat és a Déu consagrada per la sanch de molts sancts màrtirs que en ella prengueren mort per amor de Jesucrist en temps que era de infels, specialment lo benauyrat mon sényer sent Vicent.[502]

En el marc d'eixa devoció a sant Vicent –que parla de la intensitat del fervor vicentí en la València del quatre-cents– després d'un gran esforç intel·lectual, extremament cansat, el teòleg-escriptor vol visitar el temple del màrtir. Amb exuberància de detalls, farcits de continguts simbòlics, com ara la consigna-

---

[502] Francesc Eximenis, *Regiment...*, op. cit., fol b1. Curt Wittlin apunta la tesi que eixe fragment haguera estat escrit un segle després, en el moment de la impressió, de la qual –fins i tot del text– és responsable el nostre Joan Roís de Corella. Veg. C. Wittlin, «L'edició del 1499 del *Regiment...*», op. cit., pàg. 441, 449. L'atribució, però, es de difícil verificació.

ció de l'hora, la de l'Angelus, i la del dia, el de Totsants, i fins i tot amb algunes referències mitològiques que ajudaran a situar-lo, però complicaran la comprensió del relat si no n'estem pendents, acompanyem-lo a pregar al vell temple del diaca màrtir Vicent, plaçat fora dels murs de la ciutat:

> Acostava's la ora que la santa religió crestiana se recorda de aquella salutació excelsa que fon principi de nostra felicitat eterna, quan, ab esperitual canssament de continuat estudi,[503] per reparar les dèbils forces de mos aflaquits sentiments, fora los murs de la noble ciutat valenciana endreçava suaus passos a la santa posada hon se invoca del gloriós Vicent invencible lo nom propi. Hi era el dia que la esgléya sacra de Tots los Sants gran festa generalment solempniza.[504]

En la visita, entropessa amb la capella dedicada a sant Jeroni on es troba la sepultura de mossén Francí Aguilar, personatge que considera màrtir i que servirà, en acabant, de complement per a comprendre la concepció de martiri que tenia el teòleg valencià. Després tornarem a la tomba d'Aguilar. Comencem, però, amb la *Istòria de Josep, fill del patriarca Jacob.*

La peça "hagiogràfica" corellana ha estat analitzada pel professor Curt Wittlin, per bé que es tracta d'un estudi que conté alguna aportació que podrem valorar i aprofitar,[505] però la *Istòria* supera amb créixens la poca entitat que li atorga Wittlin quan la defineix com un mer exercici escolar; [506] al contrari, no pot ser de l'època acadèmica de Corella perquè la producció piadosa del nostre autor ocupa el final de la seua vida, el període de madu-

---

[503] Notem la vinculació estudi-espiritualitat. Es tracta, sens dubte, del seu estudi de caràcter teològic, al qual dedicava la major part del seu temps.

[504] JOAN ROÍS DE CORELLA, «Sepultura...», op. cit., *Obres*, vol. II, lins. 1-10; amb accentuació i puntuació corregides, com sempre que he hagut d'usar eixa edició.

[505] CURT WITTLIN, «La *Història de Josef*...», op. cit., pàgs. 315-329.

[506] C. WITTLIN, op. cit., pàg. 328.

resa literària.[507] Acceptem les *amplificacions* i *retoritzacions* que, sense concreció, proposa el doctor Wittlin, però intentem conéixer-ne les fonts, el sentit, els destinataris, etc., és a dir, els objectius del treball corellà. Per a aconseguir-lo, ens aproximem, en primer lloc, a la seua decidida dedicació a l'estudi i la meditació de les *sagrades planes*.

5.2. La tria del relat

Com hem tingut ocasió de comprovar, la major part de la seua obra teològica i espiritual té un caràcter bíblic,[508] de manera que podem afirmar que el Mestre en Sacra Teologia és un personatge adherit a la Sagrada Escriptura, si més no en l'obra literària, encara que també ho manifesta en la seua vida docent, com ara quan ensenyava en les aules del cap-i-casal. Així, no és estrany que, entre altres, literaturitze Gn 37-50 (la secció "familiar" de la història del patriarca Jacob), i que ho faça amb prou fidelitat al text original,[509] per damunt de reiterades i extenses glosses.

Des del punt de vista literari, l'elecció del fragment del Gènesi que relata la història de Josep depén molt de la condició de la narració, remarcada pels exegetes: "l'estil narratiu, la construcció diàfana i sòlida i la impregnació de saviesa –cortesana– col·loquen la història de Josep en un lloc destacat".[510] A la tria, hi concorren més possibilitats compendiades per la narració bíblica i destrament aprofitades per Corella, com ara, els com-

---

[507] Així podem llegir: «d'etapa ulterior –que caracteritza els anys setanta i principis dels vuitanta– amb les poesies marianes i les històries de Josep i de la Magdalena...» en Stefano M. Cingolani, «D'Aquil·les...», op. cit., pàg. 81.

[508] Històries de Josep i de Maria Magdalena, la Vida de Crist en lo Cartoixà, els salms, etc., glosses a banda, naturalment.

[509] C. Wittlin, «La *Història de Josef*...», cit., pàg. 319.

[510] Werner H. Smith, *Introducción al Antiguo Testamento* (Salamanca, 1983), pàgs. 93-94. Al principi, citant Gerhard von Rad, diu: «la novela de José constituye una unidad, una sólida línea narrativa». L'adjectivació de l'obra com a «cortesana» ens serà d'utilitat a l'hora de comprendre els destinataris del treball corellà.

ponents tant lírics com dramàtics del relat genesíac,[511] molt aptes per al patetisme estilístic de la prosa corellana; en segon lloc, l'ambient familiar en què es situa la narració, és a dir els avatars de la vida de Jacob i dels seus fills,[512] ambient que ens farà pensar més tard en els eventuals destinataris de l'esforç corellà; finalment, les característiques del protagonista, Josep, personatge que posseeix una sèrie de qualitats, i que no ens és presentat només com a simple tipus humà real, sinó com a ideal de vida.[513] Reduïts, per tant, a l'esfera merament literària, hem vist que "les històries de Josef i de la Magdalena ... desenvolupen en extrem les possibilitats narratives de l'hagiògraf, erigint-se en veritables i autèntiques novel·les sacres".[514] Corella ha passat de proposar el model clàssic que oferia la literatura mitològica a plantejar uns models masculins positius que són clarament religiosos, com per exemple, el bíblic Josep o l'històric Francí Aguilar,[515] la sepultura del qual hem començat a visitar adés, i amb qui descobrirem que té no poques concomitàncies.

La tria de Josep com a "plantilla" sobre la qual treballar respon a la voluntat d'oferir als lectors un exemple excel·lent, tant en la prova com en l'exaltació,[516] perquè Corella parteix d'una intenció comunicativa[517] i té en compte el destinatari; vol mostrar una producció útil i atractiva per a un públic ampli.[518]

---

[511] LUIS ALONSO SHÖKEL, *¿Dónde està tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Gènesis* (València [3]1990), pàg. 258.

[512] WERNER H. SMITH, *Introducción...*, cit., pàg. 93.

[513] LUIS A. SHÖKEL, *¿Dónde està...?* cit., pàg. 259.

[514] STEFANO M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», cit., pàg. 81.

[515] STEFANO M. CINGOLANI, *Joan Roís de Corella. La importància de dir-se honest* (València, 1988), pàgs 365-366.

[516] *Ibidem*, pàg. 258.

[517] STEFANO M. CINGOLANI, «D'Aquil·les...», op. cit., pàg. 79. Segons el professor Cingolani, eixa opció comunicativa constitueix el fonament de l'opció lingüística. Ell no usa el llatí, com el seu amic el bisbe Jaume Peres, sinó sempre el valencià. Jaume Peres també parteix del mateix designi, però l'obra del prelat va adreçada a un públic més culte. Veg. AGUSTÍN CORTÉS SORIANO, *Cristo humanidad...*, op. cit., pàg. 16.

[518] CURT WITTLIN, «La *Biblis*, Mirra i Santa Anna de Joan Roís de Corella: Traduccions modulades, ampliades i adaptades», dins *Anuari de l'A.B.C.*, cit., pàg. 186.

Una segona raó que justifica la seua elecció és que no podem oblidar que estem parlant d'una persona modèlica, i que es tracta, a més, de l'home just injustament perseguit, igual que en Job, el qual, com Josep, passarà de ser perseguit a triomfar en la vida;[519] ens ho explica el mateix Corella en el seu pròleg quan confessa que escriu la *Istòria*: "perquè manifestament se mostre com nostre Senyor Déu endreçant aquells exalça qui ab virtuosa vida en la sua magestat lur esperança fermen".[520] Subratllem, de moment, que estem davant d'un producte que conté, entre altres elements d'interés, persecució del just, fe i cant d'esperança, elements que reprendrem més tard.

Però Corella escriu per a cristians del seu temps, i les figures de l'Antic Testament a primera vista podrien paréixer llunyanes o socialment complicades per l'eventual judaïtzació, atés que ell redacta les seues obres en el moment més dens de persecució del Sant Ofici al judaisme; hem de pensar que el 91'6% de les víctimes de la Inquisició Valenciana ho foren en el període de 1484 (moment de redacció de la *Istòria de Josef*) al 1530.[521]

L'escriptor hi duu a terme una actualització, també perquè contemplarà la Bíblia com un *continuum* que parteix de l'Antic Testament i troba compliment en el Nou. Recordem una altra vegada que, en el capítol IX de la *Història de la Gloriosa Santa Magalena,* llegim que presenta Lia i Raquel com a antecedents de la de Magdala; hi planteja l'equació Lia i Raquel = Marta i Magdalena, i també podria suggerir-ne una altra, Jacob = Jesucrist, perquè Jacob és amat per dues germanes.[522] Un exemple el reporta amb els sepulcres, simbòlics de l'AT i el real de Crist en el NT:

> Si considerau del Vell Testament totes les figures, començant a·quell arbre de la vida lo fust del qual verme ni quorquó no podia mordre, lo barzer vert florit que

[519] E. LEVINE, *Un judío lee el Nuevo Testamento* (Madrid, 1980), pàg. 144.
[520] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres...*, cit. Vol. II, lins. 3-5.
[521] S. HALICZER, *Inquisición y sociedad...*, op. cit., pàg. 329.
[522] JOAQUIM JUAN-MOMPÓ, «"O, dona ja no dona"» op. cit., pàg. 20.

> Moysés véu en les flames, l'arqua de Nohé de fusta bé cimentada, de dins e de fora ab bitum espalmada, lo llit de Salamó ab aquells forts armats que·l guardaven per les temors nocturnes del peccat original, la lley no decretada per la reyna Ester, y altres innumerables històries e figures que per esquivar prolixitat d'escriure lexe; y en el Novell Testament aquell sepulcre no de pedres, mas de pedra, perquè no y hagués alguna rímola de peccat original, en lo qual novament obrar Ell fon lo primer qui mort s'hi volgué estendre, les teles netes de botiga nunca ensabonades.[523]

Amb idèntic procediment, també la figura de Josep, el fill del patriarca Jacob, serà subtilment sotmesa a un intel·ligent procés d'actualització que la faça útil als seus coetanis.

5.3. El virtuós Josep

Corella proposa com a model de conducta aquells que tenen una "virtuosa vida" que responga a l'ideal cristià viscut amb radicalitat. Així que si el seu protagonista havia d'excel·lir per força en eixe camp (de tal manera que ell poguera oferir-lo com a model)[524] el persistent literat enfasitzarà repetidament les qualitats que ornen Josep: "descriuré en vulgar de valenciana prosa la istòria de aquell de virtuts exemple, Josep... en la virtuosa vida del qual..."[525] Si sabem com redacta el Mestre en Teologia, no ens sorprendrà que haja farcit el text d'insistència:[526] "cone-

---

[523] Curt Wittlin, «Un text inèdit... », cit., pàg. 266.

[524] «A Roís de Corella el seduí, no a soles el lirisme, ple d'imagens, de la narracio biblica, sino especialment la noble figura del protagonista, Josep, refulgent en virtuts i humanament eixemplar». Veg. Josep Alminyana, *Obres...*, cit., pàg. 445. En efecte, Corella, des de sempre, havia valorat la vida virtuosa, i així, en la seua obra mitològica llegim «¿...vols aténer nom e premi de virtós que, si no ab multitut de treballosos actes no·s deixa aténer ». *Obres, Rahonament de Thelamo*, núms. 162.163,

[525] *Ib., Pròlech*, lins. 4.6.

[526] Corella, «és un virtuós de l'ús del mot "virtut" i derivats, que s'agrada dels mots "excel·lent" i "gloriós", que es delia per les sèries ternàries d'epítets...

xent de Josef la *virtuosa* vida",[527] "*virtuós* jove",[528] "lo seu *virtuós* ànimo",[529] "*virtuós* senyor",[530] "de la sua edat *virtuosa* acabava",[531] "se mostrava multiplicant en *virtuosos* actes",[532] "i era la vida de *virtuts* tan excel·lents acompanyada".[533]

Més encara, l'expert en l'ús de l'adjectiu no es podia limitar a formes genèriques; Corella concretarà ben promte les virtuts de Josep, com ara la *castedat,*[534] virtut que anirà acompanyada sempre de la seua germana *continència.*[535] Roís de Corella la considera com a estat de perfecció, fins i tot quan redacta proses mitològiques; llegim en *Lo Johí de Paris*:

> ¡O benaventurats en repòs tranquil·le aquells qui, desdenyant a Venus, ab castedat matrimonial o ab onesta viduytat, ho ab excel·lent virginitat, de la mar tempestuosa de Venus delliures, en l'onest port segur de pudícia han lançat ànchores, prenent terra en l'alta ciutat de Paradís;[536]

donat que el Paradís és el destí dels qui viuen castament, que és el que mereix el ja conegut Francí Aguilar:

Per donar-ne només una dada, a la *Història de Josef*, el boteller s'adreça al Faraó dient-li "excel·lent Senyor" i els germans de Josep li diuen al Virrei (Josep) "virtuós senyor"; Maria Magdalena és la "gloriosa Magdalena" ». Veg. Josep Guia i Marin, *De Martorell a Corella. Descobrint l'autor del* Tirant lo Blanc (Catarroja-Barcelona, 1996), pàg. 207. Guia, entretingut en la copiositat i lluentor dels títols, no en percep l'adequació als destinataris; per exemple, la «glòria» de la Magdalena té relació amb la seua santedad.

[527] *Istòria...*, lins. 403-404 i 397.

[528] *Ib.*, 413.508.

[529] *Ib.*, 268.

[530] *Ib.*, 963.

[531] *Ib.*, 523.

[532] *Ib.*, 240-241.

[533] *Ib.*, 242-243.

[534] «que per al meu lícit matrimoni guarde»; *Ib.*, 305-305. «en lo castell de castedat», 266; «la sua casta pensa», 268; «un moment en la mia casta pensa descanse», 31; «asajà si del jove cast», 326;

[535] *Istòria*, «ab humil continència», 123; «onesta continència», 257.272; «ab gest de continència», 302-303.

[536] Obres, *Lo Juhí de París*, lins. 403-406. Més amunt (lins. 391-393), posa l'exemple contrari de *Salamó* i *Daviu*.

> perquè en Paradís pogués viure de viva eterna vida, la qual aquest virtuós jove, ab continuats virtuosos actes eternament possehirà.[537]

Josep, ungit amb tota classe de virtuts, pot anar al Paradís. El retrat del virtuós jove adquireix tonalitats de grandiloqüència quan elenquem alguns dels copiosíssims epítets amb què el nostre autor ens el presenta: "*amable* germà",[538] "pensament de simplicitat *benigne*";[539] "no seria possible trobar home en ... *discreció* que a tu egualar se puga";[540] "la *fidelitat* que a ton marit, senyor meu, conserve";[541] "en la *honesta pensa* de Josef";[542] "la sua *humil ... pensa* sotlicitava";[543] "la *ignocència* de ses obres";[544] "és tan gran la sua *intel·ligència* que a tot quant humà enteniment basta, no pot ésser cubert a la sua *elevada pensa*";[545] "de la *mansuetud* del qual [de Josep] ... gran meravella pre-

---

[537] *Obres, La Sepultura de Francí Aguilar*, lins. 204-204.

[538] *Obres, Istòria*, lin. 65.

[539] *Ib.*, 29-30. «del qual [Josep] benigne gran maravella prenien», 200; «regia...benigne», 405; «ab paraules benignes alleujava de lurs adverssitats la tristura», 406; «acolliment benigne», 852; «benigne acolliment», 901; «per la sua benignitat havem rebut», 869; «benigne senyor », 974.

[540] *Ib.*, 508-509; «la càrrega de mos vassalls sobre la tua discreció vull que recolze», 511-512. Prèviament, en el *Rehonament de Thelamo*, la defineix: «pensa que la discreció e prudència humana sovint doma e amanssa animals no menys forts que feroces», 169-170.

[541] *Ib.*, 305; «la fidelitat que a mon senyor endrece», 308; «dins los límits de la fidelitat honesta», 323; «quan lo fel... catiu», 339; «sens veure del fel catiu», 389; «e per guardar fidelitat excelsa», 392-393.

[542] *Ib.*, 264.278-279; «onesta continència », 257.272.302-303; «perquè de l'honest jove», 260; «lo jove honest», 266; «la honestedat [del jove cast] pogue-ra vençre», 326-327; «lo fel honest catiu», 340.

[543] *Ib.*, 30-31; «lo humil Josep», 86; «a Josef...en la qual humilitat soplicà», 120; «Josef, amb humil continència», 123; «ab humil e devota oracio», 135.

[544] *Ib.*, 103; «lançan[t] lo ignocent germà», 114; «que tolgué a Josef la ignocent paciència», 134-135; «del fel catiu la ignocècia», 389; «recort-te de mi, ignocent de culpa», 436-437; «la misèria de l'ignocent catiu», 448; «ignocent de culpa », 458; «no·m puch escusar... de negligent culpa, que tant temps, ignocent de crim, sies estat en lo carçre», 474-475.

[545] *Ib.*, 468; «alegra's lo rey de la gran sciència que de Josef lo boteller recitava», 470; «la tua gran intel·ligència», 477; «no seria possible trobar home en... saber... que a tu egualar se puga», 508-509.

nien";[546] "de gran *misericòrdia* usa";[547] "axí·s partí l'*obedient* fill";[548] "que tolgués a Josep la ... *paciència*";[549] "paregué al rey lo consell de Josef ésser de gran *prudència*";[550] "en lo castell de *pudícia*";[551] "la sua *quieta pensa*";[552] "cercant ab *sol·licitud fraterna*";[553] "ab *zel de germà*".[554] Josep ens ofereix, doncs, el retrat d'un model a imitar.

L'abundància de virtuts acumulades ens podia fer pensar que Josep les posseeix i les viu com a producte de la facilitat innata o de determinades capacitats; al contrari, l'habilitat narrativa del nostre escriptor ens mostra un personatge que fa un considerable esforç perquè ha de lluitar per conservar-les: "lo enemich de natura humana, diable, que de continu aguaytant pensa com poguera lo virtuós adolescent vençre",[555] però gràcies a mestre Corella, en Josep la dificultat es trobarà convertida en una virtut més, perquè el diable, no pot guanyar la batalla ni contra la virtut ni contra l'home virtuós; "la vida del qual en perfecció tan alta en alguna cosa no podia reprendre".[556] Tal com havia avançat més amunt, la proposta corellana ens presenta un home modèlic per tots els cantons.

5.3.1. *Josep, figura de Jesús*

Mestre Corella usa Josep, un personatge jueu procedent de l'AT, però ens l'actualitza, a fi que resulte fàcilment integrable

---

[546] *Ib.*, 199-200; «lo mansuet... Josep», 86; «Josef... mansuet veneren», 238; «regia ab mansuetut», 405; «del manssuet senyor», 851.

[547] *Ib.*, 612.

[548] *Ib.*, 65.

[549] *Ib.*, 134-135.

[550] *Ib.*, 505; «no ignora la tua prudència», 413.866; «no seria possible trobar home en prudència», 508; «la sua prudència restaurarà vosta vida», 535-536; «a la tua prudència és manifest», 579; «a tua prudent senyoria», 967 -968.

[551] *Ib.*, 266.

[552] *Ib.*, 30-31.

[553] *Ib.*, 66; «puix veuran en lur servir ma pensa sol·lícita», 69-79.

[554] *Ib.*, 73.

[555] *Ib.*, 247-248.

[556] *Ib.*, 248-249.

pels lectors, i ho fa a la manera dels *deraixim* hebreus. Tota la versió està plena de referències anacròniques amb la idea que els destinataris s'hi troben identificats. Per exemple, quan parla del vestit de Josep (segons *Vg*, Gn 47,3 *tunica polymitam*), llegim: "la gran amor que Jacob a son fill, més que a ell[s] endreçava, al qual havia donat una *merlota* de gentil brodadura;"[557] segons el Diccionari *Escrig*, "merlota" és "vestit moresc, a manera de jaqueta vaquera, amb què s'abriga ajustadament el cos; *Labèrnia* diu que és el "ropatge que usaven els moros a València". Els ho fa comprensible i, per tant, assimilable.[558]

D'altra banda, tot i la imatgeria desbordant del narrador, la descripció de la tomba de Raquel, la mare de Josep, tallada en marbre –pareix que amb una certa austeritat, però amb material excel·lent, definit, en primer lloc, com a sepulcre "alt entretallat" i, també, com a "maravellosa obra"– i guarnit amb un epitafi que contenia inscripcions hebrees,[559] ens evocarà tot seguit les simbòlicament grandioses construccions funeràries de l'època. La sepultura és, per a ell, expressió de la vida que hom ha tingut:

> ...perquè semblant a la vida fos lur darrera sepultura.[560]

L'escriptor parla, en lògica coherència, d'una posició social benestant, com la que hom comprén que posseïa Jacob. Així, doncs, la vida de Josep passarà de ser benestant a la condició de molt cortesana, de manera que Corella hi introduirà altres actualitzacions que faran referència, per exemple, a càrrecs públics consignats en terminologia quatrecentista:

---

[557] *Ib.*, 24-25. Ho havia fet prèviament en «Lo johí de Paris», i ho recull Josep Lluís Martos, *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella*. (Alacant/Barcelona, 2001), pàg. 298333.

[558] *DCVB* remet, com a forma principal, a "marlota", tot i que reprodueix la proposta d'Escrig.

[559] *Istòria...*, cir., pàg. 643. El sepultura de Francí Aguilar (pàgs. 798-802), tanmateix, resulta molt més exhuberant des d'eixe punt de vista, com veurem més avall.

[560] *Plant dolorós...*, cit., pàg. 639.

> ...en trihunfant carro de *visrey* sient, los *regnes* de Egipte regia";[561] "no crega la tua *senyoria, il·lustre senyor*[562]

o, també,

> ...arribats en Egipte, al *conestable* del *rey Farahó* Josef, catiu mansuet veneren.[563]

Seguint eixa mateixa idea actualitzadora, nostre autor es referirà també a institucions socials actualitzades, com ara quan parla de les "corts generals", a imatge de les del regne i descriu Déu com a rei:

> ...havia convocat lo rey del parahís *corts generals* de totes les jerarquies; [564]

D'eixa manera, el cel, amb l'estol dels àngels i la multitud dels sants, es convertirà per a Mestre Corella, en un "consistori" etern:

> Nostre Déu e Senyor de l'etern *consistori*.[565]

Les subtileses d'eixes actualitzacions donen pas, tanmateix, a unes altres encara més fortes: perquè siga vàlida la personalitat de Josep, res millor que fer-la anticipadora, prototípica, de la de Jesús.

---

[561] *Istòria*. cit., 523-524; «anau al visrey, obeynt tot lo qu·ell vos mane», 535; «al visrey, lo qual no reconegueren», 551; «respòs lo visrey», 564; «a les del visrey irades paraules», 572; «lo visrey dix», 596; «no pogué més avant lo visrey escoltar», 623; «el visrey d'Egypte», 673; «de l'acolliment afable que el visrey vos mostrava», 689; «al visrey contant», 689; «lo visrey nos interroga», id; «lo visrey demana», 704; «davant lo visrey», 724; «en esguart al visrey», 732.

[562] *Obres*, «Istòria», 573; «fent present a la sua il·lustre senyoria», 525-526; «la tua espectable senyoria», 924; «la tua senyoria», 932. 941. 943; «si la tua senyoria vol», 971; «la tua il·lustre senyoria», 979.

[563] *Ib.*, 237-238. Gn, 39,1; *Vg*, «princeps exercitus"; *BVI*, «cap de la guàrdia reial".

[564] Ib., 856-857; «en la trista vall, l'ome Déu Jesús corts generals celebrant», *Triümfo*, 187-188.

[565] *Magdalena*, 862.

La idea de Josep-prototip de Jesús data dels evangelistes o fins i tot del mateix Jesús; quan narren –o el Crist prepara– l'entrada a Jerusalem, han tingut present el compliment de la profecia de Zacaries, i també l'oracle sobre Judà de Gn 49, 10-12.[566] D'altra banda, en TgO Gn 49,11 llegim: "Ell [el Messies] condueix Israel al voltant de la seua ciutat, el poble construirà el seu temple, els justos estaran al seu voltant complint la Llei sota la seua ensenyança. De fina púrpura serà el seu vestit, i el seu mantell de llí",[567] que Corella trasllada al seu relat:

> ..."manant [el faraó] als seus cambrers riques reals vestitudes li portassen, ab altres arreus e joyes de preu inestimable".[568]

Igualment es comportarà la tradició cristiana, com ara Tertulià, quan fa exegesi de Dt 33,17 i estableix la tipologia Josep-Jesús, tots dos traïts pels seus germans i portats a Egipte.[569]

Un exemple posterior de la mateixa tipologia és l'hereu en santedat de sant Vicent màrtir, el dominic taumaturg sant Vicent Ferrer.[570] Es tracta d'un precedent immediat del nostre autor,

---

[566] MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (València, 1984), pàg. 131.

[567] CARMEN BERNABÉ UBIETA, *María Magdalena. Tradiciones...*, op. cit., pàg. 159

[568] *Obres, Istòria*, cit., lins. 515-517. Ací mestre Corella és prou fidel a Gn 41,42: «el va fer vestir de llí i li posà un collaret d'or» .

[569] Ad. Mar. III, 18: «*Joseph et ipse Christus figuratus, nec hoc solo (ne demorer cursum) quod persecutionem a fratribus passus est, et vendatus in Egiptum, op Dei gratiam, sicut et Christus a judaei carnaliter fratribus venundatus, a Juda cum traditur*», citat per M. Pérez, *Tradiciones...*, op. cit., pàg. 156.

[570] SANT VICENT FERRER, *Quaresma de sant Vicent Ferrer, predicada a València l'any 1413*. Introducció, notes i transcripció per Josep Sanchis Sivera (Barcelona, 1927), pàgs. 251-252. Més avant, citant Gn 49,6 sant Vicent diu: «suffoderunt murum: lo mur de la santa fe»; segons Onq i PsJ, fent referència a Gn 34,25-31, simeonites i levites –els instigadors de la matança de Siquem– enderrocaren les muralles dels seus enemics, muralles que, segons la tradició rabínica, són el mur dels prosèlits. Amb tota probabilitat eixe mur es refereix a la Llei, la violació de la qual pels encarregats de custodiar-la allunya els possibles conversos. Veg. Miguel Pérez, *Tradiciones...*, op. cit., pàg. 169. Sant Vicent, com hem vist, canvia llei per fe.

però amb una diferència que cal considerar. Sant Vicent Ferrer, seguint la tradició de TgP, identifica els autors del "crim" contra Josep amb les tribus de Leví i de Simeó, posteriorment associats amb escribes i fariseus –que era un tradicional aprofitament cristià de l'exegesi targúmica–, però eixe aprofitament és que impel·lí la censura jueva a suprimir la identificació que fan Onq o PsJ.[571] Corella, com els censors jueus i a diferència de sant Vicent Ferrer, amb exquisida consideració envers els conversos de la seua època, simptomàticament tampoc no esmenta ni levites i simonites, ni els seus epígons o correlats escribes i fariseus.

L'estil de Mestre Joan Roís de Corella és el d'equiparar, aplicant-los els corresponents adjectius, les figures de Josep i de Jesús, amb la deguda distància a favor del Messies. Així, si de Josep diu que era "de elegant, graciosa e bella figura",[572] de Jesús, amb la pertinent reverència, fa: "axí de la sua elegant *reverent* persona";[573] Si al primer l'adjectivà de "mansuet", de Jesús considerarà "la profunda manssuetut";[574] del Josep "amable i benigne", passem al Jesús, "de benignitat amable";[575] el fill de Jacob mereix l'apel·latiu de rei: "lo nostre rey a nosaltres s'acosta",[576] igual que Jesús: "del rey Jhesús".[577]

D'altra banda, Corella també vol dissenyar situacions anàlogues per a Josep i per a Jesús, de tal manera que el relat del primer siga vàlid per al segon. Els vituperis que llancen els

---

[571] MIGUEL PÉREZ, *ib.*

[572] *Obres,* «Istòria», cit., lin. 240. De la bellesa de Josep en parla Moisés en Dt 33,13-17.

[573] *Obres,* «Vida de la gloriosa Santa Maria Magdalena», lin. 33.

[574] *Ib.,* 50-51; «ya responia lo verb divinal Jhesús ab mansuetut», *Obres,* «Iistòria», lin. 196.

[575] *Ib.,* 51; «Jhesús ab mansuetut benigne», Magdalena, 196.

[576] *Obres,* «Istòria, cit., lin. 92. El títol es de responsabilitat exclusivament corellana; Gn 37,19, fa: «*ecce somniator venit*».

[577] *Obres, Vida de la gloriosa Santa Maria Magdalena*, lin. 480; «fon avisada com lo rey Jhesús era entrat », 64-65; «comprenia que el rey Déu Jhesús», 78; «lo rey Jhesús», 105; «la divina clemència del rey Jhesús », 155-156; «al rey Jhesús interple·lant», 168. Jesús es diferencia de Josep perquè el seu regnat no és del món: «servia al rey del cel», 162.

germans contra Josep[578] evoquen clarament moments del *martiri* de Jesús en Mt 27, 27-31 i *par*. Més avant, podrem entropessar amb escenes que seran reelaboració midràixica de la pregària de Jesús en la muntanya de les Oliveres (Lc 22, 42 i *par*); en trobarem també quan Josep sofreix encadenament i presó, lloc on l'autor ens anticiparà la situació del Messies assotat i vexat, etc.

5.3.2. *L'anyell*

La idèntica qualificació que Corella fa de Josep i de Jesús, tanmateix, és ben significativa, però no del tot concloent. El concepte determinant d'identitat és el d'*anyell*. En el quart evangeli, i també en tot l'Ap, Crist és designat com a «anyell de Déu»: Jn 1,29 «Mireu l'anyell de Déu que lleva el pecat del món». El *deraix* joànic atribueix a Crist el sentit expiatori –de redempció vicària– que la tradició rabínica atribuïa a la 'Aquedà d'Isaac, la ideologia de la qual s'havia desenvolupat en unió amb l'*anyell* pasqual i els temes del *servent de Jahveh*; en concret, pareix que es tracta d'un reflex de TgN 22,8 Gn 22,8 (*l'anyell de l'holocaust*) en què sembla que s'estableix una perfecta equació Isaac-anyell, segurament fundada en el text hebreu: «Déu prepararà un *anyell* per a l'holocaust, (és a dir) el meu fill». En eixe cas ens trobaríem davant d'un cas de *deraix* d'actualització per substitució. A l'equació Isaac-Anyell li succeeix la nova Crist-Anyell.[579]

Tots els nostres clàssics designen Crist amb el tradicional apel·latiu "anyell", com no podia ser altrament; ho exemplifique a continuació. D'entre els contemporanis de Corella, citaré, en primer lloc, Isabel de Villena:

> ...se deuia menjar lo *anyell* pascal ab pa alís, sens neguna mescla de levat.[580]

---

[578] *Istòria*, cit., lins. 48-49.

[579] AGUSTÍN DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (València, 1985), pàg. 239.

[580] ISABEL DE VILLENA, *Vita Christi* (ed. facsímil, València, 1980), fol. 178 vº. Ho recull també Germà Colón Domènech, «Visió romàntica sobre alguns "mossarabismes" del català», en *Actes del Novè Col·loqui Internacional de*

Per la seua part, Miquel Peres farà:

> ...has aparellada gran cena, en la qual has donat a menjar, no l'*anyell*, que era figura, mas lo teu cors e sanch sacratíssima.[581]

Finalment, Jaume Roig ho escriurà en format de poema:

> parí fill Crist,
> salvant l'hom trist [...]
> parí *anyell*:
> tol pecat vell.[582]

A partir d'ara, ja no resultarà, per tant, sorprenent, que també Corella designe el Crist com l'*anyell*:

> Partí's per anar al sacrifici lo *anyell* mansuet sens màcula, ver Déu e hom, gran sacerdot segons l'orde de Melchisedech.[583]

El text de Jn 1,29 que he citat adés pareix una referència al servent just i sofrent d'Is 53,6-7.[584] A l'inici de § 2, hem vist que la figura de Josep expressava molt bé la idea del just perseguit, del servent que ha de sofrir i que acabem de citar; en efecte, com

---

Llengua i Literatura Catalanes (Alacant-Elx, 1991), Vol. II, pàg. 278; «volia la ley que fos menjat lo dit *anyell* ab such de lletugues agrestes», *Vita*, 178 vº, i Colón, ib.; «se deuia menjar *l'anyell* ab los peus calçats», *Vita*, 179 rº i Colón, ib.; «se deuia menjar lo *anyell* pascal tenint bastons en les mans», *Vita*, 180v1 i Colón, ib.; «volent dir que sa magestat, així com *anyell* mansuet ab molta paciència e callament staria dauant aquells qui li volien levar la vida», *Vita*, 199vº i Colón, 278.279; «car la gran antorcha qui darà complida lum a tots los ciutadans de la dita gloriosa ciutat sereu vós, Senyor, qui sou *anyell* immaculat», *Vita*, 256 r-v, Colón, 279; «car aquest és lo ver *anyell* qui ha purgats e denejats los peccats del miserable món», en *Vita*, 256 vº, i també Colón, 279.

[581] Ho recull Germà Colón, op. cit., pàg. 279.

[582] *Ib.*, pàg. 204; «e féu-lo franch /aquella sanch / del sant *anyell*», *ib.*, pàg. 278; «a ell alt cridant / *anyell* benigne», *ib.*, i «l'obedient anyell», *ib.*

[583] *Obres*, «Magdalena», lins. 390-391; «staven en la sua malícia los sacerdots e bisbes e lo mansuel *anyell* no parlava» Joan Roís de Corella, *Lo Quart del Cartoixà* (València, 1405; ed. facsímil, 1998), fol 33r.

[584] *BVI*, Jn 1,29, not. c.

el servent sofrent o el Messies redemptor, Josep és l'home just i innocent que sofreix, però que pel seu dolor aconsegueix per als altres la salvació.[585] Amb tal vinculació, és normal que Corella també aplique a Josep l'apel·latiu d'*anyell:*[586] «quant lo mansuet *anyell* Josef»; [587] en algun cas, amb evocació d'altres passatges de la Passió de Crist, com ara quan és empresonat:

> ...manà en lo carcre comú, hon los delats de greus crims culpables guardats estauen, a Josef tanquassen; lo qual, com *anyell* mansuet, los ferros e cadenes comportava, ensemps ab paraules de abominable vituperi»; [588]

Més avall, en la referència a la institució de l'Eucaristia, però citant Jn 1,36, Corella ho formula així:

> ...scolta y mira: aquest és lo *anyell* de Déu; aquest és lo qui los pecats del món leva»,[589]

o quan explica la pujada al Calvari:

> ...fins que pujant al mont de Calvari ab dolor de morir desiges, devotament supliques que la creu te dexe, y encara que sia content que no a ell, *anyell* sens màcula, mas a tu per ell crucificaren.[590]

---

[585] JUAN GUILLÉN TORRALBA, «Génesis», en *Comentarios al Antiguo Testamento* (Estella, 1977), vol I, pàgs. 107-108.

[586] Que ja havia usat per a la seua obra mitològica: «Entra altra vegada per la nostra cambra lo cruel Pirro, l'espasa tincta, e cascuna de nosaltres esperaua, com *anyel* dauant lo qui·l mata qual primer a mort convidaria». *Obres, Plant dolorós de la reyna Hècuba*, lins. 189-191, i també Colon, cit., pàg. 279.

[587] *Obres*, «Istòria», lins. 122-123. «quant lo mansuet *anyel* Josef ab humil continència arribant», *ib.*, 123; «despullant-li aquella brodada roba que son pare Jacob, per singular amor, li havia donada, lo mansuet *anyel* dins l'antiga sisterna lançaren», *ib.*, 133.

[588] *Ib.*, 389-392; ho ha recollit també Colón, cit., pàgs 279. El text pot fer referència a Mt 27, 27.31 i par., perquè en la seua glossa a Gn 39,21, Corella aproxima Josep a Crist en el moment de la mofa dels soldats, quan també Jesús serà encadenat.

[589] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo primer del Cartoixà*, fol 8r; citat per Colón, *ib.*, pàg 279.

[590] CORELLA, *Lo Primer*, cit., fol 3r, i Colón, *ib.*

Després d'identificar-lo amb Jesús, mestre Corella ha deixat Josep en condicions de patir el seu propi martiri; per tant, el fill del patriarca Jacob és el servent sofrent, el just perseguit, l'anyell que ha patit vicàriament un intens turment: el fill sofrent del patriarca s'ha convertit així en figura prototípica del Crist.

5.4. Els «màrtirs» de Corella

El relat del Gènesi no permet atribuir a Josep la condició de màrtir; en qualsevol cas, el personatge s'assemblarà més al sofrent Job que no al crucificat Jesús, perquè ell, com l'usita, serà un home que a l'inici havia estat agraciat per Déu, que més tard pateix (injustament o providencialment) la prova, però que, al final, mereixerà ser exalçat. Encara que Josep haja sofrit d'una manera vicària, el resultat és que ell no ha estat immolat i, sobretot, que no ha escampat la seua sang, raó per la qual el títol de màrtir pot paréixer si més no inadequat, perquè les diferències entre un màrtir típic i la proposta de l'escriptor valencià són tan notòries que no n'autoritzen la identitat. Per a comprendre la concepció que en tenia, ens ajudarem amb l'anàlisi d'uns altres models; espigolarem a través del conjunt de la seua obra, més enllà de la dedicada a Josep, a fi de recol·lectar-hi les suficients notícies que ens possibiliten una comprensió del pensament martirial de Corella.

5.4.1. *Francí Aguilar,* "alt en Paraís"

Tornem a l'inici del present capítol. Hi havíem deixat Joan Roís de Corella camí del temple de sant Vicent, on anava «per vesitar primer e veure del gloriós nomenat martre aquella capella».[591] Vista l'àmplia concepció del martiri que té el mestre en teologia, podem inferir que no debades la visita té lloc el dia de Totsants, en què es celebra la munió de sants desconeguts. Es veu que la figura del màrtir patró de València resulta atractiva per al literat perquè la pren com a peu per a construir el seu argu-

[591] *Obres*, «Sepultura de mossén Franci Aguilar», 16-17.

ment literari. Segurament a Corella li podia atraure la figura de qualsevol màrtir en general, perquè de més jove, l'antibel·licista literat ja s'havia acostat d'una manera positiva a la idea martiri en la seua prosa mitològica; concretament, en *Lo Johí de Paris*, entona un autèntic i entusiasmat càntic, amb riquíssima descripció de la victòria martirial, que fa arribar el màrtir a la glòria, i ho fa passant, a la manera dels grans generals vencedors en les batalles, per impressionants arcs de triomf, que expliciten que han guanyat la suficient dignitat per a meréixer la lloança eterna; ho llegim tot seguit.

> O, benaventurats martres, en aquest món hi en l'altre eternament lloats, que, vencent a la mort, han fet passar l'ànima liberta per les belles nafres dels esquinçats cossos alt en Paraís, atenyent archs trihunfals de inefable victòria, hi en companyia de l'emperador Déu Jhesús devallaran sobre la vall de Josafat.[592]

Corella, normalment adversari de la vida cavalleresca, ací pinta un paisatge posterior a la batalla i descriu com a «belles» les nafres dels cossos esquinçats; més encara: han estat eixes *belles* nafres les que han alliberat l'ànima del màrtir mític *perquè puga pujar al Paradís*. La redacció resulta paradoxal perquè el conjunt de l'obra que publica l'escriptor té un fort contingut antibel·licista, sovint expressat en la superioritat moral de la dona,[593] però quan ens trobem davant d'un cas de martiri –actitud modèlica d'oblació suprema– les nafres adquireixen bellesa i els hòmens protagonisme. Per exemple en Francí Aguilar, «en

---

[592] *Obres*, «Lo Johí», 831-835. Parcialment recollit també per Stefano M. Cingolani, *Joan Roís de Corella. La importància...*, pàg. 118-119. Resulta curiós que, encara que pensat des d'altres coordenades i tradicions, també faça esment al martiri en una altra obra profana, ara *Cor crudel*, en què parla del martiri per amor: «E conexent que sou tal com blasone / e que per vós, ma vida se deu perdre, / só ja content per amor sia martre»; ho recull Tomàs Martínez, *Joan Roís de Corella, Rims...*, op. cit., pàg. 15.

[593] Veg. TOMÀS MARTÍNEZ, «Per a una interpretació del *Triümfo de les dones...*» op. cit., pàgs. 38-69 i, del mateix autor, «Entre la literatura i la teologia: *El Triümfo de les dones*, de Joan Roís de Corella», en *Annali di Ca'*

l'únic cas que Corella aprova la Cavalleria, ho fa perquè l'homenatjat va morir a causa de la guerra contra l'infidel, actitud que el converteix en un màrtir».[594] Una possible explicació de la paradoxa és que, en el cas de *Lo johí*, tot i que es tracta d'un relat mitològic, el mestre en teologia cristianitza el final dels màrtirs, "en companyia de l'emperador Déu Jhesús".

A l'entorn a la seua idea de martiri, tornem a tindre connectats sant Vicent, el màrtir que l'autor visita, amb Francí Aguilar; però, a un altre nivel, també a Josep, perquè si tota la producció de Corella és filògina, «hi ha només dues úniques rellevàncies masculines, i molt particulars, que són la Història de Josef i la Sepultura de mossén Francí Aguilar».[595]

Tant el de Josep com el de Francí Aguilar són desenvolupaments de dos relats de fonamentació bíblica; en el cas de La Sepultura de Francí Aguilar, però, es tracta d'una composició inspirada en Ez 8,3.14, encara que lliurement amplificada. En primer lloc, Corella manifesta que té una "visió", com Ezequiel en 9,3: "L'Esperit, en visió divina, en va alçar entre la terra i el cel", i Corella ho amplifica: "així la mia ànima tingué elevada [...] E foren los meus ulls il·luminats de claredat així perfeta que yo estimí Apol·lo, deixat lo acostumat cercle, recordava del temps del noble duch Josué la estació mirable: hi era la excelsa claredat així de perfecció alta, que la dèbil condició humana vista fortificant confortava".[596] Després, en 8,14, el profeta diu: "Llavors em va dur a l'entrada del temple del Senyor, on hi havia unes dones assegudes que ploraven per Tammuz".[597] A la porta de la capella havíem deixat Corella.

Foscari (Venècia, 1996), pàgs. 225-236. En eixa mateixa línia, Stefano M. Cingolani, *La importància...* pàg. 122, i «D'Aquil·les...», cit. i «Anticavalleria com a anticlassicisme a l'obra de Joan Roís de Corella», dins Vicent Martínes, ed. *Estudis sobre...*, cit., pàgs. 107-123.

[594] LOLA BADIA, «Aucis Amors. Teoria i pràctica del desengany d'amor segons Joan Roís de Corella», dins *Literatura Medieval, III. Actas do IV Congresso da AHLM* (Lisboa, 1993), pàgs 275.

[595] STEFANO M. CINGOLANI, «Anticavalleria...» cit., pàg. 113.

[596] CORELLA, *Obres*, «Sepultura de Francí...», cit., pàg. 798.

[597] Tammuz era anomenat Adonis per fenicis i grecs, *BVI*, Ez 8,3, not. d.

Contemplem la sepultura d'Aguilar; la trobarem sumptuosa (que és com defineix Ballester, més de cent anys després, el túmul funerari de Gaspar Blai Arbuixech) perquè, com he avançat en parlar del sepulcre de Raquel, la mare de Josep, Corella vol que «semblant a la vida fos lur darrera sepultura»;[598] i el cavaller Aguilar, noble, la donà per la causa cristiana. mirem la descripció que en fa el nostre escriptor:

> Una magnífica sepultura, així altament fabricada, que no seria possible humanes mans acabar-la poguessen; hi estava sobre lo alabaust... de un cavaller la ymage... la espasa en la mà, la major part de la qual estava de frescha corrent sanch rubricada de ardent carmesí que les brases enceses en color vencia. Cobrint la esculpida sepultura, un rich papalló en alt se levava, sembrat en sobrellevada orfebreria dels arbres de la mirra, hi en les fulles esmaltades lletres sens dificultat se legien: *Militia est vita hominis super terram*. Hi era del brodat papalló la flocadura de or tirat en letres figurada: *Pretiosa in conspectu Domini mors santorum eius*. Sobre la qual suau armonia una àguila les ales batia volant a l'entorn de la clara sepultura, sobre lo pom del ric papalló se posava.[599]

El candidat a màrtir havia d'haver viscut, per tant, com a exemple de virtuts; però ací, l'estil del relat no vol ser una biografia més o menys detallada, com en el cas de Josep, sinó un treball exemplaritzant des de l'aportació simbòlica, sense la qual no entendrem la composició, de manera que per a remarcar les virtuts que ornen la vida del protagonista del relat, distribueix al voltant del sepulcre set esculptures de donzelles esplèndidament decorades que les representen. Comença per la caritat, en el pit de la qual: «en excelsa factura un collar embellia de set roses blanques en apurats diamants esculpides, en les quals se representaven les set beatituds que a ella, reyna, en aquest món

---

[598] *Obres. Plant dolorós de la reyna Hècuba*, 21.

[599] *Obres, Sepultura*, 30-43. M'he referit a eixe text més amunt, en el recull de cites bíbliques.

acompanyen»; [600] en segon lloc, apareix la fe, amb la consideració «d'excelssa reyna»; [601] seguidament, l'esperança hi concorre com a «il·lustre duquesa»[602] i, a continuació, les quatre virtuts cardinals: en primer lloc la justícia, «il·lustre princesa»; [603] en segon terme, la prudència, «alta princessa»; [604] després vindrà la fortitud, «verge donzella» [605] i acaba amb la temperança, adjectivada com a «honesta».[606]

Si la sepultura és fastuosa, la coherència de Corella ens fa entendre que ha de contindre un difunt digne de tal monument; els lectors ja saben que es tracta de mossén Francí Aguilar, jove cavaller mort en el setge de Loja, durant la conquesta de Còrdova i, en conseqüència, ràpidament comprenen l'esplendor del monument funerari. Unes «deífiques senyores», com les assegudes en el temple bíblic planyent la mort de Tammuz, entonen un bell càntic d'homenatge al difunt: *Beati mortui qui in Domino moriuntur*, amb tal dignitat que,

> ...en contemplar figures de perfecció tan alta, ab les orelles del cos e ànima axí afalagades, en veus de tan acordada melodia [...] veure e hoir tals excel·lències acabada beatitut estimara.[607]

El trasbalsament espiritual que experimenta el nostre visionari, donarà pas ben prompte a la formulació dels interrogants que li planteja la visió, atés que, estranyament, celebren exèquies de màrtir:

---

[600] Ib., 59-61. «Hi en les fulles de les diamantines roses, letres de blau esmaltades legir-se podien: "*Merces vestra copiosa est in celis*"» (Mt 5,12). Les altres referències bíliques que expliquen la virtut de la caritat són: 1Tm 1,5; 1C 13,5; Ct 1,11; 8,6.

[601] Amb les inscripcions de 2C 3,10; Hb 11,6; Sl 113,11; 1C 13,12; Sl 39,3.

[602] Sl 15,10; Sl 39 2; Jb 19, 26; Hb 6,19.

[603] Mt 5,6; Ec 7,17; Sir 50,6; Sv 1,1; Pr 25,5.

[604] També atribuïda a Josep. Veg. *supra*, not. núm. 53.Mt 10,16; Pr 2,11; Jo 11,9.

[605] Pr 13,19; Hb 11,34; Pr 31,25; Jo 12,25.

[606] 1C 9,27; Sir 6,15; 1Tm 6,8.

[607] *Obres, Sepultura*, 180-183.

> recordant-me que era mort de natural malaltia [...] estava lo meu enteniment en admiració alta, com, en Paradís, de martre atenyia gloriós premi.[608]

Corella inquireix a les cantants les raons de tal celebració i obté una resposta que ens ajudarà a comprendre l'amplitud semàntica que el terme «martiri» té per a Corella:

> ...martre és aquell qui, testificant la veritat de la cathòlica fe, voluntàriament sofir mort violenta.[609]

Les dones cantants expliquen a Corella que el jove Francí Aguilar, en defensa de la fe catòlica, ha patit una mort cristianíssima en la guerra contra el moro, on participà oblidant tots el béns que deixava en València: un noble pare; un oncle, igualment noble, de qui havia de rebre cabalosa herència; un virtuós germà; elegant i honestíssima muller; i amb ferma voluntat de servir Déu i la Sacratíssima Verge Maria, ha tenyit les seues armes de sang enemiga de la fe catòlica. Per totes eixes causes, el jove noble patí greu malaltia, que l'atenta senyora li descriu:

> ...lo principal dan de la sua corporal malaltia se causà un jorn quan... calcigant e guastant los regnes de Granada, aquest virtuós cavaller, ab altres estrenus e nobles... passaren un riu de axí abundant corrent aygua [que el cavaller] perquè lo seu cavall no era de alta estatura, pogué en gran abundància pendre del fondo riu la freda aigua.[610]

I, clar, el protagonista del relat i de les celebracions, Francí Aguilar, morí d'una pulmonia!

Corella percep que el motiu pot ser considerat com a massa laxe i, per tant, reclama una argumentació més sòlida. S'afanya a explicar que no cal morir directament d'espasa, sinó que resulta títol suficient la que és efecte, en primer lloc, dels danys causats en defensa de la fe:

---

[608] *Ib.*, 208-211.
[609] *Ib.*, 229-230.
[610] *Ib.*, 249-256.

> ...que de molts martres la Sglésia sacra festa celebra que, al temps que moriren, no travessava coltell los seus cossos; però, si per testimoni de la fe cathòlica tants dans ja soferts havien que, aprés, de la sua mort fossen causa, de verdaders martres atenyien lo premi.[611]

En segon terme, li responen que, a efectes de consideració, també resultarà suficient la mort en presó quan hom l'ha patida en condició de testimoni (*id est* com a martiri) de la fe:

> ...en los tenebrosos carcres testificant la veritat de la santa fe crestiana, deixaren la present vida.[612]

Admirat, Joan Roís de Corella acaba la seua experiència *visionària*, naturalment, amb l'exhortació a imitar les opcions cristianes del jove cavaller. Es tracta, per tant, d'una exhortació a la vida martirial, per a la qual no és requisit l'escampament de sang, sinó com Josep (presó) o com Aguilar (guerra), tots dos testimonis de fe i de vida honesta.

5.4.2. La màrtir Maria Magdalena

Al costat dels dos exemples precedents, una nova figura de martiri sense sang és Santa Maria Magdalena. Ella no mor de patiments físics engendrats en defensa, més o menys bèl·lica, de la fe catòlica, ni com a testimoni de Jesús en les tenebroses presons, sinó fent pacífica confessió dels pecats, després de la qual Jesús convocà «corts generals» en el Paradís, als seus peus preparà una cadira i li digué:

> Vine, ànima santa; entra en lo goig de ton Senyor; donar-t'e de tos treballs excel·lent premi. Estaràs col·locada als meus peus, en les faldes de la reyna del Paradís, Mare Senyora mia, a la magestat de la qual tu, en aquest món aguardant, has onrrada e servida.[613]

---

[611] *Ib.*, 262-265.

[612] *Ib.* 266-267. Eixe seria el cas aplicable a Josep si haguera mort en la cisterna.

[613] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Vida de la gloriosa", núms. 870-873.

Acostem-nos breument a comprendre quines són les raons corellanes per a incloure també eixa concepció martirial. Assenyalaré, en primer lloc que, al contrari que en Josep, per a qui Corella ha hagut de fer un esforç d'actualització, Magdalena és ella mateixa una actualització. No solament és jueva convertida al seguiment de Jesús, sinó que el Mestre no oblida relacionar-la amb l'AT. Així, tant ella com la seua germana Marta

> ...ja en lo Vell Testament eren figurades per les dos onestes germanes, mullers del gran patriarca Jacob, pare de Josep: Lia i Raquel.[614]

Corella, per tant, no perd de vista la importància del fill del patriarca Jacob. La relació entre les tres obres que he usat és tan estreta que tampoc nosaltres podem deixar-la de banda; si Josep és figura de Crist, Lia i Raquel ho són de les seues amigues, Marta i Maria, i a més, de la primera n'és descendent Jesús. El cercle comença a tancar-se.

Les similituds, tanmateix, en són més: igual que en els casos de Josep i de Francí Aguilar, també Maria Magdalena veu honrada la seua biografia amb un magnífic elenc de virtuts. Una vegada convertida, Corella s'ocuparà del seu llinatge, que ens és mostrat com a «excel·lent i virtuós»; [615] ens la descriurà com la «senyora»,[616] «noble» [617] i molt «virtuosa»,[618] que posseeix una «extrema bellea»,[619] que arriba a ser «apostolessa»[620] i, com en els casos precedents, concretarà les virtuts glossades considerant Magdalena com a «gloriosa»; [621] «humil»; [622] «vera

---

[614] *Ib.*, 219-220.

[615] *Ib.*, 13.

[616] *Ib.*, 18

[617] *Ib.*, 264.

[618] *Ib.*, 198.

[619] *Ib.*, 23. Igual havia actuat amb Josep i Jesús.

[620] Ib., 567. En concret, la defineix com a «apostolessa dels apòstols» perquè és ella la que els comunica que Crist ha ressuscitat.

[621] *Ib.*, 12, 31, 104, 105, 166, 267, 336, 337, 389, 404, 416, 425, 451, 579, 603, 623, 679, 682, 709, 720, 767, 774, 779, 802, 827, 834, 838, 840, 847, 854,

[622] *Ib.*, 61, 118, 134, 352, 453, 633, 831.

penitent»;[623] «modesta»;[624] «beata»[625] «contemplativa»;[626] «devota»;[627] «mansueta»;[628] «serventa»;[629] «ceràfica»;[630] «exelsa»;[631] i, òbviament, a partir de la seua vida post-pasqual, com una «santa»[632] que està «plena de l'Esperit Sant».[633]

Queda clar, una vegada més, que mestre Corella és molt coherent en el seu treball. Però per molt pròximes que siguen les semblances, encara no estem en condicions d'acceptar la condició de màrtir per a la de Magdala sense més comentaris. Deixem, per tant, que siga el mateix Joan Roís de Corella qui ens ho explique:

> ...aquesta esforçada voluntat e dolorosa pena que en la mort e passió de nostre Senyor Déu sostingué, li fon mèrit de axí excel·lent martiri que la Esgléya sacra sobre les altres santes primera en lo canon de la santa letania la col·loca; perquè la divina Providència ordenan determena que tots aquells sants que en lo mont de Calvari de la sua mort dolorosa se dolgueren, morint après sens coltell, lo coltell de la dolor de la sua mort los sia estat perfet martiri; entre·ls quals la gloriosa Magdalena excel·lent trihunfa, que la sua dolor les altres subrepujava, perquè la dolor és tan gran com és la dolor de la cosa perduda.[634]

Serà, en conseqüència, la seua presència en el Calvari compartint els patiments i els dolors de Jesús, i no la mort a espasa,

---

[623] *Ib.*, 77.
[624] *Ib.*, 457.
[625] *Ib.*, 482, 500.
[626] *Ib.*, 177, 208.
[627] *Ib.*, 147, 231, 256, 322, 341, 343, 349, 487, 392, 459, 482, 546, 556, 570, 610, 641, 662, 804, 868.
[628] *Ib.*, 77, 81, 150.
[629] *Ib.*, 453.
[630] Sic. *Ib.*, 844.
[631] *Ib.*, 654.
[632] *Ib.*, 500, 556, 562, 566, 623, 641, 659, 688, 702, 707, 731, 767, 774, 804, 827, 834, 839, 840, 847, 870.
[633] *Ib.*, 708.
[634] *Ib.*, 410-418.

amb escampament de sang, que li atorga títol de màrtir, i amb l'adjectiu de "perfet", perquè el dolor de la Magdalena era superior al dolor dels altres; "sobrepujava" els altres dolors, atés que la intensitat d'eixe dolor ve equiparada amb la grandesa de la persona perduda, és a dir, Jesucrist.

5.4.3. *El màrtir d'amor*

En les concepcions martirials de Corella hi compareix també un nou element la importància del qual no es pot descurar, sobretot perquè té prou contingut per a convertir-se en clau hermenèutica de part (si més no, part) de l'obra corellana: és el denominat "màrtir d'amor." Per a analitzar-lo potser convindria començar amb l'elaboració del disseny precís de la seua idea que ell té propòsit de l'amor i de la mort, però eixe intent ultrapassaria amb créixens els objectius que m'he proposat ací. A expenses d'estudis de detall, remet els lectors, de moment, a les afirmacions recurrents i conegudes en relació a les denúncies que Corella formula sobre l'amor no reglat, confrontades amb la seua adhesió a l'amor cast, denúncies que corregeixen les reflexions que Carbonell i Fuster n'havien elaborat. En efecte, "l'amor és el centre de la literatura de Corella",[635] però no a l'estil que practiquen els aristòcrates, com creu Fuster,[636] sinó, en procés ascendent, del reglat al cast.

Val a dir, a més, que Joan Roís de Corella és un "enamorat del amor", concepte present, en les seues variants (maternal, eròtic, agàpic, etc.), al llarg de tota la seua producció. Com que n'he remés l'estudi a altres treballs, ara només m'entretindré a consignar, en primer lloc, la mort considerada com un alliberament de les adversitats o tensions terrenals:

> Estimaven benaventurats, de lur repòs tenint enveja, aquells qui la piadosa mort, de conflicte de tanta misèria havia fet delliures.[637]

---

[635] JORDI CARBONELL, *"Introducció"...*, cit., pàg. 14

[636] JOAN FUSTER, *Obra completa*, I, pàg. 292.

[637] JOAN ROÍS DE CORELLA, Obres, *Plant dolorós*..., pàg. 630.

La vida, per tant, és una misèria i un conflicte, de la qual hom només se n'allibera a través de la mort. Encara que també demana una anàlisi, ara com ara m'aconforme assenyalant que mestre Corella sempre va més enllà, de tal manera que considera que fins i tot es pot morir per amor; per eixa raó, Leànder trobarà la seua fi en un acte amorós:

> Així portava la sua primera e extrema amor encuberta la trista donzella, ab pes de tanta fexuga càrrega, que altre remey, si no la vida perdre, de sos mals no estimava.[638]

Criteri i destí són compartits per la seua enamorada Hero, la qual aspira a desprendre's del cos a fi que l'esperit esdevinga lliure i puga acompanyar la sort del seu estimat Leànder:

> Del món no·m dolch, que ma vida vull perdre
> perquè del cos l'esperit ja dellire,
> puga, volant, estat prop de Leànder.[639]

És la supremacia de l'esperit, precisament el que té capacitat d'amor. No podem oblidar, tanmateix, que Roís de Corella és un autor cristià, i que encara que estiga parlant de temes mitològics, la seua idea de resurrecció es fa present en tots els seus escrits; per exemple, podem escoltar la serenitat amb què Policena fa front al seu destí, perquè la mort l'alliberarà i serà conduïda al lloc idílic:

> Levau-vos, nebot –deÿa la piadosa tia–; no empacheu lo viatge de la mia desigada llibertat... portaré als Camps Eliseus, a mon germà, noves de vostra adolescent semblança.[640]

Fugirem ací de la innecessària exhaustivitat, per a deixar constància que, a banda de parangonar el viatge de Policena als Camps Elisis amb el de Santa Anna, sant Joaquim o Llàtzer al

---

[638] Obres, *La istòria de Leànder...*, pàg. 670.
[639] *Ibidem*, pàg. 671.
[640] Obres, *Plant...*, pàg. 635.

cel,[641] ja podem concloure que la mort (fins i tot en l'àmbit de la paganitat) pot ser tinguda també com un acte de llibertat, com un alliberament.

Sense deixar de tindre present el rerefons de la resurrecció, recuperem, tanmateix, el tema que ens ocupa: la mort per amor. Per a aproximar-nos-hi, haurem de recórrer al poema que porta precisament eixe títol: "La mort per amor", considerada com "una de les més notablement remarcables composicions poètiques de l'escriptor valencià Joan Roís de Corella".[642] El poema, una esparsa de huit versos, fa:

> Si en lo mal temps la serena bé canta,
> io dec cantar, puix dolor me turmenta
> en tant extrem, que ma pensa és contenta
> de presta mort; de tot l'aldre s'espanta.
> Mas, si voleu que davall vostra manta
> muira prop vós, hauram fi mes dolors:
> seré l'ocell que en llit ple de odors
> mor, ja content de sa vida ser tanta.[643]

A banda de la immensa quantitat de símbols que farceixen la composició, la descodificació dels quals ens ajuda a comprendre'l, ara m'ature en l'adelitament de la mort per amor: "ma pensa és contenta de presta mort"... "si voleu que... muira prop vós" i "mor, ja content" perquè mor sota el mantell (o vestit) de l'amada. Per a enllaçar el poema amb els que he recollit precedentment, no podem perdre de vista la referència a "l'ocell", que és, en primer lloc, el fènix que evoca tant l'au simbòlica que renaix de les pròpies cendres com a metàfora de fidelitat i constància en les successives *morts* experimentades pel poeta a

---

[641] Consignats en § 3.3.1, i que parlen, una altra vegada, no solament de la coherència dels textos corellans, sinó també, del progrés que portarà dels Camps Elisis al Cel.

[642] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, "De poesia i lògica corellana...", op. cit., pàg. 197. Per al desenvolupament d'aquest tema, aniré guiat de la mà dels estudis del professor Martínez Romero.

[643] He seguit la transcripció de T. ROMERO, op. cit., pàgs. 197-198.

causa d'un gran i autèntic amor, més fort que la mort[644] i, en segon lloc, és clar símbol de la resurrecció. En una primera lectura, podem inferir que "traslladant la simbologia animal a l'esfera amatòria... el jo de *La mort* ha de cantar perquè preveu que, amb la mort per amor, n'obtindrà un benefici".[645] El benefici, ens havia advertit prèviament Corella, de la tranquil·litat:

> Així canten les serenes en lo temps de la mar tempestuosa, esperant la tranquil·litat quieta.[646]

Es tracta d'una "recompensa" certament diferent a la que oferiria la passió de l'amor que sempre hem de llegir en clau negativa,[647] la "tranquil·litat quieta", perquè el mateix Corella assenyala que no és bo pensar en un mal per a esperar un bé:

> ...lo mal no·s deu jamés concebre
> per esperar algun bé puga nàxer.[648]

de tal manera que, a banda que l'amor que proposava el jo de *La Sepultura* era un amor pur, no carnal, de manera que no cal doldre's de res, ni tan sols de la mort física,[649] haurem de començar a pensar en la mort no com un mal, sinó com el trànsit, dolorós però necessari, a la resurrecció. Des d'eixe punt de vista, no serà estrany que, a partir d'una vida casta, en la qual triomfa l'honestedat, la mort per amor puga meréixer la consideració de martiri; així ho retrata el nostre poeta en una altra composició que pareix continuadora de l'anterior:

> És vostre cor d'hacer ab tan fort tempre
> que·ls diamants pot acunçar e rompre,
> y·ls braus leons venç en l'ésser aspre,

---

[644] Recollit per TOMÀS MARTÍNEZ, *ibidem*, pàg. 205.

[645] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, Ibidem, pàg. 199.

[646] ROÍS DE CORELLA, Obres, *La istòria de Leànder*..., op. cit., pàg. 677.

[647] TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, "De poesia...", op. cit., pàg. 209.

[648] Obres, *La Sepultura*..., pàg. 824.

[649] TOMÀS MARTÍNEZ, "Joan Roís de Corella interpretat...", op. cit., pàg. 168.

y en crueldat de l'Orient los tigres.
Y l'alta mar, moguda fins al centre,
escolta més lo cant de les serenes
que vós, cruel, mon trist plorar e plànyer,
al meu gran plant més sorda que no l'aspis.

E coneixent que sou tal com blasone,
e, que per vós, ma vida se deu perdre,
só ja content per amor sia martre...[650]

Insistiré una altra vegada en la necessitat d'un estudi global del món simbòlic de Corella. De moment, com he dit, basta consignar la possibilitat que recull el nostre autor d'un martiri per amor; més que possibilitat: segons els casos, com el del poema, alegria per l'alliberament de les penes que pateix: "só ja content per amor sia martre". Segurament, una de les maneres més excelses, per a l'*enamorat de l'amor*, de donar testimoni, de ser màrtir. Al capdavall, no hem de perdre de vista que la gran mort per amor, cast i universal, és la de Jesucrist.

No serà l'única vegada, tanmateix, que Corella farà servir la imatge de la mort per amor com a figura de la mort de Jesucrist per la humanitat amada, sense fer referència explícita a Jesús. Així, quan Fenollar pregunta a Corella si *Pot matar pietat?* el nostre poeta li respon, amb reelaboració de les propostes que ja ens són conegudes, des del poema LVII d'Ausiàs March, que parla de la mort voluntària de Jesús, el qual accepta la mort no com a por per esquivar un mal major (com en el cas deAtó), sinó amb voluntat redemptora:

Por de pitjor a molts fa pendre mort
per esquivar mal esdevenidor;
si bé la mort ressembla cas pitjor
cell qui la pren la té per bona sort...

Jhesús en creu fon pus fort e potent
que no aquells qui·ll feren mort passar,

[650] Obres, *D'ell mateix, a sa enamorada*, pàg. 825.

car son voler no·l feren canviar
ne fon complit lur dampnat pensament.[651]

Recordem una altra vegada la mort com a alliberament; en la seua resposta, Corella es referirà a la mort d'aquells que no volen viure sense llibertat, o la d'aquells que es troben sotmesos a sofriments que no poden suportar. Però ho fa sense utilitzar la figura de Jesús,[652] perquè el Redemptor, clavat en la creu, sempre és "pus fort e potent".

5.5. Josep, màrtir

Les maneres de morir de Francí Aguilar i de Maria Magdalena ajuden els lectors a comprendre la idea «generosa» que Corella té del martiri. Amb tan gloriosos precedents en l'àmbit del martiri, podem recuperar el protagonista de la nostra reflexió, Josep, a fi de considerar el «martiri» sense «coltell» que pateix.

El seu germà Judà (significativament anomenat Judes en l'obra i la tradició), glossant Gn 37,26-27, pensa que deixar-lo morir de fam i set seria pitjor que la mort sangnant; aconsegueix convéncer els germans que el venguen als primers comerciants d'esclaus que passen camí d'Egipte: «ni encara lo meu enteniment entendre basta com sia menor nostra culpa, perquè la sua mort sens coltell se acaba, ans só cert morint de fam en la escura sisterna, la sua més largua pena aumenta major lo crim de nostra culpa».[653] És a dir que, segons argumenta Judà-Judes, eixa mort tindria un major grau de maldat i, derivadament, de *mèrit* per a Josep.

D'altra banda, el martiri és vist per Joan Roís de Corella com un acte que procedeix de la voluntat de Déu, i el nostre mansuet i obedient Josep l'accepta fins i tot amb delit, perquè la major felicitat de la persona radica en el compliment de la voluntat de

---

[651] Ausiàs March, *Poesies*. Ed a cura de Pere Bohigas (Barcelona, 2000).

[652] Tomàs Martínez Romero, "Joan Roís de Corella interpretat...", op. cit., pàg. 167.

[653] *Ib.*, 165-168.

Déu: «haveu ordenat lo terme de ma vida més no s'allargue, ab delit la mort accepte, puix en voler lo que vós voleu nostra major felicitat se troba».[654]

Per si faltava algun detall per a arredonir la figura del màrtir, posteriorment trobarem Josep, com a bon cristià que imita el Crist en la creu, perdonant els germans,[655] per bé que, a diferència de Jesús, ell encara hi afegirà la reclamació del necessari penediment, capaç de calmar la ira de Déu: «mas lo temps de lur vida allargue, perquè, de tan leig crim penedint-se, la vostra justa yra se amanse».[656] No cal dir que ni Francí Aguilar ni santa Maria Magdalena tenen necessitat de perdonar ningú, mentre que Josep perdona de tot cor els germans.

Així, tot i que –com la Magdalena– Josep no arribarà a morir, el fill de Jacob i de Raquel tindrà, als ulls de Joan Roís de Corella, una consideració de màrtir, fins i tot amb més *mèrits* que els dos referents martirials més sobre els quals ell reflexiona. La recompensa, com és sabut, li vindrà encara en la present vida.

5.6. Les «amplificacions» corellanes

El professor Wittlin parla de les *amplificacions* i les *retoricacions* que afegeix Corella al text bíblic. El seu estudi, però, es limita a comparar la versió corellana amb Vg i a assenyalar-ne glosses, omissions, etc, sense major anàlisi. M'entretindré en les «*amplificationes*» que fan referència al martiri, que és la idea que ens convoca.

Considerem, per exemple, Josep en la cisterna, després d'haver acceptat la mort en compliment de la voluntat de Déu. El nostre protagonista eleva una pregària a Déu en què demana el perdó per als seus germans:

> Senyor immens, de la vida yo no us pregue, mas que en mos germans tal delicte no·s trobe, los quals si mereixen que així del tot la vostra gràcia los desempare que tan

[654] *Ib.*, 142-144.
[655] *Ib.*, 145-148.
[656] *Ib.*, 148-150.

> ...leig delicte acaben, de bon cor e pensa yo, Senyor, los perdone, suplicant la vostra profunde misericòrdia aquest peccat no·ls importe.[657]

L'oració de Josep és una *haggadà* jueva que forma part de la tradició rabínica medieval, perquè ja sabem, si més no des de Menendez Pidal, que «*la literatura judía es esforzó por añadir y redondear el relato bíblico y por salvar alguna de sus dificultades (por ejemplo, la repetida confusión entre mercaderes ismailitas y madianitas en la venta de José, Gn 37, 35-38) y de ese trabajo resultó la leyenda del patriarca adornada con casi todos los detalles que tiene*».[658]

L'elaboració rabínica[659] del relat de Josep passà a la literatura musulmana. Un jueu anomenat Cab, convers a l'islam, la posà en circulació,[660] i arribà a la península amb diversos formats.[661] Encara la trobarem en elaboracions literàries posteriors, com ara en una peça teatral, *La Consueta de Josep*, escrita poc després, en el segle XVI:

> ...mons germans, mon Senyor;
> però de cor y voluntat

---

[657] *Obres. Istòria*, 145-148

[658] RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, «Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio» en *Revista de Archivos, bibliotecas y museos*, 8 i 9 (Madrid, 1902), pàg. 296. El perdó als germans, en l'estrofa 44.

[659] Encara hi ha una altra peça poètica d'un poemari de Josep escrit en castellà però amb caràcters hebreus; veg. IGNACIO GONZÁLEZ LLUBERA, «Coplas de Yoçef. A Medieval Spanish Poem in Hebrew characters», Cambridge, 1935. En la introducció, l'autor cita la *Istòria de Josef* en l'edició de Miquel i Planas: «The Catalan paraphrase by Joan Roiç de Corella is a good specimen of "valenciana prosa"», pàg. XII. L'obra comença amb l'encontre de Jacob i el seu fill Josep a Egipte: «Deske lo sopiera Yoçef muí privado / a reçebir saliera asu padre onrado. / la mano le pidiera; luego la ovo besado. Mui gran plazer obiera Gakob con Yoçef», vv. 13-16.

[660] R. MENÉNDEZ PIDAL, cit. *ibidem*.

[661] La dependència és relativa, però. Per exemple, Corella no recull el fragment de diàleg de Josep i el Faraó en què aquest parlava a Josep en cada una de les seues 70 llengües i Josep li contestava, per bé que el Faraó no sabé respondre en hebreu, la «llengua santa». *Ib.*, pàg. 305. El que vull subratllar és que, a banda que Corella també glossa la *haggadà* que li arriba, l'origen no és seu.

vull que los sia perdonat,
y llur viure los alargueu
fins y tant que los perdoneu».[662]

Recuperem novament el relat de Corella, el qual, tot i la tradició, reposa fidelment sobre el text bíblic. En el moment que els mercaders s'emporten Josep cap a Egipte, quan s'acostaven a Betlem, entropessen amb la tomba de Raquel, sa mare; era

> ...aquell alt entretallat sepulcre, lo qual Jacob, per memòria de honrada sepultura, a la muller que tant amava, de meravellosa obra esculpit havia.[663]

El text de Vg. precisa que Jacob la soterra vora el camí d'Efrata (Gn 35,19), però no parla més que de la col·locació d'un pilar com a recordatori.

El seguici s'hi atura, i Josep pronuncia una altra pregària *haggàdica* davant el sepulcre de Raquel:

> ¡O mort, a Rachel benigne, qui los seus ulls has tancat perquè de son fill no mirés tanta misèria, hi ara los meus no tancant, permets que, vivint catiu, la sua tomba ab tanta dolor mire! ¡A la mare tan benigne, al fill tan cruel, prometent-me en Egipte, aprés, de servitut miserable, peregrina sepultura! Ara és temps que la tua força en mi –jove– major se mostre, e morint damunt lo sepulcre, seran contents los novells senyors dins lo vas, ab lo cos de Rachel tinga sepultura, que si vivint m'ho comportaven, no reclamaria a tu, cruel iníqua; mas ab força de dolor estrema rompent los marbres de l'alta sepultura, dins en lo vas, la mia persona cansada descansaria, e mesclant la carn ab los seus ossos, o al seu cos la mia ànima, daria vida o la sua mort prestament faria la mia vida morta. Ni pendria espant del chich espay ni de les tenebres de la tancada tomba, acostumat d'estar nou mesos en lo seu ventre.[664]

---

[662] «Consueta de Josep», dins Ferran Huerta Viñas, *Teatre Bíblic. Antic Testament.* (Barcelona, 1976), 106-110.

[663] *Obres, Istòria*, 201-204.

[664] *Ib.*, 221-229.

És una altra *haggadà* coneguda tant pel poema de Yúçuf,[665] com per la tradició editorial posterior,[666] però que Wittlin desconeix.[667] Es tracta d'unes *haggadôt* ben familiars als escriptors medievals. En el cas de Corella podem parlar de molta proximitat a l'estil jueu fins i tot quan glossa la mateixa *haggadà*: paral·lelisme antitètic: ulls tancats / no tancant; no mirés / mire; mare tan benigne / fill tan cruel; jove / major; morint / vivint; cansada / descansaria; cos / ànima; vida / mort; vida / morta, etc. Paral·lelisme sintètic: «¡O mort, a Rachel benigne, qui los seus ulls has tancat», etc. Però no em puc entretindre ara en l'anàlisi literària.

Faré ràpid esment d'un altre procediment estilístic típicament bíblic, que mestre Corella hi fa servir, com és ara l'abundant presència dels *midraixim*: Mireu l'aplicació *midràixica* que en fa de la pregària de l'Hort de les Oliveres de Lc 22,42 i *par.* quan Jesús es resisteix a acceptar la Passió:

> ¡O rey dels senyors, senyor immens, Déu de Jacob, Ysach e Abram! Puix de la magestat vostra alguna cosa no s'amaga, y sens vostre poder alguna creatura no·s conserva, ni sens vostra voluntat algun acte obrar no·s comporta, no permetau, Senyor infinit, misericorde, mos germans tanta malícia acaben.[668]

És el *midraix*, elaborat per a Josep, de «Pare, si és possible que aquesta copa s'allunye de mi», que reclama la conclusió de l'acceptació de la voluntat de Déu:

> ...e si Vós, Senyor de infinida justícia, haveu ordenat lo terme de ma vida més no s'allargue, ab delit la mort accepte, puix en voler lo que Vós voleu nostra major felicitat se troba.[669]

---

[665] R. MENÉNDEZ PIDAL, op. cit., 47.
[666] FERRAN HUERTA VIÑAS, *Teatre Bíblic,* cit., 175-182.
[667] C. WITLLIN, «La *Història de Josef*...», cit., pàg. 319.
[668] *Obres. Istòria*, 137-141.
[669] *Ib.*, 141, 144.

En la qual Corella glossa, con és lògic en el seu estil, el final del v. de Lc citat: «però no es faça com jo vull, sinó com tu vols».

L'escenari i el protagonista del martiri sense sang ja estan descrits. Josep, jove ple de virtuts, ja pot ser presentat com a prototip de Jesús. Només cal saber a qui el volia presentar el nostre literat; l'objectiu, no cal dir-ho, és la identificació amb el protagonista.

5.7. Destinataris

La comprensió de les diverses modalitats de martiri: sense persecució, però en guerra per la causa de la fe (Francí Aguilar); martiri sense sang (Maria Magdalena) o martiri sense mort, com a testimoni en presó (Josep), ens dóna alguna pista dels destinataris del treball corellà –deixarem a banda, de moment, la proposta de màrtir d'amor–. Es tracta, naturalment, d'aquells que poden inspirar-se en algun dels tres models que proposa el teòleg, o de tots tres combinats; és a dir, que per a Corella hi ha d'haver algun tipus de patiment o d'aflicció, però ja tenim clar que no és imprescindible el requisit de l'escampament de sang. Hem vist (§ 3) que mestre Corella treballava per a la gent que invertia molts esforços en l'exercici de les *virtuts* (tots els seus protagonistes decoren les seues vides amb tota classe de virtuts) i que, com a conseqüència de persecucions injustes, només depositava la seua confiança en Déu, i no en possibilitats de salvació externa; és el Déu que, des de la seua providència, converteix en salvífiques les pitjors situacions humanes i, en el cas de Josep, en glorioses. Sabem (n'ompli el text de dades) que era gent que sofria, sovint sense causa, però que no arribava necessàriament a la mort. Ara afegim que, segons Corella, el patiment forma part de la voluntat de Déu i és per a bé nostre:

> que siam atribulats, com a benigne Senyor e Pare, per major bé nostre comporta,[670]

[670] *Obres, Istòria.*, 9-10.

Exactament igual com ho estaven, d'atribulats, els jueus conversos de l'època corellana que patien –i molt– els estralls d'una inquisició que perseguia qualsevol indici de judaïtzació. Una situació molt pareguda a la de Josep, l'innocent que es veu llançat fora de l'àmbit de les promeses per aquells que volen desfer-se d'ell. Josep –venut com a esclau– perd la seua identitat i es converteix en un estrany, en un estranger a ulls de la mateixa família que ocupa el lloc de la promesa.[671] En el relat bíblic, és molt rellevant el fet que Josep no haja volgut gitar-se amb la dona de Putifar, perquè significa que, malgrat la situació que se'n deriva (en el seu cas, presó) ell ha mantingut fidelitat al seu Déu, de manera que igualment Déu li mantindrà fidelitat i continuarà al seu costat, el farà prosperar per damunt de la persecució injusta de què era objecte.[672] Corella transmet el missatge que, així mateix, els jueus conversos han de mantindre fidelitat al seu Déu, ara en la nova situació que es troben de cristians, de manera que, d'acord amb la teologia retribucionista, com a recompensa, Déu no els abandonarà.

En § 3, he analitzat en detall la destinació de l'obra espiritual corellana; per tant, ara em limite a oferir les dades que em permeten parlar, en el present cas, d'una obra l'objectiu de la qual era el de justificar religiosament la situació d'aflicció que sofrien els conversos –molts d'ells, amics seus– que són perseguits:[673] ens ho acredita la història del just sofrent, encarnada per Josep, model de virtuts i prototip del Messies, però que no escampa sang; l'acció desenvolupada en un món de saviesa cortesana, tan apte per a descriure l'àmbit dels conversos pròxims a Corella;[674] el permanent procediment *actualitzador* o *deràixic* del pas de l'AT al NT, (i de la Bíblia a la seua contemporaneïtat) que fa tothora el nostre escriptor i altres actualitzacions que hem

---

[671] NORBERT LOHFINK, *A la sombra de tus alas..., op. cit.*, pàg. 70.

[672] N. LOHFINK, *A la sombra...*, cit., pàg. 71.

[673] JORDI VENTURA, *Inquisició Espanyola i cultura renaixentista al País Valencià* (València, 1987), *passim*.

[674] Tal com he indicat més amunt, en la not. núm. 12 i també 61-65. D'altra banda, els amics de Corella formen part de la noblesa valenciana.

vist; més la simptomàtica omissió de levites i simonites / escribes i fariseus en el cap. que parla de la venda del jove germà Josep, a l'estil de la millor tradició rabínica; l'ús freqüent de recursos literaris típicament jueus, com ara en la reiteració dels paral·lelismes antitètic i sintètic, la repetida utilització dels *midraixim* i les *haggadôt*, seguint novament l'enorme tradició rabínica medieval, etc. ens autoritzen a considerar-ho.

Hi ha encara un altre detall d'una certa rellevància: com a conseqüència de la pressió popular i inquisitorial contra els conversos, que s'incrementà a partir del 1460, els neocristians començaren a ser denominats despectivament "rates de faraó."[675] La resposta de Corella és situar els fills d'Israel a la categoria de "visrey" del faraó, a la qual arribà Josep, el que va ser condemnat, rescatat, empresonat i elevat als cims més dignes dels estaments socials, perquè Déu no abandona.

La *Istòria de Josef, fill del patriarca Jacob* –que va ser editada en el seu temps sense dedicatòria, no ho oblidem– és un magnífic relat etiològic posat ací al servici de la justificació de vida i conducta d'un important grup social que s'hi sentia, que s'hi podria sentir o s'hi hauria de sentir identificat amb el protagonista del relat, els jueus conversos, per als quals la narració es converteix en doblement etiològica, com a integrant de l'etiologia hebrea, de base patriarcal, i com a prototip de Jesucrist, origen del nou poble de Déu. Si més no, les dades empíriques pareixen confirmar la meua inicial hipòtesi alhora que reblen, a tall de bon exemple, estil i designi de Corella: estem parlant d'un relat, és a dir de literatura, molt elaborada, i a més, de literatura que compleix una doble funció, l'espiritual i la social, perquè la peripècia vital de Josep és una narració bíblica que, a més, té aplicació directa per als destinataris de la peça corellana.

---

675 J. HINOJOSA, "La fi del judaisme..." cit., pàg. 79.

TERCERA PART

LLEGIR EL SALTERI AMB CORELLA

Capítol 6

"BENAVENTURAT ÉS L'OME". UNA LECTURA DEL SALM 1

6.1. El salm

El primer dels salms és el pòrtic de tot el Salteri; és la composició a partir de la qual entrem en el ric món dels poemes que compila.[676] Pertany al gènere didàctico-sapiencial i declara feliç aquell que habita en la *sedes sapientiae* del Senyor, des de la qual imparteix ensenyament orientat al compliment de la llei.[677] Comenta sant Jeroni que el Sl 1 i el Sl 2 constitueixen una unitat,[678] i ho fa citant Ac 13,33 que parla del v. 7 del Sl 2 i diu "com està escrit en el primer salm".[679] És un salm que deu la seua celebritat més al fet de ser el prefaci de tota l'obra que no a les virtuts poètiques que l'adornen perquè hom l'ha definit com "un pòrtic d'algeps col·locat sobre una perfecta i monumental arquitectura de marbre".[680]

Atesa la literalitat i les poques aportacions del traductor, podem pensar, en una primera aproximació, que a l'inici de la seua versió Corella encara no es trobava prou lliure per a aportar solucions adequades al seu propòsit, o bé que sap i vol ce-

---

[676] Romano Guardini, *Sapienza dei salmi* (Brescia, 1976), pàg. 19.

[677] Julio Trebolle, *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber* (Madrid, 2001), pàg. 49.

[678] San Jerónimo, *OC*, IV., cit., pàg. 256.

[679] Pel que fa a eixa opinió, el criteri de la major part dels analistes, ja des de l'antiguitat cristiana (Sant Justí) i fins i tot jueva (Talmud de Babilònia), és el mateix. Veg. Mario Cimosa, *Mia luce e mia salvezza è il Signore. Commento esegetico-spirituale dei salmi* (Salmi 1-50) (Vaticà, 2004), pàg. 27.

[680] Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* (Bolònia, 1999), vol. I, pàgs. 72 i 74-75

nyir-se a la construcció de Vg. De fet, una lectura poc meditada del treball corellà ha invitat a pensar que la traducció no passa de ser, a imatge de l'original, un elegant treball escolar, atés que el traductor respon amb solucions dignes i, en aparença, escassament treballades,[681] potser –insistiré encara més– fetes a joc amb el mateix estil del text de procedència, és a dir Vg, el qual també resulta ben modest, com hem indicat més amunt,[682] i pensades amb forta "fidelitat" al text de Daniel Vives.

La versió original de Vg té un punt de partida didàctic, i eixe marc ha fet pensar que l'autor s'haja proposat el deure d'iniciar els jóvens en la "saviesa"; si és així, en la redacció original el Sl respon bé a la intenció del seu autor, per la claredat de la seua estructura, el seu llenguatge commovedor, senzill i familiar.[683] Com que, per altra banda, ja coneixem el designi didàctic de Corella, a partir d'ara ja estem en condicions d'entendre l'aparença de solucions escassament treballades de què acabem de parlar. A Corella li basta mantindre la quasi literalitat de Vives per a poder complir el seu determini.

Tot i amb això, encara podrem trobar-hi alguna aportació corellana, perquè la versió traduïda ens concedirà algunes possibilitats d'interpretació que ens ajudaran a comprendre la posició del mestre en teologia, com ara el fet que es tracte d'un càntic en què, amb molt poques glosses, el traductor puga aconseguir el seu objectiu, el qual, com hem reiterat, és que els conversos cristianitzats l'entenguen com a propi i que, per tant, s'hi identifiquen ràpidament. Recordem una vegada més que "la intenció comunicativa i dialogant sembla ser primordial en l'escriptura

---

[681] Malgrat eixa «constricció», hom verifica que, per damunt de la literalitat extrema, Corella es permet, per exemple, suprimir-hi algun pronom com ara en 3c (Vg, «*et folium* eius *non defluet*»), que en la seua versió fa «e no pedrà fulla». Veg. C. Wittlin, «Observacions sobre el "Psalteri" de Joan Roís de Corella i d'altres traduccions dels Salms», en *Miscel·lània Jordi Carbonell* (Montserrat, 1991), pàg. 34.

[682] P. AUVRAY, en la nova ed. de la *Introduction à la Bible* de Robert-Feuillet (París), 1973), pàg.371, ho considerava com «un honest deure d'alumne».

[683] ARTUR WEISER, *I Salmi* (Brescia, 1984) vol. I, pàgs. 107-108.

de Corella.[684] I, més enllà encara, a banda de facilitar-ne la comprensió i la identificació, l'activitat de mestre Corella estarà destinada a convéncer, amb plena i conscient voluntat,[685] però pareix clar que només a una minoria, perquè si tenim en compte el moment de traducció de la versió que estem estudiant, no podrem perdre de vista que el Salteri en vernacle era usat per una minoria de la comunitat cristiana –en concret, els conversos, perquè la majoria, en general, feia servir el llatí– i per la major part de la família jueva.[686]

6.2. El text

Transcriurem, en primer lloc, la traducció corellana del Sl.

Diumenge, primera; matinada.
Beatus vir.
Psalmus primus.

1 *Benaventurat és l'ome qui no és anat*
en lo consell dels infels,
e no és stat en la via dels peccadors,
hi en la cadira de pestilència no ha segut;

2 *mas té la sua voluntat en la ley del Senyor,*
e lo dia e la nit pensarà en la ley de aquell.

3 *E serà axí com l'arbre*
qui és plantat prop les decorrents aygües,
lo qual donarà lo seu fruyt en son temps,
e no perdrà fulla;
hi en tot lo que farà serà prosperat.

4 *No seran tals los infels, no seran tals;*
mas seran axí com a pols la qual lança lo vent
de la faç de la terra.

---

[684] Stefano M. Cingolani, «D'Aquil·les a Jesús...», cit., pàg. 79.

[685] Tomàs Martínez, «Literatura i teologia...», cit., pàg. 236.

[686] Els quals feien també pregària en hebreu o tot combinat, Veg. Jordi Ventura, «El coneixementde l'hebreu entre els conversos valencians de la fi del segle xv», en *Revista de Llengua i Dret*, 20 (Barcelona, 1993), pàgs. 7-48.

5 *E per ço no resusciten los infels en lo juí,*
ni los peccadors en lo concili dels justs,

6 *que lo Senyor ha conegut la via dels justs,*
e lo camí dels infels perrà.

Glòria al Pare e al Fill e al Sant Sperit.
Axí com era en lo principi,
e ara e tostemps hi eternament. Amén.

6.2.1. *La llengua del salm*

Després de llegir-lo atentament, ens podem preguntar per què Corella ha actuat amb una adhesió tan intensa al text de Vg. Estem davant d'una qüestió que ha de meréixer el nostre interés, donat que coneixem el criteri de traducció del nostre autor, situat en contra de la literalitat extrema a l'hora de fer conéixer la Paraula de Déu. En efecte, "Corella no devia quedar gaire satisfet del Salteri del 1478, en el qual tingué poca intervenció, i decidí revisar-lo a fons a partir de Vg llatina".[687] Hom afirma que "un lletrat com Corella no podia estat content amb aquesta versió [la de 1478] massa literal; per això, el 1490 va publicar la seva pròpia versió".[688]

Si tan descontent es trobava d'aquella modalitat de trasllat, ens haurem de demanar, doncs, com és que un home tan minuciós en el seu treball, que defuig la literalitat de la versió anterior, treballa amb extrema fidelitat just a l'inici de la seua rèplica. Wittlin es sorprén del fet que "no va traduir tots els 150 salms amb el mateix criteri metodològic. Molts els tradueix ràpidament, amb prou passatges d'una literalitat tan exagerada com la que trobem a l'edició del 1480, però d'altres els treballa i els revisa més, amb més afegitons explicatius i elements de valenciana prosa".[689] Intentem explotar-ne les possibilitats que ens ofereix a fi de comprendre la seua modalitat de traducció, amb uns resultats no tan contradictoris com pareix a simple vista.

---

[687] ARMAND PUIG, *La Bíblia...*, pàg. 347.
[688] CURT WITTLIN, «Introducció...», op. cit., pàg. 437.
[689] CURT WITTLIN, *De la traducció...*, cit., pàgs. 21-22.

En 2a, explicita el v. implícit en Vg, de manera que *sed in lege Domini voluntas eius* queda "mas *té* la sua voluntat en la ley del Senyor" (ja ho havia fet abans Vives, però amb el vb 'ser': "és"); i la mateixa actuació trobarem en 4a, quan *non sic impii, non sic*, quedarà traslladat per "no *seran* tals los infels, no *seran* tals" i en 4b, *sed tanquam pulvis* serà per a Corella "mas *seran* així com a pols"; en 3c omet el possessiu de l'oració, i així, *et folium* eius *non defluet* és traslladat "e no perdrà fulla"; també redueix *omnia quaecumque* a un senzill i més entenedor "tot".[690] En el seu lloc corresponent estudiarem el sentit de la traducció dels termes *impiis*, *meditabitur*, *resurgent*, *novit*. Finalment, consignaré l'absència de llatinismes, de parataxis, de cultismes, etc, que posen en relleu la seua voluntat d'aconseguir una immediata comprensió per part dels lector. En conjunt, doncs, podríem parlar de la versió de Corella com si es tractara d'un calc. O no tant, com veurem tot seguit.

6.3. Estructura

El Sl 1 és un dístic que mostra dos membres quasi paral·lels: en el primer membre del dístic –vv 1-3– trobem perfilat el retrat del just i declarat quin és el seu camí, i en el segon membre –vv. 4-5– apareix el perfil antitètic de l'anterior, de l'impiu ("infel", en terminologia de Corella), que té igualment consignat el seu camí;[691] finalment, el v. 6 presenta, com a conclusió, la proposta de les dos vies. Eixa manera de pintar en blanc i negre tradueix la intenció didàctica de l'autor,[692] que és la que el traductor adopta quasi per complet.

Podem esquematitzar l'estructura del Sl dient que la primera part conté una negació (v. 1), una afirmació (v. 2) i una simbologia (v. 3), mentre que la segona part conté una simbologia (v. 4), una negació (v. 5) i una síntesi final (v. 6).

---

[690] Els dos darrers observats per C. Wittlin, *Ib.*, pàgs. 26-27.

[691] G. Ravasi, *Il libro..*, cit., pàgs. 74-75.

[692] A. Weiser, *I Salmi*, cit., vol. I, pàg. 108.

Encara que no es tracta d'un equilibri perfecte, l'esquema ens proporciona indicacions de la dualitat del salm, proposta formulada des de la saviesa devota,[693] de felicitat per als justos i de perdició per als impius. El Sl 1 proclama feliç –*id est*, «benaventurat»; més avall tindrem en compte la diferència entre els dos adjectius– aquell que, llegint i «pensant» els salms, es deixa portar pel missatge que li mostra el projecte de Déu.[694] La redacció original de Sl 1 constitueix, per tant, tota una exhortació a la pràctica de la pregària sàlmica com a camí de felicitat, que, el sant traductor de la Bíblia al llatí, després de fer-ne una lectura cristiana, aplicarà sense massa dificultats als qui no són ni jueus, ni gentils, ni heretges,[695] és a dir, als cristians, de manera que, directament i sense apel·lacions, els jueus no podien gaudir del macarisme que ofereix el salm. He dit lectura "cristiana" i no cristològica, perquè l'autor considera que l'home just de qui parla el Sl no pot ser Jesucrist, segons una "bona intenció però una aplicació maldestra".[696] Després, el traductor continua en la línia de la cristianització del nostre Sl: si en Gn 3,17 llegim que Adam va ser maleït, aquella maledicció resulta ara anul·lada amb aquesta benedicció, de manera que en l'AT es computa només una benaventurança, mentre que en l'Evangeli se'n sumen vuit.[697]

Assumida la cristianització –que, a diferència del que opinava sant Jeroni, per a altres autors cristians serà cristologització– en el transcurs dels anys, el mestre en Sacra Teologia vol que siga una invitació a la felicitat (a la "benaventurança") no desti-

---

[693] CLAUS WESTERMANN, *Salmi. Generi ed esegesi.* (Alba, 1990), pàg. 275.

[694] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los salmos* (Salamanca, 1993), vol I, pàg.194.

[695] Afirma sant Jeroni: *beatus qui non est iudaeus, gentilis, haereticus. OC*, IV., cit., pàg. 256.. És ben simptomàtic que també ho aplique al jueu, però deixeble de Jesús, Josep d'Arimatea, Mt 27,57-60.

[696] ORIGINE-GEROLAMO, *74 omelie sul libro dei salmi* (Milà, 1993). Igualment opinen Hilari, Ambròs, Pere Abelard, etc.

[697] ORIGINE-GEROLAMO, *Ibidem*, pàg. 87-88. L'opinió és compartida per tota la patrística des de l'època sub-apostòlica.

nada només genèricament, com veurem, a tots els cristians,[698] sinó d'una manera especial, als que vivien la fe catòlica però que procedien del judaisme. És un salm que el nostre expert en amplificacions i retoricacions tradueix des de pressupòsits d'extrema literalitat, com ara en 3a, perquè quan Vg fa *decursus aquarum*, el traductor trasllada «decorrents aygües», en una construcció que li oferia tantes altres possibilitats; per exemple, quan treballa el Sl 31,5 (*in diluvio aquarum multarum*) el tradueix per "en lo diluvi de les penes de infern"); per altra banda, si haguera consultat altres versions del Salteri, hauria trobat "gorch" en el Salteri de París.[699] Resulta, per tant, expressiu que el nostre torsimany, tan procliu a la glossa, ací no solament no n'incorpore cap, sinó que vulga seguir una certa dependència del Salteri que vol corregir, el de 1478, que trasllada "decorriments",[700] directament perceptible en tot el v. 3. Raons estilístiques li fan canviar la versió del v. 4a, que en el Salteri de 1478 fa "No són axí los impiadosos, no axí", mentre que ell traslada "No seran tals los infels, no seran tals". N'estudiem, tot seguit, el conjunt de les causes que ho expliquen.

6.3.1. *Primera part: vv. 1-3*

Comencen, en primer lloc, per analitzar la traducció de *beatus* per "benaventurat". Eixa és la fórmula que usarà Corella per a traduir el terme llatí *beatus* (i *beati*, *beatum*, etc.) d'una manera sistemàtica, sense cap altra possibilitat. En TM constitueix una expressió de felicitació que no és un desig o una promesa adreçada a un individu, sinó una exclamació joiosa i una observació entusiasmada, a la manera de "feliç l'home";[701] però com

---

[698] Tot al llarg de l'estudi tindrem ocasió de verificar que no podia ser altrament, atesa la comprensió cristiana que l'Església té del salteri.

[699] JOAN COSTA, *Els salms de la Bíblia de París i el Salteri de la Seu de València* (València, 1995), pàg. 40; en pàgina confrontada, el de la Seu de València ofereix la solució "rechs".

[700] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, cit., pàg. 151

[701] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos*, cit. vol. I, pàg. 184.

que Vg fa *beatus*, el nostre traductor opta per la construcció solemne i sagrada del macarisme, de rang similar a "beneït".[702] Els vv. 1-3 defineixen com és la persona feliç, primer mitjançant descripcions negatives i després amb construccions positives. Com que és un terme reservat per als qui no han "anat en lo consell dels infels", per a Corella, com per a qualsevol lector cristià coetani, ni jueus ni judaïtzants –els infidels– podien gaudir del macarisme que ofereix el Sl 1.

Ho comprovarem una altra vegada amb l'anàlisi de la traducció el terme llatí *impiorum* (1a i 6b) o segons l'altra forma en què apareix, *impii* (5a), que ve traslladat per «infels» en els tres casos en què apareix en el Sl que estem estudiant.[703] El terme original de TM és *resa'îm,* que en G queda traduït per *asebès*, però en les seues solucions Corella fuig de la literalitat, com també evita la solució del Salteri de 1478, que fa "impiadosos",[704] solució que remetria a una eventual falta de vida interior. En canvi, en 16,9.13 (Vg, *impio*) el nostre autor opta per «impiadós», amb un camp semàntic pròxim a "infel".

Tenint en compte que, pel que afecta el Sl 1, estem parlant d'una manera de treballar molt literal, i que Corella troba altres modalitats de traducció en llocs diferents,[705] la solució «infels» admet un parell de possibilitats d'interpretació: la primera, de caràcter més genèric, es pot referir a la *infidelitat* en el compliment de la voluntat de Déu –podria tractar-se també d'un cristià pecador, per tant–; [706] i la segona, més concreta, al·ludiria a una

---

[702] ÀNGEL GONZÁLEZ, *El libro...*, cit., pàg. 51.

[703] Igualment, en Sl 9,6a, «*impius*» ve traduït per «infels», ací precedit de «*gentes*», que per a ell són «gentils».

[704] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, cit., pàg. 151. Com veiem tot seguit, Corella usa eixe mateix terme quan li convé.

[705] La versió del Psalteri de París és «pecadors» i la del de la Seu «malvats»: JOAN COSTA, *Els salms...*, cit., pàgs. 40-41.

[706] És a dir, per als hebreus, aquell que la torà ha considerat culpable. En sentit contrari, sant Jeroni pensa que, d'una manera general, el salm al·ludeix a tot home just. San Jerónimo, *Obras completas, I. Obras homiléticas* (Madrid, 1999), pàg. 128.

de les comunitats socials de l'època que no eren cristianes, és a dir, els jueus, perquè la no acceptació de la vinguda del Messies que professen els situa al marge del compliment de la voluntat de Déu. Val a dir que les dos possibilitats compten amb una venerable tradició que les legitima i que prové originàriament de la Bíblia. En efecte, mantindre's estrictament separat de les nacions *gentils* (ací, els grups socials citats) és un manament per a Israel que ve dels temps més antics (en Nm 23,9 llegim: «mireu un poble que habita a part, no és comptat entre les altres nacions»; i en Ex 19,5-6: «si escolteu la meua veu i observeu la meua aliança, sereu la meua heretat preferida entre tots els pobles, ja que tota la terra és meua: sereu per a mi un reialme sacerdotal i una nació santa. Això és el que has de dir als Israelites») i, a més, és un precepte dels mestres de saviesa (Pr 1,10-19; 4.14-19). Per altra banda, de la relació amb la torà que apareix en el Sl es desprén que el *srk* es manté separat de tots els que tenen sentiments hostils a Déu (Sl 25,4).[707] Per als separats o per als hostils no hi ha possibilitat de benaventurança, doncs, perquè ja sabem que finalment "és perit lo infel" (Sl 9,6: *impius*).

Amb la seua traducció, Corella pareix que pretenga identificar els «justs» de 6a amb els «fels», els cristians –d'acord amb una versió fonamentada en l'horitzó social de l'època, com hem vist– convenientment separats dels «infels». En un text tan apassionat per la justícia i a favor del just com és el Salteri,[708] en què el just és aquell que observa l'orde i la conducta recta (com ara en Sl 36,21: "lo just és misericoriós e donarà") i rep, en conseqüència, l'acció salvadora de Déu[709] (així, en Sl 5,13: "tu beneiràs al just"; 33,16 "los ulls del Senyor estan sobre los justs"; "33,20: "moltes són les tribulacions dels justs, e de totes

[707] H-J. KRAUS, *Los salmos*, cit., vol I, pàg. 184.

[708] En general, ho és tota la Bíblia, però el llibre dels salms amb afecte especial. Veg. ENRIQUE NARDONI, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. (Estella, 1997), esp. § 6: «Justicia en los salmos y los libros sapienciales», pàg. 133-142.

[709] *Ibidem*, pàg. 134.

aquestes los delliurarà lo Senyor"; 36,29: "los justs heretaran la terra", etc.), el propòsit que té Corella d'identificar els «justs» amb els «fels» pareix que tinga molt de sentit.

El Salteri parla amb freqüència de l'acció de Déu sobre el just (Sl 7,10: "endreçaràs l'home just"; 36,17: "lo Senyor referma los justs", etc.) Notem que un intel·lectual com el Mestre en Teologia, que tant ha treballat i coneix el Salteri, en Sl 64,5 (*Beatus quem elegisti et assumpsisti*; segons Corella, «benaventurat és aquell que tu has elet e prenent-lo has elevat») és a dir que considera, amb el salmista, que la benaventurança depén de l'elecció de Déu, el qual no tria ni eleva (*elegisti et assumpsisti*, és a dir, «pres e elevat») els «infels» (Sl 36,39: "la salut dels justs ve del Senyor"). En eixa identificació de justos amb fidels, Corella segueix una tradició que deriva de sant Agustí, el qual, quan explica Sl 64,5, l'associa al Sl primer: *Ipse est ille «beatus vir qui non abiit in consilio impiorum», et cetera quae ibi dicuntur; ipse est qui assumitur...*, és a dir, els cristians –els fidels–, per a Sant Agustí i per a Corella, són els justos membres del cos de Crist, i ell el cap.[710] Afegim encara que les benaventurances del Sermó de la Muntanya de Jesús (Mt, 53),[711] reben inspiració de Sl 1, de manera que eixe Sl 1 (i, amb eixe salm com a pòrtic, tot el Salteri) queda formalment cristianitzat per Jesús des de la primera paraula.

Tant el moviment com el vocabulari de Sl 1 posen en evidència que no hi pot haver cap confusió entre la via del *just* i la de l'*infidel* ("injust", segons BVI), perquè són dos estils de vida diferents: els que accepten la instrucció divina seran feliços («benaventurats») i no així («no seran tals») els injustos («infels»); els primers estaran en el centre de l'atenció divina o, com comprovarem tot seguit, aconseguiran la immortalitat, i els segons es trobaran condemnats a desplaçar-se a la perifèria, a la condemnació.

---

[710] Sant'Agostino, *Commento ai salmi* (Rocca san Casciano, 19984), pàg. 202.

[711] MARIO CIMOSA, *Mia luce...*, cit., pàg. 28.

D'eixa manera, caldrà triar entre una de les possibles ubicacions en relació a Déu,[712] d'acord amb un moviment que *Vg* expressa amb *abiit, stetit, sedit,* i que Corella (quan vol definir el «camí» dels «infels» –avancem que, el Sl 2,12b recorda que és «el camí que perrà»–) tradueix per «és anat», «és estat» i «ha segut», tot i que sant Jeroni, aplicat als «infels», n'havia modificat el sentit en «pensar», «pecar» i «ensenyar».[713] Des d'eixe punt de vista, el bisbe de gràcia Jaume Peres ho havia reformulat així: «igual que hi ha tres graus de malvats, a saber, els que proposen, els que pequen, els que s'obstinen, també hi ha tres graus d'honrats, o siga, principiants, avançats, perfectes. Per això podem llegir i entendre els versos hipotèticament així: Feliç l'home que no segueix el consell dels malvats, sinó que està ferm en el consell dels fidels i els justos; que no es deté en la senda dels pecadors, sinó que persisteix a obrar el bé; que no seu a la cadira de pestilència, sinó que persevera en la doctrina autèntica de la llei»,[714] de manera que de qui s'ha d'apartar l'orant és dels qui es proposen pecar, els infidels que pequen i els qui s'obstinen en el pecat.

Al llarg de la història del Salteri, en el v. 2b del Sl 1 s'ha produït una curiosa i progressiva reducció semàntica que Corella pareix completar. En efecte, en TM trobem el vb *hagah* (com a *verbum dicendi*) que, referit a l'assídua lectura de la torà, expressa la voluntat de la total participació de l'home durant la pregària, és a dir, lectura pregada i viscuda –que porta al compromís de vida– com posen de manifest encara hui els jueus ortodoxos, que fan la pregària agitant-se i movent totes les juntes de l'organisme.[715] El sentit per a G, en canvi, és «exercitar-se», vb que encara manté un element de pràctica per al compromís de vida, perquè significarà «preparar-se per a», men-

---

[712] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi*, (Milà, 2001), pàgs. 43-44.

[713] Perquè l'ensenyament es fa des de la «*cathedra*". El conjunt, en San Gerónimo, *Obras*..., cit., pàg. 130.

[714] LUIS ALONSO SCHÖKEL- Cecilia Carniti, *Salmos*, cit., vol. I, pàg. 134.

[715] G. RAVASI, *Il libro*..., cit., pàg. 82.

tre que, per últim, Vg pareix reduir només a una meditació, *meditabitur*,[716] és a dir, "recitar un text de memòria".[717] Doncs bé, aparentment, Corella encara en limita més el sentit a mera funció intel·lectiva i, seguint la versió de Vives que vol corregir,[718] traslladа «*pensarà* en la ley de aquell», accepció que podem entendre com a pròpia d'un intel·lectual. Però he dit "aparentment", com més amunt, acabe de dir "pareix", En efecte, segons Corella, no hem de considerar la funció de "pensar" en termes de devaluació o de reducció de sentit perquè, per una banda, la meditació *continuada* en la Torà atorga prudència, tal com acabem d'analitzar[719] i, en segon lloc, comprovem com el nostre autor entén en profunditat el sentit del material amb què opera, perquè el primer salm, com a porta d'ingrés a tot el Salteri, ens en facilita les claus interpretatives per a comprendre que «*l'intero Salterio deve essere letto alla luce del principi espressi in questi testi* [del Sl 1]: *esso sarebbe una liturgia non sacrificiale la cui recitazione costante dovrebbe condurre attraverso la meditazione all'azione, cioè a pensare, volere e agire secondo la volontà di Dio*».[720] Sant Jeroni ens ho aclarirà quan afirma que la meditació de la llei no consisteix només en la lectura de les Escriptures, sinó també en el compliment del que està escrit.[721]

---

[716] Sant Jeroni necessita eixamplar per al cristià l'abast semàntic del terme a les conseqüències que es deriven de la meditació, perquè per al gran traductor ha de significar, a més, «obrar», de manera que amb la seua ampliació, el sant traductor pretén recuperar-ne el sentit inicial, o si més no, acostar-s'hi. San Gerónimo, *Obras*..., cit., pàg. 124., i IV, pàg. 256.

[717] NORBERT LOHFINK; *A la sombra de tus alas*... op. cit., pàgs. 161-163.

[718] La versió de Daniel Vives, posteriorment editada a Barcelona, diu «pençarà». JORDI VENTURA, *La Bíblia*..., cit., pàg. 151, que és la solució normal de les versions cristianes medievals.

[719] Recordem, en sentit contrari, que sant Jeroni identifica «el camí» amb el fet de «pensar», tal com hem vist en v 1ª. (El conjunt en San Gerónimo, *oc*..., cit., pàg. 130.)

[720] DONATELLA SCAIOLA, «Una cosa ...», cit., pàg. 157.

[721] San Jerónimo, *OC*, IV, pàg. 256 i també, Origine-Gerolamo, *74 omelie*..., cit., pàg. 91: «meditar la llei no consisteix en la lectura, sinó en l'acció».

La biografia de l'exegesi bíblica ens ofereix moltes altres interpretacions complementàries que ens proporcionaran llum per a comprendre com Corella rep el Salteri completament cristianitzat, i així l'entén. En efecte, "els jueus mediten amb la boca; en canvi, la *meditació* cristiana són les obres".[722] "Qui penetra les Santes Escriptures i *medita* contínuament en la llei del Senyor i la seua ment contempla les realitats celestials, eixe canta a Déu."[723]

Continuem amb el Sl 1 i considerem "l'arbre plantat prop de les decorrents aygües" de v. 3. Sant Jeroni reflexiona a propòsit del fet que era impossible que la idea dels jueus que eixe verset s'haguera d'aplicar al rei Josies, *quod solus inter profanos reges non abierit in consilio impiorum, sed secutus sit legem Dei*,[724] i en fa la subsegüent aplicació cristiana. Per la seua banda, sant Justí el convertirà en el símbol de la creu, aplicació que assolirà fortuna en el món cristià. Té, doncs, un sentit pasqual i baptismal molt apte per als neo-batejats. Per eixa raó, Corella no dubtarà a cristianitzar-lo i ell mateix parlarà de «la creu de l'arbre».[725] Si abans havíem vist que el «just» és el cristià, podem ara recórrer a la versió corellana de Sl 91, 13,15, on llegirem «Lo just florirà com a palma e serà multiplicat com a cedre del Líbano. Los qui són plantats en la casa del Senyor, en los palaus de la casa del Déu nostre, floriran. Encara seran multiplicats en la vellea fèrtil, e rebran bones coses»; ací tenim una vinculació amb Sl 26,4.13, tal com en 1,2 la trobem amb 26,11. Però el més importat és el sentit d'arbre per a Corella; ens l'explica ell mateix en el seu poema dedicat a la Mare de Déu i molt relacionat amb Sl 1: "portàs al món lavor de novell arbre, / a Déu servint de fresca nova fruyta".[726] És a dir, l'arbre novell (aquell "qui és plantat") i fecund és el Crist que ens portà Maria i, des

---

[722] ORIGINE-GEROLAMO, *74 omelie...*, cit., pàg. 91.92.

[723] ORIGINE-GEROLAMO, *74 omelie...*, cit., pàg. 345.

[724] *Ibidem.*

[725] ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Triümfo", pàg. 694.

[726] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "La vida de la Sacratíssima Verge María", pàg. 816.

del mateix punt de vista, Corella torna a referir-se a l'arbre de la vida "que·n mig de parahís plantà son fill Jesús, al temps que ja havia deliberat ell mateix, Déu, plantar-se per ésser home en lo parahís immaculat del seu immaculat verge ventre."[727] Eixa "nova fruyta" no és casual. En la mateixa *Visió*, Jesús i Maria ofereixen els fruits de l'arbre de la vida als que estan a la dreta de la Puríssima, fidels devots seus, però resulta que eixos fruits són set pomes en cada plat, oferides "en premi e pagua de les dignes laors que de nosaltres haveu declarades".[728] Afegirem la dada que Jesús i Maria estan oferint als fidels de la Immaculada ni més ni menys que la vida eterna, segons Corella havia llegit en la mateixa Bíblia, "Si ara agafa el fruit de l'arbre de la vida, el cull i en menja, viurà per sempre",[729] de manera que "alimentar-se de l'arbre de la vida vol dir tindre part en la vida divina, que dóna la immortalitat".[730]

6.3.2. *Segona part: vv. 4-6*

Com he insistit, el Sl 1 té dos parts clarament diferenciades; comencem l'anàlisi de la segona part pel v. 4, que n'és el primer. Sant Agustí pensa que eixe v. 4 es refereix als rics que han posat la seua confiança no en Déu, sinó en els diners.[731] En canvi, Corella, sense abandonar eixa proposta, perquè no vol renunciar a cap possibilitat de comprensió genèrica, de l'original "impietat" passa a la fórmula "infidelitat"; expressat en positiu, li preocupa la "fidelitat", tal com hem vist en v. 1a. Podem considerar que, des d'eixa «fidelitat», i tenint en compte sentit de Llei com a "camí a seguir",[732] Corella té una concepció prou nomística de

---

[727] En C. WITLLIN, "la visió...", op. cit., pàgs. 263-264.

[728] *Ibidem*, pàg. 264.

[729] Gn 3,22.

[730] *BVI*, Gn 2.17, not. e.

[731] Sant'Agostino, *Commento...*, op. cit., pàg. 166.

[732] MARIO CIMOSA, *Mia luce...*, cit., pàg. 35. Per al salmista, la llei és brollador de joia i no res de pesant.

la torà,[733] en virtut de la qual, els «infels», aquells que s'han separat de la llei «seran així com a pols la qual llança lo vent de la faç de la terra».[734]

Al marge, tanmateix, del sentit que puga tindre el concepte "Llei" per al Salteri, considerem quina és l'opinió que en té el nostre traductor. En Sl 10,21 la Llei és un instrument pel qual Déu fa justícia: "constitueix, Senyor, lo donador de la ley sobre ells, que els jutge";[735] més avant, pretén reduir l'abast del concepte aplicat només al testimoni de Jacob: "e despertà *la ley que·s diu* testimoni en Jacob, e la dita ley posà en Israel";[736] i acusarà els prevaricants de "trencadors de la tua ley" en 118,119. Naturalment, la idea nomística ve filtrada per la capacitat de perdó de Déu i, per tant, podrà demanar en Sl 118,29: "hages-me misericòrdia de la tua ley si la he trencada", perquè es tracta d'una llei que, com hem indicat més amunt, al final es desequilibrarà a favor del «just» per la força de la misericòrdia del Senyor, segons la glossa de Sl 129,4: «e per la tua ley *que·m permet misericòrdia*». És en virtut d'eixa misericòrdia que el salmista pot sostindre "la tribulació que tu em dónes", tal com continua el mateix v., però val a dir que, per a aconseguir-la, cal conéixer-la en detall a fi de no caure en imprudència, segons ell mateix ens adverteix quan glossa el Sl 118,98a: «molt més que mos enemichs me has fet *prudent* per la *intel·ligencia* del teu manament».[737] A banda del pecador genèric, el "consell dels malvats" és, manifestament, el dels conversos "infidels".

---

[733] Per a la identificació del nomisme sàlmic, veg. H-J-. KRAUS, *Los salmos...*, op. cit., pàg. 187.

[734] Segons la seua fidelitat a Vg («*pulvis*»), i no la «pellorfa» que esperaríem d'acord amb TM. Corella tradueix "pols" en 17,43 i 34,5, mentre que opta per "palla» en 83,14 (Vg., «*stipulam*»). Val a dir també que «*a facie terrae*» no consta en TM.

[735] «que els jutge» és glossa de Corella, que explica la funció del «donador de la ley».

[736] «la ley que·s diu», glossa del traductor. El v. fa referència a Sl 146,19: «denuncia la sua paraula a Jacob, les sues justícies e los seus juhins a Israel»

[737] Encara que les matèries relatives a les capacitats intel·lectives tindran un apartat específic, trobem la importància de meditar sobre la llei del Senyor en els comentaris a 2b, que vénen tot seguit.

Analitzem ara el mot *pulvis* de 4b, generalment traduït amb tota literalitat pel nostre escriptor, mitjançant «pols», solució també present en sl 35,5: "Sien fets així com a *pols* davant la faç del vent". En cas hipotètic que haguera tingut en compte la proposa de TM, hauria d'haver elegit, per exemple, la forma «pellorfa», perquè parla de l'antítesi de l'arbre frondós de v.3; Corella, en canvi. s'inclina per "pols", seguint Vg. Si haguera volgut traduir més lliurement, podia haver pensat en la forma «palla»: en Sl 83,14b «així com a *palla* davant la faç del vent», però cal recordar que en eixe cas Vg fa *sicut stipulam*. Un traductor mig segle posterior, com ara Jeroni Conques, usà també «palla», per a versionar Jb 21,18 «per a que sien fets semblants a la *palla* que·l vent porta y a la *rebusca* y *broses*»,[738] tot i que en eixe cas Vg fa *paleae*, per al primer terme i *favilla* i *turbo* per al segon i tercer. Cite eixe lloc paral·lel perquè Job utilitza la imatge en polèmica amb Sl 1,4b per a negar que els pecadors «sien fets com a palla...»,[739] "que·l vent porta".

Pel que fa al conjunt de possibilitats de *resurgent* de 5a, Corella opta per 'ressusciten', amb la qual cosa atorga a 'juí' un sentit escatològic, el del juí final. En efecte, tenint en compte que en 5b es parla del «concili dels justs», la tria de la forma 'alçar-se' [740] (és a dir, posar-se dret, per a indicar que hom s'alça a prendre la paraula en defensa pròpia, atés que TM *qûm* era el verb d'intervenció en l'assemblea pública d'Israel) era ben factible. Per a Joan Roís, el juí és el final, de manera que subratlla l'hermenèutica antropològica i ètica amb què els primers segles del cristianisme identificaven l'estic.[741] Així s'explica l'èxit del Sl en l'àmbit cristià, que l'ha llegit en clau cristològica i, per tant, també en sentit transcendent, perquè tal com veiem en

---

[738] JERONI CONQUES, *Llibre de Job*, a cura de Jaume Riera (Barcelona, 1976), pàg. 65. Estic preparant una edició crítica d'eixa traducció

[739] GIANFRANCO RAVASI, *Giobbe* (Roma, 19913), pàg. 536.

[740] L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos*, Vol I, cit., pàg.137 diu que «el verbo *qwm* parece significar aquí el mantenerse de pie, en la posició del inocente».

[741] G. RAVASI, *Il libro...*, cit., pàg.71.

Sl 104,7, Jahvé ha de demostrar i imposar la seua singularitat enfront d'altres déus. En conseqüència, l'orde natural, per obra de Jahvé i en ell, es converteix en experiència de salvació. Per eixa raó, alguns Pares ho incorporaren al *dossier* sobre la resurrecció final, encara que sant Jeroni no ho entén en termes de resurrecció, sinó que pareix preferir l'accepció física.[742] Segons Corella, per tant, "lo juhí" és el final, tal com havia avançat Vives.

D'altra banda, si en v.1a del nostre Sl 1, el Mestre en Sacra Teologia trasllada *in consilio* per 'en lo consell', en 5b la construcció *in concilio* rep la solució corellana 'en lo concili', solució cristianitzadora, separada de la proposta de Vives, "congregació". Ressenyem la fidelitat amb què treballa Corella, atés que G llegirà, en tots dos casos, *boulh*. Tant TM com Vg i Roís de Corella han preferit especialitzar-ne la construcció, però així, la frase no s'acaba d'entendre, perquè no es veu la relació entre l'acció de no resuscitar dels "infels" i la dels pecadors en el "concili dels justs". És una fidelitat que afecta tot el Sl –d'acord, d'altra banda, amb la tradició medieval– i que fa que en algunes ocasiones no s'adone del sentit bíblic, com ara del terme *novit* (que en 6a pren l'acc. clàssica 'estimar'), que tradueix «que lo Senyor ha *conegut* la via dels justs».[743] Ocorre igual en Sl 36,18 «ha *conegut* lo Senyor los dies dels qui són sens màcula», que podríem traduir per «ha *estimat* lo Senyor... ». Ací, el 'just' és la persona verdaderament feliç ('benaventurada') i arrelada (recordem l'arbre plantat en les decorrents aygües de v 3) en la torà de Déu; eixe just és "conegut" per Jahvé. El terme hebreu "conéixer" té ací el significat de «cuidar, d'una persona», «estar-ne prop», «atendre les seues necessitats»,[744] és a dir, "amar",[745] com es veu en Sl 33,16ss: "Los ulls del Senyor stan

---

[742] San Gerónimo, *Obras...*, cit., pàg. 133.

[743] T. LORENZIN, *I Salmi*, cit., pàg. 43. Segons Ravasi, *Il libro...*, cit., pàg.84. Déu coneix amb sol·licitud materna o esponsal. Corella tradueix igual que Vives, tret que el convers respom amb «carrera» i el teòleg amb «via».

[744] H-J-. KRAUS, *Los salmos...*, op. cit., pàg. 192.

[745] És el sentit semític general del terme «conéixer». Veg. Mario Cimosa, *Mia luce...*, cit., pàg. 35

sobre los justs, e les sues orelles attentes en les pregàries de aquells", en què "los justs" i "attentes" són glosses de Corella ben significatives de la seua comprensió del Sl.

El terme "via" o "carrera" ja havia aparegut en 1b i després reapareix en 6a; estem davant d'un terme molt recurrent en l'AT perquè hi consta 706 vegades. És usat freqüentment en sentit figurat, per a indicar una direcció en la vida, en el sentit volgut per Déu (o, en cas contrari, perquè se n'allunya). Podem confrontar-ho, per exemple, amb el Sl 20,13: "Israel no ha entés en obeir a mi. E per ço he permés aquells obrar segons los desigs de lur cor; iran en los peccats de lurs invencions. Si lo meu poble hagués oït a mi, si Israel hagués acaminat en les mies carreres". La traducció d'eixos versets ofereix, a més, altres peculiaritats que seran examinades en el seu lloc. Una altra via de confrontació és Sl 111,7,10: "En memòria eterna serà lo just [...] Lo peccador ho veurà, e serà irat, e per ira cruxirà les dents, e·s podrirà; lo desig dels peccadors perrà".[746] La possibilitat de traduir "via" o "carrera" depén de la voluntat populista o classicista del traductor; ho analitze més en detall en § 7.

Com ja he reiterat, per a la comprensió del sentit de "via" en el salteri, cal partir del Sl 1, el salm de les "dos vies" (o, segons Corella, "via" i "camí", solucions que traslladen respectivament *via* i *iter*; per al segon terme, Corella sempre usarà "camí"). L'orant necessita triar una de les dos vies, o la del bé o la del mal;[747] i l'opció no s'ha de frivolitzar, perquè si és la primera, és una via "coneguda" (*id est*, "amada") pel Senyor, però si es tracta de la segona opció, és un camí "que perrà". Convé posar en relleu, tanmateix, que és el "cami" (l'opció), i no "l'infel", el que "perrà",[748] interpretació que compta amb una antiga tradició i

---

[746] Ací el traductor afegeix, en glossa, un pecat més al pecador; és per la seua ira que «cruxirà les dents, e·s podrirà».

[747] MARIO CIMOSA, *Mia luce...*, cit., pàg. 35.

[748] Com que ja he insistit que tot el Salteri s'ha de llegir interpretat des del Sl 1, per a una millor comprensió de les traduccions corellanes de «via», etc. veg. §7.3.3. l'explicació de Sl 26,11.

que invoca la possibilitat de conversió que té "l'infel".[749] En conseqüència, l'opció dels conversos que hagen preferit la via del just i mantinguen fidelitat al Crist serà "estimada" pel Senyor, mentre que el camí dels qui continuen en pràctiques d'infidelitat condueix a la fatalitat (si no es produeix la conversió, naturalment).

Amb la consignació repetida del doble camí de vv. 1-3 i 4-5, el Sl pareix plantejar una aproximació a la teoria de la remuneració, pròpia de la doctrina sapiencial (com ara en Sl 10; 14; 36; 52; 94; 112; 128 i 139) és a dir, Déu salva el just mentre que l'injust serà llançat com a pols. Actualment és una explicació que no accepten alguns especialistes,[750] però que continua vigent per a molts; [751] fins i tot trobarem que un tercer grup s'estima més parlar de solucions híbrides, com ara que, en efecte, la segona via condueix a la perdició, però no té consistència.

Tot i amb tot, es tracta de dos estils existencials en què es divideix el món segons el salmista.[752] Cal tindre en compte que, al capdavall, alguns estudiosos consideren tot el Salteri com un drama entre les dos vies, la del Senyor, del seu rei Ungit (ací convindria incorporar l'anàlisi del Sl 2, que sovint és tractat com si formara part del Sl 1, però eixe estudi ultrapassa amb créixens els meus objectius) i la comunitat dels justos per una banda, i la dels "infels" i pecadors [753] per l'altra. Les aportacions dels estudis més recents en el sentit que el Sl només propugna una vida no són coetànies al nostre autor, sinó producte d'una exegesi feta amb un instrumental hodiern i, doncs, no es pot aplicar a la idea que en tenia Corella. La comprensió que ha prevalgut històricament és la de la doble via, de tal manera que la idea és represa

---

[749] ORIGENE-GEROLAMO, *74 omelie...*, cit., pàg. 102.; tot i amb tot, més avall diu que si la via dels justos és Crist, la via de tots els pecadors és el diable, i que ell, el Crist, el farà perir, alhora que nosaltres serem salvats. *Ib.*, pàg. 529.

[750] Així H.J. KRAUS, *Los Salmos,* cit. vol I, pàgs. 192-193.

[751] SPIRITO RINAUDO, *I Salmi. Prehiera di Cristo e della Chiesa* (Torí, 1999), pàg. 62.

[752] ÀNGEL GONZÁLEZ, *El libro...*, cit., pàg. 53.

[753] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi*, (Milà, 2001), pàg. 4825.

posteriorment per la literatura cristiana antiga, com ara en la *Didakhé*.[754]

Corella manté oberta, i amb interés, la dualitat antitètica entre el just i l'infidel, i eixa és la que percep vitalment el lector, especialment el convers, en confrontació amb el judaïtzant percepció que no resulta estranya, perquè convé recordar que, amb independència d'aquella situació concreta de controvèrsia i d'evangelització que vivia la societat cristiana en relació amb el judaïsme, la història del món cristià ofereix moltes mostres d'actualització del Sl, mostres que configuren un marc de comprensió del Salteri que, després de les propostes de la *Didakhé*, condicionava la visió dels traductors cristians, i més encara, la d'aquells que, com Corella, s'integren activament en la controvèrsia, per bé que en el seu cas tinga una voluntat i un plantejament molt irènics.

Així, com he avançat, trobem el cas de les benaventurances del Regne, que pronuncia Jesús a l'inici de la seua missió i de les quals conservem les redaccions de Mateu i de Lluc; Corella, seguint la versió de 1478, comença la traducció amb "benaventurat", al contrari de les versions precedents,[755] de manera que li resultava molt fàcil –com a qualsevol traductor anterior o coetani– remetre la primera paraula del Sl als textos de Mt 5,1-12 i de Lc 6, 20,23. Ben sovint, la imatge de l'arbre que produeix fruits i la de l'arbre estèril les trobem en boca de Jesús, com ara en Mt 7, mentre que en Jn es diu que Jesús ve comparat a una vinya molt fecunda. Finalment, el mateix Jesús es presenta als seus deixebles com a "*Camí*, Veritat i Vida",[756] i la imatge de la "*via*" que porta a la vida i la que condueix a la perdició retorna en Mt 7,13-14 com a concreció cristiana de l'opció de la via justa.

---

[754] LIVIO TESCAROLI, *Lodi, t^ehillīm* (Roma, 1999), pàg. 67.

[755] El *Psalteri* de la Bíblia de París fa «Aquell hom és benaventurat» i el de la Seu de València, «Aquell baró és benaventurat», en Joan Costa, *Els salms...*, cit., pàgs. 40-41

[756] MARIO CIMOSA, *Mia luce...*, cit, pàgs. 33-34.

Capítol 7

"LA MIA LLUM E LA MIA SALUT". EL SALM 26 SEGONS LA COMPRENSIÓ DE CORELLA

7.1. El salm

Comence, tot seguit, l'edició i estudi del salm 26 en la traducció de Corella. L'he triat com a mostra, en primer lloc, d'un model de versió en què el traductor no introdueix moltes aportacions –com he actuat abans amb el Sl 1 i com actuaré més tard igualment, però amb exemples molt més treballats per l'autor– i, en segon terme perquè, si tenim en compte que forma part dels objectius més que probables de la producció corellana la idea de servir de consolació a aquells conversos que, a pesar que mantinguen fidelitat cristiana, són perseguits per la Inquisició,[757] la lectura del Sl 26 feta en clau *consolatòria* es manifesta molt fèrtil, atés que per a poder comprendre'l hem de pensar en una persona perseguida per forts poders (no consignats en el text) que es veu amenaçada per acusacions calumnioses.[758] Dins d'eixe marc, veiem que es tracta d'un salm de confiança triumfant en primer lloc (l'orant ha estat admés a la presència del Senyor i, per tant, ha vençut els enemics), de confiança suplicant en segon terme (l'enemic no deixarà d'atacar) i, a despit de les dificultats i perills, un salm de confiança que venç la por (acaba confiant en l'acció salvadora de Déu); [759] al mateix temps, a partir del v. 7, és un salm de lamentació.[760] És a dir, el salmista s'hi lamenta,

---

[757] Veg. § 3, «La santa...».

[758] Hans-Joachim Kraus, *Los Salmos*, cit, Vol I, pàg. 517.

[759] Luis Alonso Schökel - Cecilia Carniti, *Salmos*, op. cit., vol. I, pàgs. 438-439.

[760] H-J Kraus, *Los Salmos*, cit., vol. I, pàg. 509; més avall, en la pàg. 510, ho considera un càntic d'oració.

venç la por, suplica i, finalment, triomfa, situacions generals per a tot creient, però per les quals travessaven d'una manera específica i molt vivencial els conversos de l'època.

Convé recordar que, de fet, la transposició del salm a l'àmbit cristià no comença en temps de Corella, sinó que ve de molt antic, des dels orígens del cristianisme, perquè "la tradició dels primers segles ha fet recitar la pregària del salm 26 als nou batejats".[761] I no solament els cristians, aplicat a neòfits. També els jueus conversos recorren sovint al salteri com a instrument oracional i com a possibilitat per a espiritualitzar (ací en el sentit de portar a la pregària) una situació d'aflicció que els poguera afectar; per a ells, el Salteri descriu la persecució que pateixen, tal com diuen els conversos perseguits:

> ...¿voleu veure com està en lo meu Saltiri hun salm en què·s diu tot lo nostre cativeri? [762]

amb clara actualització per a ells de continguts clàssics dels Sls. I és que, des de les aplicacions a referències del present, totes les declaracions del Salteri es poden llegir bé com a al·lusions a un futur encara històric, bé com a al·lusions a un futur ultraterrenal.[763] A l'hora de llegir-los, els haurem d'aplicar, doncs, les tres claus hermenèutiques.

Amb la seua proposta, Corella ofereix igualment un càntic d'esperança per a aquells neocristians que no siguen enyoradissos del seu origen jueu. A banda del caràcter universal de la versió (a què Corella mai no renunciarà) eixe és un grup social que podria usar-lo per a la pregària d'una manera especial, perquè es tracta d'un salm útil tant per a la litúrgia com per a l'espiritualitat privada,[764] –situació de pregària en temps de sofriment; veg.

---

[761] RINAUDO, *I salmi...* cit., pàg. 187. La situació de persecució per als conversos els genera aflicció, naturalment, però per als qui volen ser honradament cristians, l'angoixa es multiplica.

[762] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, op. cit., pàg. 134.

[763] NORBERT LOHFINK *A la sombra de tus alas...*, op. cit., pàg. 188.

[764] LUIS ALONSO SCHÖKEL-CECILIA CARNITI, *Salmos*, cit., vol. I, pàg. 444.

el v. 8–, ús per al qual va ser pensada la traducció sencera de Corella.[765] En una paraula, és un salm la columna vertebral del qual és la fe,[766] columna pensada amb capacitat de vertebrar tant la fe de què procedien [767] com imaginada per Corella per a vertebrar la fe que professaven després de la conversió; en el nostre cas, amb les concrecions pròpies per al jueu convers. Es tracta, doncs, d'un treball per a conversos que viuen el cristianisme amb convicció, malgrat la situació en què els posa el Sant Ofici. Sabem, d'altra banda, que als criptojudaïtzants no els agradava la versió cristianitzadora de Corella,[768] de manera que haurem de descartar un eventual èxit en el treball apologètico-pastoral en eixe camp. En confrontació amb el *Psalteri* corellà, Liminyana, un convers, afirma del Salteri que ell posseeix, "que no és de aquexos, perquè és dels antichs, que no beu de totes aygües".[769]

No és la meua pretensió reiterar ací les finalitats "consolatòries" amb què escriu el Mestre en Sacra Teologia,[770] tot i que ben sovint n'apareixerà l'oportunitat,[771] perquè ja està acreditada la intenció que l'inspira, però podrem constatar com, si les tenim en compte, s'acreix la riquesa de significats del salm. L'habilitat compositiva del teòleg-poeta farà que la seua versió siga, en primera lectura, genèricament útil per a qualsevol cristià, però que, llegida en clau hermenèutica de convers, resulte correcta la transposició directa a eixe sector social. D'altra banda, a més,

---

[765] ARMAND PUIG I TÀRRECH, *La Bíblia a Catalunya...*, op. cit., pàg. 25. En concret, l'autor especifica que té «un ús devocional».

[766] E. MANNATI - E. DE SOLMS, *Les Psaumes* (París, 1996), vol. I, pàg. 268.

[767] Cfr. els comentaris al terme «servent» del v. 9b.

[768] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, op. cit., pàgs. 129-131.

[769] J. VENTURA, *La Bíblia...*, cit., pàg. 133.

[770] JORDI VENTURA opina que la versió del Psalteri de Corella «pot ser més aplicable a la situació en què vivien els conversos: "que per amor de ton nom som condemnats a mort cada dia"», en *La Bíblia valenciana* (Barcelona, 1993), pàg. 131.

[771] Així, la segona part del salm és «una autèntica consolació per a les sofrences dels batejats», segons afirma Spirito Rinaudo, *I salmi...*, cit., pàg. 189.

actuant així, el traductor no inventa res, sinó que hereta un procediment que llavors ja era històric; així, però, en sentit contrari, s'han comportat també altres traductors de salms que treballaven per a criptojudaïtzants. Per exemple, la versió per a un *sidur* (llibre de pregàries hebrees, escrit en valencià) del polèmic salm 21, en el v. 17, apareix l'hàpax *k'ri* (que *Vg* traduirà "*foderunt*", és a dir, "han foradat"), que és interpretat *k'rh* ("com un lleó") a partir de les indicacions procedents dels rabins, de manera que l'autor fa desaparéixer la possibilitat d'aplicació del Sl a la passió de Jesús.[772]

7.2. El text

Deixaré transcrit, en primer lloc, el text del salm.[773]

Dilluns, segona; matinada.
Dominus illuminacio mea.
Psalmus xxvj.

1 *Lo Senyor és la mia lum e la mia salut ¿a qui tembré?*
Lo Senyor és protector de la mia vida ¿de qui tremolaré?

2 *Quand se acosten a mi los qui·m volen noure,*
perquè menjen les mies carns,
los enemichs meus qui m'atribulen,
ells són aflaquits e són cayguts.

3 *Si contra mi me circuiran tendes,*
no tembrà lo meu cor.
Si contra mi se mourà batalla,
en aquest Senyor speraré.

---

772 A. Puig, *La Bíblia...*, cit., pàg. 34. El professor Puig reporta alguns altres exemples, tant en sentit cristianitzador com en el d'aquells que tenen voluntat de contrarestar les solucions cristianes

773 Perquè Corella tradueix de *Vg.*, adopte la divisió estròfica d'eixa versió, tal com la porten *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart, 1983), i *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Climentinam* (Madrid, 19857) i que ell mateix segueix. En *BVI*, per exemple, 5c és ací 6a. En el present estudi, no em pararé a considerar ni l'estructuració per a la pregària que fa mestre Corella, la consignació sistemàtica de la doxologia trinitària, etc. Les qüestions de caràcter més genèric rebran anàlisi en l'estudi global.

4 *Una cosa he demanat al Senyor, aquesta requerré,*
que dins habite, en la casa del Senyor, tots los dies de
ma vida,
perquè veja la voluntat del Senyor, e vesite lo seu temple.

5 *Perquè ell me amagua en lo seu tabernacle;*
en lo dia dels mals, cobrint, me defené
en loch secret del seu tabernacle.

6 *En la pedra me exalçà,*
e ara ha exalçat lo meu cap sobre los meus enemichs.
He circuït hi he sacrificat en lo seu tabernacle
sacrifici de alta veu;
cantaré e diré psalm al Senyor.

7 *Ou, Senyor, la mia veu, ab la qual he reclamat a tu;*
hajes mercé de mi, e ou-me.

8 *A tu ha parlat lo meu cor,*
la mia cara a tu ha cercat;
yo, Senyor, la tua cara cercaré.

9 *No gires la tua cara de mi;*
no la abaxes, en ira, del teu servent.
Seràs ajudador meu; no·m desempares
ni·m menysprees, Déu salvador meu.

10 *Que mon pare e ma mare me han desemparat;*
però lo Senyor me ha pres e receptat.

11 *Constitueix ley a mi, Senyor, en la tua carrera*
hi endreça'm en la senda dreta,
per sguard de mos enemichs.

12 *E axí no m'hauràs liurat a les voluntats*
d'aquells qui m'atribulen,
que levaren-se contra mi testimonis inichs,
e la iniquitat ha mentit a si matexa.

13 *Yo crech veure los béns del Senyor*
en la terra de aquells qui viuen.

14 Spera lo Senyor, obra virilment,
sia confortat lo teu cor,
sofir e comporta lo Senyor en les tribulacions
que·t dóna.
Glòria.

7.2.1. *La llengua del salm*

Com he avançat, la proposta de Corella resulta, en general, prou fidel al text de *Vg*, fins i tot tractant-se d'un producte del gran constructor de teranyines de paraules.[774] També sabem que l'estil de traducció "sòbria" del Sl 26 no constitueix un cas aïllat, perquè en altres salms, el mestre de la "valenciana prosa" tampoc no pareix treballar massa la versió.[775] Pel que fa al Sl que ens ocupa, el 26, veiem que, en concret, *exquisivit te* (8b) és traduït per "a tu ha cercat",[776] quan en 33,5 trasllada, més al seu estil, "diligentment he cercat", i en 108,94 fa "exquisitament he cercat". Es pot afirmar, a més, que la proposta de Corella per a Sl 26, 8b pareix incoherent amb el "cercaré" (*requiram*) del v. següent.[777] Tot i amb tot, si li apliquem una lectura atenta, no resultarà complicat descobrir el valor de les intervencions de l'autor, les quals, si són escasses, és perquè el sentit original del salm respon directament al propòsit que el mou a enllestir l'empresa.

---

[774] JOAN FUSTER, *Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d'història cultural* (Barcelona, 1968), pàg. 17.

[775] «Molts [dels salms] els tradueix molt ràpidament, amb uns passatges d'una literalitat tan exagerada...» CURT WITTLIN, *De la traducció literal a la creació literària* (València-Barcelona, 1995), pàg. 22.

[776] Ací seguiré, lògicament, la numeració corellana, que és la de Vg.

[777] Per bé que no podem ignorar que en 24,6 («*Haec est generatio quaerentium eum, quaerentium faciem Dei Iacob*»), havia traduït «Aquesta és la generació d'aquells qui·l cerquen, aquells qui cerquen la cara del Déu de Jacob». Tenint en compte els destinataris de la seua versió, l'exercici de coherència interna s'hi imposava. Per a l'abast del concepte «cercar el rostre de Déu», HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos*, cit., I, pàg. 50, per bé que li dedicaré un espai específic.

A l'hora de traslladar, per exemple, els pronoms, Corella té una actuació que podríem qualificar de "normal",[778] com ara en 2b, "m'atribulen", 5a "me defené", 5b "me exalçà", 10 "me han desemparat", "endreça'm", etc. Però per altra banda, no és tan infreqüent el recurs a la tradició medieval del calc llatí, i així, en 7a "he reclamat a tu", 8a "a tu ha parlat", 8b " a tu ha cercat", 11a "constitueix ley a mi". En algun cas, Corella necessitarà afegir un pronom –implícit en llatí– per a millorar el sentit del text, com ara en 5a, *Quoniam abscondit me in tabernaculo suo*, que el traductor trasllada "Perquè *ell* me amaga en lo seu tabernacle".[779] En 3b, tanmateix, el pronom *hoc* queda substituït pel seu nom, com veurem en el lloc corresponent.[780]

És freqüent que un terme llatí és veja correspost amb dos de valencians que aspiren a donar-ne un sentit complet: [781] 10b (Vg. *assumpsit*) "pres e receptat", o *sustine*, entés pel traductor com a "sofir e comporta".[782] Igualment, l'autor fuig tant com pot d'aquelles paraules que podien no estar a l'abast de l'eventual consumidor, com ara *immolavi*, "he sacrificat" (en 49,14 *immola* és traduït igualment per "sacrifici" i en 105,37 *immolaverunt* per "sacrificaren"); *hostiam*, que resol amb "sacrifici" (també en 95,8) i *vociferarionis*, que s'esdevé "alta veu",[783] en lloc de la

---

[778] Tal com fa Wittlin. De la traducció..., op. cit., pàg. 26.

[779] Al contrari de com ha treballat en Sl 1,3c «*et folius* eius *non defluet*», que ell tradueix «e no pedrà fulla» com hem vist més amunt. Eixe cas el comenta Wittlin, *De la traducció...* cit., pàg. 26. Solucions considerades com a *modernes*, per tant, al costat de les clàssiques, per bé que gaudeixen de una gran tradició també.

[780] Més estudis sobre la morfologia corellana, en RAFAEL FRESQUET RAMOS i ENCARNA VILLAFRANCA GINER, «Algunes consideracions morfològiques al voltant de l'obra de Roís de Corella»; en VICENT MARTINES (ed), *Estudis sobre Joan Roís de Corella...*, op. cit., pàgs. 157-168.

[781] Procediment ben usual en les traduccions bíbliques medievals (a joc amb el conjunt de les traduccins) com ara en el cas dels «Evangelis de Palau», en què «*abierunt*» de Mt 2,9 és traslladat per «anaren-se'n e partiren de aquí», etc. Veg. Armand Puig i Tàrrech, *La Bíblia...*, op. Cit., pàg. 101.

[782] Veg. C. WITTLIN, *De la traducció...* cit., pàg. 33.

[783] Per a l'evasió dels llatinismes i introducció de neologismes, *ib.*, pàg. 28.

proposta de Vives que diu "crit de lahor";[784] la mateixa solució donarà en Sl 32,3, mentre que Vives hi proposa només "crit",[785] etc.

Tot i amb tot, convé matisar, com sempre. Així, *sacrificium* vindrà traslladat literalment (4,6: *sacrificate sacrificium* esdevé "sacrificau sacrifici"; 19,4 *sacrifici tui* queda traduït per "has sacrificat"; 37,7: *sacrificium* és "sacrificis", amb glossa, etc.) però *holocaustum* serà "sacrifici" en 19,4; 39,7; 50,18.20 i 65,13.15, mentre que en 49, 8 vindrà traduït per "holocausts". Davant la sistematicitat de la traducció, es podria imputar a negligència la construcció d'eixa darrera versió, però en un home tan curós, tenim també la possibilitat de pensar que volia introduir el terme, ni que fóra una sola vegada, perquè n'incorpora la pertinent glossa i va precedit pel terme "sacrifici", usual en el cas que ens ocupa: "No t'increparé en los teus *sacrificis*, encara que no·ls faces; e los teus *holocausts*, qui són *sacrificis* tots cremants." El fragment "encara que no·ls faces" –o siga, "encara que deixes o que hages deixat de fer-los"– és de Corella. A banda de glossar el terme "holocausts" mitjançant l'explicació "són sacrificis tots cremants", el traductor no perd l'ocasió d'advertir els lectors la posició de Déu davant dels sacrificis: no és que n'estiga en contra, sinó que no són acceptables "per si", que no agraden a Déu (les glosses del Sl 50 en són ben explícites) els sacrificis si no van acompanyats de conversió. En el present cas, a més, va més enllà perquè conté elements de consolació atés que no censurarà el creient (clarament convers) el fet que ja no celebre aquell tipus de sacrificis, els quals han esdevingut inútils després de Jesucrist perquè només "son tots cremants", a diferència del sacrifici cristià, que és redemptor. Per eixa raó, Corella aprofitarà la redacció de Sl 15,4c (*non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*), per a indicar, amb glossa molt explícita, que el Senyor està en contra dels "sacrificis" que són de sang: "No congregaré los seus ajusts, que són en sanchs de sacrificis".

---

[784] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, op. cit., pàg. 163.

[785] *Ibidem*, pàg. 166.

En conjunt, el vocabulari valencià del salm 26 també és objecte de solucions tan literals, que una ullada superficial podria descoratjar qualsevol intent de recerca. Si de cas, també a títol de matís, es poden ressenyar: 2d "aflaquits" (*infirmati*); 5b "en lo lloch secret" (*in abscondito*); 11a, "constitueix" (*pone*); 12a, "voluntats" (*animas*), etc. Ja es veu que són versions que no vulneren el criteri de "literalitat" de l'original tal com el podria entendre la Inquisició o, si més no, el de proximitat semàntica inicialment no condemnable pel Tribunal. En l'anàlisi detallada de cada verset comprovarem, d'altra banda, que, en la major part dels casos, les opcions corellanes tenen un sentit buscat pel responsable del producte.[786]

Per últim, constatem una altra vegada que el traductor incorpora al seu text alguna glossa –poques, però– com ara en v. 3,b: "Senyor"; en v. 5b, "cobrint", i en v. 14c: "les tribulacions que et dóna", el conjunt de les quals rebran igualment posterior explicació, cadascuna en el seu lloc, a fi d'intentar comprendre en quins llocs i per quines raons Corella modifica el text en què es basa. En definitiva, avançaré ara que, pel que fa a les solucions corellanes, l'estil és el propi de les traduccions que s'esforcen per fer comprensible el text al lector,[787] si considerem, a més que l'escassedat de glosses incorporades al Sl ve definida per la capacitat que posseeix el text per a fer-ne una transposició per als seus destinataris, sobretot la tradicional cristianització que ha experimentat.

7.3. Exegesi

Des dels primers temps de l'Església assistim a un permanent esforç per actualitzar la comprensió i el sentit de la Bíblia, de

---

[786] Un major coneixement de l'estil corellà en Emili Casanova, «La llengua de Joan Roís de Corella (1435-1497). Una presentació», dins «*Estudis sobre...*», cit., pàgs. 89-105. També convé consultar Curt Wittlin, «Joan Roís de Corella: introducció a una concordança de les seves obres», en *Actes del IX Col·loqui de l'AILLC* (Montserrat, 1993), pàgs. 327-366 i Marc Vicent Adell, «Problemática de l'acusatiu preposicional en català. Notes al voltant de Roís de Corella», en *Miscel·lània Germà Colón*, 1 (Barcelona, 1994), pàgs. 93-109.

[787] Armand Puig i Tàrrech, *La Bíblia...*, op. cit., pàg. 24.

manera que les aplicacions que es faran de l'AT al cristianisme seran constants.[788] No es tracta, però, d'un procediment d'exegesi bíblica inèdit o inventat pel cristianisme. La tradició rabínica ens aporta nombrosos exemples en idèntic sentit, com ara en l'ús del *midraix*, que no és pura exegesi "objectiva", encara que els seus mètodes de treball coneguen els principis filològics (interpretació pel context, explicació de la Bíblia per la Bíblia) i s'interesse també per qüestions de crítica textual, sinó una activitat religiosa que arranca de la consciència de la indestructible unitat existent entre Israel i la seua Bíblia; midraix és, doncs, una continua actualització, una renovada actualització del text de la història bíblica, perquè, en definitiva, l'intent és el de fer de la Bíblia l'univers eticoreligiós on viu (i no només on visqué) el poble jueu.[789]

D'ací ve que la tradició cristiana, primer a partir dels Evangelis[790] i després a través dels Pares i també en la litúrgia, fins als nostres dies, haja llegit sempre el Salm 26 en clau cristològica;[791] en concret, les primitives comunitats hi veien una profecia de la Passió del Senyor, i fins i tot de la seua glorificació.[792]

El següent pas és el que fan els Pares, que és el d'aplicar-lo als batejats.[793] En efecte, a partir d'aquella iniciativa cristianit-

---

[788] Per exemple, en els treballs de sant Justí i sant Irineu per cristianitzar l'AT amb el desig d'evitar que els cristians deixaren d'utilitzar-lo. Veg. Julio Trebolle Barrera, *La Biblia Judía*... op. cit., pàg. 564. El mateix NT està farcit de cites de compliment de les Escriptures o de referències veterotestamentàries aplicades a Jesús.

[789] H. L. STRACK - G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (València, 1988), pàg. 324.

[790] Les primeres edicions dels Evangelis apareixien unides al Salteri en un sol llibre, com a mostra que en tota la història del cristianisme, fins a hui, hom ha vist un lligam especial entre els salms i el NT. Veg. Claus Westermann, *Salmi*..., cit., pàgs. 141-142.

[791] SPIRITO RINAUDO, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa* (Torí, 19995), pàg. 188.

[792] MARIO CIMOSA, *Mia luce*..., op. cit. pàgs. 239-240.

[793] El pare Schökel comenta que li pareix normal l'extraordinària acceptació de què ha gaudit el Sl 26 entre els cristians. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, cit., vol. I, pàg. 441.

zadora, el cristià ha vist com a ben normal adreçar-se, a través del Sl, al mateix Jesús, el qual, com analitzarem en acabant, és la seua autèntica *llum* (Jn 1,9) i "l'autor de la seua salvació" (Hb 2,10; cfr Ac 4,12).[794]

Per eixa raó, i seguint la tradició que els pares enceten de transportar-lo als batejats, en el nostre cas el Sl és immediatament aplicable als neo-batejats, censurats pels conversos judaïtzants perquè volien viure coherentment amb la seua fe,[795] i al mateix temps perseguits, perquè "en Crist, els qui han estat batejats poden cantar victòria sobre els seus enemics espirituals".[796] No resulta estrany, per tant, que Mestre Corella trobara fàcil de fer una aplicació d'ús per als conversos que, perseguits per la Inquisició, intentaven ser congruents amb la fe abraçada, que molts d'ells havien acceptat sincerament.[797] Anem, però, a l'estudi detallat del salm 26 i a la comprensió que en té Corella.

7.3.1. *Estructura i estil*

Tenint en compte que Sl 26,6 conté els elements d'un final de salm, que la imprecació de v 7 n'és un inici clar i que, a més, tota la primera part (vv 1-6) és una gran professió de fe, mentre que la segona (vv. 7-14) és de súplica, una part d'autors s'inclina a pensar que són dos salms diferents units redaccionalment més tard,[798] per bé que no es tracta d'una opinió unànime, perquè altres investigadors parlen amb contundència de la unitat compositiva del salm[799] i uns altres plantegen propostes

---

[794] ALFONS DEISSLER, *I Salmi. Esegesi e spiritualità* (Roma, 1991), pàgina 105.

[795] M. CIMOSA, *Mia luce...*, cit., pàg. 240.

[796] S. RINAUDO, *I Salmi...*, cit., pàg. 187.

[797] ARMAND PUIG I TÀRRECH, *La Bíblia...*, op. cit., pàg. 20.

[798] A banda d'altres consideracions, com ara diferència d'estil, etc. Així ho veu, per exemple CLAUS WESTERMANN, *Salmi...*, cit., pàg. 140 o ARTUR WEISER, *I Salmi*, cit., vol. I, pàg. 255.

[799] A. DEISSLER, *I salmi*, op. cit., pàg. 102, i G. Ravasi, *Il libro...*, cit., vol. I., pàgs 495-497.

de compromís.[800] La solució unitària de *Vg.*, però, és la que ens interessa, perquè és la que coneix Corella: una peça unida que parla, en primer lloc, de la confiança en Déu que té el perseguit, per bé que posteriorment es converteix en intensa súplica, segons un orde que, encara que no és l'habitual, no és impensable.

El salm, vist en la seua completesa, és una combinació de motius que podia servir de formulari per a persones acusades falsament i perseguides (en Jerusalem,[801] o bé posteriorment, al llarg de la història): Una persona és perseguida per acusadors anònims i es veu amenaçada per acusacions calumnioses (v. 12); els adversaris intenten separar Déu del seu servent (v. 9a) ; l'han apartat fins i tot dels seus familiars i íntims i veu davant d'ell la mort, mostra de desempar per part de Déu (v. 9.13). Sobre eixe rerefons s'han d'entendre les dos parts consecutives, la confiança i la súplica,[802] més la derivada de la confiança, la fortalesa.[803]

Luis Alonso Schökel, després de subratllar, com han fet tots els estudiosos, els elements de confiança continguts en el salm, el descriu estèticament com a *muy bello*.[804] I, en efecte, considerem que tant el ritme mètric de l'accent hebreu (3+2), com la mateixa estructura del salm, li atorguen gran elegància estilística (naturalment no reproduïble en les versions), que creix amb la lectura dels dos estics de v. 1, bellament simètrics, o la redacció en metàfores tan brillants com la teriomorfa (v. 2), la militar (v. 3), la judicial (vv. 2.12) o encara les referències al temple (vv. 4-5), etc. És una composició que ix a l'encontre de les necessitats d'una persona afligida, desitjosa de reintegrar-se en

---

[800] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi* (Milà, 20022), pàg. 140; Julio Trebolle, *Libro de los Salmos...*, op. cit., pàg. 195.

[801] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los salmos*, cit., vol I, pàg. 511.

[802] *Ib.*, pàg. 517.

[803] AGUSTÍN GONZÁLEZ, *El Libro de los salmos* (Barcelona, 1984), pàg. 145.

[804] L. ALONSO SCHÖKEL, *Los Salmos...*, cit. Vol I., pàg. 438. També afegeix, sense explicació, que és "molt especial".

la comunitat,[805] de la qual s'ha vist separada per falses acusacions, però confia que Déu la restituirà al seu lloc. L'última exhortació –que té tota l'aparença sacerdotal– el v. 14, invita l'orant que siga fort i que les tribulacions que està patint, que vénen de Déu, no li lleven la pau al cor, perquè al final es veuran realitzades les peticions formulades en tota la segona part (vv. 7-13), fins i tot amb la peremptorietat que exigeix la súplica expressada en el v. 13.

7.3.2. *Primera part: vv 1-6*

Com he avançat més amunt, l'estudi de qüestions genèriques, de conjunt, no és competència d'un treball parcial com aquest. El cas, tanmateix, és que podem començar amb la reflexió de perquè Corella omet tots els títols dels salms i, en concret el que estem analitzant; així, on Vg fa: *Psalmus David, priusquam liniretur*, que tradueix el G Του Δαυιδ·προ χρισθηναι, que significa "abans de ser ungit", és una expressió que no consta en TM, i va ser afegida per G. El gran traductor Sant Jeroni, després de constatar que no forma part de TM recorda que David rebé tres uncions i es pregunta a quina de les tres es deu referir el Sl.[806] A expenses d'ulteriors verificacions, com que tot indica que s'hi al·ludeix a la unció reial,[807] pareix que Corella haja volgut distanciar-se'n conscientment, d'eixe i del conjunt dels títols. Les concrecions a David, als fills de Coré, etc. que fan els títols dels Sls formen part de la tradició jueva, la qual suprimirà Corella del conjunt del *Psalteri*.

En v. 1 descobrim un minúscul però expressiu canvi de significat, perquè l'orant afirma que Déu és "llum", en lloc de traduir directament de Vg *illuminatio*, que és com fa el text corregit per Vives[808] ("lo Senyor és il·luminació mia"). Un autor com

---

[805] T. LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 140.

[806] San Jerónimo, *OC, IV. Cuestiones relativas al Antiguo Testamento* (Madrid, 2004), pàg. 291.

[807] Així ho explicita, per exemple, TOB.

[808] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, cit., pàg. 163.

Corella, que sempre ha estat atent al sentit –i fins i tot als sentits– de la redacció, no podia perdre de vista que l'Evangeli anuncia la vinguda del Crist com la visita d'aquell sol "que ve del cel, per a il·luminar els qui viuen en la fosca, a les ombres de la mort" (Lc 1,78), idea que trobarà també altres remissions importants en Jn 1,4-5.9 (es tracta dels vv que parlen de la "llum" que ve al món i els hòmens no l'han reconeguda o, com fa *BVI,* "la foscor no ha pogut ofegar-la"); 3,19 ("els hòmens s'han estimat més la foscor que la llum") i, especialment 8, 12 ("jo sóc la llum del món"),[809] 9,5 ("mentre estic en el món, sóc la llum del món") o bé 12,46 ("Jo, que sóc la llum, he vingut al món perquè ningú dels qui creuen en mi no es quede en la fosca"), v. especialment apte per a la "ceguesa" atribuïda als jueus, com veurem en acabant, quan parlem de Maria Magdalena. Corella inicia el Sl, per tant, amb una aplicació directa al Crist.

La proposta corellana porta implícita, per tant, la referència al principi de vida.Tanmateix, a continuació Déu també és presentat com a salvació ("salut", tant en la versió de Vives com en la de Corella). Eixa dualitat de llum i salvació no és difícil d'integrar perquè, a banda de la referència directa a Jesús, "la llum invoca, de fet, la teofania divina".[810] Si recordem la divisió del Salm, el podem confrontar amb 33,5-6 per a trobar un lloc paral·lel: "Diligentment he cercat lo Senyor, e ha'm oït, e ha'm delliurat de totes les mies tribulacions. Acostau-vos a ell e sou il·luminats". En aquest cas, però, el salm inverteix l'orde de Sl 26: ací el primer pas és cercar Déu, el qual escolta i deslliura de les tribulacions, i després d'acostar-s'hi, il·lumina; llum i salvació van juntes. Quan el salmista defineix el Senyor com a "llum", fa una referència a Isaïes que parla de Jahvé com a "llum d'Israel" (Is 10,17; 60,19ss), que és l'únic entre els escriptors de

[809] El fet que pronuncie eixes paraules ensenyant en el temple serà posteriorment important per a comprendre la cristianització que Corella fa del v. 4.

[810] G. RAVASI, *I Salmi...*, cit., vol. I, pàg. 501.

l'AT que designa el Senyor amb el títol de "salut" (és a dir, salvació) sense les perífrasis habituals, com ara, "Déu de la meua salvació"; [811] així, en Sl 25,5 (*tu es Deus salvator meus*) Corella tradueix "tu est lo meu salvador", amb què evita traduir *Deus* i identifica, per tant, aquell v. amb 26,1. Eixa expressió, en la Bíblia, es troba només en noms propis, com per exemple, en el mateix nom d'Isaïes, que en hebreu sona *Ješajahu* i significa "Jahvé és salvació", i en el mateix nom de Jesús, *Ješua*.[812] Ara ja tenim associats "llum" i "salvació", i ho tenim perquè, a banda de la referència a Isaïes i la referència a Sl 25,5, el mateix Salteri havia fornit Corella d'altres instruments hermenèutics en eixe sentit; per exemple en Sl 12,4-6b, la llum del Senyor evita la mort de l'orant i impedeix el triomf de l'enemic, formulació que, en expressió corellana queda: "Il·lumina los meus ulls, perquè jamés no m'adorma en la mort; perquè en algun temps no·m diga lo meu enemich: «yo he prevalgut contra ell». "Aquells qui m'atribulen se alegraran si del meu estament seré mogut; però yo, en la tua misericòrdia he esperat".

Sant Jeroni havia reflexionat sobre eixe verset primer del Sl, perquè analitzant el llibre del profeta Miquees, 8,13 (no t'alegres del meu mal, nació enemiga") des del punt de vista simbòlic (*et ipso Spiritu Sancto exponente*, és a dir, guiat per l'Esperit Sant) opina que «*Si autem ideo me despicis, quia tormenta sustineo, disce per Hiezechielem poenas primum sanctioribus irrogari, et dici a Domini*: *A sanctis meis incipite* (Ez 9,6). *Quia si ambulavero in tenebris,* Dominus lux mea est. *Licet enim rectores tenebrarum istarum me deceperint et sedeam in tenebris et umbra mortis, et pedes mei impegerint in montes tenebrosos, tamen sedentibus in tenebris et in umbra mortis, lux orta est, et lux lucet in tenebris*. Dominus illuminatio mea et salus mea, quem time-

[811] En Sl 3,9 Corella tradueix amb paràfrasi el v «*Domini es salus*» per «del Senyor ve la salut» atés que no vol identificar «Senyor» amb «salut», perquè hom podria considerar la malaltia com a absència de Déu; per eixa raó, en Sl 15,4 el nostre traductor hi afegirà la glossa «a la salut», a fi que quede clar que no és Déu, sinó la salut que proporciona Déu mateix quan sana de les malalties.

[812] ALBERT DEISSER, *I Salmi...*, cit., pàg. 103.

bo?»[813] La reflexió de sant Jeroni és molt útil a les necessitats de Corella, perquè en aquell cas, l'orant, citant el primer v. del nostre Sl, pensa en aquells que el menyspreen pel fet que haja patit turment, i evoca com a exemple els sants de Déu, que, segons Ezequiel, són els primers a rebre les penes. I encara que els "regents" de les tenebres per les quals camina l'enganyen, i per damunt del fet que els seus peus entropessen amb muntanyes tenebroses, ha sorgit una llum, i ací cita l'esmentat v. 1 del Sl. La llum, en conseqüència, és el Senyor.

Un escriptor tan procliu a la utilització literària dels símbols com era Corella no podia deixar passar el sentit simbòlic de la llum, tal com hem vist en § 3.3.2 quan explicàvem el sentit de "caure el vel dels ulls" com a expressió de conversió per als jueus. Ell mateix havia fet servir prèviament eixe sentit simbòlic quan redactà la *Història de la gloriosa Santa Maria Magdalena*, composició il·lustrativa per al nostre objectiu perquè es refereix a la jueva (pecadora) convertida en seguidora de Jesús (santa). En aquell escrit, quan parla dels "inichs prínceps de la sinagoga", els defineix com a "semblants a miserables òlibes que del sol la llum no poden veure".[814] Cal constatar també que la posterior participació de sant Celoni –"Celidoni"– aquell "il·luminat cech de la seua naixença" en un relat que parla d'una jueva convertida, no apareix per casualitat. El sant simbolitza la ceguesa de naixement dels jueus i la il·liminació que reben després de la conversió a Crist. El fet que la llum siga presència de Crist que salva els jueus no és nou en Corella. El seu amic i bisbe auxiliar de València, Jaume Peres, ja ho havia considerat amb una certa insistència; per a ell, "els jueus "perderen la intel·ligència de l'Escriptura i romangueren obstinats en la seua ceguesa".[815] En canvi, els lectors que usaren el Psalteri de Core-

[813] SAN JERÓNIMO, *OC. IIIa. Comentario a los profetas menores* (Madrid, 2000), pàg. 914.

[814] CORELLA, *Obres, Vida de la gloriosa Santa Maria Magdalena*, núms. 635-647. Ho he recollit també en el § 3.

[815] AGUSTÍN CORTÉS SORIANO, *Cristo humanidad...*, op. cit., pàg. 28.

lla per a la seua pregària, plens de la llum de Crist perquè s'havien convertit, però afligits per la persecució de què eren objecte, podrien pregar: *Lo Senyor* [Crist] *és la mia lum e la mia salut; ¿a qui tembré?* D'on els resultava fàcil passar al segon estic i entendre'l en idèntics termes: *Lo Senyor* [Crist] *és protector de la mia vida; ¿de qui tremolaré?*, amb què la pregària adquiria per a ells absoluta actualitat, alhora que el traductor aconseguia més proximitat encara a Vg que no l'opció de Daniel Vives; el convers tradueix *timebo* i *trepidabo* per "tembré", mentre que el nostre traductor prefereix "tembré" per al primer i "tremolaré" per al segon cas.

A partir de vv. 2-3 el quadre s'anima amb la irrupció de persones i de sons i sorolls amenaçadors,[816] perquè si amb "la mia lum" l'autor dóna llum a una situació d'agressió produïda en la foscor de la nit, amb l'expressió "protector de la mia vida" al·ludirà al perill per a la vida a causa d'uns prevaricadors: [817] aquells que el "volen noure" i que apareixen en v. 2. És el conjunt d'enemics disposats a atacar l'orant. Per la seua part, el v. 3 és una pintura bèl·lica ("tendes", batalla"), perquè el Sl 26 compara primerament els enemics amb un exèrcit que ataca els desemparats i assetja d'una manera prepotent i, en segon lloc, amb feres salvatges que ataquen, donat que els poders enemics volen "devorar la carn" ("perquè menjen les mies carns", segons la versió corellana) com els animals depredadors volen esquarterar la seua presa.[818] En conjunt, el parell de versets es refereix als enemics de la gent piadosa, a aquells que els oprimeixen. No estem davant d'un v. que expresse súplica o acció de gràcies, sinó la consignació d'una experiència viscuda.[819] L'orant, asset-

[816] G. RAVASI, *I Salmi...*, pàg, 501.

[817] C. WESTERMAN, *Salmi...*, cit., pàg. 140.

[818] HANS-JOACHIM KRAUS, *Teología de los salmos* (Salamanca, 1996), pàgs. 174-175.

[819] GREGORIO VIVALDELLI, *«Il signore è mia luce e mia salvezza». Il Salmo 27 e il suo contributo per una teologia biblica della fiducia in Dio* (Milà, 2004), pàg. 99.

jat, sap que no pot res contra ells, però que té al costat u més fort que aquells.[820]

A banda de la metàfora teriomorfa que postula una lectura simbòlica, la comprensió del v. 3 no pot ser només literal, perquè la redacció invita a llegir-lo tot en eixa clau simbòlica, amb una referència a la potència de l'enemic. Corella tradueix Vg, *castra* per "tendes", contra la solució més "militar" de Vives, que fa "castells". Podem comprovar que les altres ocurrències del terme "tendes" són en 77,28 (Déu es revela com a protector del seu poble perquè l'alimenta en el desert) i 105,16, relativa a les tendes de Moisés i d'Aaron (ací glossat per Corella, que explica que estan "en lo desert" i, per tant, protegits pel Senyor). No es troben, en conseqüència, en contextos directament bèl·lics, sinó de genèrica ajuda de Déu, que no desempara els seus; el traductor configura, amb matís, un panorama de menor grau d'amenaça, sense abandonar, tanmateix, la consignació del perill però accentuant-hi la idea de la protecció de Déu.

Amb la seua traducció, certament, l'hàbil mestre en teologia incrementa la sensació de la força auxiliadora que Déu exerceix sobre l'orant, perquè no trasllada el terme *nocentes* de Vg per un esperable "los qui me nohuen" o "los noents" segons la solució de Daniel Vives, sinó amb el matís de propòsit encara no realitzat: "los qui·m volen noure", és a dir, que, encara que ho pretenguen, no han aconseguit fins a eixe moment el seu objectiu, que és el de "menjar la carn" del salmista. Val a dir que menjar la carn d'algú és també una construcció simbòlica que significa acusar o calumniar algú amb un resultat paregut a la imatge de les feres que devoren,[821] imatge usada per a descriure el calumniador que udola com una fera[822] (Sl 7,3: "Perquè en algun temps algú semblant a leó no arrape la mia ànima"; 14,4: "aquells... qui devoren lo meu poble així com a vianda de pa"; 34,25b "ni diguen: «nosaltres lo havem devorat»"). En conse-

[820] C. WESTERMAN, *Salmi*..., cit., pàg. 140.
[821] A. GONZÁLEZ, *El libro*..., cit., pàg. 145.
[822] G. RAVASI, *I Salmi*..., cit., vol I, pàg. 496.

qüència, el Sl va derivant des d'una imatge guerrera (mitigada pel traductor tant com li és possible) a una altra de venatòria i, per fi, a una situació judicial,[823] que és la que, en context valencià, pot afectar en principi més directament el convers.

La versió matisada de Corella pareix que desitge actualitzar la situació de 2v, no retratada en un passat ja esdevingut, sinó expressada mitjançant l'ús en els dos vbs. del present d'indicatiu, mentre que Vives, per exemple, tria temps de pretèrit per als dos vbs, perquè els enemics de l'orant "són aflaquits e són cayguts", és a dir, que la força de Déu ja ha actuat, els ha debilitat (no "emmalaltit" com diuen Vg i Vives) i els ha fet caure. Des d'eixe punt de vista, la traducció del terme *infirmati* de Vg per "aflaquits", en lloc de la solució "debilitats" que adopta en Sl 106,12, té sentit en el fi treball traductor de mestre Corella, el qual pretén accentuar la situació contrària a la que buscaven els depredadors, aquells que intentaven devorar la carn de l'orant (intent que, traduït en sentit judicial, significa acusar-lo injustament a fi que es trobe condemnat, com tan sovint passà en temps de Corella), els quals no només no han estat saciats i consegüentment engreixats, sinó que, per contra, s'han vist frustrats en el seu designi, és a dir, "aflaquits", privats de forces, i no "emmalaltits", solució que s'allunyaria del context del Sl.

En el v. 3, en canvi, torna a aparéixer el futur ("circuiran", "tembrà", "mourà" i "speraré") segons una versió literal. Davant d'una repetició de la possibilitat d'atac, no ens sorprén que Corella volguera afegir-hi, en 3b, la presència del "Señor" (que, malgrat la glossa, trasllada amb correcció i concreta la fórmula de Vg, *hoc*), de tal manera que el traductor vol reforçar l'autoritat del Crist, que és "llum" i "salut" de l'orant, i el seu protector, i en conseqüència no ha de témer ni en el present ni en posteriors eventualitats d'un futur que puga resultar advers. Després d'un text tan llarg, la recuperació explicitada de l'autor de la salvació li assegurava una comprensió més directa del verset.

[823] *Ibidem*, pàg. 503.

Si avancem un pas més, ens adonarem que el v. 4 és el desenvolupament del tema esbossat en l'estrofa anterior. El salmista, en l'aflicció, busca Déu, tal com revela en Sl 76,3 ("En lo dia de la mia tribulació quand lo cerquí"),[824] i ens descobreix on es troba l'autèntic refugi i on s'obté la confiança interior quan formula una petició única; és com si el salmista volguera trobar-se cara a cara amb el seu alliberador.[825] Convé recordar que els sobirans concedien a vegades al vassall la possibilitat de formular una petició que ells complirien. Com que només n'autoritzen una, cal encertar amb la tria: hom s'hi arrisca i es delata.[826] L'opció del protagonista ara és clara: ell vol acostar-se al Senyor amb amor, per això estima el lloc del santuari com a recinte on es trobarà amb ell.[827] Així, l'orant considera que està tan segur de la salvació, que fins i tot arriba a no demanar la destrucció dels seus enemics (sap que sempre seran "aflaquits"); li basta ser admés en el temple (en concret, "dins", segons la glossa emfàtica de Corella) i viure per sempre en la presència del Senyor.[828] La confiança que ha aconseguit li permet establir exactament què és el que vol i de presentar-ho a Déu com al seu únic desig.[829] Ens ho explicarà el mateix salmista en Sl 41,5 ("Aquests opprobris recordí, e pensant dins mi buydí hi scampí la mia ànima e mon desig davant Déu; que yo passaré en lo loch de l'admirable tabernacle, fins a la casa de Déu"),[830] en 42,3-4 ("Tramet la tua lum e tua veritat; ells me guiaran, e·m portaran en lo teu mont sant, hi en los teus tabernacles. Hi entraré a l'altar de Déu, a Déu, qui alegra la mia joventut") i, sobretot, a partir de les glosses, en Sl 62,2-3 ("Sedejat ha la mia ànima en

---

[824] La recerca de Déu es fa, com és lògic en eixe tipus de situacions, en la pregària; veg. GREGORIO VIVALDELLI, *«Il Signore»...*, op. cit., pàg. 117.

[825] GREGORIO VIVALDELLI, *«Il Signore»...*, op. cit., pàg. 114.

[826] L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos*, I, cit., pàg. 443.

[827] HANS-JOACHIM KRAUS, *Teología...*, cit., pàg. 212.

[828] T. LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 141.

[829] GREGORIO VIVALDELLI, *«Il Signore»...*, op. cit., pàg. 116.

[830] Com sempre, les glosses corellanes juguen un paper important en la comprensió del Sl («opprobris», «dins mi», «e mon desig», «davant Déu»).

desijar a tu; ¡o, quant multiplicadament ha desijat acostar-se a tu la mia carn! En la terra deserta, e no acaminable, e seca, així com si fos en lo loch sant") en què "desijar", "ha desijat acostar-se" i "com si fos" tot són glosses del traductor que enllacen perfectament amb els temes del Sl 26 que ens ocupen.

Per la seua banda, el terme "opprobris" fa referència a l'acció acusadora de l'enemic; "dins mi" al·ludeix a "no tembrà lo meu cor"; "mon desig" i "desijar" parlen d'aquella única petició que l'orant li presenta a Déu, i, finalment, "desijar acostar-se" i "com si fos" són l'explicitació de la demanda formulada al Senyor. El perseguit "s'amaga" en el Senyor, busca refugi en el temple; l'àmbit protector del santuari es converteix en metàfora de tota la protecció de Déu. El temps s'eixampla amb la confiança de romandre en la casa del Senyor durant tota la vida.[831] En definitiva, val la pena formular directament eixa única petició, perquè és la resposta que Déu concedeix a qui prega,[832] atés que així podrà fer real el desig que expressa el v: "perquè veja la voluntat del Senyor" o, com dirà en Sl 62,3: "en lo loch sant, appareguí davant tu, perquè miràs la tua virtut e la tua glòria," perquè la casa de Déu és el lloc on es manifesta la seua glòria, tal com afirma l'orant en Sl 25,8: "Senyor, yo he amat la bellea de la tua casa, e lo loch de la habitació de la tua glòria."

El v. 5 assenyala "mals temps" per al salmista ("lo dia dels mals"); presenta moments de perill per als quals el temple és refugi amagat damunt d'una roca (que és "la pedra" corellana) on trobar protecció de les agressions. El temple és el tabernacle de Sl 14,1 ("Senyor, ¿qui habitarà en lo teu tabernacle?");[833] allà el Senyor eleva, protegeix i oculta l'orant;[834] és a dir, el santíssim de l'arca de l'aliança, reservat només al sacerdot, però ara

---

[831] HANS-JOACHIM CRAUS, *Teología...*, op. cit., pàg. 215.

[832] SANT'AGOSTINO, *Commento*, cit., pàg. 558

[833] Reservat, segons vv. 2-3, a «aquell que y entra sens màcula, e fa obres justes; aquell qui parla veritat en lo seu cor, qui no ha fet engany ab la sua llengua, ni ha fet mal a son proisme, e no ha acceptat fer opprobris contra los proïsmes".

[834] L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos*, I, cit., pàg. 444.

obert també al fidel, perquè els Sls no tenen por d'afirmar que tot fidel, quan arriba al temple, és acollit per Déu en l'habitació més bella,[835] segons 30,21: "Amagaràs aquells en lo secret de la tua cara, de la gran torbació dels hòmens. Guardant defendràs aquells en lo teu tabernacle", i 31,7: "Tu est lo meu refugi, qui m'as deliurat de la tribulació del meu peccat que·m tenia circuït; alegria mia, dellíura'm de aquells qui m'assetgen incitant-me a peccar". En el *Sancta Sanctorom* del temple només podien entrar els sacerdots. Ara, cristianitzat, tots els cristians poden accedir-hi; també, lògicament, els convertits.

Segons Corella, Déu porta a terme la seua acció protectora "cobrint". El nostre autor fa l'operació a partir d'una glossa que s'inspira en la delicada construcció de Sl 17,8: "De aquells qui resesteixen a la tua mà dreta guarda'm, així com a la pupil·la de l'ull. Davall la ombra de les tues ales *me cobre*"; i, a més, treballa curosament la versió del Sl 18,2-3: "Accepte la tua oració lo Senyor en lo dia de la tribulació; *cobra a tu* e guarde a tu lo nom del Déu de Jacob. Trametta auxili a tu del loc sant."[836] Per a introduir la glossa, Corella té en compte Sl 60,5: "seré defés en lo *cobriment* de les tues ales" i, finalment, Sl 90,4-5: "e sots les plomes de aquels serà la tua sperança. Ab scut te *cobrirà* la veritat de aquell". Amb la seua glossa, el traductor augmenta la idea d'exaltació que fa el Senyor a l'orant, com si l'elevara a un niu on ocultar-lo i protegir-lo, atés que Ell no desatén la súplica del necessitat, com afirma el Sl 4,2 "Com jo invocàs, me oí Déu, qui és causa e defensa de la mia justícia".[837] El final de l'estic ("causa i defensa") és glossa corellana que fa referència a la condició de just del salmista, la mateixa que registra Sl 7,4-5 "Senyor Déu meu, si és ver que jo haja fet aquest pecat, si iniquitat se troba en les mies mans, si he tornat mal per mal als qui em

---

[835] GREGORIO VIVALDELLI, *«Il Signore»...*, op. cit., pàg. 129.

[836] Simptomàticament, «oració» és glossa de Corella i «cobra a tu e guarde a tu» tradueix *protegat te* de Vg.

[837] I també en Sl 21, 20 «mira a la mia defensió». El context d'eixe Sl també és de feres que volen devorar l'orant.

perseguien, caiga mèritament sens defensió prostrat de mos enemics." Ací, siga quin siga el pecat que el salmista nega haver comés,[838] el traductor accentua la bondat de l'orant injustament perseguit. Seguidament, també s'hi relaciona el Sl 30,21 "Amagaràs aquells en lo secret de la tua cara, de la gran torbació dels hòmens. Guardant defendràs aquells en lo teu tabernacle",[839] del qual deriven les glosses que Corella farà en Sl 34,17, "Restitueix la mia ànima en seguretat defensant-la de lur malícia e guardant a ella, única mia, dels leons".[840] Al final, el Senyor ajudarà aquells que hagen perseverat en l'esperança, segons Sl 36,40: "E ajudar-los ha lo Senyor, e delliurar-los ha; e defendrà'ls dels peccadors e salvar-los ha perquè han sperat en ell." Així, és realitat que el Senyor compleix sempre; per això l'acull en el temple i el protegeix dels enemics.

Tanquem la primera part amb l'anàlisi del v 6, on trobarem l'epíleg de la primera taula del díptic que integra tot el Sl: una professió de fe en el Senyor que celebra l'entrada triomfal en el temple del fidel perseguit i ara protegit en la roca ("la pedra", de Corella, com hem vist), que és l'àmbit en què el Senyor salva i exalça. Per eixa raó, en Sl 50, 3 tornem a llegir, també en context d'aflicció, "Dels fins de la terra he reclamat a tu, quand lo meu cor stava en gran angústia; en la pedra *me exalcist.*" El salmista, amb el cap ben alt, avança mentre que per darrere es perfilen les siluetes dels enemics, ara ja abatuts o convertits en inofensius i plens de terror[841] (Sl 3,2-5: "Que molts són los que es leven contra mi. Molts dien a la mia ànima que no té sperança de salut en lo seu Déu. Però tu, Senyor, est lo meu susceptor, e la mia glòria *exalçant* lo meu cap. Ab la mia veu he reclamat al

---

[838] Una altra vegada, les glosses del traductor contribueixen a millorar la comprensió de la seua versió. Ara, «aquest pecat» (com que no hi ha antecedent per a substituir el pronom, pense que es pot referir a la possibilitat que es trobara iniquitat en les seues mans, o bé al fet de tornar mal per mal).

[839] Amb context, novament, de «boques enganoses, les quals parlen iniquitat contra·l just».

[840] La part glossada del traductor és «defensant-la» i «guardant a ella».

[841] G. RABASI, *I Salmi...*, op. cit., pàg. 503.

Senyor; e ha'm oït del seu *mont sant.*"; 22,5: "Has apparellat en lo meu conspecte la taula contra aquells qui m'attribulen; has *engrassit* ab oli lo meu cap; e lo meu càlzer, embriagant, ¡com és clar e preciós!"; 41,5: "Aquests opprobris recordí, e pensant dins mi buydí hi scampí la mia ànima e mon desig davant Déu; que yo passaré en lo loch de l'admirable *tabernacle*, fins a la casa de Déu, en la qual entraré ab veu de alegria e de confessió de les divinals gràcies,[842] semblant a so de convit"; 82,3: "Desija e defalleix la mia ànima per entrar en *los palaus* del Senyor",[843] perquè després què Déu l'haja volgut acollir-hi, l'exalçarà sobre la "pedra", la qual està en posició eminent, de manera que realça la imatge del "cap alt" per damunt dels enemics que l'assetgen.[844] Els termes *immolavi*, i *hostiam vociferationis* han estat analitzats més amunt.

La idea venia d'uns quants salms abans del 50; en Sl 22,6 ja havíem llegit amb Corella "La tua misericòrdia me seguirà tots los dies de ma vida; e açò perquè habite en la casa del Senyor en longitud de dies". La frase es pareix a la professió de fe d'algú que acaba de convertir-se, el qual té la certesa que, guiat pel seu nou pastor diví, ha iniciat un camí que, encara que siga realment perillós, el conduirà a un lloc en què li prepararan una taula a la vista dels seus enemics i el seu "càlzer, embriagant;" eixe lloc és el temple del Senyor de què parla el salm citat i del qual tot seguit parlarà el Sl 23.[845]

L'aplicació de la clau hermenèutica per al convers resulta ben senzilla. Recordem que el convers (també el criptojudaïtzant) en primer lloc tenia una noció actualitzadora del Salm, com es desprén del diàleg real entre conversos del s. XV que hem vist més amunt,[846] noció que el converteix en pregària de present. En segon terme, però, la utilització del Salteri també

---

[842] Corella ho veu com una gràcia de Déu, perquè l'expressió «de les divinals gràcies» és glossa.

[843] Com que no és qüestio de reproduir tots els vv. que parlen de l'exaltació del just, bastarà amb una a la resta: 13,3; 46,6; 88,16: 106,22; 109,7; 150,5.

[844] L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos...*, cit., vol I, pàg. 444.

[845] N. LOHFINK *A la sombra...*, op. cit., pàg. 175.

[846] Ho he recollit en el § 5.

permet una lectura profètica, de futur, segons comprovem en aquella mateixa conversa transcrita per Ventura: "Hara mirau què diu e què me dóna a entendre: que aquest salm se entén ja per cosa passada." Y ell confessant legí lo dit salm e le dix: "Yo us faré que Miquel Vives vos dirà com aquest salm se entén per lo passat e per lo sdevenidor".[847]

A partir d'ara, per tant, el convers, integrat en el temple, mereix la protecció del Senyor, el qual li ha exalçat el cap (és a dir, li ha oferit el triomf) sobre els seus enemics. En conseqüència, l'orant pot celebrar en el temple ("he sacrificat en lo seu tabernacle") i cantar himnes triomfals i de lloança (la tradicional *tôdah* hebrea), situació que avala la puresa de la fe del convers en la presència salvífica de Déu.[848] Així, aplicat al jueu convers, el Sl descriu la confiança de què pot gaudir aquell que el Déu de la Nova Aliança ha rebut en el seu temple. Però la Inquisició actuava amb una duresa cada vegada més intensa, amb el consegüent desconcert de l'orant. El decurs del Sl encara li serà útil si arribem a comprendre el canvi de sentit que es produirà en la segona part. Una estructuració dels llocs comuns ens ajudarà a aclarir la qüestió, perquè les dos parts ens ofereixen una composició quasi concèntrica: [849]

vv.	*Termes*	*vv.*
1	la mia salut	9
1.4	la mia vida / aquells qui viuen	13
2.6	enemichs	11.12
3	contra mi se mourà/ levaren-se contra mi	12
4	requerrè / cercaré	8
5b	ell me amaga / no gires la tua cara de mi	9a
5a	tabernacle	6b
5b	me defené / me exalçà	6a

[847] JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, cit, pàg. 134.

[848] G. RABASI, *I Salmi...*, op. cit., pàg. 504. Com a llocs par., veg. Sl 56,8; 106,22; 115,17.

[849] HORACIO SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico* (Roma, 2005), pàg. 57

Les correspondències, tanmateix, no són de sinonímia, com pareix a primera vista, sinó més exactament antinòmiques. Analitzem-ho. En v. 1 el salmista afirma que Déu és la seua "salut", mentre que en v. 9 reclama *que ho siga*: "seràs ajudador meu" en v. 13 manifesta la seua esperança de poder (o, com ell diu amb estricta literalitat, de creure: "Yo crech veure los béns del Senyor") confiar en el Senyor "en la terra de aquells qui viuen". El v. 2 explica que els adversaris de l'orant "són aflaquits e són cayguts" amb l'ús de dos vbs. per a indicar el fracàs dels enemics,[850] però en v. 12 tornen a ser tan poderosos que ha de demanar que no l'entreguen al seu poder. En v. 3 el salmista sap que pot confiar en el Senyor: "en aquest Senyor speraré", fins i tot en el cas que mogueren batalla contra ell i, en canvi, en el v. 12 recita una súplica que, de fet, expressa que els enemics s'han alçat contra ell. Igualment, en v. 4 trobem que el salmista sap quina cosa busca, i només eixa, habitar en la casa del Senyor, i en v. 8 torna a prometre que cercarà la cara del Senyor. El v. 5 explicita la seguretat que serà amagat i protegit "en loch secret del seu tabernacle", mentre que en v. 9 demana al Senyor que no li amague el seu rostre. Finalment, val a dir que en els vv. 5-6, les idees s'ajusten, perquè estan en el centre de la composició, de manera que permeten que el sentit cresca d'una manera orgànica.[851]

7.3.3. *Segona part: vv 7-14*

L'orant ja ha estat acollit pel Senyor i en el seu temple. Ara pot adreçar-se a Déu des de la intimitat del cor (amb un ús, com ha quedat assenyalat més amunt, personal de pregària, segons v. 8a) per a interpel·lar-lo directament, en segona persona, a partir de la nova condició de "servent" (v. 9), funció que estudiarem en el seu lloc. El perill extern no penetra en el santuari, però, com hem vist, el salmista sap que no ha acabat de patir, de mane-

---

[850] GREGORIO VIVALDELLI, *«Il signore è mia»...*, op. cit, pàg.103.

[851] H. SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza...* cit., pàgs. 57-58.

ra que Déu ha de continuar sent per a ell refugi i protecció. Per eixa raó, convé insistir en la idea que la segona part expressa una nova professió de fe i eleva un nou càntic d'esperança precisament a causa de l'estat d'angoixa en què es troba. En la segona part, el salm passa de la confiança de present que el salmista havia experimentat en la primera part, a l'esperança de futur, des d'un present d'inquietud.[852]

En efecte, el protagonista sap que el perill no ha caducat amb el seu ingrés al temple. Per això el v. 7 reprodueix una obertura tradicional dels salms, redactada amb l'estil de les súpliques en perill greu [853] que esperen una resposta oracular.[854] Corella tradueix *clamavi* per "he reclamat", amb més contundència que la solució de Vives, "he cridat", perquè en la situació en què es trobaven els conversos a finals del segle XV, la súplica de l'orant a fi que Déu l'escolte i tinga misericòrdia d'ell adquireix una notòria vigència; el perseguit que prega ha entrat en el temple, sí, però al seu voltant tot és solitud, el buit més amarg.[855] Ara, però, la pregària es fa "des de dins", després que Déu l'haja acceptat sota la seua protecció. Amb un format més "espiritual" –que no abandona, però, la literalitat de l'enunciat– hom inicia l'itinerari de l'ànima envers Déu, amb la seguretat que el Senyor escoltarà la súplica, tal com ja havia ocorregut en Sl 6,9-11 ("Donchs lunyau-vos de mi tots aquells qui estau en les obres de iniquitat, que lo Senyor ha oït la veu del meu plor. Ha oït lo Senyor la mia supplicació; ha acceptat la mia oració. Hagen vergonya e alteren-se molt fort tots mos enemics") en què Déu, després d'haver escoltat la súplica de l'orant, allunya i avergonyeix els seus enemics.

La conseqüència és que, en v. 8, el salmista incrementa el seu desig de diàleg amb Déu que ha iniciat quan ha entrat en el san-

---

[852] D'acord amb el comentari que fa LUIS ALONSO SCHÖKEL en *La Bíblia del peregrino* (1995) al Sl 27 (26).

[853] De fet, el llibre de JORDI VENTURA, *La Bíblia...*, cit., *passim*, està farcit de referències a repetides crides del Tribunal a un mateix convers.

[854] *Ib.*, pàg. 504.

[855] G. RABASI, *Ibidem*.

tuari,[856] de manera que expressarà una clara voluntat de cercar la cara del Senyor, perquè li proporciona alegria, com ara en Sl 4,7: "Empremptada és sobre nosaltres la lum de la tua cara. Has donat alegria en lo meu cor." Quan es parla del "rostre de Jahvé" ("cara", en versió de Corella), hom es refereix en realitat a la seua presència invisible en el santuari, en la reunió del poble de Déu. El qui "cerca la cara" de Jahvé s'esforça per arribar al santuari i participar en les reunions festívoles d'Israel a fi de "contemplar" Jahvé, és a dir, la seua presència per a poder experimentar la seua ajuda i benevolència.[857] Corella coneix eixa interpretació, perquè en Sl 137.2, quan Vg fa *adorabo ad templum sanctum tuum*, el teòleg tradueix "adoraré *la cara girada* al teu temple", en un v. precedit per l'ambient celebratiu: "en lo conspecte de los àngels cantaré psalms a tu". Novament Corella, en v 8, corregeix la versió més literal del salteri de 1478, que havia traduït Vg *dixit*, mentre que la proposta del nostre traductor resulta coherent amb el v. anterior ("ha parlat el meu cor" = "he reclamat a tu") i no amb 8b, com fa Vives, de manera que 8b pot enllaçar directament amb 8c, v en què resol *requiram* per "cercaré", amb més ajust que les dos vegades en què Vives usa "requerré", en 4a i 8c.

Per a un convers eixe v. pot adquirir doble importància, vertical i horitzontal (és a dir, d'elevació envers Senyor i de projecció envers la comunitat en què s'ha d'integrar o que busca reintegrar-se, és a dir, el nou Senyor i la seua nova comunitat per a ell), atés que, en primer lloc es refereix a buscar la cara del Déu, el rostre d'eixe nou pastor que l'ha guiat fins al temple i, en segon terme, també recull el seu desig de participar (o recuperar la participació) en la vida d'eixe nou poble, en la nova assemblea que celebra el Crist. La referència que fa l'autor al Crist no és casual, si tenim en compte que en Sl 83,10 tradueix "mirar en la cara del teu Crist" (Vg, *christi tui*, que he transcrit en majúscules recolzat en les constants cristificacions que realit-

[856] GREGORIO VIVALDELLI, «*Il Signore è mia luce...*», op. cit., pàg. 157.
[857] HANS JOACHIM KRAUS, *Teología...*, op. cit., pàg. 50.

za Corella en la seua versió). I el traductor no improvisa, perquè en Sl 131.10, davant de la mateixa construcció de Vg (*christi tui*), Corella intenta deixar clar que es tracta "del teu untat", de David, l'ungit de Jahvé per a ser rei d'Israel. El traductor treballa, per tant, amb subtil minuciositat, com sempre.

En el v. 9 –amb lectura facilitada pel traductor quan, en lloc del "ne declines" de Vives, fa "no la abaxes"– l'orant formula, espantat, la hipòtesi que Déu li "gire" la cara (li negue la visió), acció que el salmista associa amb la idea de la ira de Déu en v. 9b. Tanmateix, Corella, en Sl 50,11, gràcies a la glossa que introdueix, demana a Déu que li oculte la seua visió amb la idea que no mire els pecats que té; dit altrament, la ira de Déu (quan Déu li "gira" la cara) es produeix quan Ell contempla els pecats. Amb eixa glossa, Corella manté la idea de terror que li produiria el fet que Déu "girara" la cara, perquè eixe gest posaria de manifest el fet que Déu l'haguera refusat,[858] però en el nostre cas perquè els pecats li resultaven abominables; de fet, en Sl 142,7 afirma que "si la gires seré semblant a aquells qui devallen en lo lach de infern sens sperança", en què "infern sense sperança" és glossa del traductor. Ací no puc entretindre'm a analitzar el concepte de pecat i de culpa que té Corella; ho remetré, per tant, a un futur estudi global del *Psalteri*.[859] Cal recordar, tanmateix, que l'orant havia esdevingut "servent" del Senyor, totalment entregat a ell,[860] i els servents només tenen Déu davant dels seus ulls,[861] de manera que perdre'l resultaria tan greu com perdre el sentit de la seua vida, donat que, quan Déu gira la cara, s'inverteix la situació de triomf i l'exalçat és l'enemic (com ara en Sl 12,3: "¿Fins a quant serà exalçat lo meu enemich sobre mi?"). Però el salmista ja s'havia situat, en Sl 23,6, entre aquells que busquen la cara de Déu: "Aquesta és la generació de aquells qui·l cerquen,

---

[858] GREGORIO VIVALDELLI, «*Il Signore è mia luce...*», op. cit., pàg. 178.

[859] De moment, val a dir que Corella assumeix la idea tomista de pecat com a absència de perfecció deguda. Veg. TOMÀS MARTÍNEZ, «Literatura i teologia...», op. cit., pàg. 235.

[860] G. RABASI, *Il libro...*, cit., pàg. 505.

[861] HANS JOACHIM KRAUS, *Teología...*, op. cit., pàg. 211.

de aquells qui cerquen la cara del Déu de Jacob", amb simptomàtica referència al patriarca veterotestamentari, de manera que no perd mai la confiança en el Senyor, segons manifesta en Sl 21,25: "Tema a ell tot lo sement de Israel, car no ha menyspreat, ni desdenyat la pregària del pobre; ni ha girat la sua cara de mi, e com yo reclamàs a ell, me ha oït", un text que situa prístinament el v. 9 i tot el Sl 26 en el context hermenèutic que mantinc.

En el v. 10 trobem un nou esforç de comprensibilitat quan Corella fa "me han desemparat", mentre que Vives tradueix "han derrenclit a mi". Ara l'orant intueix que l'amor infinit de Déu supera els mateixos arquetips universals de l'amor, els del pare i de la mare.[862] Ací pareix que l'orant no estiga considerant un fet esdevingut, sinó una hipòtesi extrema, quasi inimaginable: la possibilitat que uns pares abandonen ("desemparen", tradueix Corella) un fill.[863] No és un fet tan inimaginable, tanmateix, en cas de tractar-se de jueus pares de conversos. El bisbe Cristopolita Peres afirma que: "els meus primers pares, Adam i Eva, i també els qui m'han engendrat, m'han deixat nu i despullat de béns gratuïts [despullats de la gràcia] i malferit de colps i nafres... [hi segueix la redempció de Crist] També: mon pare, el poble pagà, ma mare, la sinagoga, m'han abandonat perquè, abandonats els ídols i les cerimònies de l'antiga llei, de dos pobles ens ha reunit [Déu] en una Església".[864] L'amistat del bisbe amb el teòleg es concreta també, per tant, en afinitat de pensament en alguns aspectes, que no en tots: l'antiga llei, que un temps va ser santa; les antigues cerimònies, consistents només en elements "tots cremants"; la vella sinagoga, de celebracions inútils, etc, totes aquestes coses donen pas a l'Església que congrega el poble de l'Antiga Aliança amb el nou poble de Déu en virtut de la redempció operada pel Crist.

---

[862] G. RABASI, *Il libro...*, vol. I, cit., pàg. 505.

[863] L. ALONSO SCHÖKEL, *Los Salmos...*, cit., vol I, pàg. 446.

[864] *Ibidem*, pàg. 448.

Continua la imprecació del salmista en el v 11, en què llei del Senyor i camí del Senyor –que ací és "carrera",[865] com tradueix Vives– s'identifiquen entre ells i també amb la "senda recta". La idea inicial és invocar la pregària que fa Moisés en Ex 33,13, quan demana al Senyor que li mostre el seu camí, i poc després es refereix a la possibilitat de "veure la glòria i el rostre de Déu" (Ex 18,20), novament per la presència amenaçant dels enemics, és a dir "per sguard de mos enemichs".

La "carrera" de Déu és, en primer lloc, el camí de la benaventurança, perquè en Sl 1,1 (que, com hem vist, és el pòrtic de tot el salteri, a partir del qual s'ha de llegir el conjunt[866]) ja ens havia advertit que benaventurat és aquell que "no és stat en la via dels peccadors". En canvi, l'altre camí porta a la perdició, com diu el mateix salm, v. 6: "lo camí dels infels perrà."[867] En segon lloc, és el camí de la justícia, segons havia advertit Sl 22,3 ("Guiant me ha portat sobre les sendes de justícia"), de tal manera que l'itinerari de la vida s'esdevé seré, malgrat els fantasmes –sempre presents– d'un món hostil,[868] tal com havíem llegit en Sl 5,9, en què demana al Senyor que el guie per la senda de la seua justícia perquè encara assetgen els enemics: "Senyor, guia'm en la tua justícia; per causa de mos enemics endreça en lo teu sguard la mia carrera." I no hem d'oblidar que el Senyor coneix bé el camí (la "carrera" o la "via") del just, com insisteix Sl 1,6: "lo Senyor ha *conegut* la via dels justs".

Tenint en compte la cristianització històrica del salm i la concreta que fa Corella, sabem que la "carrera" del Senyor és Jesucrist; podem recordar que ell mateix es defineix com a *via, veritas et vita* (Jn 14,6), "carrera" i "via", en les versions medie-

---

[865] De les seixanta-vuit vegades que apareix, Corella opta per «via» en vint-i-sis casos; tria «carrera» trenta-nou vegades; l'opció «camí» apareix en tres ocasions (una de les quals és glossa del traductor) i, finalment, prefereix «gràcia» una vegada, en lloc de les nou vegades de *via* i vint-i-dues vegades de *carrera* que localitza C. Wittlin, De la traducció... cit., pàg. 32.

[866] NORBERT LOHFINK, *A la sombra...*, cit., pàg. 185.

[867] Ací «camí» tradueix *iter*.

[868] G. RABASI, *Il libro...*, vol. I, cit., pàg. 506.

vals dels Evangelis; recollim les versions de M (Marmoutier), P (Peiresc) i Pa (Palau).

Així, llegim en el cas de JN 1,23 (Vg: *ait ego vox clamantis in deserto dirigite* ***viam*** *Domini sicut dixit Esaias propheta*):

M	*P*	*Pa*
E él dix: Jo són aquel de qui Ysaÿes profetitzan dix: «Iª veu cridarà al dezert: Aparalats-vos de la *via* de Déu a sagir.»	Respòs: Yo són veu sonant en lo desert «Andresats-vos a lles *carreras* de Déu», axí com dix Ysaÿas profeta.	Jo –dix ell– són veu cridant en lo desert: «Aparellats la *carrera* al Senyor», axí com és scrit en Ysaÿes propheta».

Per a JN 14,4-5 (Vg: *et quo ego vado scitis et* ***viam*** *scitis dicit ei Thomas Domine nescimus quo vadis et quomodo possumus* ***viam*** *scire*):

«Vós sabets là on yo vayg, e la *carera*.» Dix Tomàs: «Sènyer, nós no sabem on vas, e com podem nós saber la *carera*?»	«E vós sabets lo loch hon yo vaig, ne la *via* sabets». Dix a ell Tomàs: «Nós no sabem hon te vas; donchs, com podem saber la *via*?»	«E llà on yo vag, vosaltres sabrets la *carrera*». Et Thomàs dix a ell: «Senyor, e nós no sabem on tu vas, e com sabrem la *carrera*?»

Finalment, per a JN 14,6 (Vg: *dicit ei Iesus ego sum* ***via*** *et veritas et vita nemo venit ad Patrem nisi per me*):

Dix Jesús: Jo són *via* en veritat e·n vide. E nul om no ve a Déu mas per mi.	Dix a ell Jesús: Yo són *via* e veritat e vida. Negun hom no ve al Pare sinó per mi.	Al qual dix Jesús: Yo só *carrera*, veritat e vida, e nengú no ve al Pare sinó per mi.

Convé recordar que M és una traducció de finals del XIV o començaments del XV que té un caràcter popularitzant; P està feta sobre eixa versió, però a partir d'una col·lació amb Vg, i és més llatinitzant; Pa, en canvi, és una nova versió de Vg, traduïda ja en el segle XV. Corella, per tant, combina la solució més clàssica amb la més popular.[869]

A diferència de la solució de Vives –que expressa un desig, una súplica: "No liures a mi en les ànimes dels tribulants a mi"–, el v. 12 és, per a Corella, una conclusió de l'anterior. En efecte, si el Senyor ha endreçat el salmista per esguard dels seus enemics, el traductor veu clar que "així no m'hauràs liurat a les voluntats de aquells qui m'atribulen". Tot i la literalitat de la versió corellana, ací s'aparta novament, i amb intel·ligència, tant de Vg com de Vives, el qual tradueix *animas* per "ànimes", mentre que el Mestre en Teologia proposa "voluntats".[870] El eixe v. descobrim una imatge molt recoberta de plàstica "oriental". Recordem que els adversaris de l'orant són representats com una bèstia que brama, a punt de llançar-se sobre la víctima, a la qual li causen gran aflicció, com diuen Sl 16,8.9: "Davall la ombra de les tues ales me cobre del conspecte dels impiadosos los quals me han afligit," i en Sl 40,3: "Lo Senyor lo conserve, e li done vida, el faça benaventurat en la terra, e no·l liure a la voluntat de sos enemichs." Ara, tanmateix, els adversaris són "testimonis inichs", és a dir, mentiders, acusadors fraudulents del fidel en l'àmbit social i jurídic, que s'alcen "contra" l'orant, segons Corella, i no "ab mi" com interpreta Vives (Vg *in me*), de manera que el perill s'especifica en acusacions judicials falses,[871] amb testimonis, igualment falsos, a què recorren els enemics[872] per a danyar el salmista. Els adversaris són persones pròximes al salmista, gent que l'espia, i fan difícil la seua vida amb calúmnies i difamacions, que segurament busquen la seua expulsió del

[869] ARMAND PUIG, «Les traduccions...», op. cit., pàg. 125.

[870] BVI, encara que manté la forma de súplica, fa «no em deixes a mercé».

[871] L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos...*, cit., vol. I, pàg. 447.

[872] HANS-JOACHIM KRAUS, *Teología...*, cit., pàg. 174.

"temple" i del "servici litúrgic".[873] Es tracta d'un v. que, en el context de màxima persecució de la Inquisició als conversos, adquireix un relleu important: el temor a una denúncia –encara que fóra falsa, com és el cas dels conversos que no judaïtzen– i a una acció del Sant Ofici, de què solien seguir-se tan nefandes conseqüències, fa que el Sl s'arribe a constituir en referent de pregària. Tots els lectors, tinguen la condició que tinguen, han experimentat situacions de persecució, però es veu clar que els lectors que estigueren patint –bé d'una manera personal o bé de prop– la persecució del Tribunal tenien la possibilitat d'identificar-se amb el salmista.

Que no el lliure, doncs, a la voluntat dels seus perseguidors, perquè han mentit i actuat contra ell, és la súplica de l'orant; la missió de Déu serà ara, doncs, rehabilitar el salmista i no entregar-lo en mans dels inics perseguidors, sinó conservar-lo en el refugi, ben protegit pel seu amor.[874] En tot cas, sant Jeroni ho explica dient que són *testes flagitosi in eo, quod contra alios mentiuntur, dom in se supplicia praeparant, putantes Deum non vindicare mendacia.*[875]

Per a l'anàlisi del v. 13 recorrerem novament a sant Jeroni, gran autor que remet l'inici a les Benaventurances: "Feliços els humils: ells posseiran la terra".[876] El sant traductor reflexiona sobre el fet que la benaventurança es refereix "*non terran Idaeae nec terram istius mundi, non terram maledictam spinas et tribulos adferentem, quam crudelissimus quisque et bellatos magis possiedet, sed terram quam psalmista desiderat: Credo videre bona Domini in terra viventium*" (Ps 26,13),[877] i ho complementa amb l'explicació que eixe posseïdor i vencedor vindrà descrit després en Sl 44,5, Eixa solució en l'obra corellana queda: "Per

---

[873] HORACIO SIMIAN-YOFRE, SOFFERENZA..., op. ct., pàgs. 60-61.

[874] G. RABASI, *Il libro...*, *ib.*, pàg. 506.

[875] SAN JERÓNIMO, OC, IV, cit., pàg. 292.

[876] En versió de la *BVI*, que numera 5,5, i no 5,4 com sant Jeroni.

[877] SAN JERÓNIMO, *OC, II. Comentario a Mateo y otros escritos* (Madrid, 2002), pàg. 44. Vg. en § anterior la relació d'aquest v. amb Sl 1,3.

la tua gentilea e per la tua bellea endreça lo teu intent, pròsperament proceeix, e regna, per la veritat, e mansuetud, e justícia; e guiarà a tu maravellosament la tua mà dreta." D'altra banda, en el Comentari que redacta al profeta Osees, explica que eixa terra "*haec enim quam incolimus peccatores, terra est mortuorum*",[878] i després de citar les interpretacions que històricament fan els jueus d'eixe passatge com a al·lusiu al captiveri de Babilònia, ell afirma, en canvi, que s'hi fa referència als temps futurs, de manera que el fet d'haver mort el Salvador explica la terrible desgràcia que significa trobar-se abandonats durant tant de temps, especialment quan no adoraven els ídols.[879] Per això foren abandonats a la terra no dels vius, com diu el Sl, sinó dels morts, "*quae diripitur atque vastatur quando morte Christi vinctae apud inferos animae liberantur*".[880]

El v. 14, per al gran filòsof d'Hipona, sant Agustí, és una exhortació a la perseverança, aconseguida la qual, per damunt de les tribulacions, atorga l'èxit.[881] Si té raó el bisbe deixeble de sant Ambrós, el v. és un fragment litúrgic d'una fórmula final d'encoratjament que el sacerdot adreça al fidel;[882] en el nostre cas, al convers afligit perquè sofreix persecució, però que, mitjançant la perseverança assolirà el triomf final. Es tracta d'una apel·lació a l'esperança en Déu, únic sentit de la vida, encara que eixa vida estiga plena d'obscuritats i de persecucions, tal com insistirà en Sl 30, 24,25: "Amau al Senyor, tots los sants de aquell, que lo Senyor requerrà la veritat, e retribuirà abundantment als qui obraran supèrbia. Sia confortat lo vostre cor e obrau virilment, tots los qui sperau en lo Senyor." És el pas de la pregària a la parènesi,[883] pròpia dels ambients sacerdotals; és com si Corella mateix prenguera la paraula per a adreçar-la als receptors de la seua traducció.

---

878 SAN JERÓNIMO, *OC, IIIa*, cit., pàg. 76.

879 *Ibidem*, pàg. 76.

880 *Ib.*, pàg. 276.

881 SANT'AGOSTINO, *Commento...*, cit., pàg. 110.

882 G. RAVASI, *Il libro...*, cit., vol. I, pàg. 507.

883 GREGORIO VIVALDELLI, «*Il Signore è mia luce...*», op. cit., pàg. 222.

Estem davant d'un Sl que no ha tingut grans dificultats per a ser històricament cristianitzat i, més encara, per a meréixer que fóra aplicat al Crist. Quan Jesús pregava, trobà en el Sl 26 una paraula que valia per a la seua ànima i per a les seues dificultats, i per eixa raó els cristians poden adreçar-se amb aquest Sl a Crist, que és la seua "verdadera llum" (Jn 1,9; cfr 8,12), és "l'autor de la seua salvació" (Hb 2,10; cfr Ac 4,12); ningú pot separar-lo de Jesús (Rm 9,31ss). La nostàlgia que expressa el Sl va ser transportada en clau neotestamentària en Fl 1,23 (desig de l'apòstol d'estar amb el Crist); davant els ulls del cristià està "el tabernacle de Déu enmig dels hòmens" (Ap 21,3) amb el seu càntic de lloança (Ap 19,5).[884]

A partir de la concepció cristiana del Sl, no ens costarà gens d'esforç l'intent d'aplicar-lo als fidels catòlics de cada temps històric que experimenten aflicció o persecució, d'entre els quals les concrecions als conversos són immediatament aplicables i perceptibles, això al marge que, com hem vist, no requereixen massa manipulacions ulteriors del traductor que pretenga donar-li eixe sentit. Per si no restava clar, però, Corella encara reblarà l'exhortació a la perseverança enmig de l'aflicció, de manera que quan invita l'orant "sofir e comporta lo Senyor", no considera de sobres glossar la situació: "en les tribulacions que·t dóna". Les situacions de patiment vénen de Déu, segons el traductor, i les envia per a posar l'orant en situació de prova,[885] i així, si és capaç de viure amb esperança, el seu cor serà confortat i si la seua conducta és "viril", al final serà el seu triomf.

---

[884] ALFONS DEISSLER, *I Salmi*, cit., pàgs. 104-105.

[885] En definitiva, la confiança no és correcta si no ve precedida de la prova, com demostra el Sl. Veg. GREGORIO VIVALDELLI, *«Il Signore è mia luce»...*, op. cit., pàg. 250.

Capítol 8

"LOS CELS SÓN OBRES DE LES TUES MANS". ANÀLISI DEL SALM 101

8.1. Introducció

En la seua forma final, el Sl 101 pareix un text teològic estilísticament ben compost, en el qual es mesclen pregària i reflexió;[886] en concret, el salm és una espècie de formulari per a la lamentació individual que s'usava en el culte,[887] i per eixa raó el salmista demana que "Sien scrites aquestes coses per a la generació sdevenidora, e lo poble que serà recreat per la gràcia loarà al Senyor."

A banda de la consideració general de salm de lamentació individual,[888] per a molts estudiosos, constitueix una mescla maldestra, i uns altres la consideren acurada; un parell de composicions musicals, una súplica individual d'un malalt i una pregària coral per la restauració de Sió, etc.[889] Es tracta del cinqué dels "salms penitencials" de la primitiva Església que, en el seu origen, no pertany a celebracions litúrgiques regulars, sinó que pressuposa que l'orant es trobe colpit per un sofriment molt cru.[890] En tot cas, quan parlem de "lamentació" hem de tindre en compte que no es tracta de l'expressió d'un plany o d'una simple queixa dolorosa. En rigor, i donada l'actitud religiosa del sal-

---

[886] Tiziano Lorenzin, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento* (Milà, 2001), pàg. 398.

[887] Artur Weiser, *I Salmi*. Vol II, 61-150 (Brescia, 1984), pàg. 717.

[888] Claus Westermann, *Salmi*, cit., pàg. 107.

[889] Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attuallizazzione* (Bolònia, 1999), Vol III, pàg. 33

[890] C. Westermann, *Salmi*, cit., pàg. 108.

mista, es tracta d'una *invocació confiada* a Déu enmig de les dificultats.[891]

Un bon motiu per a triar el Sl 101 per a analitzar-lo és que hi podem descobrir com treballa Corella a l'hora d'aplicar al cristianisme, a partir de les seues necessitats concretes, un himne que, entre altres, parla directament de Sió i formula una súplica per la capital del poble de l'Antiga Aliança, Jerusalem; m'interessa conéixer fins i tot com és capaç de situar-se per damunt de la tradicional equació Jerusalem = Església per a utilitzar-la en benefici dels seus designis. Dit, altrament, l'anàlisi detallada del Sl ens permetrà esbrinar si, com he dit més amunt, en el seu esforç de cristianització del Salteri, Corella va "més enllà de la cristianització ambiental i històrica que ja posseïen els Sls",[892] sense abandonar-la, tanmateix.

No cal insistir una vegada més que les primitives comunitats cristianes ja havien fet les seues transposicions cristianitzadores, com ara quan Hb 1,10-12 volgué llegir els vv. 26-28 en clau cristològica, per a exalçar la dignitat del Fill de Déu, perquè sabem que es tracta d'un himne que, a banda de la gran acceptació de què gaudí en Església indivisa, havia estat acollit per altres sectors, com per exemple en la tradició cristiana gnòstica,[893] de manera que compta amb una llarga i intensa història d'ús cristià, que ha arribat a adquirir concreció també en la litúrgia, àmbit que l'ha considerat sempre com a pregària de Crist en la seua Passió; [894] després ho repassarem amb més detall. El que ens ocupa ací, però, és l'estil corellà de traducció i com ho ajusta als seus objectius.

---

[891] JESÚS GARCIA TRAPIELLO, *Introducció al estudio de los Salmo*. (Salamanca, 1998), pàg. 97. El subratllat és de l'autor.

[892] Veg., més amunt, § 3.

[893] GIANFRANCO RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento...*, op. cit., vol. III, pàg. 32.

[894] SPIRITO RINAUDO, *I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa* (Torí, 1999[4]), pàg. 101.

8.2. El text

Domine, exaudi orationem meam.
Psalmus cj.

2 *Senyor, accepta la mia oració,*
e fes que lo crit de la mia veu attenga a tu.

3 *No gires la tua cara de mi;*
en qualsevol temps que sia attribulat, inclina a mi
la tua orella;
en qualsevol dia que yo t'invocaré, ou-me
cuytadament.

4 *Que los meus dies així com a fum defallint són passats,*
e los meus ossos així com a fregidura són secats.

5 *Derrocat só així com lo fe arrancat; seccat stà lo meu cor,*
que ab la gran tribulació yo·m só oblidat de menjar
la mia vianda.

6 *Per los crits dels meus gemechs stich tan flach*
que la mia pell stà pegada ab los ossos.

7 *Só fet semblant al pel·licà qui habita en la solitud;*
e així só fet com a òliba que s'amaga en los forats
de les parets derrocades.

8 *He vetlat per por de mos enemichs,*
só fet semblant al pardal que tot sol se amaga
en lo traginat.

9 *Tot lo dia increpants me vituperaven mos enemichs,*
e aquells qui per scarn me loaven,
quand jurant se flastomaven deyen que tal mal
los vingués com a mi:

10 *que menjava la cendra així com a pa,*
e lo que bevia mesclava ab làgremes;

11 *pensant la potència de la ira de la tua indignació,*
que levant-me en alt has batut de mi la terra.

12 *Los meus dies així com a ombra declinant*
se acosten a la fi,
e yo·m só secat així com lo fe arranquat.

13 Emperò tu, Senyor, stas ferm ab lo teu ésser immutable,
e al teu enteniment són presents totes les coses,
de la primera fins a la derrera generació.

14 Tu, Senyor, així com aquell qui·s desperta, te levaràs,
e hauràs misericòrdia de Sion,
que ja és vengut lo seu temps de haver-li misericòrdia,
ja és vengut lo temps;

15 que als teus servents han plagut les pedres
del seu edifici,
e hauran misericòrdia a la sua terra.

16 E tembran les gents lo teu nom, Senyor,
e tots los reys de la terra la tua glòria;

17 perquè edificarà lo Senyor a Sion.
E allí serà vist en la magestat de la sua glòria.

18 Ha acceptat lo Senyor la oració dels humils,
e no ha menyspreat lur pregària.

19 Sien scrites aquestes coses per a la generació
sdevenidora,
e lo poble que serà recreat per la gràcia loarà al Senyor.

20 Perquè de la celsitud de la sua excelsa magestat
de luny ha mirat ab ulls de misericòrdia,
ha mirat lo Senyor del cel en la terra;

21 per ço que ois los gemechs dels encarcerats,
perquè desligant soltàs los fills dels morts per lo peccat;

22 perquè sia pricat públicament en Sion lo nom del Senyor,
e la laor e glòria sua en Hierusalem,

23 per a convocar e ajustar los pobles e los reys
a unitat de una fe,
perquè serveixquen al Senyor.

24 E per aquests tants beneficis ha respost lo feel penident
al Senyor
endreçat per la gracia:
«Senyor, spira'm perquè yo pense la brevitat
dels meus dies
en la present vida».

25 *No m'appelles de aquest món en lo meu jovent*
que és lo mig dels meus dies,
e a tu, Senyor, açò és cosa facil, perquè los teus anys
duren tostemps,
de generació en generació eternament.

26 *Tu, Senyor, en lo principi, creant has fundat la terra,*
e los cels són obres de les tues mans.

27 *Lo lur moviment cessarà,*
e tu staràs ferm en la tua immutable essència,
e ells perran si tu vols; es faran vells així com a vestidura.
E tu·ls mudaràs així com a roba que hom se muda,
e seran mudats;

28 *e tu est aquell mateix immutable,*
e los teus anys no passaran.

29 *Los fills dels teus servents habitaran en lo repòs*
de la tua glòria;
e lur sement e bones obres eternament seran endreçades.

Glòria al Pare e al Fill, etc.

8.3. Estudi

Una de les possibles divisions estructurals del Sl ens la pot proporcionar la idea de dos plànols o dos parts del Sl perfectament diferenciades, idea que és comuna a tots els autors,[895] alguns dels quals arriben a plantejar que es tracte d'una fusió de dos composicions diferents. Així, la primera part ocuparia els vv. 2-12 (atés que el v. 1 és el títol, i ja sabem que Corella els omet sistemàticament de la traducció) i la segona estaria integrada pels vv. 13-29. Al seu torn, podríem dividir la primera part en

[895] Així ho veu, també, per exemple, Alfons Deissler, *I Salmi* (Roma, 1991), pàgs. 368-369, el qual el divideix en la primera part, "Petició" (vv. 2-3); una segona part, similar a la de M. Cimosa, que veurem després, "Lament" (vv. 4-12); denomina la tercera part "Espera per la salvació de JHWH a Sió (vv. 13-23) i, finalment, una quarta part, "Nova súplica i lloança" (vv. 24-29).

una parell de seccions, la primera, que anomenaríem "Introducció temàtica" i que està formada pels vv. 1-3, i la segona, "Lamentació individual", incorpora els vv. 4-12. La segona part, però, és més llarga. La primera secció és la integrada pels vv. 13-15, que denominarem de "confiança"; la segona secció, que designarem amb el nom de "seguretat profètica", seria la que compondrien els vv. 16-18;[896] per a la tercera secció d'eixa segona part inclourem els vv. 19-13, i la titularem "Petit càntic de reconeixement", i la trobarem subdividida en a), "introducció", per al v. 19; b) motivació", el v. 20 i c) contingut, amb els vv. 21-23. Finalment, la quarta secció seria per als vv. 24-29, i novament subdividida en a) "Lamentació i pregària", vv. 24-25 i b) "Nova 'confiança' fundada sobre l'eternitat, amb els vv. 26-29.[897]

8.3.1. *Primera part: vv. 2-12*

Segons la clau hermenèutica que apliquem per a comprendre la versió corellana, el títol del Sl 101 li hauria vingut molt bé a l'autor, perquè és un inici de definició de la biografia espiritual de l'orant,[898] atés que el Sl era usat com a fórmula per a l'entrada en el temple dels "oprimits" greument provats,[899] però ja sabem que Corella prefereix no traduir-ne cap. Per la seua banda, Daniel Vives traslladarà: "Oració del pobre[900] com fos congoxat; en lo sguard del Senyor de ell buydà la pregària sua."

El v. 2 (el primer, doncs, per al traductor valencià), encara que sona com a convencional, posseix un to de sinceritat i una

---

[896] Encara que C. Westermann opina que el v. 16 ha de ser llegit després del v. 23. Veg. *Salmi*, cit., pàg. 107.

[897] MARIO CIMOSA, *Lampada ai miei passi è la tua parola. Commento esegetico-spirituale dei Salmi (Salmi 101-150)*, (Vaticà, 2002), pàgs. 18-19

[898] GIANFRANCO RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento...*, op. cit., vol. III, pàg. 39.

[899] ALFONS DEISSLER, *I Salmi*, op. cit., pàg. 368.

[900] JORDI VENTURA recull "poble" en *La Bíblia valenciana* (Barcelona, 1993), pàg. 204. Per als Pares de l'Església, eixe "pobre" és el *Christus patiens*. Gianfranco Ravasi, *Il libro..., op. cit.*, pàg. 32.

certa nota d'urgència.[901] L'orant eleva un crit d'ajuda que reclama l'atenció de Déu sobre la seua situació[902] i intenta obtindre una resposta immediata.[903] La versió manté gran fidelitat a Vg., per bé que mostra un esforç a fi que fóra entés; així, mentre que Vives fa servir "exaudeix", Corella trasllada "escolta", amb solució més pròxima als seus lectors i oients; en 2b el teòleg concreta el subjecte de l'acció del vb. amb què millora també la redacció perquè incorpora l'imperatiu "fes", imperatiu que depén del "Senyor" consignat en el primer estic; afegit abans que la fórmula "la mia clamor" del primer, queda per al teòleg: "lo crit de la mia veu", amb proposta més emfàtica; el "vinga" vivesià és resolt amb un vb molt car a Corella, "attenga". Així, la veu de l'orant arribarà a Déu per acció de la força del mateix Senyor, i no per la potència del salmista, tal com ja havia anticipat en 17,7: "En la tribulació mia invoquí al Senyor, e reclamí al Déu meu; e oí del seu sant temple la mia veu; e la mia clamor entrà en lo seu conspecte dins les sues orelles."

El v. 3a és pràcticament idèntic; el terme *faciem* de Vg. és "faç" per a Vives i "cara" per a Corella.[904] La petició que Jahvé no gire el rostre de l'orant no pot ser entesa com un castic per antonomàsia, ni com a al·lusió a *deus alienus* o bé *Deus absconditus*, sinó que l'ocultació és un atribut de la revelació; el Déu que es revela és el que pot amagar-se,[905] tal com ja havia demanat en Sl 27, 9: "No gires la tua cara de mi; no la abaxes en ira del teu servent" o també, per a temps de tribulació, en Sl 68,18: "E no gires la tua cara del teu servent; que só atribulat, ou-me cuytadament". Val a dir que el rostre de Jahvé és sempre de misericòrdia, com ara en Sl 142,7: "No gires de mi la cara de la tua misericòrdia, que si la gires seré semblant a aquells qui

---

[901] *Luis Alonso Shökel-Cecilia Carneti, Salmos* (Navarra, 1993), vol. II, pàg. 1276.

[902] C. WESTERMANN, *Salmi*, cit., pàg. 108.

[903] MARIO CIMOSA, *Lampada...*, op. cit., pàg. 20.

[904] Per al sentit de "girar la cara", cfr. § 3, "La mia lum e la mia salut".

[905] HANS-JOACHIM KRAUS, *Teologia de los Salmos* (Salamanca, 1966), pàg. 50.

davallen en lo lach de infern sens sperança", on "misericòrdia" és glossa del traductor; si Déu gira la cara a l'orant ("que si la gires" és igualment glossa), la situació d'angoixa s'esdevé insuportable, perquè el llac on devalla és, segons una nova glossa, "de infern sens sperança". Per tant, si Déu retira la seua cara de l'orant, es produeix una situació infernal i desproveïda de tota esperança.

Per al v. 3b, Vives tradueix *die* literalment per "dia" mentre que Corella no deixa clara la duració i usa un indefinit "temps"; el primer trasllada en present d'indicatiu, i Corella en subjuntiu, de manera que la frase resulta més entenedora. Però en 3c, el mateix *quacumque die* de Vg és literal per a tots dos, "en qualsevol dia", segurament per raons d'estil, i els temps verbals en futur i imperatiu; Corella, a diferència del convers, no vol repetir-se, i per eixa raó, si abans havia fet "accepta" per a *exaudi*, ara fa "ou-me"; el "cuytadament" corellà enfront de la solució "ivaçosament" constitueix una nova *actualització* lèxica.

El v. 4a també registra gran similitud de construcció entre tots dos; en la traducció de *fumus*, Jordi Ventura transcriu "fus" en lloc de l'esperable "fum", que sí que fa Corella, perquè "fum" expressa la idea de la fugacitat amb què s'esvaeixen els dies;[906] idea de condició efímera i peridora, com ara en 36,20: "Los enemichs del Senyor tantost com seran honrats i exalçats, decaents així com a fum defalliran;" o bé en 67,3: "Així com defalleix lo fum, defalleixquen". Eixa és, precisament, la clau de comprensió del tot el Sl, expressada ací i en els vv. 12, 24 i 25 mitjançant la fórmula "els meus dies".[907] Amb la mateixa idea de temps efímer, Corella, a més, glossa tot el v. amb un "són passats" que, d'altra banda, vol complementar el sentit de vb *defecerunt* ("defallint"), perquè la idea del salmista no és la de sumar l'elenc de les malalties que l'atribulen, sinó que pretén posar l'èmfasi en les conseqüències, idea que Corella ha percebut i, per seu

[906] GIANFRANCO RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento...*, op. cit., vol. III, pàg. 40.

[907] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi...*, op. cit., pàg. 399.

compte, ho subratlla. Un altre error de transcripció per a Ventura és la traducció de *cremium*, de 4b, que trasllada per "crema dura", quan es tracta d'un sol mot, "cremadura";[908] per a Corella, "fregidura".[909] L'orant sent dins d'ell el foc; els seus ossos són aliment d'un foc que el consumeix i redueix a fum els dies de la seua vida.[910]

Un nou intent de *modernització* de Corella té lloc en el v. 5a, per al qual *percussus* es converteix en "derrocat", quan Vives havia deixat escrit "percudit". El mestre en sacra teologia no s'aconforma i encara ho glossa, quan tradueix "com lo fe *arrancat*", és a dir, per a ell, l'orant protagonista del Sl no solament és fem ("fe"), com afirma el Salteri, sinó que ha estat separat, desvinculat del seu àmbit, amb implícita referència al convers "arrancat"[911] de la seua primera fe i no arrelat, home que pot quedar al descobert i cremar-se, com ara en Sl 120,4; "No·t cremarà lo sol en lo dia", perquè, arrancat del seu ambient, es va secant l'interior de l'orant, segons Sl 21,16: "Secada fon axí com a test la mia virtut". Corella no actua així, per exemple, en Sl 102,15, quan afirma rònegament que "lo home és axí com a fe", però perquè en eixe cas no es refereix a l'afligit en concret (en el seu cas, al convers), sinó que parla de l'home, i ho expressa genèricament, de manera que no està separat del seu àmbit vital. El cor "seccat" de l'orant és expressió de sofriment,[912] de l'home marginat.[913] Comprovem-ne el significat que té "cor" per Joan Roís de Corella a partir de les seues glosses. Es pot resumir dient que "cor" és recipient de sentiments, com ara en Sl 6,7a, en què el cor gemega: "yo em só affligit ab gemechs del meu

---

[908] Terme que recull DVCB i DECLC, s.v. "cremar", per als segles XIV i XV, i fa constar que DFr i altres diccs. l'havien suprimit.

[909] DECLC, s.v. "fregir", el recull en 1507.

[910] ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1276.

[911] En la seua versió, Mario Cimosa també hi afegeix "come l'erba *falciata*"; veg. *Lampada...*, op. cit., pàg. 20

[912] H-J. KRAUS, *Teologia...*, op. cit., pàg. 195.

[913] CLAUS WESTERMANN, *Salmi. Generi ed esegesi* (Casale Monferrato, 1990), pàg. 108.

cor"; i, per tant, alberga sofriment, com en Sl 12,2: "sofferix de dia dolor en lo meu cor", gràficament descrit en Sl 37,3: "les sagetes de les tues justes menaces tinch ficades en lo meu cor", on "justes menaces" i "en lo meu cor" són glosses del traductor. El cor és lloc de la voluntat humana, com ara en Sl 37,11; del pensament, en Sl 142,4; i del voler en Sl 50,12. Per tant, pot ser també seu de la hipocresia, com afirma en Sl 65,3 o de la iniquitat, en Sl 73,20. Els sentiments poden ser també positius, lògicament, i així en Sl 16,3 Déu vivifica el cor de l'orant, o en 4,2 i en 117,5, l'eixampla, com a expressió d'augment dels bons sentiments. Així mateix, Déu es manifesta en Sl 144,7 "de l'intrínsech cor", és a dir que de dins del cor del Senyor trauran memòria de l'abundància de la suavitat del Senyor. Un cor "seccat", per tant, indica la proximitat de la mort.

En 5b Corella vol incrementar la intensitat de la situació de congoixa del salmista i glossa, al començament del v. que, "ab la gran tribulació", s'ha oblidat de menjar. El traductor té una certa proclivitat a incorporar amb freqüència el terme "tribulació"; per a verificar-ho, citaré només els Sls en què apareix introduït com a glossa corellana. Per exemple, diu que el "temps de la tribulació" és oportú a fi que Déu deslliure l'afligit, segons glossa en 10,1,[914] i el deslliurament consistirà en un aixamplament de cor (Sl 4,2) que concedirà força a l'orant, tal com assevera en Sl 24,5: "e per tu he sostengut tribulacions tot lo dia", en què "sostengut tribulacions" tradueix Vg *sostinui*, igual que en Sl 24,21: "car sostenguí tribulacions per tu" (encara que Sl 24,22b fa: *ex omnibus tribulationibus eius*). L'esperança, per tant, està vinculada a les tribulacions, com ara en Sl 36,9: "e los que sostenen lo Senyor en tribulacions" (Vg *sustinentes*). Per molt que en Sl 41,8, Corella pensa en les dimensions abismals de les situacions de tribulació i que mai no vénen soles "un abís de tribulacions ne invoca un altre" (Vg *abyssus abyssum invocat*), el resultat no pot ser de desesperança, atés que és el mateix Senyor el qui dóna les tribulacions, tal com glossa en Sl 26,4:

[914] Per a comprendre el sentit de «temps opportú», vid. Sl 9,10.

"en les tribulacions que te dóna", i ho fa, a fi que es continguen, a tots aquells que no volen acostar-se a ell, que seran sancionats per la via de la vida immoral –amb reaparició del Corella moralitzant de la primera etapa– d'acord amb les glosses del Sl 31,9: "e tu, Senyor, ab cabestre e ab fre de tribulacions, constreny e refrena la sensualitat de aquells que a tu no s'acosten", on "e tu, Senyor", "de tribulacions", " refrena" i "la sensualitat" és aportació corellana. Així, és el mateix Senyor qui les mitiga, com veiem en Sl 93,13: "perquè li alleuges les tribulacions dels dies mals en la present vida" (en què "tribulacions" i "present vida" són glosses corellanes), de tal manera que des de les profunditats de la presó (simptomàtica glossa del traductor, adreçada als qui pateixen eixa situació), es fa possible reclamar-li misericòrdia, segons diu en Sl 129,1: "del fondo carçre de les mies tribulacions he cridat misericòrdia a tu, Senyor", amb una versió tan expressiva com personal del v. *De profundis*. Falta afegir, de més a més, que la idea d'haver sofrit un temps de tribulació ve precedida d'un determinant, "la", amb què Corella es refereix a una tribulació coneguda. Encara que no es pot fixar amb precisió, la imatge de conjunt de la persecució inquisitorial no deixa de ser tan suggestiva com ben ajustada. No és insòlit que el salmista passe fam i que, per tant, estiga prim, si tenim en compte que es priva del seu aliment, voluntàriament segons acredita Sl 108,24: "Los meus genolls són debilitats per dejuni; e la mia cara stà demudada, per defalt de oli" [915] o per oblit, d'acord amb l'afirmació de 5b. A banda, amb la glossa introduïda pel traductor, el v. es comprén molt millor que en la solució vivesiana, el qual tradueix amb tota literalitat *panem* per "pa" i Corella li amplia el camp semàntic a "vianda", terme molt volgut pel traductor, que l'usa dotze vegades per a traduir *escam* (o *escarum*; 34,12; 28,22; 73,14; 78,2; 103,21.27; 106,18; 110,5; 135,25; 144,15; 145,7 i 146,9), una vegada a canvi de *civum* (64,10); unit *escam* amb *panis* (13,4), una vegada, o *civum* i *panis* (52,5),

[915] Ací esperaríem que haguera traduït "cos", però Corella prefereix "cara", potser perquè indica molt l'estat demacrat de l'orant famolenc.

també una vegada, però ara traduït per "vianda de pa". Per tant, no resulta difícil trobar *panes* traduït per "vianda" (40,10; 41,4) o fins i tot que siga una glossa explicativa (67,11).

L'excessiva literalitat vivesiana del v. 6 fa que Corella considere convenient aplicar-li algun retoc, com ara quan canvia "veu" (Vg, *voce*) per "crit" i *gemitus*, que és singular per a Vives i plural per al teòleg; però és més important l'altra glossa del poeta, "estic tan flach", que dóna molta llum a la comprensió d'un SI que seria molt més difícil d'entendre si hi haguérem de treballar amb una traducció excessivament elaborada al peu de la lletra.[916] Idèntica operació fa que el segon estic s'entenga molt més, amb "pell" en lloc de "carn" (Vg. *carni*), seguint sant Jeroni quan diu que el salmista *carnem pro pelle dixit*,[917] en hebreu בשר (carn), la qual "stà pegada" en lloc de "se és acostat" (Vg, *adhesit*), i fa que el mestre en Sacra Teologia escriga "ossos" en plural. En TM significa que l'home és carn (no que en té), de manera que és vulnerable, corruptible i susceptible de caducar.[918]

També per raons de comprensibilitat, el traductor glossa el v. 7 quan hi afegeix que el pelicà "habita" en la solitud; en realitat, el pelicà és un animal que viu en ambients aquàtics, però la solitud o el desert[919] poden suggerir un exili, ni que siga interior,[920] tal com experimentaven els conversos destinataris del seu treball; en qualsevol cas, enllaça amb el "pardal" del v. 8, que "tot sol s'amaga en lo traginat" i amb el qual s'identifica el salmista en les nits de solitud.[921] D'altra banda, segons la tradició popular, el pelicà es practicava unes ferides en el pit per a nodrir les seus cries, opinió de la qual partirà l'aplicació metafò-

---

[916] ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1277.

[917] SAN JERÓNIMO, *OC, I. Obras homiléticas* (Madrid, 1999), pàg. 392. *Vid. et.* Origene-Gerolamo, *74 omelie sul libro dei Salmi* (Milà, 1973), pàg. 331.

[918] H-J. KRAUS, *Teología...*, op. cit., pàg. 193.

[919] SAN JERÓNIMO, *OC, I*, cit., pàg. 392.

[920] La identificació d'eixa au és incerta. Veg. ÀNGEL GONZÁLEZ, *El Libro de los Salmos. Introducción, versión y comentario* (Barcelona, 1984), pàg. 4557.

[921] M. CIMOSA, *Lampada...*, op. cit., pàg. 20

rica al Crist i a l'Eucaristia,[922] que també havia utilitzat sant Tomàs d'Aquino en el seu *Adorote devote*, quan diu "*pie pellicane Jesu Domine, me immundum munda tuo sanguine*". En el segon estic del v. Vives tradueix *nycticorax* per "corb nocturn"[923] i el poeta per "òliba"; per al primer, viu "en la casa", i per al segon, "en los forats de les parets derrocades", quan Vg fa *in domicilio*.

Una glossa llarga situa el v. 8 al costat dels perseguits per enemics anònims, atés que Corella afirma que el salmista ha vetlat "per por de mos enemichs" que han aprofitat la seua situació per a insultar-lo.[924] La glossa és del tot innecessària perquè la forma "enemichs" apareixerà després, en v. 9a, i precisament per eixa raó es converteix en molt significativa des del punt de vista dels lectors, els quals veuen augmentada la presència dels perseguidors, aquells enemics que faran que l'orant haja de vetlar "per por", causa que no figura en eixe verset en la redacció de Vg. En el v. 8b el terme ll. *passer* és traslladat amb tota literalitat per Vives ("pàsser"), però Corella opta per modernitzar amb "pardal"; igualment, *solitarius* és "solitari" per al primer i "tot sol" per al segon i, per últim *in tecto* farà per al convers "en el terrat", i per al literat estarà "en lo traginat".[925]

Vives trasllada Vg *esprobrabant* del v. 9a per "vituperaven",[926] però Corella desdobla el sentit en vb i adj: "increpants me vituperaven"; més avall, en 9b desplega les seues possibilitats de glossa quan hi afegeix "per scarn", "flastomaven"[927] i "deÿen que tal mal los vingués com a mi" amb una glossa que

---

[922] GIANFRANCO RAVASI, *Il libro...*, op. cit., vol. III, pàgs. 33 i 41.

[923] SANT JERONI, *OC, I*, cit., pàg. 392, usa *corvus niger* com a sinònim de *nycticorax*. No documentat per DCVB ni per DECLC.

[924] M. CIMOSA, *Lampada...*, op. cit., pàg. 20. Ho veurem en el v. 9 amb "vituperaven", etc.

[925] Que DCVB, s.v. "treginat", dóna com a sinònim de "sostre".

[926] En Sl 34,7 no amplia el sentit del vg. com fa ací; en aquell només és "vituperaren", igual que en 41,11; 43,17; 73,10 (Vg, *improberavit*); en Sl 88,51 ho traudiex per "opprobri" i, amb glosa "que m'han vituperat".

[927] Per al text de Corella, és un hàpax.

recull la tradició de les fórmules imprecàtories tradicionalment connexes amb automalediccions, més o menys condicionades, com a garantia de veracitat.[928] Ací, els guardians del dogma popular de les relacions causals, pareixen insinuar que els mals són conseqüència d'alguna mala acció anterior, amb què estaríem davant la condemna d'una espiritualitat retributiva, però que Corella, tot i la glossa,[929] no explicita més, sinó que es limita a constatar eixa presència en el Sl d'adversaris del salmista a qui consideren "maleït".[930] Es tracta d'una companyia –o, millor, d'una presència– que contrasta amb la solitud del v. anterior, i que pot suggerir una hostilitat contra Sió i els jueus.[931]

Com que es tracta de referències a un ritual del dol, no cal introduir-li massa glosses; així, el nostre traductor reordena els termes del v. 10a de manera que el fa més entenedor que Vives, i resol 10b quasi igual: el segon fa "lo beure" quan el primer tradueix "lo que bevia", mentre que, pel mateix orde, tenim "plor" i "làgremes".

El v. 11, tanmateix, ha merescut més tractament per part de Corella perquè ací el salmista és considerat no només com a home abandonat per Déu, sinó com a castigat per Déu.[932] Així, quan Vg fa *a facie irae*, el teòleg respon amb més força "pensant la potència de la ira", reelaborant la versió vivista que feia, amb literalitat, "De la faç de la ira", perquè la idea, segons sant Jeroni, és que l'orant pense en el dia del juí final,[933] atés que ha reconegut la força de la còlera de Déu.[934] A la conjunció de Vg i de Vives, Corella replica amb una preposició, de manera que la frase li queda més transparent. No és ira "i" indignació, sinó ira

---

928 ALFONS DEISSLER, *I Salmi*, op. cit., pág. 369.

929 Tot i amb això, amb la introducció de la glossa "flastomar", Corella pareix unir-se també, si més no ací, a la condemna d'eixa espiritualitat de retribució.

930 ARTUR WEISER, *I Salmi. 61-150*. Brescia, 1984), pàg. 719.

931 ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1277.

932 ARTUR WEISER, *I Salmi. 61-150*, cit., pàg. 719.

933 ORIGINE-GEROLAMO, *74 omelie...*, *op. cit.*, pàg. 332.

934 ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1277.

"de" indignació, és a dir, la produïda per eixe sentiment. En 11b Corella es distancia molt de Vives. El convers fa "levant", sense pronom, quan el teòleg, amb glossa, proposa "levant-me en alt"; la forma "trenquist", que tradueix Vg *allisisti me*, queda "has batut de mi la terra". Sant Geroni aplica eixa idea als que han estat sants i han caigut,[935] (d'ací la glossa "en alt" de Corella) de manera que per al Mestre en Sacra Teologia no és difícil aplicar-ho als conversos (els que han estat elevats "en alt") que vacil·len en la seua conversió i corren el risc de sucumbir, o bé que ja han claudicat. Per als que no cauen en terra, tenim el Sl 72,24: "Has tengut la mia mà dreta, e portant me has guiat en la tua voluntat, e ab glòria, acceptant me has pres". Si és una imatge aplicable als jueus en l'exili de Babilònia,[936] més ho és encara per als jueus valencians que, després d'esdevenir conversos, pareix que visquen també en l'exili, separats del seu àmbit de procedència i no integrats completament en els ambients catòlics.

En el v. 12, Corella ha volgut introduir en el primer estic una glossa per a explicar que atés que l'ombra pot créixer i minvar, es tracta de la que "declina", tal com dirà després, sense glossa, en Sl 108,23: "Així com la ombra com se declina" o en Sl 143,4: "los seus dies així com a ombra passen." La segona glossa que hi introdueix posa l'accent en la brevetat de l'existència terrenal i la immediatesa del final, "se acosten a la fi". Ens ho tornarà a explicar en Sl 108,23: "Així com la ombra com se declina só stat transportat" i en Sl 143,4: "Lo home és fet semblant a vanitat; los seus dies així com a ombra passen". El segon estic també té glossa corellana, feta amb regularitat amb 5a, quan parla de "fe arranquat". La separació de la comunitat, doncs, és motiu de mort, relacionat amb la caducitat i corruptibilitat de la carn que hem vist en v 6.[937]

---

[935] ORIGINE-GEROLAMO, *74 omelie...*, op. cit., pàg. 332.
[936] ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1278.
[937] H-J. KRAUS, *Teología...*, pàg. 194.

8.3.2. *Segona part: vv. 13-29*

L'inici del v. 13, "emperò Tu" –traducció de l'adversatiu de TM, a l'estil del Sl 21,4– posa de manifest el canvi d'orientació del Sl, com a expressió del canvi de situació interior i de conducta del salmista;[938] de consignar i lamentar la malaltia de l'orant, el Sl passa a ser súplica per la restauració d'Israel, restauració que Corella convertirà en "recreació" del poble convers o, com hom ha designat, una "lamentació pel sofriment nacional".[939] L'existència eterna de Déu de què parla Vg en v. 13a mereix un gran himne d'honra, per bé que Déu figura definit per Corella, amb grans dosis d'aportació teològica pròpia, quan li afegeix les dimensions de "fermesa" i "immutabilitat"; Déu és un ésser immutable al qual el salmista li reconeix –per obra del traductor– que "stàs ferm", segurament inspirat en 9,8: "lo Senyor eternament està ferm. Té aparellada en lo juhí la sua cadira, hi ell jutjarà ab equitat lo circuit de la terra, jutjarà los pobles en justícia." Contrasta, per tant, la immutabilitat de Déu amb la fugacitat de l'orant vista en els vv. anteriors, en especial en el v. 12, però l'esmentada immutabilitat és en "lo teu ésser" –l'ésser diví– perquè altrament no hi hauria possibilitat de "penediment" per part de Déu; es tracta d'un penediment que hem d'entendre en el mateix sentit, per exemple, que la son i la ira: "*Paenitentiam autem Dei in scripturis sic debemus accipere, quomodo somnum et iram.*"[940] En el v. 13b, la literalitat de Vives constitueix un nou motiu d'enrariment de la frase; per a Corella "lo memorial" del Senyor és el "teu enteniment", al qual "són presents totes les coses" a fi que, com hem vist en 9.8, les puga judicar rectament, i continua després millorant-ne el sentit, perquè també "totes les coses" és glossa corellana.

En v. 14a, Corella afegeix una glossa, "així com aquell qui·s desperta" (és a dir, aquell que, en el moment de despertar-se, es

---

[938] M. CIMOSA, *Lampada...*, op. cit., pàg. 21.

[939] G. RABASI, *Il libro dei Salmi...*, op. cit., vol III, pàg. 43.

[940] SAN JERÓNIMO, *OC, IIIa Comentarios a los Profetas Menores* (Madrid, 2000), pàg. 570.

troba amb la ment obtusa, sense capacitat de recordar completament, oblidat de les pitjors accions de l'orant), a fi d'afavorir Sió amb misericòrdia, amb el destí de la qual el salmista se sent vinculat; [941] per eixa raó, el salmista ja no mira el passat, sinó que, pensant en l'acció misericordiosa de Déu, posa el v. en futur, "lo levaràs", amb clar designi profètic,[942] tot i que de caràcter imminent, perquè ha arribat l'hora –"és vengut lo seu temps"– de l'alliberament, l'hora de la festa.[943] A banda, la glossa de Corella enllaça amb el rebuig que havia manifestat en v. 9 a propòsit de l'espiritualitat de retribució; Déu, doncs, és misericordiós i oblidarà el pecat comés. També ha actuat així en Sl 11,6 "ara, *despertant* me levaré, diu lo Senyor", en un context que parla d'afavorir el pobre. La situació històrica que es reconeix en els vv 14 i ss és la de temps d'exili,[944] de manera que ací es vincula la lamentació de l'orant amb la sort de Sió,[945] perquè la seua salvació personal depén de la del seu poble,[946] i serveix de directa aplicació al convers creient en Jesucrist i perseguit pel Sant Ofici; recordem que el v. és un gran clam d'esperança [947] que conclou, de més a més, amb la reiteració de la imminència del juí del Senyor, el "seu temps de haver-li misericòrdia", de forma anàloga a com dirà en 84,10: "Emperò, la sua salvació prop stà de aquells qui·l temen", o bé Sl 118,126: "Temps és, Senyor, que ho deus fer." D'altra banda, i pel que fa a l'aspecte formal, Corella evita traduir dos vegades *quia* pel seu tradicional "que"; quan el substitueix amb un "ja", per a la segona oportunitat, la frase guanya molt estilísticament, sobretot si no perdem de vista que, a més, tornarà a aparéixer en 15a. En canvi, Daniel Vives repetirà tres vegades la seua opció sistemàtica, "car".

---

[941] *Ibidem.*

[942] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos* (Salamanca, 1995), vol. II, Sal 60-150, pàgs. 423.

[943] ARTUR WEISER, *I Salmi. 61-150*, pàg. 719.

[944] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos,* cit., pàg. 434.

[945] CLAUS WESTERMANN, *Salmi...*, op. cit., pàg. 109

[946] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 400.

[947] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos...*, op. cit., pàg. 434.

La construcció de Vg. *lapides eius* del v. 15a obté literalitat en la vivesiana "les pedres de ella" (de Sió, naturalment), però Corella ho concreta en un sol edifici, "el seu edifici", segurament referint-se, en primera lectura, al temple i, en clau analògica, a l'Església, perquè les pedres són els sants.[948] Prèviament, Corella ja havia identificat el convers com a "servent", com hem vist més amunt, de manera que els servents del Senyor tindran misericòrdia de Sió. La construcció resulta ben significativa, perquè en el v. 14 el sentit posa de manifest que és el Senyor el que serà misericordiós amb Sió, mentre que ací han de ser els "servents" els que hauran de tindre-li misericòrdia "a la sua terra"; ho complementa el v. 29a.

Tant Corella com Daniel Vives tracten la traducció del v. 16 amb estricta literalitat; fins i tot el segon és un calc exacte del primer. La primera pregunta que ens formularem és perquè ací tradueix Vg *gentes* per "gents", en lloc del seu terme preferit "gentils".[949] Ací opta per la solució genèrica amb voluntat globalitzadora, perquè el temor de Déu no es reserva només per als "gentils", sinó que ha d'afectar tota la humanitat –a totes les "gents"– de manera que també hi queden integrats els fills del poble elegit i no només els "gentils", tal com quedarà acreditat en l'estic posterior, en què el salmista afirma que seran "tots" els reis de la terra, sense excepció, els que "tembran" la glòria del Senyor. El v. insinua implícitament que Déu ha acostat la seua orella a la pregària dels indefensos i dels pobres, i l'ha acollida benignament.[950] L'explicitació apareixerà més avall, en els vv. 18.21.

Per a v. 17b –perquè 17a és també literal i quasi un calc– Corella hi afegeix "la magestat", amb què sobreposa la glòria de Déu per damunt de la de tots els reis de la terra. Eixa glossa adquirirà després especial rellevància per a entendre la convocatòria que farà el Senyor a pobles i reis en v. 23, i serà impor-

---

[948] ORIGINE-GEROLAMO, *74 omelie...*, op. cit., pàg. 332.

[949] Veg. § 4.2.2.

[950] M. CIMOSA, *Lampada...*, op. cit., pàg. 21.

tant per a la teologia de tot el Sl, perquè el traductor ha vist clar que l'inici de la reconstrucció de la ciutat de Jerusalem revelarà a totes les nacions el Senyor com a autèntic governant de tot el món.[951]

En v. 18a, Corella traduirà el terme *respexit* de Vg per "acceptarà", en lloc del formalment més pròxim "ha mirat" de Vives. No és que Déu "mire" l'oració dels humils, sinó més encara, amb Corella, que l'accepta. D'altra banda, llevat de la solució més moderna pel que fa als possessius al costat del v. (recordem: en general, Vives fa vb. + prep + pron. fort, i Corella, amb les degudes excepcions, pron. + vb), totes dos versions són iguals. Millor, doncs, "acceptarà", perquè és la resposta comprensible del Senyor a la pregària del desheretat.[952]

Afirma el v. 19a que l'acceptació del Senyor ha de ser posada per escrit per a record i ensenyament destinats a les generacions i les comunitats futures,[953] tal com ho havia anticipat en Sl 39,8: "En lo cap del libre de la tua predestinació és scrit de mi." Tenint en compte que la fórmula "de la tua predestinació" és glossa del traductor, ara sabem que, per a Corella, els fets salvífics que relata el Sl 101, i que han de ser posats per escrit, formen part del destí que Déu li té reservat al seu poble. La proposta corellana de traduir *generatione altera* per "generació sdevenidora", en lloc de la vivesiana, sempre tan calcada de Vg, "la altra generació", subministra una major comprensibilitat a la seua versió i la dota de continuïtat històrica. L'estic 19b, a més, li mereix més reflexió. Quan Vives entropessa amb la fórmula de Vg *populus qui creabitur*, ho tradueix amb la seua habitual "fidelitat" literal. Corella, però, a banda que no trasllada, seguint Vg, "lo poble qui serà creat", sinó que diu "recreat", d'acord amb TM,[954] ho glossarà amb l'aportació teològica que la recrea-

---

951 TIZIANO LORENZIN, *I Salmi...*, op. cit., pàg. 400.

952 TIZIANO LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 400.

953 T. LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 400.

954 ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, tradueixen exactament "*que será creado.*" En la Bíblia s'aplica a la nova creació del poble de Déu després de l'exili. Veg. HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos*, cit., vol. II, pàg. 425.

ció del poble té lloc en virtut de "la gràcia". Així, és la gràcia de Déu la que "recrea", és a dir, regenera, fa nàixer de nou el seu poble, la "generació sdevenidora", que abans havia pecat, segons afirma en 21b; en concret, eixe v. parla dels "fills dels morts per lo peccat", és a dir que, llegit en clau hermenèutica corellana, parla d'aquella generació de conversos que patia resignada la persecució inquisitorial i que ha de guanyar l'alliberament a què es refereix la primera part de l'estic. És el mateix Déu el que havia "creat" el seu poble –Israel– i el que l'ha recreat, mitjançant la seua gràcia, en el nou poble de Déu, l'Església, a la qual s'han incorporat els conversos subjectes de rebre la gràcia de Déu i de ser alliberats de la seua situació d'aflicció, amb contingut literal i espiritual, segons es veu el v. següent.

Corella continua augmentant les dimensions del seu treball glossador. En v. 20, perquè el "seu sant lloch subirà" de Vives es transforma en "la celsitud de la sua excelsa magestat", àmbit que, per al traductor, està "luny", però des del qual mira la terra "ab ulls de misericòrdia", és a dir, que el Déu no es desentén dels problemes dels hòmens;[955] de tots els hòmens, però en concret d'eixos hòmens amb noms i cognoms a què el torsimany destina la traducció i que els judicarà no des del rigor, sinó amb aquells "ulls de misericòrdia" que ja havia invocat en v. 14 i que ací torna a reclamar; [956] ho havia anticipat el salmista en Sl 13,2: "Lo Senyor ha mirat del cel sobre los fills dels hòmens.", i en Sl 32,13: "Del cel ha mirat lo Senyor; ha vist tots los fills dels hòmens," però en aquells casos Corella no ha necessitat posar l'èmfasi en la magestat de Déu; ací, en canvi, el Senyor, que congregarà pobles i reis, està molt per damunt de tots,

Malgrat tot, en efecte, el poble es troba encara en situació de captiveri,[957] si bé convé recordar que l'atenció que Déu presta als empresonats és molt present en tot el Salteri; ho trobem en Sl 27,7: "lo qual delliura a los presos en la sua fortitud" i Sl 68,34:

---

[955] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, núm. 1281.

[956] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 400.

[957] HANS-JOACHIM KRAUS, *Los Salmos*, cit., vol. II, pàg. 424.

"lo Senyor ha oït los pobres, e no ha menyspreat los seus presos," que és l'actitud de Déu que ens recorda el v. Pel que fa a la traducció, mentre que Corella, en v. 21a, només modifica "apresonats" per "encarcerats",[958] en 22 v. trobem, a banda del desdoblament "deslligant soltàs" per a traduir Vg. *solveret*, també desdobla el sentit de l'acció del Senyor, perquè, d'una banda espiritualitza –i no és casualitat– "els fills dels morts", els quals, amb la seua glossa, són morts "per lo peccat", de manera que així enllaça amb 19b, i Déu els "recrea". Ho havia expressat altrament en 78,11: "Entre en lo teu conspecte lo gemech dels apresonats; segons la gran potència del teu braç posseeix los fills dels mortificats," on els "morts", que seran "recreats per la gràcia", passen a ser "mortificats." Però eixa espiritualització no descura la dimensió immanent de la versió corellana, perquè, com hem vist, els empresonats són també els reals, aquells que la Inquisició ha processat.

Per al v. 22a el vb amb sentit neutre "anunciar" adopta per a Corella un to clerical quan prefereix "pricar", opció presa, a més, amb la glosa "públicament", i en 22b, a la "laor" s'hi afegeix la "glòria" del Senyor: si són els sacerdots els encarregats de la predicació, compet als preveres catòlics de predicar en Jerusalem el nom del Senyor, i de lloar-lo i cantar la seua glòria, segons el doblet tan estimat pel traductor. M'entretinc, per tant, a considerar eixe doblet, "llaor i glòria", de freqüent ús. D'entrada, val a dir que el procediment de dotar de més d'un sentit el terme a traduir és ben anterior al mateix Corella; es tracta del *tartey maixmà* o doble sentit d'un terme, com ara en PsJ de Gn 49,8, on la forma hifil de *ydh* és traduïda per "alabar" i també per "confessar;"[959] i es refereix a una precedent acció divina. Quan Israel confessava les intervencions històriques de Javhé, sobretot quan s'acompanyaven amb música, era ja senzillament un

[958] No considere un canvi rellevant la substitució del "perquè" de Vives pel "per ço que" de Corella.

[959] MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegéticos* (València-Jerusalem, 1981), pàg. 27.

acte d'acció de gràcies.[960] Doncs bé, Corella acostuma a afegir "llaors i gràcies" al costat del verb confessar; en concret, apareix la doble glossa en 6,6; 7,18; 9,2; 17,50; 41,6.12; 42,4.5; 43,9; 44,18; 46,7; 66,4.6; 70,23; 74,2; 75,11; 87,11; 91,2; 96,12; 99,4; 103,1; 106,1; 110,1; 117,1.21; 118,62; 135,1.26; 137,1; 146,7. Quan la glossa consta només d'un terme ("lloar"), la incorpora en 27,7; 29,5.10.13; 32,2; 34,18; 67,33; 70,22; 28,13; 99,3; 107,4; 108,30; 117,28.29; 121,4; 137,2.4; 139,14; 141,8. Per a Corella és una construcció habitual que fa servir de glossa tant en el Salteri com en altres textos seus, com ara en la Història de la gloriosa Santa Maria Magdalena, quan diu: "Anem, donchs, a donar *lahors e gràcies* a la divina misericòrdia",[961] o en la Vida de Santa Anna: "*lahors e gràcies*, les que podem, a la vostra excelsa Magestat oferim".[962] També ho incorpora en *Lo Cartoixà*: "en la boca, per *laors e gràcies*",[963] i, finalment, en *La visió*: "per a donar *laors e gràcies* a la divina bondat infinida".[964] En el cas que ens ocupa, més que gràcies, es tracta de cantar (*id est*, de "pricar") les lloances a Déu per la seua glòria; és el Senyor, que està per damunt de tots, l'acció de gràcies i de lloança al qual seran proclamades, per sacerdots catòlics, justament en Sió, proclamació plena de simbolisme perquè llavors Terra Santa es trobava en mans dels sarraïns, i tindrà un contingut integrador dins del cristianisme, com veurem en l'anàlisi del v. següent. Per últim, la fórmula "llaors i gràcies" (o "glòria", etc),

---

[960] GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamenca, 1969), Vol. I, pàg. 438.

[961] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Història de la gloriosa Santa Maria Magdalena", núm. 771. Més avant, encara farà: "donava a la divina clemència lahors e gràcies". Ib., núm 853.

[962] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Obres*, "Vida de la gloriosa Santa Anna", núm. 142. Mës avall: "devotament donaré lahors e gràcies tots los dies de ma vida", núms. 372-373

[963] JOAN ROÍS DE CORELLA, *Lo Quart del Cartoxà* (Ed. facsímil, València, 1998), fol. 3r

[964] CURT WITLIN, "Un text inèdit de Joan Roís de Corella: *La visió a la porta de la Senyora nostra de Gràcia*, del 1487", en *A sol post* (Alcoi, 1995), pàg. 262.

tan copiosament repetida, posa de manifest una certa qualitat espiritual, de manera que Corella ha comprés que eixa és precisament la missió de l'orant, la permanent elevació de lloança i la gratitud al Senyor.[965]

El terme *conveniendo* de Vg en 23a, passa a ser desdoblat per Corella en "convocar e ajustar" (segons Vives, volia dir "en unint"), i "los pobles" de la literalitat vivesiana s'amplien a "los pobles e los reys", els darrers, procedents de l'estic següent, però recuperat d'una manera ajustada als interessos corellans, tal com he avançat. La forma *unum*, que per a Vives era "una cosa", s'esdevé significativament "a unitat de una fe" –cap altra fe sinó la cristiana, lògicament–, solució que Jordi Ventura considera "prudent",[966] en lloc de veure-la com a coherent amb els plantejaments espirituals i els objectius pastorals de Corella; que no resultà "prudent" ho acredita l'acció inquisitorial contra la traducció. El fet d'anteposar els reis a l'estic anterior fa que també 23b canvie de sentit, perquè la proposta de servir el Senyor ja no és adreçada exclusivament als reis, sinó que està pensada també per als pobles, els quals seran cridats pels sacerdots i congregats en Sió en una sola fe a fi que tots ells puguen servir a l'únic Senyor, aquell la majestat del qual figura glossada en v. 20.

El v. 24 apareix molt glossat. En primer lloc, concreta qui és el que fa la resposta al Senyor (que en Vg i en Vives queda implícit): és el "feel penident" (requisit que és conseqüència de la conversió: per al traductor, el convers ha de fer penitència), el qual respon perquè ha rebut "aquests tants beneficis" (en especial, i associat al v. anterior, el benefici de la fe i la unitat del cristianisme), i ho fa mogut per la gràcia o, segons ell, "endreçat per la gràcia", és a dir, impulsat, posat per la gràcia en el camí recte. El fórmula *nuntia mihi* de Vg es transforma en una solució més espiritual: "Senyor, spira'm perquè yo pense" i, ja que

[965] Per a l'increment espiritual de Corella, veg. Antoni López Quiles, "Evolución y recepción de la obra de Joan Roís de Corella", en *Teologia Espiritual*, Vol. XLIX, Núm 143 (València, 2004), pàgs. 167-201.

[966] JORDI VENTURA, *La Bíblia valenciana* (Barcelona, 1993), pàg. 205.

es tracta de la "brevitat dels meus dies", l'orant sabrà que es refereix a un temps reduït a viure'l "en la present vida", segons l'última glossa del v. Les glosses introduïdes per Corella fan que el v. es parega ben poc a la construció original, la d'un pelegrí que, pel camí de la vida, es sent esgotat i defallit, incapaç d'arribar fins al final.[967] Ací, lo "feel penident" (de simptomàtica traducció, que explicita el pronom *ei*) deixa tot el protagonisme a l'acció de la gràcia de Déu en ell, que és la que l'inspira i la que fins i tot li orienta el pensament.

Insatisfet, Corella ho desenvolupa més encara en el v. següent. En 25a el salmista demana a Déu que no el cride d'aquest món "en lo meu jovent", que és glossa per a donar raó de la fórmula de Vg, "lo mig dels meus dies" (traslladat de manera que fa pensar que "lo mig dels meus dies" siga l'explicació de la seua glossa "en lo meu jovent", quan realment és al contrari: "lo meu jovent" és explicació de "lo mig dels meus dies"). I ho demana perquè Corella considera que per a Déu "és cosa fàcil", atés que posa més èmfasi que Vives, el qual fa, literal, "en la generació e generació", mentre que per a ell "duren tostemps", i després, una altra vegada insatisfet, torna a considerar que duren "de generació en generació", i ho acaba glossant amb més força, "eternament".

Una nova glossa, en 26a –el v. que introdueix la durada còsmica del món més enllà de les generacions humanes[968]– permet que Corella done raó de les seues conviccions de Déu com a "creador", perquè, segons ell, funda la terra "creant". El v. 26b és un calc del vivesià i de Vg, tret de l'orde de col·locació de les paraules.

Vives trasllada 27a idènticament a Vg: "Ells [los cels] periran", però Corella hi integra, a més, la filosofia: "lo lur moviment cessarà", i si, segons el convers, sempre arrapat a Vg, l'orant afirma de Déu "mas tu staràs", el teòleg continua amb la glossa filosòfica, perquè explica que Déu romandrà "ferm", i ho

[967] ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1282.
[968] ALONSO-CARNETI, *Salmos*, cit., II, pàg. 1282.

fa amb atribuits filosòfics de la divinitat: "tu staràs ferm en la tua immutable essència". Cessarà el moviment dels cels, i només periran ("perran") en compliment de la voluntat de Déu, segons una altra glossa corellana. La "cobertura" (Vg, *vestimentum*) de Vives serà per a Corella una "vestimenta" més calcada, mentre que després la forma en ll. *copertorium* no mereixerà traducció per a Vives, i per a Corella serà "roba que hom se muda".

En 28a Corella torna a insistir en la idea de la immutabilitat de Déu i, al mateix temps, aprofita per a fer més entenedora la versió, de manera que en lloc de "defalliran" els anys, ell prefereix "no passaran", amb què manté la idea de no caducitat, d'eternitat de Déu.

Finalment, 29a és una profecia en què el salmista augura que la descendència dels servents del Senyor podrà en el futur viure en pau davant del Senyor.[969] Ací l'orant parla dels "fills dels servents" en lloc de referir-se als "fills d'Israel", en referència al v. 15, on "els teus servents" són els amants de Sió, siga els pobles estrangers en camí cap a Jerusalem per a venerar el Senyor (v. 16) o els mateixos que en v. 23 vindran a servir-lo,[970] és a dir, la universalitat de "les gents", israelites (per a Corella, conversos) i la resta dels pobles congregats, com ell diu, en una mateixa fe. El v. rep una glossa simptomàtica, perquè no solament "habitaran", sinó que l'habitació dels servents de Déu serà en el repòs de la tua glòria", i la seua descendència obtindrà de fer "bones obres", les quals "eternament seran endreçades." És un v. que mereix reiteració quasi literal en Sl 68,35-36: "Que Déu salvarà a Sión, e seran edificades les ciutats de Judà. E seran habitades, e per dret de heretat obtendran a Sión," en el qual Corella considera l'herència com un dret a gaudir. Així, l'herència s'esdevé la possibilitat que l'home, la vida del qual sempre caduca, puga perdurar al costat del Déu immutable.[971] Per tant, podem conclure que Corella, en la línea de l'espiritualitat sapiencial, es

[969] TIZIANO LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 401.
[970] T. LORENZIN, *I Salmi...*, cit., pàg. 401.
[971] CLAUS WESTERMANN, *Salmi...*, op. cit., pàg. 111.

situa en els paràmetres de la teologia de la retribució, a propòsit de la qual convindria fer-ne un estudi de detall que ultrapassa, però, els límits del meu propòsit ací.

Com en cada Sl, la doxologia trinitària tanca la traducció.

8.4. Cristianització tradicional

Hi havia una transposició cristiana tradicional perquè el Sl 101 pertany al grup dels Sls que l'Església antiga havia classificat com a penitencials, de manera que compta amb una gran biografia de cristianització; en concret, els autors del NT havien descobert que la primera part del Sl (recordem: vv. 1-12) podia ser aplicada als sentiments que tenia Jesús quan s'acostava a la seua fi. Jesucrist, abandonat en l'Hort de les Oliveres en les mans de l'enemic, suplica a son Pare que li estalvie el calze de la creu. Així, l'evangelista Mateu (27,39.44) adverteix que, al turment físic, cal afegir l'aïllament moral per part dels deixebles i els insults dels seus enemics, fet que el mateix Corella recollirà quan narre la Passió de Jesús:

> ...blasfemant, donchs, tots lo scarnien, e los que allí staven e los que venien e anaven e davant la creu passaven per scarn lo cap movien e improperant li deyen: 'vach', qui és hun mot que significa scarn així com 'y dolor'significa.[972]

Joan recorda que el Pare, després d'haver protegit el seu fill de tot perill (Jn 7,30; 9,14), pareix abandonar-lo en mans dels seus enemics.[973] Més amunt ja hem parlat de com l'epístola als hebreus en fa aplicació concreta en 1,10-12, perquè al llarg dels vv. del Sls travessen els trets del gran "Humiliat", de manera que per eixa raó el Sl pot ser considerat com a apte per a ser la gran "pregària de Jesús al Pare".[974] Eixa és, per tant, la consideració

---

[972] Joan Roís de Corella, *Lo Quart del Cartoxà* (ed. facsímil, València, 1998), fol LI r.

[973] M. Cimosa, *Lampada...*, op. cit., pàgs. 22-23.

[974] Alfons Deissler, *I Salmi*, op. cit., pàg. 370.

de què gaudia el Sl 101 quan el Mestre en Sacra Teologia el tradueix i el glossa augmentant-ne més encara, amb les seues glosses, el caràcter cristològic –i, en conseqüència, cristià– que permet parlar del just sofrent.

8.5. Conclusió

El delicat treball de Corella, sense abandonar l'exegesi tradicional de forta transposició cristiana, el converteix també en pregària apta per als neocristians perseguits. La lectura atenta del Sl ens descobreix que l'orant individual, enmig de l'aflicció, no es consola amb les accions de Déu en el passat, sinó amb les accions divines del futur, com ara la reconstrucció de Sió, de manera que el destí del salmista (*id est*, del destinatari) queda vinculat a l'activitat de Déu envers el seu poble; en conseqüència, l'orant s'esdevé profeta que, de ser una persona anònima, eleva l'esperança en la intervenció del Senyor en vaticini profètic.[975]

Cada convers que prega és, doncs, un profeta per al seu poble. Cal tindre en compte que, en la resurrecció de Jesús i en la seua investidura com a cap d'un nou Poble de Déu, havien de tindre compliment totes les profecies de Sió, amb què l'enllaç AT-NT quedava ben consolidat. El poble de la Nova Aliança –procedent, no ho oblidem, de l'Antiga Aliança, perquè es tracta d'una Aliança no cancel·lada– trobava consolació en el seu pelegrinatge "en la vall de llàgrimes" i els conhorta per a fer front a la vida i a la mort, com el salmista i com Jesús, en solidaritat amb tot el Poble de Déu, i a assolir, al mateix temps, salvació que ja ha començat en la profecia de l'AT, i es compleix en el Crist.[976]

---

[975] Hans-Joachim Kraus, *Los Salmos*, cit., vol. II, pàg. 246.

[976] Alfons Deissler, *I Salmi*, op. cit., pàgs. 370-371.

Capítol 9

CONCLUSIONS

Tal com ha anat el seu pas per la història i l'evolució que ha experimentat, calia conéixer, en primer lloc, les qüestions relatives a allò que he denominat en el cap. 1 "recepció" de Corella a fi de situar el present treball en el marc de la comprensió de la seua obra que actualment tenen la major part dels estudiosos en contrast amb la que havia merescut al llarg del temps, començant des de l'oblit que pateix l'autor després de mort i durant massa anys. Les immenses diferències entre les primeres opinions, aquelles que sorgeixen quan Corella comença a obtindre un favor incipient de la crítica literària, i les consideracions generades pels estudis actuals –superat el "forat negre" de la crítica immediatament posterior a ell– són tan notòries que ens inviten a valorar d'una manera molt positiva l'esforç analític que els especialistes han dut a terme en els últims anys.

Hem comprovat com la trajectòria creativa i adoctrinadora de Joan Roís de Corella va derivant –al costat del seu *iter* vital– en una progressiva explicitació de fonaments, formes i determinis espirituals, que acaba en la redacció d'obra de continguts merament *religiosos* (continguts sempre presents, però menys explícits en l'anomenada fins ara "obra profana" per bé que, com he tingut ocasió de reiterar, n'eren inherents). A l'inici, la producció espiritual de Corella mereix una valoració de poca o de menor qualitat, però a poc a poc l'opinió dels especialistes evoluciona fins que arribem a la crítica més recent, la qual ha modificat d'una manera sensible aquella opinió i hui en dia li atorga molts més valors creatius que no els atribuïts tradicionalment, entre altres raons, perquè a hores d'ara el crític treballa amb coneixements acumulats i una major ponderació. Eixa positivació, al seu torn, es converteix en una de les motivacions que n'estimula un estudi de més detall i precisió. La possibilitat, per

exemple, de delimitar l'abast de la coherència i cohesió interna de la seua literatura (la continuïtat formal i d'objectius, per bé que amb la pertinent evolució, lògica quan parlem d'un producte humà situat en el temps) vista globalment, ens ha acostat a la identificació d'una obra de conjunt de major qualitat que no la percebuda fins ara.

Juntament amb la sensible millora en la consideració l'obra corellana presa en la seua totalitat, però sobretot amb el fet d'afegir-li la dimensió espiritual, el millor coneixement de la seua experiència interior i vital també s'ha constituït en una contribució que enriqueix la comprensió que tenim de l'anàlisi dels escrits que redacta el nostre autor. No és igual pensar en un Corella la tensió interna del qual era només de caràcter amatori –com es desprenia dels treballs publicats fins fa poc– que reconéixer el seu progrés vital segons un procés continuat d'ascens espiritual. El camí interior que segueix una de les personalitats més grans de la nostra història literària troba traducció coherent i especular en els seus productes creatius, de manera que els segons ajuden a conéixer el primer, i eixe és indispensable per a descodificar aquells. És un camí que discorre des del recobriment formal de la redacció amb la capa de la profanitat als cims explicitats de l'elevació espiritual, passant per continguts de propostes morals i pel seu fort designi parenètic i pedagògic, i tot cuit amb les seues elaboradament elegants construccions literàries, a què haurem d'afegir l'arquitectura interna sobre la qual elabora els seus productes. Els dos capítols junts ens ofereixen un inicial contorn que col·laborarà a la millor comprensió d'eixe procés d'evolució que afecta continguts i formes, per bé que sempre preservat el seu elevat determini estètic. Ara percebem millor el perfil d'un home piadós, que observa en la seua vida una forta activitat espiritual i que, a més, insisteix en l'acció didàctico-pastoral presentada amb una gran voluntat de creació literària. En resum, la tensió interior de l'home religiós trobarà feliç traducció en la tensió literària de l'escriptor.

D'altra banda, la universalitat de tot treball parenètic (la "catolicitat", en el cas de Corella), no l'allunya d'una certa voluntat de concreció per bé que discreta o revestida dins d'un embolcall lite-

rari i un cert estil lingüístic. Així, si qualsevol catòlic és el primer destinatari del seu treball, quan ens capbussem dins del seu estil de traducció, preciosista, deliberat i minuciós, el sector dels conversos –amb els quals manté intenses relacions, tant socials com literàries– emergeix ben promte com a receptor d'una obra que pot descodificar i entendre. El poeta i traductor adreça els seus escrits a persones reals, que sofreixen i que anhelen una situació millor; són persones concretes inserides en realitats concretes d'aflicció. El cercle d'amistats i de vinculacions familiars, a més dels contactes que manté amb el Tribunal del Sant Ofici, ens proporcionen moltes dades per a començar a fornir unes conclusions en eixe sentit. Ens hi haurem ajudat, a més, d'afirmacions i opcions del nostre autor exhumades dels seus escrits i metòdicament ordenades, les quals, preses aïlladament, no pareix que tinguen un sentit propi, però que, sistematitzades, ens el descobreixen davant d'un compromís cristià i cívic de molta alçada.

Corella pagà eixe compromís social amb la consumpció al foc del seu *Psalteri*, però, en contrast, compta amb la compensació de la gran acceptació de què gaudí en vida, acceptació que trobem manifestada, entre altres raons, en la forta oposició amb què entropessà el decret de l'inquisidor, el qual, finalment ordenà que fóra cremat el *Psalteri*, per damunt de l'entusiasme que havia tingut capacitat de generar entre els seus lectors coetanis.

Malgrat tots els indicis en sentit contrari, no podem pensar que l'oblit posterior a la seua mort puga constituir la cancel·lació de la presència i influència literària i social d'una personalitat tan eminent. En efecte, eixe consignat oblit de nom, obra i estil apareix matisat per una presència més o menys palesa en les obres dels autors immediatament posteriors[977] fins als estudis que ha merescut en el darrer període.

---

[977] Es poden veure les petjades corellanes en *Lo somni de Joan Joan*, per exemple, publicat el mateix any de la mort de Joan Roís de Corella. Veg. TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, "De *Lo Somni de Joan Joan* a *La vesita* d'Herèdia amb consideracions sobre Corella i el Tirant", en A. M. Compagna - A. de Benedetto - N. Puigdevall, eds. *Momenti di cultura catalana in un millenio*, (Nàpols, 2003), vol. 2, pp. 351-374. A. Hauf, op. cit. El tema de la projecció posterior de l'obra corellana, però, mereixeria un tractament específic.

Quan parle d'embolcall o de recobriment literari, no pretenc reduir l'abast del seu designi creatiu a una mera cobertura formal. En conjunt, considere molt encertades les reflexions de Cingolani a propòsit que la creació literària ocupa un lloc destacat, eminent, del treball corellà. Sense abandonar, per tant, la seua línia reflexiva, en el meu treball he volgut posar l'accent, tanmateix, en els continguts, els fonaments, el seu determini i estil de treballar, per una banda, pensat sempre des de paràmetres religiosos, bé des dels plantejaments morals de les seues primeres obres, bé els hagiogràfics, com ara la proposta de models de santedat, o bé els espirituals, especialment en la recreació literària de la vida de Crist, que tot ell constitueix una gran pregària, com en el *Psalteri*, llibre espiritual per antonomàsia, sense excloure'n la producció poètica.

Per una altra banda, repetiré que he volgut tindre molt en compte que el seu esforç té uns destinataris concrets, coneguts per ell, de manera que els continguts de la literatura que factura Joan Roís de Corella no són jocs literaris aliens als greus problemes socials del seu temps. Hom havia afirmat que "el món literari de Joan Roís de Corella reposa sobre una absoluta negació de la realitat que l'envolta, Les creacions de la mitologia o de la tradició antiga i de la Bíblia són, per a ell, la matèria primera d'una especulació literària que busca en l'elegància expressiva o en la moralitat la seua justificació. Corella ens parla de Mirra o de Paris, d'Orfeu o d'Hero, de Josep el d'Egipte o de Santa Anna; mai, però, de res de la gent i de la vida dels homes amb qui ell convivia".[978] Més avall, en referir-se a tots els autors adscrits a l'estil de la "valenciana prosa", ho explicita més encara quan creu que "coincideixen en l'abstenció davant el món que els circumda. Conreen la narració ovidiana o bíblica, les vides de sants, la novel·la sentimental, la reflexió moralitzadora, el relat cavalleresc: formes d'evasió ben clares".[979] Podem com-

[978] JOAN FUSTER, *Poetes, moriscos...*, op. cit., pàg. 45.
[979] *Ibidem*, pàg. 46.

prendre ràpidament que calia recórrer un camí de recerca ben llarg des de les capacitats comprensives del de Sueca fins als nostres dies: Corella no solament no practica cap evasió de la realitat, sinó que hi viu radicalment implicat i compromés. L'actuació de la Inquisició en contra de la traducció del *Psalteri* hauria d'haver constituït un símptoma per a ell.

Però és més encara. Després d'haver comprovat el fi treball lingüístic (terminològic i sintàctic) amb què treballa Mestre Corella amb l'objectiu d'aconseguir la formulació literària dels seus interessos kerigmàtics, actualment podem corregir sense massa esforç l'afirmació contundent de Joan Fuster quan, insistint en la idea precedent, l'amplia més encara, i sempre en termes negatius, perquè diu que: "l'humanisme de Corella és merament decoratiu: decorativista. Una monumental teranyina de paraules, d'hipèrbatons luxuriants, de clixés sense substància. En tota l'obra de Corella no hi ha en joc ni una sola *idea*," [980] proposta que connecta amb la seua idea general a propòsit de la "valenciana prosa" que hem vist més amunt.

Per contra, hem pogut comprovar que el nostre literat i teòleg posa sobre la taula un fabulós conjunt d'idees seleccionades i utilitzades per a servir el seu extraordinari projecte espiritual, social i religiós, integrador i evangelitzador alhora, mostrat amb recobriment literari. Corella, implicat profundament amb els processos socials que li toca viure, parla, clarissimament, de la gent i de la vida dels hòmens amb els quals convivia.

D'altra banda, per a Fuster, ni tan sols l'exercici literari és rellevant per al teòleg valencià; el de Sueca afirma que "en la millor de les hipòtesis parlaven de "devallar" –si es demoraven, com Roís de Corella, a treballar la senyora de les ciències, la teologia– "ab delitós estudi" als "florits e verds camps de afable poesia", i s'esmerçaven en el "plaent exercici de 'recitar' en 'alt e gentil estil'. La literatura, per tant, no tenia més transcendència".[981]

---

[980] JOAN FUSTER, *Heretgies, revoltes i sermons...*, op. cit., pàg. 17. El subratllat és seu.

[981] JOAN FUSTER, *ibidem*, pàg. 41.

Molts estudiosos han dedicat ingents esforços a l'objectiu de delimitar dimensions i qualitats de la creació literària del nostre Mestre en Teologia, l'abast del conegut concepte de "valenciana prosa", el preciosisme literari de l'autor, que captiva les nostres generacions, les sinuositats sintàctiques amb què manipula la frase, la lluentor del producte final, etc. tan poc atractius per a la mentalitat fusteriana, però tan seductors per al crític hodiern. Són estudis molt ben elaborats que no solament em complau assumir, sinó que trobe innecessari reproduir els seus arguments fins a la sacietat. Acceptats, per tant, eixos plantejaments relatius als aspectes formals de la literatura corellana, he volgut orientar el meu treball a les qüestions que posseeixen un caràcter basilar, com ara l'immens potencial evangelitzador que impulsa Corella a fer literatura, potencial que començava a ser vist pels analistes, però que encara no havia merescut cap aproximació de detall, tret d'algunes excepcions que hem tingut ocasió d'acollir. Models de virtut, models de vida i models d'oració són presentats per Joan Roís de Corella amb un admirable format literari que li costa no poc esforç, com diria ell mateix, segons una tècnica que, a més, no abandona mai, perquè, més enllà de la creació literària, la seua activitat acadèmica té idèntic punt de partida i de destinació; la seua acció publicística va en el mateix camí, i el seu treball homilètic participa igualment del mateix determini. Tota la seua projecció pública, per tant, gira a l'entorn de les mateixes idees: quan predica, quan escriu, quan promou publicacions o quan ensenya. Poc sabem de les classes que feia sufragades pel Cap i casal, però alguna notícia tenim de l'excel·lència dels seus sermons, probablement també ben preciosistes i construïts amb el seu famós "valencià artitzat". El cim de l'obra corellana, la literatura, també està integrat pels mateixos components.

El nostre autor no es cansa de dir que està cansat. En efecte, la constatació d'un fort esgotament espiritual, d'una extenuació física i mental, al costat de les nombroses dificultats que preveu quan ha d'iniciar una composició nova, són expressions formulàries recurrents en quasi totes les peces que escriu. La major part dels analistes han imputat les fórmules a la utilització d'un recurs retòric, i segurament no s'equivoquen. Ara bé, hem pogut

verificar que Corella treballa amb meticulós preciosisme, amb subtil enginy, amb ajustada precisió terminològica, amb selecció metòdica d'imatges i d'idees i amb contrastada deliberació, de manera que dificultat i esgotament no constitueixen només –tot i que també– un parell de figures retòriques destinades a decorar la redacció o, encara, elements de retallar i copiar, sinó traducció veraç de la situació en què es troba després de cada treball. Com que el mestre en teologia no improvisa, li resulta complicat, costós, i, en conseqüència, s'esgota.

El gran literat no fa, però, composicions "lliures", sinó que quasi sempre s'inspira en unes "plantilles" sobre les quals treballa, per exemple en les vides exemplars dels herois mitològics que selecciona per al seu quefer literari. Al final de la vida, tanmateix, trobem que basa totes les composicions, directament o indirectament, en la *Pàgina Sacra*: redacta unes biografies –literàriament molt ben elaborades, això sí– de personatges que il·lustren els objectius pels quals fa literatura: el veterotestamentari Josep, que esdevé prototip del Crist, més, a banda, un simptomàtic parell de figures significatives de transició entre l'AT i el NT, que són la vida de Santa Anna, la mare de Maria, i la vida de Maria Magdalena. Les últimes peces que veuen la llum són ja estrictament bíbliques, la Vida de Jesucrist, contemplada amb els ulls de Ludolf de Saxònia però filtrada i amplificada per ell, és a dir, *Lo Cartoixà*, i el llibre de pregària per antonomàsia tant de jueus com de cristians, el *Psalteri*; cap personatge posterior, però. Hem conegut l'immens valor que Corella concedeix a la Bíblia, hem repassat la gran quantitat de cites literals o inspirades en l'Escriptura o ens hem acostat a alguns relats bíblics, també procedents de la pàgina bíblica; hem fet una primera aproximació al Salteri i hem aprés, finalment, que, a banda de les seues amplificacions i altres modalitats de composició que ja li coneixem, Corella redacta des d'una forta dependència de la Sagrada Escriptura i seguint altres models previs.

La dedicació a traduir la vida de Crist o el *Psalteri* ens invita a pensar que la *Pàgina Sacra* exerceix un fort monopoli en els últims anys d'activitat literària de l'escriptor valencià, per bé que Corella ja s'hi havia associat abans i d'una manera simbiò-

tica: l'escriptor beu de la Bíblia per a elaborar les seues composicions, i la Bíblia se'n beneficia publicísticament. No és estrany, doncs, que ja el cap. 3 hagen aparegut en esbós alguns elements de caràcter escripturístic, encara que siga només per a fer-ne un ús instrumental. Però la seua adhesió a la Bíblia és molt més forta. Ho és per una elemental convicció –lògica, d'altra banda– com ha quedat acreditat, i també per necessitat, perquè la Bíblia li serveix de nexe d'unió entre cristians i jueus conversos, als quals adreça el compromís religiós, cívic i literari que viu. Recolzat sobre la gran adhesió que l'Escriptura compta entre els hòmens del Renaixement, Joan Roís de Corella es llança a una gegantina i al mateix temps discreta operació de concòrdia i d'integració de tot aquell sector social de conversos, sense que ell pretenga mai abandonar el dogma catòlic. Val a dir que l'escriptor no entén d'ecumenisme, i qualsevol intent d'aplicar-li una idea del gènere seria del tot anacrònic i improcedent; ni tan sols pot referir-se a la gran troballa de "l'Aliança no cancel·lada" de Déu amb Israel, que és una categoria de comprensió actual. Ferm en el catolicisme, intenta demostrar que la decisió de batejar-se era la lògica i la correcta, per damunt de qualsevol situació d'aflicció, i que, en conseqüència, els neocristians "honrats" havien de viure en coherència amb la fe a la qual s'havien convertit. Tota la segona part, per tant, està dedicada a examinar els resultats que es deriven de la densa relació de dependència que el nostre autor té de la Bíblia. La utilització del mètode hermenèutic, que era el normal des de l'Edat Mitjana i que ell mateix ens proposa, el dels quatre sentits d'interpretació de la Sagrada Escriptura, ha fet possible que exhumàrem i ordenàrem els objectius que perseguia l'obra corellana.

En el capítol 4 hem fet un pas més avant i hem començat a concretar algunes de les idees que havia avançat el caps. precedents. L'estudi d'alguns dels personatges bíblics que inauguren el monopoli escriptoristic dels escrits corellans, com ara Maria Magdalena,[982] i sobretot, l'expressiva presència del conegut fill

[982] Perquè Francí Aguilar, tot i que no en forma part, és un instrument de Corella quan vol insistir molt en la utlització de la Sagrada Escriptura i, a més, ens l'ofereix com un preciós càntic a la resurrecció,

del patriarca Jacob, Josep, ens ha permés endinsar-nos en les concepcions sacrificials i martirials que té el Mestre en Sacra Teologia i, al mateix temps, comprendre que la redacció és un pretext per a explicar que el just injustament perseguit, al final rebrà recompensa; no debades parla de sacrifici i de martiri, encara que en el cas de Josep, com en el de molts dels destinataris dels seus productes, no es consumà, com tampoc no es consuma sexualment l'amor cast, l'amor pel qual també mereix consideració de martiri. El llibre de Josep, que Joan Roís de Corella recull de procedència no solament bíblica, sinó amb el *plus* afegit d'una antiga tradició cristiana, jueva i musulmana, proporciona moltes més possibilitats interpretatives. Queda pendent, ara com ara l'estudi del riquíssim món simbòlic amb què treballa Corella, però eixe camí –precisament pel fet de ser realment important i il·luminador del sentit profund de l'obra del nostre autor– ens hauria despistat molt del que volíem seguir. Algú, tanmateix, ens l'hauria d'oferir.[983]

Progressant en el camí de la concreció, arribem, finalment, a un primer intent d'anàlisi detallada dels salms, però elaborada amb l'objectiu d'aïllar les aportacions corellanes, bé siguen mitjançant interessades glosses o amb subtils canvis de paraules que, al seu torn, també alteren el valor comunicatiu; i tot emmarcat en el coneixement del Sl a fi de perfilar el sentit que pretén atorgar-li Corella, el qual ens manifesta ben prompte la seua dependència de la versió de Daniel Vives –ell mateix convers–, encara que no li agradava aquella excessiva literalitat de què pateix, i les correccions que li introdueix, totes plenes de sentit des del seu punt de vista.

La tercera secció, per tant, descendeix a concretar la seua adhesió a la Bíblia en el gran text espiritual per excel·lència, el Salteri. A l'hora de proporcionar un tast de l'estil de traduir de Corella, era indispensable començar pel Sl 1, la porta d'ingrés a tot el Salteri, la qual ens donarà accés a tota la resta. Una vega-

[983] Els treballs de J. Ll. MARTOS citats constitueixen un excel·lent estímul per a percebre que l'obra corellana reclama un estudi sistemàtic del seu món simbólic.

da ja havíem accedit al Salteri, he volgut oferir una mostra de dos més de les peces traduïdes, per bé que el projecte és molt més ampli i global. Més de cinc-cents anys després d'haver vist la llum, encara no sabem els motius precisos pels quals la Inquisició portà a la foguera el *Psalteri* corellà, per bé que comencem a estar en condicions de plantejar-ho. Amb tot, podem avançar algunes conclusions a partir de les operacions que li hem practicat. En primer lloc, ratifiquem que Corella parteix del Salteri corregit per Daniel Vives; la literalitat de tants i tants fragments m'estalvia tedioses reiteracions.

En segon terme, també puc afirmar que el nostre traductor no estava d'acord amb moltes de les propostes de la versió vivesiana, raó per la qual escomet una nova traducció de tot el Salteri. En tercer lloc, també és correcta l'afirmació que no podem imputar la discrepància amb la versió de Vives només a consideracions de caràcter estilístic, encara que les maneres corellanes al final s'hi imposaran. En quart terme, insistiré novament en el fet que Corella només introdueix modificacions al Salteri de Vives allà on són útils per als seus objectius, mentre que si la redacció li ho permet, no l'altera. En cinqué lloc, que les opcions terminològiques que pren Corella no són fortuïtes o degudes només a meres qüestions d'estil, sinó que responen a l'intent de fonamentar eixos mateixos objectius. En sisé lloc, que el literat valencià (que sabia hebreu), treballa sempre a partir del text de Vg. El seté punt acredita que el teòleg vol subministrar als conversos sincers instruments de pregària que enllacen amb la fe de procedència però que siguen adequats a la de destinació. El huité, que el traductor, en el seu esforç en benefici dels conversos, els ofereix, des d'un lloable compromís social, eixe magnífic instrument tant d'elevació espiritual com de legitimació social, instrument que era valorat pels conversos sincers i censurat pels criptojudaïtzants. En nové lloc, que la Inquisició considera que pot jugar un paper negatiu (o potser també un treball "mal" traduït, de llenguatge "corrupte", que no és incompatible amb l'anterior) i el sotmet a procés. En desé lloc, queda clar que el *Psalteri* ha merescut algunes recuperacions actuals, que han superat l'acció inquisitorial

Hui, per eixes raons, recuperat el text corellà, tenim la possibilitat d'assaborir-lo amb calma i gaudir-lo més plenament, perquè podem desxifrar-li tots els "senys", aquella diversitat de sentits amb què va ser escrit; podem anostrar, des del sentiment i la comprensió, aquell embolcall tan captivador amb què sap redactar, i més encara, fascinats per la forma i capbussats en els sentits que posseeix la traducció corellana, ens podem adelitar, pel coneixement de tants impressionants suggeriments com conté, amb el seu missatge integrador.

A banda que les futures edicions bíbliques i litúrgiques valencianes, tan augurables, puguen comptar amb una fonamentació tan sòlida com la que ens ofereix Mestre Corella, crec que hem obert una finestra bona per on aguaitar al coneixement del nostre passat literari i religiós. L'apèndix final és una crestomatia de pregàries que ofereix el nostre creador que ens acosta a un cert model espiritual, ben pròxim al seu: la plantilla és sempre pareguda: una invocació al destinatari: "O Senyor Déu", etc.; [984] un seguit d'adjectius que expressen admiració i lloança (en són recurrents "altíssim", "infinit", etc.); l'exposició de motius i l'acció de gràcies o la impetració, segons el tipus d'oració de què es tracte. La copiosa adjectivació posseeix una gran càrrega filosòfica –fins i tot, en algun cas, antropològica– que ens permet centrar les posicions de l'autor, però que en cap cas no enfosqueixen la càrrega dramàtica –en algun cas patètica– i espiritual que contenen; els poemes-pregària o els salms n'eleven encara més el to. No estem davant, certament, del misticisme pensat a l'estil dels grans autors en castellà, però el conjunt de la sua producció ofereix una idea de Corella molt més espiritual de la que hem vist fins ara; percebem clarament una imatge interna que evoluciona i que progressivament assoleix una major elevació en l'escala de la vida de l'esperit. Com he insistit, tanmateix, l'espiritualitat del mestre en Teologia és una de les mancances que encara reclamen atenció.

---

[984] Com a bon exemple de continuïtat estilística, val a dir que les oracions que inclou en els textos mitològics plantegen una estructura anàloga: "¡O inmortals déus...!, en J. Roís de Corella, *Obres*, "Plant dolorós", pàg. 178.

Malgrat les múltiples zones fosques que sempre tindrem, creix la imatge de Joan Roís de Corella com a gran escriptor, home intel·ligent, subtil, d'idees sòlides, posades sempre al servici de la millora de la seua societat, i una persona d'una espiritualitat tan esquisita com elevada. O, dit altrament, d'acord amb el títol, hem vist que la "resposta" de Corella a Déu és la de "l'elevada pensa", és a dir, la formulació d'una proposta de vida de creixent espiritualitat, mentre que la "resposta" que, des de Déu, fa a l'home és la del seu compromís vital, compromís per l'home.

Apèndix

PREGÀRIES DE CORELLA

Josep

"¡O, rey dels reys, Senyor inmens, Déu de Jacob, Ysach e Abram! Puix de la magestat vostra alguna cosa no s'amagua, y sens vostre poder alguna creatura no·s conserva, ni sens vostra voluntat algun acte obrar no·s comporta, no permetau, Senyor infinit, misericorde, mos germans tanta malícia acaben, als quals la vostra inefable sapiència no ignora jamés yo no he penssat ofendre. E si Vós, Senyor de infinida justícia, haveu ordenat lo terme de ma vida més no s'allargue, ab delit la mort accepte, puix en voler lo que Vós voleu nostra major felicitat se troba. Donchs, Senyor inmens, de la vida yo no us pregue, mas que en mos germans tant delicte no·s trobe; los quals, si mereixen que així del tot la vostra gràcia los desenpare, que tan leig delicte acaben, de bon cor e pensa yo, Senyor, los perdone, mas lo temps de lur vida allargue perquè, de tan leig crim penedint-se, la vostra justa yra se amansse".

* * *

"¡O mort, a Rachel benigne, qui los seus ulls has tancat perquè de son fill no mirés tanta misèria, i ara los meus tancant permets que, vivint catiu, la sua tomba ab tanta dolor mire! ¡A la mare tan benigne, al fill tan cruel, prometent-me en Egipte, aprés de servitud miserable, peregrina sepultura! Ara és temps que la tua força en mi, jove, major se mostre, e, morint damunt lo sepulcre, seran contents los novells senyors dins en lo vas, ab lo cos de Rachel, tingua sepultura; que si vivint m'o comportaven, no reclamaria a tu, cruel iníqua, mas ab la força de dolor estrema rompent los marbres de l'alta sepultura, dins en lo vas la mia persona cansada descanssaria. E mesclant la carn ab los seus

ossos, o al seu cos la mia ànima daria vida, o la sua mort prestament faria la vida morta. Ni pendria espant del chich espay ni de les tenebres de la tancada tomba, acostumat d'estar nou mesos en lo seu ventre".

* * *

JACOB

"¡Senyor Déu, essència infinida, a tot loch present, ésser inmutable, vida interminable, eternitat sens fi, omnipotent, infatigable potència, causa eficient e principi, virtut e força de tota creatura; intel·ligencia incomprensible! En Vós e per Vós art, espil e ydea de tota cosa factible, veritat infal·lible, pèlech sens fons, profunde, de infinida misericòrdia, bondat per si, d'on les altres coses totes devallen. Contemplar no basta alguna creada penssa com, per camins a nosaltres inscrutables, la vostra providència los humans actes disponent administra; consentint, en libertat, lo nostre franch arbitre, permet la vostra bondat inmensa les maldats que nostra malícia obre, de les quals vostra infinida sapiència singulars efectes acaba; e aprés, la vostra acostumada misericòrdia venja e perdó atorga a aquells qui de tals males obres se peniden. E per ço, és més que foll, infel, e rebetle lo qui murmurant s'entresteix del que vostra Magestat per millor tostemps obra.

Gràcies, Senyor, e lahors les que puch a la vostra celssitut endrecem que a Josef, fill meu, factura vostra, de la iniquitat de sos germans lo vostre poder ha fet delliure, e la font brollant de vostra infinida misericòrdia ha ells ha lavat de tant ennegrida culpa, e la terra de Canan e de Egipte la vostra inscrutable sapiència ha provehi de bastament de vianda.

Moltiplique, Senyor, ara e tostemps la vostra misericòrdia, la qual homilment sopliche, per especial singular gràcia, me atorgue los meus ulls la cara de Josef puguen veure, perquè la mia ànima contenta al si de Abram, servent vostre, devalle".

VERITAT

"¡O misteri de profunde excel·lència, passant humà e angèlich entendre! ¡O perfecció acostant-se a l'infinit, de tant excel·lent creatura, que l'ésser son Fill compràs tan car lo que l'havia creada! ¡Ajudadora de nostra redempció, companyona de Déu lo Pare, qui en son Fill creant lo món, li ha plagut ella ab son Fill lo recreàs! Ell, Déu imnipotent, creà l'ome; ella, Mare del Totpoderós, l'a restaurat. ¿Quin profit era haver fet lo humanal linatge, per sa culpa en general cativeri encorregut, si, ab closa e tancada nau del seu verge ventre, Ella nostra redempció no hagués portat lo tresor, pagant tan abundant lo rescat que infinits móns bastament se'n podrien rembre. ¡Archa de Nohé; verdadera restauració nostra, de tot peccat exempta, estalviant-nos la vida del general diluvi, en lo qual mort encorríem per lo peccat del primer pare! Mereix, donchs, ésser dita vida e redempció nostra aquella la perfecció de la qual sola bastà engendràs Aquell per qui no solament remuts vivim, mas quasi déus, esperam eternament reviure.

* * *

Mare d'Aquell qui de la creu en l'arbre,
enmig del món, acompanyat de ladres,
pujà per fruyt a si mateix accepte,
que·n finits móns bastava tots a rembre.

Tenyint de sanch aquell dur pal de cedre,
en estret lit decantà les espatles;
deixant lo fust cubert de bella porpra
remé lo crim del qui morí sens nàixer.

A Vós present lo meu escrit trihunfo
que sobre·ls cels vostre valer trihunfa.

Puix volgué Déu dins en los vostres tàlems,
de verge carn pendre la vestidura
d'om verdader, més bell dels altres hòmens,
en tot semblant a Vós, que li sou Mare.

Mirau del cel les vostres homils dones,
que dona sou, mare ensemps y verge,
parint aquell qui lo mundanal cercle
féu de no res, y a Vós que l'engendràsseu.

* * *

MAGDALENA

"O, Fill de Déu, Déu infinit e home, qui, devallant del cel en la terra has pres carn de Maria Verge perquè a nosaltres pujasses de la terra en lo cel! No·m lances de tu, font de piatat e misericòrdia, que la legea de mes culpes la tua dignitat no pot ofendre, ni pot, si no per la tua puritat, ésser munde, comporta, alt Déu transcendent, incomprensible, la mia boca abominable als teus sagrats peus se acoste, e los sentiments de la tua justa yra no·s moguen, si ab les mies làgrimes inmundes los lave. No ogen les mies orelles que de tu, lum e vida, yo m'aparte, perquè en cert la mia trista ànima del miserable cos fogint se apartaria. Mostra en mi, omnipotent poderós, la riquea infinida de la tua misericòrdia, hi los altres peccadors acostar-s'an a la tua clemència si a mi, sobre tots los del món, abominable, tu, infinit misericordiós, perdones. Perdona'm, donch, piatat sens terme, no perquè yo y mereixcha, mas perquè la glòria del teu nom així en la terra com en lo cel, eternalment sia exalçada".

* * *

"¡O espill sens màcula, resplandor de la lum eterna, en lo qual totes les creatures representades clarament se miren, e los humans penssaments, amagats e tenebrosos, manifests e descuberts se contemplen! A tu, saber infinit, és més que cert yo, indigne, no estich als teus peus per recelar lo treball que en servey de la tua deíficha magestat me atenyeria, mas perquè en tu contemplant e hoint la dolça harmonia de la teua celestial doctrina, la mia ànima així contenta reposa, que no ha tengut recort de penssament que al present transsitòria vida esguarde. Si he errat io, pèlech de infinida misericòrdia, perdona'm com has

acostumat, e fes-me conéixer la culpa, la qual yo ignore; que la mia consciència no·m mostra que per molt amar a tu, bé infinit, yo pogués erra cometre. Parla per mi, paraula encarnada, que tant estich en contemplar la tua reverent persona atenta que no del·libere, responent a ma germana, de tan alta contemplació apartar-me".

* * *

"¡O bé infinit, vida, salut, alegria nostra! Tant com ab nosaltres, indignes, has abitat, mort, dolor ni malaltia no ha gosat en nostra casa mostrar-se; hi era molta rahò en la posada de la eterna vida la mort no y estengués lo seu ennegrit estrado. Aprés de la tua partida, lum e glòria nostra, conbatent ab no molt larga malaltia, ha vençut lo teu servent Làzer, qui tant amaves. D'on clarament se mostra si la tua magestat fos estada present no fóra ella, miserable, tan atrevida de alleujar en lo nostre castell lo camp de les sues tendes".

* * *

"¡O Déu inmens, alt, transcendent, incomprensible! ¿Què puch dir ni obrar, en esguard de la tua excelsa magestat, yo, inútil, miserable peccadora? Tu, infinit poderós, has de no res la mia ànima creada, la qual, ab innumerables peccats yo havia ensutziada, enlegida e desfeta, e tu, font de misericòrdia recreant l'as lavada; has guarit a ma germana Marta de la malaltia que, si no sol tu, Déu omnipotent, guarir-la podia; e a mon germà Làzer, de quatre jorns mort, reçusitant has tornat a la present vida. Lahor, honor e glòria sia eternalment donada a la tua magestat, axí en la terra com en lo cel, perquè tot lo món, en especial lo teu poble de Judea, coneixent confessen que tu, Fill de Déu, Déu verdader e home, devallant del cel en la terra singularment est vengut a la generació del gran patriarcha Abram perquè vencent a la mort, a los los qui en tu crehuen, del trist carçre de l'infern faces delliures".

SANTA ANNA

"¡O Déu infinit, bo, inmens, alt, incomprensible, omnipotent, creador universsal, factor de totes les creatures, qui de no res, mogut de sola infinida bondat, haveu fet tots los animals per a l'home, e a l'home, ymatge vostra, sol per a Vós! Yo, Senyor, Déu inscrutable, ans que de alguna cosa vos suplique, clarament confesse que·ls meus defalliments mereixen que vostra celssitut no m'atorgue la gràcia que us demane. Però, misericordiòs Senyor, a la vostra excelssa piatat e misericòrdia s'esguarda als miserables soccórrer, e ab aquesta esperança, humilment la vostra inmensa bondat suplique que, axí com als ocells e als altres animals la vostra infinita liberalitat atorga fruyt de generació per servitut dels hòmens, a mi, humil serventa vostra, encara que no u mereixcha, Vós, ver Déu de Abram, de Ysach e de Jacob, qui·n donàs a Sara mare de Ysach e hoís la oració de la estèril Anna, mare de Samuel, doneu a mi, de virtuts estèril, fruyt de generació per al servir de vostra excelsa magestat; lo qual, de ara, benigne piadós Senyor, yo presente, ofir e vote al servir de vostre sant temple. E, apartant de mi lo nom e oprobri de maledicció, coneixeran les gents que vostra misericorde bondat no desempara, encara que sien peccadors, aquells qui, ab devoció, a vostra excelsa piatat reclamen".

* * *

"¡O rey eternal, bondat infinida, pèlech sens fons de piatat e misericòrdia! Lahors e gràcies, les que podem, a la vostra excelsa magestat oferim, de la gràcia excel·lent que l'esperit angèlich, per part de la vostra celssitud, a nosaltres indignes ha promés. Suplicam-vos, donchs, Senyor e Pare nostre celestial, la vostra gràcia no·ns desempare, perquè nostra vida, ab totes nostres obres, a Vós, felicitat eterna, se endrece."

* * *

"¡O estimada filla mia, Mare de nostra consolació! Si a Vós era plaent, yo seria molt contenta soplicàsseu al Fill de Déu e vostre, Déu, nét e Senyor meu, que no comportàs ma vida se

allargue, que·ls meus ulls mirassen l'excés dolorós de la sua mort ignominiosa, ab la qual del·liberà natura humana rembre; e portaré alegres noves al si de Abram, als sants patriarques, reys y profetes, de la bella vista de la sua deífica persona. E encara, estimada filla, tant com puch vos pregue a la magestat sua demaneu, en do de singular gràcia, que, a la fi de mos dies, la sua presència me aconsole; que la mort no·m serà trista essent ell present, qui és vida, goig e alegria; e, sens temor, la mia ànima deixarà lo corporal carçre per anar a aquelles mans que de no res l'an creada."

* * *

"A Vós, homil, alta reyna de misericòrdia, Mare de Déu, filla mia, més del que puch dir estimada, recoman les mies filles, germanes vostres, ab tots mos néts; preneu-los per fills, siau-los mare e, ab vostre Fill Déu, singular advocada, que, puix Vós goig e alegria de natura humana e angèlica romaniu, yo de aquest món me partiré contenta" [...]

"¡O Déu infinit, alt, inmens, incomprenssible, sol de justícia, desijat per los sants patriarques, reys y profetes, qui, per la vostra inmensa piatat e misericòrdia devallant en la terra haveu pres carn humana de les puríssimes e sagrades sanchs de la mia filla, Maria Verge, e, verdader home, haveu conversat ab nosaltres, inútils factures vostres! Gràcies tantes com a mi és possible, a la celssitut vostra regracie los meus ulls indignes hajen atés contemplar e veure la vostra deífica persona, lo que tant han desijat Abran, Ysach e Jacob, ab tots los seus fels descendents, e encara, rey de glòria, verdader esperat Messies, siau estat content ab mi, dejecta peccadora, tenir tan estret deute, que siau fill natural de la mia estimada filla Maria Verge. No comporteu, donchs, infinit piadós, algun esperit inmunde a la mia ànima, vostra, se acoste, la qual, a les vostres sagrades mans que l'an feta, tornant acomane; e humilment a la vostra magestat soplique, als vostres sants àngels mane que al repòs del si de Abram la guien, e portaré alegra embaixada als sants patriarques, reys e profetes de la vostra deífica vista".

SANTA MARIA, MARE DE DÉU

"¡O rey eternal, Déu gloriós, unigènit Fill de Déu e meu! La mia mare santa, àvia vostra, per mi e ensemps ab mi, vostra magestat soplica que, més avant, si a Vós és plaent, la sua vida no s'allargue, perquè los seus ulls no vegen la dolorosa mort vostra. E encara, Déu infinit, fill meu natural, en do de singular gràcia, vos demana a la fi dels seus dies siau present, perquè en vostres mans la sua ànima acomane".

ORACIÓ A LA SACRATÍSSIMA VERGE MARÍA, TENINT SON FILL, DÈU JHESÚS, EN LA FALDA, DEVALLAT DE LA CREU

Ab plor tan gran que nostres pits abeura
e greu dolor que nostre cor esquinça,
venim a Vós, filla de Déu e Mare;
que nostra carn dels ossos se arranqua
y l'esperit desiga l'ésser perdre
pensant que, mort per nostres grans delictes,
ver Déu e hom, lo Fill de Déu e vostre
jau tot estés en vostres castes faldes.

Ab font de sanch reguà lo verge strado
hon, chich infant, lo bolcàs ab rrialles,
y·ls vostres ulls estil·len tan gran aygua
que pot lavar les sues cruels nafres,
ffent ab la sanch un engüent e col·liri
d'infinit preu, per levar-vos los taques
que·l primer hom, com a vassall rebetle
nos ha causat, ensemps ab nostra culpa.

Lo vostre cor partit ab fort escarpre
de gran dolor vos mostrà tan gran plànyer
que·ls serafins ensemps ab tots los àngels
mirant a Vós, planyent aprenen doldre.
Play-se lo món cubert d'aspre scelici;
crida lo sol plorant ab cabells negres,

e tots los cels vestits de negra sargua
porten acorts al plant de vostra lengua:
¡O Fill, tot meu! Hoÿu a mi que us parle,
que·n lo dur pal haveu hoÿt lo ladre:
puix no voleu que de present yo muira,
estiga·b Vós tancada·n lo sepulcre.
Yo us acollí en le meu verge ventre;
ara Vós, Fill, rebeu-me dins la tomba,
que no·s pot fer entre·ls vius yo converse,
puix que Vós mort, és ja ma vida morta.
En major loch no pensseu yo m'estenga
del que Vós, Fill, pendreu dins en la pedra;
giteu a mi primera en la fossa,
que no us és nou dormir en los meus brassos.
Cobrir-vos ha lo mantell qu·a mi cobre,
e si no us par vos baste tal mortalla,
la mia carn que, viu, haveu vestida,
no us sia greu que, mort, encara us cobra.
¡Mare de Déu, humil tostemps e Verge,
lum d'aquest món, del cel luent carboncle!
mirra portam de nostra vida·marga,
dolent-nos fort com havem fet ofensa
al vostra Fill, Déu e Senyor benigne;
ensemps tenim que nostre cor perfuma,
que som contents se faça sacrifici
de nostra carn si·l vostre Fill ho mana.

FFI

E no gosam les nostres mans estendre
per a untar de vostre Fill insigne
lo cos sagrat, mas preneu aquest bàlsem,
que sens temor nostra lengua·l confessa
redemptor Déu, a Déu plaent oferta,
qui al terç jorn trahen del fondo carçre
los sants catius, lo veureu dins la cambra
més clarejant que·l sol alt en lo cercle.

SALMS

Benedixisti, Domine, terram.
Psalmus lxxxiiij.

2 Has beneït, Senyor, la tua terra;
has levat la captivitat de Jacob.
3 Has remut la iniquitat del teu poble,
has cubert tots los peccats de aquells per a no pendre'n venjança.
4 Has mitigat tota la tua ira,
est-te girat de la ira de la tua indignació.
5 Converteix-nos, Déu, salvador nostre,
e gira la tua ira de nosaltres.
6 ¿Serà axí que eternament tendràs ira a nosaltres?
¿O stendràs la tua ira de generació en generació?
7 O Déu, tu, girat devers nosaltres, nos vivificaràs,
e lo teu poble se alegrarà en tu.
8 Mostra'ns, Senyor, la tua misericòrdia,
e dóna'ns lo teu Salvador.
9 Yo oiré ço que parla dins mi lo Senyor,
que parlarà pau en lo seu poble,
e sobre los seus sants,
hi en aquells qui·s convertexen de cor.
10 Emperò, la sua salvació prop stà de aquells qui·l temen,
per ço que la sua glòria habite dins la terra nostra.
11 La misericòrdia e la veritat se encontraren;
la justícia e la pau se besaren.
12 La veritat és exida de la terra,
e la justícia ha mirat del cel.
13 E certament lo Senyor donarà benignitat,
e la terra nostra donarà lo seu fruyt.
14 La justícia irà davant ell,
e posarà en la carrera los seus passos.
Glòria.

Laudate pueri, Dominum.
Psalmus Cxij.

Loau los servents al Senyor;
loau lo nom del Senyor.
2 Sia lo nom del Senyor beneyt
de ara de present e tant com dure lo setgle.
3 Dellà on ix lo sol fins allà on se pon
és digne de ésser loat lo nom del Senyor.
4 Excels és sobre totes les gents lo Senyor,
e sobre los cels és la glòria de aquell.
5 ¿Qui és axí com lo Senyor Déu nostre,
qui habita en les altituds,
e mira les coses humils en lo cel hi en la terra?
6 Levant de terra al freturós,
e del fem alçant lo pobre:
8 perquè col·loque aquell ab los prínceps,
ab los prínceps del seu poble.
9 Aquell qui la stèril fa habitar en casa,
mare de fills alegra.
Glòria al Pare, etc.

* * *

DE *LO QUART DEL CARTOIXÀ*

(De la Passió)

Jesús, Senyor, qui per la redempció del món has volgut soferir misèries, angústies, opprobis, menyspreus, vituperis, calúmnies, injúries, afflictions, dolors e penes, e, finalment, molt entre totes les morts dolorosa: suplich-te, Senyor, que per totes aquestes acerbíssimes doloroses penes que per nostres pecats has sofertes, de tots mos pecats, iniquitats e vicis, e dels perills de aquesta miserable vida, e de mort sobtada, hi de la eterna, tu, piadós Jesús, me delliures; e fes-me gràcia de soferir totes aquestes dolors que tu per mi has sofertes yo no m'aparte, e que dins la mia pensa tostemps present les mire, e ardentment les

abrace, perquè participe ab tu en les tues dolors, angústies e penes; en lo repòs e consolació tua ensemps ab tu participe. Amén.

* * *

(De la Resurrecció)

Senyor Jesús, única singular dolçor sobre totes dolça; qui, romputs de la mort los ligams, glorificat lo teu cors, est ressuscitat en glòria; per la tua florida resurrecció, humilment te suplique que de la mort de la ànima yo ressuscite, hi en virtuts floreixca, hi en novitat de vida acamine, perquè conega e desige les celestials alegries e no les tristeses de aquesta miserable vida; e per la virtut de la tua claredat inmensa, te plàcia purgar la mia ànima de les tenebres de les culpes, e per la virtut de la tua resurrecció excelsa, lo dia de la universal resurrecció la mia carn per a la glòria ressuscite, perquè ab tu, en tu e per tu, en cors hi en ànima, eternament me alegre. Amén.

(De la, pena infernal e eterna glòria)

Jesús, Senyor: a mi, fràgil miserable, fes gràcia que entre les amargues dolçors d'aquesta present vida, vivint en lo cors, ab la pensa en lo inferns devalle, e allí considere e mire les penes acerbíssimament que·ls miserables damnats eternament passen, e així tinga solicitut e cura que de peccar me abstinga, perquè de tan gran perill me lunyes, hi devallant-hi ab la pensa en la vida, aprés la mort la mia ànima no y devalle; y aquelles amaríssimes dolors e penes que yo, remut pecador, no les senta; e fes-me gràcia, Senyor, entre les amargós d'aquesta present vida alguna dolçor de la eterna vida contemple, e així, contemplant, la desige; e per haver-la, treballe; e, perquè no la tinch, sospire, e sospirant, per la tua gràcia, la mereixca; hi atorga'm, benigne Jesús, que tostemps en la tua gràcia a tu m'acoste, e res fora de tu no cerque ni ame, ni cogitar ni pensar vulla; perquè finalment a tu, mon bé, Déu e Senyor, aténer puga. Amén.

ABREVIATURES

AT	Antic Testament
BVI	*Bíblia Valenciana. Edició interconfessional* (Castelló, 1995).
cap	Capítol.
cdx	còdex
cfr	*cumfer*
DBHE	Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español.* Edición preparada por Víctor Morla y Vicente Collado (Madrid, 1999^2).
E	ms Egerton
G	*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes* (Stuttgart, 1979).
M	ms Marmoutier
ms	manuscrit
NT	Nou Testament.
OC	Obra completa
Onq	Targum d'Onqelos
P	ms Peiresc
Pa	Ms Palau
pàg.	pàgina
pàgs.	pàgines
par.	paral·lels
Sl	Salm
Sls	Salms
s/p	sense paginar
TdG	*Tragèdia de Caldesa.*
TgJ	Targum de Pseudo Jonatan
TM	Text massorètic. *Biblia hebraica* (Stuttgart, 19904)
TgN	Targum Neophuti1
TgP	Targum de Palestina
TOB	*Traduction Oecumenique de la Bible* (versió italiana de la CEI)
v	verset
vv	versets.
vb	verb

Vg *Biblia Vulgata*. He usat la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart, 1983) i també la *Biblia Vulgata* (Madrid, 1985[7]).

Les abreviatures corresponents als llibres bíblics són les de la BVI.

BIBLIOGRAFIA

ADELL, MARC VICENT, "Problemática de l'acusatiu preposicional en català. Notes al voltant de Roís de Corella", en *Miscel·lània Germà Colón*, 1 (Barcelona, 1994), pàgs. 93-109.

AGOSTINO, SANT', *Commento ai salmi* (Rocca san Casciano, 1998[4]).

del AGUA PÉREZ, AGUSTÍN, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (València, 1985).

ALBERTZ, RAINER, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT* (Madrid, 1999), 2 Vol.

ALBORG DOMÍNGUEZ, MIGUEL, "Jaime Pérez de Valencia, figura clave de los dos planteamientos hermenéuticos de la Bíblia en el siglo XV", en *Primer Congrés d'Història del País Valencia* (València, 1973), pàgs. 793-802.

ALONSO SHÖKEL, LUIS, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Gènesis* (València, 1990[3]).

LUIS ALONSO SCHÖKEL i CECILIA CARNITI, *Los Salmos* (Estella, 1992).

ARNAU GARCIA, RAMON, "La Encarnación, historia contemplada en el Vita Christi de sor Isabel de Villena" (València, 2001), reeditat en valencià en *Record i pensament* (València, 2006), pàgs. 87-132.

BADIA, LOLA, «Riba i els nostres clàssics: notes de lectura», en *Actes del Simposi Carles Riba* (Montserrat, 1985), pàg. 237.

—— «En les baixes antenes de vulgar poesia: Corella, els mites i l'amor», dins *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella.* (Barcelona, 1988).

—— «El *Plany dolorós de la reina Hècuba* de Joan Roís de Corella. Restauracions i contextos», dins *Miscel·lània Joan Fuster* (Montserrat, 1991).

—— «Aucis Amors. Teoria i pràctica del desengany d'amor segons Joan Roís de Corella», dins *Literatura Medieval, III. Actas do IV Congresso da AHLM* (Lisboa, 1993), pàgs. 275-282.

—— "Ficció autobiogràfica i experiència lírica a la "Tragèdia de Caldesa" de Joan Roís de Corella", en *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March* (Barcelona, 1993).

BALLESTER, JUAN BAUTISTA, *Panegírico en las excequias que la muy insigne universidad de Valencia decretó e hizo por su cuenta a la memoria de su hijo y Padre, el Apostólico Varón, el Dotor Gaspar Blas Arbuxech, presbítero de la Congregación del Oratorio del Patriarca san Felipe Neri* (València, B. Macé, 1671).

BAER, YITZAHAK, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Madrid, 1981). 2 Vols.

BALZ, HORST I SCHENEIDER, GERHARD, *Diccionario exegético del nuevo testamento.* (Salamanca, 1996[4]), vol. I, a-k.

BARRERA, JAIME, «Roiç de Corella i su versión del Salterio», nota editorial a *J. Roiç de Corella, Psalteri.* (Sant Feliu de Guíxols, 1928), pàg. VI.

BATAILLON, MARCEL, «La "raça" del erasmista Bernardo Pérez de Chinchon», Estudi preliminar a Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de pobres* (Alacant, 2006).

BATLLORI, MIQUEL, *A través de la història i la cultura* (Montserrat, 1979).

——*De l'Humanisme al Renaixement.* Obra completa, vol V (València, 1995).

BENITO DOMÉNECH, FERNANDO, i GALDÓN, JOSÉ LUIS, «Vicente Macip (h. 1475-1550)», catàleg del *Museu de Belles Arts* (València, 1997), pàgs. 50-51.

BERENGUER CEBRIÀ, ERNEST, *València en la crisi del segle XV* (Barcelona, 1976).

BERNABÉ UBIETA, CARMEN, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (València, 1984).

BLASCO, RICARD, «Homenatge a la impremta valenciana», en *Gorg* (València, 1974).

BRAGUE, RÉMI, *Europa, la via romana* (Barcelona, 1992).

CANTAVELLA, ROSANNA, «Aspectes argumentals de la Tragèdia de Caldesa», dins *Ausiàs March i el món cultural del segle XV - Symposia philologica, 1*, (Alacant, 1999).

CARRASCO, RAPHAËL, «"Pureté de sang" et paix civil e Nouvelle-Castille (XVe-XVIe siècle)» en «*Qu'un sang impur...*» *Les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge. Actes du 2ème colloque d'Aix-en-Provence* (1997).

CASANOVA, EMILI, «La llengua de Joan Roís de Corella (1435-1497). Una presentació", dins Vicent Martines (ed), *Estudis sobre Joan Roís de Corella* (Alcoi, 1999).

CAZENAVE, MICHEL (ed.), *Encyclopédie dels symboles* (París 1989).

CIMOSA, MARIO, *Mia luce e mia salvezza è il Signore. Commento esegetico-spirituale dei salmi* (Salmi 1-50) (Vaticà, 2004).

CINGOLANI, STEFANO M., «D'Aquil·les a Jesús. Reflexions sobre la cronologia de les obres de Joan Roís de Corella», dins Tomàs Martínez (ed.) *Lo gentil estil fa pus clara la sentència. De literatura i cultura a la València Medieval. Anuari de l'Agrupació Borrianenca de Cultura*, VIII (Borriana, 1997), pàgs. 67-88.

——*Joan Roís de Corella. La importància de dir-se honest* (València, 1998).

——«Joan Roís de Corella o la interioritat de la moral», dins *Revista de Catalunya*, 120 (Barcelona, 1997), pàgs. 83-98.

——«Anticavalleria com a anticlassicisme a l'obra de Joan Roís de Corella», dins Vicent Martines (ed) *Estudis sobre Joan roís de Corella* (Alcoi, 1999), cit., pàgs. 107-123.

CIVERA MARQUINO, AMADEO, «De la colección pictorica de san Miguel de Llíria», en *Fira i festes de san Miquel* (Llíria, 1988), pàgs. 19-23.

COLÓN DOMÈNECH, GERMÀ, «Visió romàntica sobre alguns "mossarabismes" del català», en *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Alacant-Elx, 1991), vol. II, pàgs. 251-299.

CONQUES, JERONI, *Llibre de Job*, ed. a cura de Jaume Riera (Barcelona, 1976).

CORTÉS SORIANO, AGUSTÍN, *Cristo humanidad e Iglesia. Una interpretación historico-salvífica en los comentarios de Jaime Pérez de Valencia a la Sagrada Escritura (1408-1491?)* (València, 1994).

CORTÉS SORIANO, AGUSTÍN, "Teología controversista antijudía en el àmbito valenciano durante los siglos XIV y XV: de Bernardo Oliver a Jaime Pérez de Valencia" en *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano, Actes del VIII Simposi de Teologia Històrica* (València, 1995), pàgs. 285-294.

COSTA CATALÀ, JOAN, *Els salms de la Biblia de Paris i el Salteri de la Seu de Valencia* (València, 1995).

CRUSELLES, ENRIQUE, «"Todo es cerrazón y noche." La socieedad urbana valenciana en la encrucijada a los tiempos modernos», en *Revista d'Història Medieval*, 3 (València, 1992).

DEISSLER, ALFONS, *I Salmi. Esegesi e spiritualità* (Roma, 1991).

DURAN, EULÀLIA, *Estudis sobre cultura catalana al Renaixement* (València, 2004).

ECO, UMBERTO, *Els miralls i altres assaigs* (Barcelona, 1987).

EIXIMENIS, FRANCESC, *Regiment de la cosa pública* (València, 1499) Ed. facsímil (València, 1972).

ESCARTÍ, VICENT J., *La primera edició valenciana de l'obra d'Ausiàs March. 1539.* (València, 1997).

FARFAN NAVARRO, ENRIQUE, "Los árboles prometidos" *Suplement del Butlletí de l'Arquebisbat de València* (febrer, 1993).

FERRANDO FRANCÉS, ANTONI, *Els certàmens poètics valencians* (València, 1983).

—— «L'anònim Pròleg d'una no poc devota adoració de Jesus cricificat: una mostra de la prosa artitzada de les darreries del segle XV», en Vicent Martines (ed) *Estudis sobre Joan roís de Corella* (Alcoi, 1999). pàgs. 133-156.

FERRANDO FRANCÉS, ANTONI i SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *La traducció valenciana de la missa del segle XIV. Estudi i edició de la versió de Guillem Anglés* (ACV, M. 169). (València, 2004).

FERRER, SANT VICENT, *Quaresma de sant Vicent Ferrer, predicada a València l'any 1413.* Introducció, notes i transcripció per Josep Sanchis Sivera (Barcelona, 1927).

FRESQUET RAMOS, RAFAEL i VILLAFRANCA GINER, ENCARNA, "Algunes consideracions morfològiques al voltant de l'obra de Roís de Corella" en Vicent Martines (ed) *Estudis sobre Joan roís de Corella* (Alcoi, 1999).

FUSTER, JOAN, *Poetes, moriscos i capellans* (València, 1962).

——*Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d'història cultural* (Barcelona, 1968).

——*Obres completes*-I (Barcelona, 1968).

——"Algunes puntualitzacions a la cronologia de La Decadència", dins *La Decadència al País Valencià* (Barcelona, 1976).

GARCÍA CÀRCEL, RICARDO, "Famílies converses valencianes, *Lluís de Santàngel. Un nou home, un nou món* (València, 1992)

GARCIA SEMPERE, MARINELA, «Algunes connexions entre l'obra religiosa i l'obra profana de Joan Roís de Corella: l'*Oració* i la prosa mitològica *La Història de Leànder i Hero*», dins Vicent Martines (ed) *Estudis sobre Joan roís de Corella* (Alcoi, 1999). pàgs. 169-181.

——*Lo Passi en cobles (1493)*, (Alacant/Barcelona, 2002).

GARCÍA TRAPIELLO, JESÚS, *Introducción al estudio de los Salmos* (Salamanca, 1998).

GARIN, EUGENIO, *Medioevo y Renacimiento* (Madrid, 2001).

GASULL, JAUME, et al., *Lo somni de Joan Joan* (València, 1479), edició facsímil amb una notícia biogràfica per Josep Palàcios (València, 1974).

GERSON, JOAN, *Libre primer de Mestre Joan Gerson, canceller de París: De la imitació de Jesuchrist e del menyspreu del món; esplanat de latí en valenciana llengua per lo magnífich Miquel Perez, ciutadà*. Ramon Miquel i Planas (ed.) reprodueix la de 1482 (Barcelona, 1911).

GONZÁLEZ, ANGEL, *El Libro de los Salmos* (Barcelona, 1984)

GONZÁLEZ LLUBERA, IGNACIO, «Coplas de Yoçef. A Medieval Spanish Poem in Hebrew characters», Cambridge, 1935.

GUARDINI, ROMANO, *Sapienza dei salmi* (Brescia, 1976).

GUIA I MARIN, JOSEP, *De Martorell a Corella. Descobrint l'autor del* Tirant lo Blanc (Catarroja-Barcelona, 1996).

GUILLÉN TORRALBA, JUAN, «Génesis», en *Comentarios al Antiguo Testamento* (Estella, 1977), vol I.

GUSTÀ, MARINA, ed., *Tragèdia de Caldesa i altres proses* (Barcelona, 1980)

HALICZER, STEPHEN, *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia* (1478-1834) (València, 1993).

HAUF I VALLS, ALBERT-GUILLEM, "Introducció" a Isabel de Villena, *Vita Christi* (Barcelona, 1995

—— "Nota introductòria" a *Comença la letra del present libre appellat Tirant lo Blanch* (València, 2003).

HERRMANN, SIEGFRIED, *Historia de Israel* (Salamanca, 1996)

HINOJOSA MONTALVO, JOSEP, "La fi del judaisme hispànic: l'expulsió dell 1497", en *Recerques. Història, economia, cultura,* núm. 27 (Barcelona, 1979), pàgs. 73-90.

HUERTA VIÑAS, FERRAN, *Teatre Bíblic. Antic Testament.* (Barcelona, 1976).

IZQUIERDO, JOSEP, *La Bíblia en valencià. De la lliçó de Sagrada Escriptura en llengua vulgar.* (València, 1977).

JERÓNIMO, SAN, *Obras completas, I. Obras homiléticas* (Madrid, 1999).

—— *Obras completas. II. Comentario a Mateo y otros escritos.* (Madrid, 2002).

—— *Obras completas. IIIa. Comentario a los profetas menores* (Madrid, 2000).

—— *Obras completas, IV. Cuestiones relativas al Antiguo Testamento* (Madrid, 2004)

JOAN-MOMPÓ, J., «"O, dona ja no dona": La història de la gloriosa santa Magdalena de Joan Roís de Corella. Fonts i originalitats», en *Estudis de llengua i literatura catalanes*-XXXIX (Montserrat, 1999).

JONIN, MICHEL, «Le converso ou "l'effacement de l'alteralité»: Sur una représentation littéraire du judéo-convers», en *«Qu'un sang impur...» Les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge. Actes du 2ème colloque d'Aix-en-Provence* (1997).

KRAUS, HANS-JOACHIM, *Los salmos* (Salamanca, 1993).

——*Teología de los salmos* (Salamanca, 1996).

LEVINE, E., *Un judío lee el Nuevo Testamento* (Madrid, 1980).

LOHFINK, NORBERT, *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos* (Bilbao, 2002).

LÓPEZ I QUILES, ANTONI, «L'altitud de nostra condició humana», dins *SAÓ*, 210 (València, setembre, 1997).

—— «Tradició i modernitat del llenguatge litúrgic valencià», dins *Anales Valentinos*, 55 (València, 2002).

LORENZIN, TIZIANO, *I Salmi*, (Milà, 2001).

MANNATI, E.– DE SOLMS, E., *Les Psaumes* (París, 1996).

AUSIÀS MARCH, *Poesies*. Ed a cura de Pere Bohigas (Barcelona, 2000).

MARGOT, JEAN-CLAUDE, «Traduction et compréhension de la Bible. Quelques aspects spécifiques de la traduction biblique», en *Tradició i traducció de la Paraula. Miscel·lània Guiu Camps* (Montserrat, 1983).

MARTÍNES, VICENT, «Concomitàncies entre Joan Roís de Corella i la lírica italiana medieval», en Rafael Alemany, ed., *Ausiàs March i el món cultural del segle XV - Symposia philologica, 1* (Alacant, 1999).

—— «Comentaris a la Bibliografia sobre Joan Roís de Corella», en *Estudis sobre Joan Roís de Corella* (Alcoi, 1999).

—— «La poesía de Joan Roís de Corella, entre el amor y la honestidad», en J. Casas, ed., *Iberia cantat. Estudios sobre poesía hispànica medieval* (Santiago de Compostela, 2002), pàgs. 525-554.

MARTÍNEZ, TOMÀS, «Joan Roís de Corella interpretat des d'Ausiàs March», en *Cultura Neolatina. Rivista di Filologia Romanza fondata da Giulio Bertoni* (Roma, 2002), pàgs. 159-194.

—— «Estudi introductori» a *Joan Roís de Corella. Rims i proses* (Barcelona, 1994).

——«Per a una interpretació del Triümfo de les dones, de Roís de Corella: claus ecdòtiques i literàries», en *Estudis de llengua i literatura catalanes,* XXXIII (Montserrat, 1996),

——«Literatura i teologia en una proposta profeminista: El *Triümfo de les dones*, de Joan Roís de Corella (1462)», dins *Annali di Ca' Foscari* (Venècia, 1996).

——«Variacions sobre el tema "Corella i els contemporanis valencians"», en *Caplletra*, 25 (Montserrat-València, 1998),

—— «De poesia i lògica corellana: comentaris a *La mort per amor*», en *Estudis romànics*-XXII (Barcelona, 2000).

——«De *Lo Somni de Joan Joan* a *La vesita* d'Herèdia amb consideracions sobre Corella i el Tirant», en A.M. Compagna – A. de Benedetto – N. Puigdevall, eds. *Momenti di cultura catalana in un millenio*, (Nàpols, 2003), vol. 2, pp. 351-374.

——«Dues lectures marquianes de La sepultura, de Joan Roís de Corella», en P. Rigobon-C. Romero, eds. *Il falconiere del re. Atti della giornata di studio dedicata ad Ausiàs March* (Venècia, 2004), pàgs. 71-90.

MARTOS, JOSEP LLUÍS, "La Vida de Sancta Bàrbara del Jardinet d'orats i Joan Roís de Corella o la recepció de la seua obra", en *Actas del XVIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Santander, 1999), pàgs. 1269-1287.

MARTOS, JOSEP LLUÍS, *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella* (Alacant/Barcelona), 2001.

——«Els mantells de les deesses en *Lo Johí de Paris* de Roís de Corella: tradició i innovació iconogràfica», en Vicent Martinez (ed) *Estudis sobre Joan Roís de Corella* (Alcoi, 1999).

MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, «Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio» en *Revista de Archivos, bibliotecas y museos*, 8 i 9 (Madrid, 1902), pàgs. 91-309.

MILÀ I FONTANALS, MANUEL, "Resenya histórica y crítica dels antichs poetas catalans", en *Obras completas*, 3 (Barcelona, 1890), pàgs. 141-240.

——*Obres de Joan Roiç de Corella* (Barcelona, 1913).

——«Bibliofília», 8 (Barcelona, 1913).

MIQUEL I PLANAS, RAMON, *Cançoner satírich valencià* (Barcelona, 1911).

NARDONI, ENRIQUE, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. (Estella, 1997).

NAVARRO SORNÍ, MIGUEL, *Calixto III* (València, 2005).

NESMY, DOM JEAN-CLAUDE, *I Padri commentano il Salterio della Tradizione* (Torí, 1983).

ONTALVILLE, L. D' (Pasqual Boronat), "Mossen Roiç de Corella, ensaig critich", en *Revista de Catalunya*, 4 (Barcelona, 1897), pàgs.113-118.

ORIGENE-GEROLAMO, *74 omelie sul libro dei Salmi* (Milà, 1993).

PEINADO MUÑOZ, MIGUEL, "Jaime Pérez de Valencia, un importante teólogo agustino valenciano del s. XV: investigaciones sobre su vida y su obra", en *Confrontación de la teología y la cultura. Actes del III Simposi de Teologia Històrica* (València, 1984), pàgs. 195-200.

——"El encuentro de la cultura cristiana con la cultura judía en el pensamiento de Jaime Pérez de Valencia (1408-1490), en *Bíblia y culturas. IV Simposio bíblico español* (València, 1993), pàgs. 143-154.

PÉREZ DE VALENCIA, JAIME, *Tratado contra los judíos* (Madrid, 1985).

PÉREZ FERNÁNDEZ, MIGUEL, *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (València, 1984).

PICO DELA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Discurs sobre la dignitat de l'home* (València, 2004).

PUIG I TÀRRECH, ARMAND, *La Bíblia a Catalunya, València i les Illes fins al segle XV* (Tarragona, 1998), tornat a publicar, ampliat, en "Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia", en *El text: lectures i història* (ScrBib3, Barcelona PAM-ABCat, 2001), pàgs. 107-231.

RAVASI, GIANFRANCO, *Giobbe* (Roma, 19913).

——*Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione* (Bolònia, 1999).

—— *Il libro dei Salmi. Introduzione, testo e commento* (Milà, 2006).

RAFFA, V., *La liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologia e pastorale* (Milà 19903).

RIBA, CARLES, «La *Oració* de Roiç de Corella», dins *Els marges*, (Barcelona, 1927), pàgs. 52-56; tornat a publicar en *Obres completes, II. Assaigs crítics* (Barcelona, 1967), pàgs. 235-237.

RICO, FRANCISCO, «Pròleg» a *Joan Roís de Corella, Tragèdia de Caldesa i altres proses* (Barcelona, 1980).

——*El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española* (20062).

RICQUOI, ADELINE, "Noblesse des conversos?", en «*Qu'un sang impur...*» *Les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge. Actes du 2ème colloque d'Aix-en-Provence* (1997).

RINAUDO, SPIRITO, *I salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa* (Torí, 19995).

RIQUER, MARTÍ DE, *Història de la literatura catalana*, III (Barcelona, 1964).

ROÍS DE CORELLA, JOAN, *Obres completes, I. Obra profana.* Jordi Carbonell (ed.) (València, 1973).

—— *Psalteri. Introducció, transcripció i actualització a cura de Joan A. López Quiles i Vicent Ribes Palmero* (Montserrat, 1985).

—— *Obres de Joan Roís de Corella. Transcripcio i estudi preliminar del ms de la biblioteca Mayansiana per Josep Alminyana* (València, 1985).

—— *Lo Quart del Cartoxà* (València, 1998). Introducció de Jaume Chiner.

RODRIGUEZ, JOSEPH, *Biblioteca Valenciana*, (València, 1747).

ROMEU, JOSEP, «Dos poemes de Joan Roís de Corella: "A Caldesa" i "La sepultura"», en *Miscel·lània Sanchis Guarner* (València, 1984), vol. I, pàgs. 299-308I i tornat a publicar en *Miscel·lània Sanchis Guarner* (Montserrat-València, 1992), Vol III, pàgs. 109-138.

RUBIÓ I BALAGUER, JORDI, *De l'Edat Mitjana al Renaixement* (Barcelona, 1948).

RUBIÓ I LLUCH, A., *El Renacimiento clásico en la literatura catalana* (Barcelona, 1889).

SAMPER EMBIZ, VICENTE, «Una tabla de santa Ana con la Virgen y el Niño junto a María Magdalena, identificable con la central del retablo de los Joan (1507), de Vicente Macip», en *Archivo de Arte Valenciano*, (València, 1994), pàgs. 35-38.

SANCHIS GUARNER, MANUEL, "Introducció" a: Francesc Eiximenis, *Regiment...*, cit.

—— *La Ciutat de València. Síntesi d'història i geografia humana* (València, 1974).

SCAIOLA, DONATELLA, *"Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite". Fenomeni di composizione appaiata nel salterio masoretico* (Ciutat del Vaticà, 2002).

SECRET, FRANÇOIS, "Les débuts du Rabbinisme chrétien et son histoire à la Renaissance, en *Sefarad*, XVIII (Madrid, 1957).

SIMIAN-YOFRE, HORACIO, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicimo Oriente Antico* (Roma, 2005)

SMITH, WERNER H., *Introducción al Antiguo Testamento* (Salamanca, 1983).

SERRANO MORALES, JOSÉ ENRIQUE, *Reseña histórica en forma de diccionario de las imprentas que han existido en Valencia desde la introducción del arte tipográfico en España hasta el año 1868.*(València, 1898-99).

SOGGIN, J. ALBERTO, *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba* (Zarautz, 19992).

STRACK, H.L., STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (València, 1988).

TESCAROLI, LIVIO, *Lodi, tehil?m* (Roma, 1999).

TREBOLLE, JULIO, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Valladolid, 1993).

——*Libro de los Salmos.Religión, poder y saber* (Madrid, 2001).

TUGGY, ALFRED E., *Léxico griego-español del NT* (Colòmbia, 1996)

VALENTINI, ANDREA, "Orosio volgarizzato da Bono Giamboni e il commento a il Valerio Maximo toscano", en *Medioevo Romanzo*, XXV (2001), pàgs. 407-433.

VENTURA, JORDI, *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*, (València, 1978).

——*La Bíblia Valenciana. Recuperació de la història d'un incunable en català* (Barcelona, 1993).

——"El coneixement de l'hebreu entre els conversos valencians de la fi del segle XV", en *Revista de Llengua i Dret*, 20 (Barcelona, 1993), pàgs. 7-48.

VERGER, EDUARD J., «La Sepultura de Roís de Corella, amb una postil·la», en *Homenatge a Josep Romeu i Figueras* (Montserrat, 1986), pàgs. 357-365.

VILANOVA, EVANGELISTA, *Història de la teologia cristiana*, vol. II (Barcelona, 1986)

VILLENA, ISABEL DE, *Vita Christi* (ed. facsímil, València, 1980).

GREGORIO VIVALDELLI, *«Il signore è mia luce e mia salvezza». Il Salmo 27 e il suo contributo per una teologia biblica della fiducia in Dio.*(Milà, 2004).

WEISER, ARTUR, *I Salmi* (Brescia, 1984), 2 Voll.

WESTERMANN, CLAUS, *Salmi. Generi ed esegesi.* (Alba, 1990).

WITTLIN, CURT, "Observacions sobre el 'Psalteri' de Joan Roís de

Corella i d'altres traduccions dels Salms", en *Miscel·lània Jordi Carbonell* (Montserrat, 1991).

——«L'edició del 1499 del *Regiment de la cosa pública*. Les revisions i ampliacions del text a l'endreça i al comiat escrits per Francesc Eiximenis», dins *Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura*, LXIX (Castelló, 1993),

——«Joan Roís de Corella. Introducció a una concordança de les seves obres», en *Actes del Novè Col·loqui Internacional de llengua i literatura catalananes. I* (Montserrat, PAM 1993).

——«Un text inèdit de Joan Roís de Corella: La visió a la porta de la Senyora nostra de Gràcia, del 1487», en *A sol post. Revista Internacional de Llengua i Literatura*, 3 (Alcoi, 1995).

——*De la traducció literal a la creació literària* (València-Barcelona, 1995).

——«La *Història de Josef* de Joan Roís de Corella: Traducció amplificada i retoricada del text bíblic», en Vicent Martínes (ed) *Estudis sobre Joan Roís de Corella* (Alcoi, 1999).

——«La *Biblis*, Mirra i Santa Anna de Joan Roís de Corella: Traduccions modulades, ampliades i adaptades», dins Tomàs Martínez, ed. *"Lo gentil estil fa pus clara la sentència". De literatura i cultura a la València medieval*", en *Anuari de l'A.B.C.* (Borriana, 1997), pàgs. 174-189.

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ 7

PRIMERA PART:
IMATGE PÚBLICA,
PROGRÉS INTERIOR I DESTINATARIS

CAPÍTOL 1: RECEPCIÓ I VALORACIÓ DE L'OBRA CORELLANA 27
1.1. ETAPES DE COMPRENSIÓ 27
1.2. RECEPCIÓ DE L'OBRA 29
1.2.1. Represa i superioritat profana 30
1.2.2. Emergència hierogràfica 36
1.2.3. Edicions modernes 40
1.3. DENUNCIAR I ANUNCIAR 45
1.3.1. Discontinuïtats i coherències 45

CAPÍTOL 2: "PERQUÈ A NOSALTRES PUJASSES DE LA LA TERRA EN LO CEL". EVOLUCIÓ LITERÀRIA I ESPIRITUAL 55
2.1. PARÈNESI CORELLANA 55
2.2. VIDA I OBRA ASCENDENT 60
2.2.1. Profanitat i missatge cristià 60
2.2.2. Ascensió literària i espiritual 69
2.2.3. "Los genolls en la terra e la pensa en lo cel". L'ascens espiritual en Corella 75

CAPÍTOL 3: "LA SANTA, LLAVORS, LLEI JUDAICA". LITERATURA CRISTIANA I JUEUS CONVERSOS 81
3.1. PERSONATGES LITERARIS 81
3.2. ELS CERCLES CORELLANS 84
3.2.1. La Inquisició 85
3.2.2. Orient espiritual per a l'aristocràcia 92
3.2.3. Corella i el Príncep de Viana 98
3.3. INTERPRETACIÓ DE L'ESCRIPTURA 102
3.3.1. Inquisició i societat 103
3.3.2. Llei i poble en l'Antiga Aliança 106
3.3.3. Instrument de pregària 121
3.4. TREBALL PER A CONVERSOS 128

SEGONA PART:
CORELLA I LA BÍBLIA

CAPÍTOL 4. "APRÉS EN LES SAGRADES PLANES". USOS BÍBLICS 135
4.1. BÍBLIA I LITERATURA 135
4.1.1. Cites bíbliques 138
4.1.2. Narracions bíbliques 146
4.2. APROXIMACIÓ A L'ESCRIPTURA 150
4.2.1. Corella davant la Bíblia 152
4.2.2. Notes inicials sobre el Psalteri 155

CAPÍTOL 5: LA "ISTÒRIA DE JOSEP, FILL DEL PATRIARCA JACOB" I LA IDEA DE MARTIRI EN CORELLA 171
5.1. SANT VICENT I ALTRES MARTIRIS 171
5.2. LA TRIA DEL RELAT 173
5.3. EL VIRTUÓS JOSEP 176
5.3.1. Josep, figura de Jesús 179
5.3.2. L'anyell 184
5.4. ELS "MÀRTIRS" DE CORELLA 187
5.4.1. Francí Aguilar, "alt en Paraís" 187
5.4.2. La màrtir Maria Magdalena 193
5.4.3. El màrtir d'amor 196
5.5. JOSEP, MÀRTIR 201
5.6. LES "AMPLIFICACIONS" CORELLANES 202
5.7. DESTINATARIS 206

TERCERA PART:
LLEGIR EL SALTERI AMB CORELLA

CAPÍTOL 6: "BENAVENTURAT ÉS L'OME". UNA LECTURA DEL SALM 1 211
6.1. EL SALM 211
6.2. EL TEXT 213
6.2.1. La llengua del salm 214
6.3. ESTRUCTURA 215
6.3.1. Primera part: vv. 1-3 217
6.3.2. Segona part: vv. 4-6 224

CAPÍTOL 7: "LA MIA LUM E LA MIA SALUT". EL SALM 26 SEGONS LA COMPRENSIÓ DE CORELLA 231
7.1. EL SALM 231
7.2. EL TEXT 234
7.2.1. La llengua del salm 236
7.3. EXÈGESI 239
7.3.1. Estructura i estil 241
7.3.2. Primera part: vv. 1-6 243
7.3.3. Segona part: vv 7-14 256

CAPÍTOL 8: "LOS CELS SÓN OBRES DE LES TUES MANS". ANÀLISI DEL SL. 101 267
8.1. INTRODUCCIÓ 267
8.2. EL TEXT 269
8.3. ESTUDI 271
8.3.1. Primera part: vv. 2-12 272
8.3.2. Segona part: vv. 13-29 282
8.4. CRISTIANITZACIÓ TRADICIONAL 292
8.5. CONCLUSIÓ 293

CAPÍTOL 9: CONCLUSIONS 295

APÈNDIX: PREGÀRIES DE CORELLA 307

ABREVIATURES 319

BIBLIOGRAFIA 321

Els escrits de Corella, que ell mateix invitarà a interpretar a partir de diferents "senys" o sentits; la relació que manté amb la Inquisició –com a col·laborador o com a víctima–; l'enigma de la seua *damnatio memoriae* després de mort i, malgrat això, la pervivència corellana, etc., constitueixen elements de reflexió que contribuïran a fer conéixer millor l'alçada moral, espiritual i humana d'un escriptor captivat per la Paraula i per les paraules, i que captiva per la qualitat dels seus productes literaris i la constància i eficiència com a activista cultural i divulgador de la Paraula de Déu. Les afirmacions ací contingudes no es trobaran tancades sense l'anàlisi del seu treball bíblic i, a més, d'una manera progressiva. Es tracta d'oferir una reflexió incoativa que siga la porta que ens conduirà al món dels sentits hermenèutics de la Bíblia i, en conseqüència, de les seues opcions literàries, sempre tan meditades.

ISBN 978-84-7822-505-7