

# Vicente Ferrer y el fenómeno de la predicación popular en el Occidente Europeo

Cultura vernácula, reforma de costumbres e intolerancia religiosa entre el otoño de la Edad Media y los albores de la Modernidad

Autor:

Losada, Carolina M.

Tutor:

Campagne, Fabián Alejandro

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado



Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

Programa de Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la  
Universidad de Buenos Aires  
(Área Historia)

## Tesis de Doctorado

Vicente Ferrer y el fenómeno de la predicación popular en el Occidente Europeo:  
Cultura vernácula, reforma de costumbres e intolerancia religiosa  
entre el otoño de la Edad Media y los albores de la Modernidad.

Doctoranda: Carolina M. Losada  
Directora: Dr. Fabián Alejandro Campagne

Buenos Aires, noviembre 2015



Retablo de San Vicente Ferrer de Miguel del Prado. Museo de Bellas Artes de Valencia, c 1525.

## Índice

Agradecimientos	5
<b>Introducción.</b>	7
De la historiografía.....	13
De temas, ideas y organizaciones.....	23
<b>Capítulo 1. La comunicación medieval y los profesionales de la palabra.</b>	30
1. Introducción .....	30
2. La predicación medieval, sistema de comunicación masiva.....	31
3. Historia de la palabra sagrada cristiana.....	38
4. Vicente Ferrer, extraordinario predicador .....	67
5. Conclusión .....	86
<b>Capítulo 2. El sermón medieval: discurso en contexto.</b>	89
1. El sermón como discurso oral.....	89
2. Materialidad del sermón.....	103
3. La estructura del sermón.....	130
4. Conclusión .....	159
<b>Capítulo 3: La <i>autolegitimación</i> del predicador: el santo vivo y el profeta.</b>	161
1. Construcción de sí, fama y discurso.....	161
2. Estratos de legitimidad.....	166
3. La profecía que crea al profeta.....	177
4. Legitimidad popular del Santo Vivo.....	204
5. Conclusión .....	219
<b>Capítulo 4. Del otro. El judío, el cristiano y el infiel.</b>	225
1. El judío, gran otro del medioevo.....	225
2. Alteridad e identidad: el otro en la palabra del sermón.....	251
3. Persuasión y violencia, exclusión o conversión forzada.....	272
4. Conclusión .....	286
<b>Capítulo 5. Un relato de las últimas cosas: la historia, el Anticristo y el Fin del Mundo.</b>	290

1. El discurso apocalíptico.....	290
2. <i>Aýna e muy aýna</i> : el Anticristo de Vicente Ferrer .....	307
3. Tiempo e historia .....	324
4. Más allá del Final.....	341
5. Conclusiones .....	351
<b>Conclusión general</b> .....	354
<b>Apéndice</b> .....	361
<b>Bibliografía</b> .....	379
1. Bibliografía primaria y fuentes: .....	379
2. Bibliografía secundaria: .....	381

## Agradecimientos

Cuando uno termina un trabajo que ha consumido una parte de su vida está obligado a rendir homenaje a quienes han recorrido esos años a su lado y han sido parte consciente o inadvertidamente de ello. Indudablemente, ninguna de estas páginas hubiera sido posible sin el apoyo académico de mi director, Fabián Campagne, quien no sólo dio el puntapié inicial para este camino, sino que aportó su mirada erudita y asertiva, y me acompañó con su infinita paciencia, confianza y humor en el recorrido. El Consejo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología me otorgó a través de sus becas el sostén necesario para este trabajo y el Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz” el espacio para realizarlo.

Entre quienes merecen un sentido agradecimiento están aquellos cuyas palabras de estímulo significaron para mí una gran ayuda en distintos momentos del trayecto, porque les profesó gran admiración y respeto, José Emilio Burucúa – a quien además tuve el orgullo de nombrar como mi codirector para la beca otorgada por CONICET–, Ángeles Soletic y Soledad Justo; así como a todo el equipo de la Cátedra de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; profesores y adscritos.

A mis colegas y amigos, quienes forman parte de un equipo de trabajo del que me siento orgullosa de pertenecer, Constanza Cavallero, Ismael del Olmo y Santiago Peña, les agradezco porque crecer junto a ellos ha sido un privilegio. Asimismo, a todos quienes oyeron o leyeron críticamente partes de este trabajo y lo valoraron con sus comentarios y correcciones, imposible sería para mí nombrarlos aquí, pero desde ya mi sentido agradecimiento por sus aportes y sugerencias.

A mis amigos de siempre: Mariano Aramburo, Tatiana Depetris, Ariel Morrone, Patricia Mouriño, Mariela Quaglini, Hernán Ortiz de Elguea, me resulta imposible retribuirles por su apoyo, a veces profesional y otras emotivo, más que en estas humildes líneas. El trayecto es siempre más fácil en buena compañía. A mi gran familia, la de sangre y la elegida, que ha participado a veces con cierta desazón, poniendo su cuota de sentido común al trabajo intelectual que es tan distinto a otros, también mi eterno agradecimiento por su apoyo incondicional.

Con todo, mi deuda más grande es con mi madre, porque su confianza fue la columna que me sostuvo y me animó a continuar toda vez que las dificultades o dudas miraron mi paso, y su orgullo una de las recompensas más importantes que he recibido.

A mi compañero de ruta, Guillermo Mehaudy, le agradezco por su absoluta compañía, por su mirada minuciosa a estas páginas, por la intensidad de sus opiniones, y por haber soportado estos meses de tensión y desatención siendo el mejor padre que alguien puede pedir, ocupándose por los dos de nuestra hija cuando mi distracción por este trabajo me impidió hacer mi parte.

Resta sólo agradecer a Ivana, por ser la felicidad del mundo.

## Introducción.

Hace unos años, cuando comencé a interesarme por el tema de la predicación, cierto grado de juventud e inocencia me dejaron pensar en los sermones como fuentes transparentes, reflejos algo distorsionados de una sociedad sobre y a la que se le hablaba. El valor de los sermones residía, en aquella novel lectura, en establecer un puente comunicante entre una realidad cotidiana y un discurso doctrinal y académico docto. Presa aún de una idea perimida sobre la convivencia conflictiva de dos culturas dentro de la sociedad medieval, con todas las implicancias teóricas que esto conllevaba, comencé a través del rastreo bibliográfico actualizado, la guía experta de mi director y el cursado de seminarios, a transitar caminos que me forzaron a plantear nuevas preguntas y problemas distintos de aquellos que me encontraron leyendo con fascinación por vez primera los sermones castellanos de Vicente Ferrer. Obnubilada como muchos otros antes que yo por el Anticristo, el Fin del Mundo y la intensidad de la prédica vicentina transito esta investigación, antes y siempre, con el riesgo de la reproducción explicativa de unos sermones que brillan por su precisión como discursos eficientes y por su dimensión expandida como emergentes culturales. ¿Qué no hay de fascinante en un anciano dominico gritando a viva voz la conversión de los pecados ante veinte o treinta mil personas, rodeado de flagelantes, pontífices y monarcas? El riesgo es perderse en la seducción del discurso y del personaje. Con el tiempo, sin embargo, las preguntas comenzaron a cambiar y a incorporar ese peligro como una ventaja, pues se orientaron hacia los problemas del contexto de producción del sermón, de la construcción de sí del predicador y de la audiencia, y de su, impactante pero inasible, adhesión. Los dispositivos y prácticas de la comunicación medieval comenzaron a ser temas claves para comprender y dimensionar los sermones vicentinos.

Esta tesis no ha perdido en su esencia el planteo inocente, pues aún se pregunta por los mecanismos y estrategias a través de los cuales la comunicación masiva reproduce las prácticas y las ideas que sirven de base para el funcionamiento y la reproducción de una sociedad.<sup>1</sup> Partimos entonces de una serie de premisas de las que se derivan una reivindicación de la existencia de la *comunicación masiva* en la sociedad medieval; pues

---

<sup>1</sup> Marco Mostert, «New approaches do medieval communication?», en *New approaches to medieval communication*, 1999, 15-37; Jan Dumolyn, «Political Communication and Political Power in the Middle Ages: A Conceptual Journey», *Edad Media* 13 (2012): 33-55;



esta idea contiene en sí misma una multiplicidad de supuestos determinantes.<sup>2</sup> El predicador medieval es un agente que a través de una práctica establecida reproduce en su discurso una codificación moral. Sus estrategias se montan entre la estructura formal del sermón medieval y la necesidad de mantener entretenida a una audiencia más o menos populosa, más o menos renuente. La predicación es una *performance* – a falta de un término más adecuado – con reglas precisas. Una práctica cultural que incluye, necesariamente, a un locutor y a una audiencia adecuados.<sup>3</sup> La predicación puede o no ser exitosa, pero ese éxito de la comunicación es inconmensurable y absolutamente distante para el historiador que sólo puede hallar índices de su resultado en recursos adyacentes, siempre y cuando los encuentre.

El predicador medieval era un personaje altamente preparado para fungir el rol de comunicador social. Sus estrategias estaban diseñadas de antemano, así como los temas sobre los que podía o no predicar. Esto hace de Vicente Ferrer – quien trascendió evidentemente los límites normales de acción de los predicadores medievales, convirtiéndose en un protagonista de la historia de la Europa tardomedieval – un profesional de la palabra sagrada. Ferrer, dominico de toda ley, había recibido una educación de élite, basada en los principios tomistas que proyectaban una prédica en cuyo núcleo estaba la

---

<sup>2</sup> El campo de la sermonística medieval ha aceptado sin ninguna hesitación la realidad del sermón como dispositivo de comunicación masiva y al predicador como comunicador social. Se reconoce aquí, sin embargo, que estas aserciones pueden causar cierto resquemor por su tono anacrónico. En primer lugar es necesario aclarar que en ningún momento se ignora la radical historicidad del texto sermón como fuente del pasado y como tal la comunicación implícita en la fuente es considerada una comunicación que solo puede ser concebida en su tiempo histórico y con la adecuada distancia temporal que tal concepto requiere. En segundo lugar, en pleno reconocimiento del potencial polémico del uso del concepto de comunicación y comunicación masiva, así como el de medio masivo se señala que el debate en torno a las características y las formas de la comunicación medieval sigue abierto y expectante de nuevos aportes y análisis. Por lo pronto se enuncian aquí la necesidad de reflexionar en torno a este problema, que se abordará con largueza en el capítulo 2 de la Tesis.

<sup>3</sup> Para un abordaje introductorio sobre el rol del predicador como agente social véase, entre otros Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988); Carlo Delcorno, «Professionisti della parola: Predicatori, giullari, concionatori», en *Tra storia e simbolo*, 1994, 1-21; Rosa Maria Dessì y Michel Lauwers, *La parole du prédicateur*, Collection du Centre d'études médiévales de Nice (Nice, 1997); Nirit Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the rhetoric of two popular preachers: Giovanni Dominici (1356 - 1419) and Bernardino da Siena (1380 - 1444)*, vol. 4, Late medieval and early modern studies (Turnhout, 2001); Carolyn A. Muessig, «Preacher, sermon and audience in the Middle Ages: an introduction», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, (Leiden, 2002), 3-9; Larissa Juliet Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in late Medieval and Reformation France*, Renaissance Society of America (Toronto, 2002); Larissa Juliet Taylor, *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, vol. 2, A new history of the sermon (Leiden ; Boston, 2001);

transmisión eficiente de una ortodoxia y una ortopraxia cristianas.<sup>4</sup> Vicente Ferrer fue un agente del orden social y político. Sus sermones son dispositivos discursivos orales que trasuntan una objetivación subjetivada de un mundo real. Desde esta perspectiva, el sermón, fuente de esta historia, adquiere más y más opacidad y complejidad.<sup>5</sup>

El sermón de por sí es un objeto complejo. ¿Con qué intención se escribían los sermones predicados? Existen múltiples formas de registrar sermones: los escritos por el predicador, los estenografiados en el momento, los resumidos y los compendiados. La historiografía del sermón medieval ha dado cada vez más valor al sermón estenografiado en lengua vernácula, es decir aquellos que fueron escritos en el momento de predicación en la lengua en la que fueron predicados. La valoración de esas fuentes, si bien comporta una cierta complejidad, por encima de las otras tiene que ver con la transparencia mayor de los índices y giros de la oralidad, de las marcas de la participación de la audiencia y del locutor en el discurso. Cada vez más recopilaciones de sermones *reportados* aparecen editadas permitiendo, además, dar cuenta del profundo impacto de la predicación en la comunicación cotidiana de la sociedad medieval. La omnipresencia del discurso religioso modelado de una determinada manera y con un propósito común hace de los sermones medievales los *mass media* del medioevo y de su textualización el recurso más cercano que tenemos para abordar esa comunicación.

---

<sup>4</sup> Utilizo aquí los términos de *ortodoxia* y *ortopraxia* como par significativo (cabe aclarar que no encuentro distinción entre el término *ortopraxis* y *ortopraxia* más allá de una situación fonética). Más complejo que la ortodoxia es definir la *ortopraxia*, pues implica comprender las prácticas sociales legítimas y requiere de un acercamiento a los modos en que esa legitimidad es propuesta y construida como proceso histórico. Esto no reniega de una comprensión histórica de la ortodoxia, que sin dudas manifiesta una flexibilidad ya probada por la historia. Para definir, entonces, este par significativo hemos de acudir a las nociones de estructura estructurada y estructura estructurante que plantea Pierre Bourdieu, a través de las cuales se engendran disposiciones culturales y sociales objetivamente compatibles y preadaptadas a las exigencias de la estructura. Así, nuestra concepción de ortopraxia es indiscernible de la ortodoxia y ambas conviven en el discurso del sermón como objetivaciones de principios y *habitus*, siendo ambas relaciones de sentido y relaciones sociales que parece necesario aprehender. La ortopraxia se comprende aquí como la parte de moral práctica de los discursos que se analizan, es decir, la propuesta de traducción de la ortodoxia en prácticas reales que garantizan la salvación del alma. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

<sup>5</sup> El uso del sermón medieval como fuente histórica tiene una larga tradición que va desde el siglo XIX con la reconstrucción de las hagiografías de los grandes santos predicadores medievales y modernos hasta la más reciente fiebre de ediciones de sermones en sus diversas versiones y lenguajes que han llegado con el crecimiento del campo de los estudios sobre sermonística medieval. Sobre la historia del campo puede verse: Louis-Jacques Bataillon, «Approaches to the study of medieval sermons», *Leeds studies in English* 11 (1979): 19-35; Pedro Manuel Cátedra García, «Arte y partes en la predicación medieval», en *Homenaje Jesús Montoya Martínez*, 2001, 649-62; Mary Morrissey, «Interdisciplarity and the Study of Early Modern sermons», *The Historical Journal* 42, n.º 04 (1999): 1111-23.

La decodificación de los componentes del mensaje resulta una cuestión visceral para el estudio de los sermones medievales. Tal discurso estaba estructurado y se reproducía dentro de un espacio preestablecido, generando un tipo de relación específica con la audiencia, un vínculo asimétrico que debe ser estudiado en pos de comprender la construcción del mensaje. De otro modo el sermón medieval sería una textualización de la oralidad vaciada de sentido. El verdadero propósito de la predicación es la persuasión de la audiencia; quitado ésto, el estudio de los sermones pierde sentido, pues se convierte en un texto autonomizado del contexto de producción. En consecuencia, los índices que habilitan una reconstrucción de la forma, actitud y características de la audiencia, ya sean marcas textuales o bien relaciones con otras fuentes del contexto, permiten dar cuenta del sermón como evento social, integrado a una situación histórica real.<sup>6</sup>

La predicación era un evento que se construía en una zona lindera entre la ritualidad del acto religioso y la actualización del contexto histórico, se hallaba en la frontera, entre la admonición moral y el entretenimiento, entre lo sagrado y lo profano. La audiencia, como el predicador, es parte fundante del fenómeno y debe ser valorizada y descrita en la medida en que posible recuperarla. Sabemos, además, que la predicación era una parte fundamental de la vida social urbana desde que revivió de la mano de las órdenes mendicantes a principios del siglo XIII. A tal punto era significativo el accionar de los predicadores que las ciudades renacentistas italianas dispusieron en su arquitectura plazas más grandes para permitir la predica masiva.<sup>7</sup> Lo cierto es que si el predicador era célebre o el evento era llamativo, la predicación convocaba a un alto porcentaje de la población urbana y de las zonas aledañas. Incluso, en ocasiones, parte de esa audiencia participaba obligada para su propia edificación, como el caso de judíos y moros, que muchas veces fueron compelidos a asistir a la predicación cristiana popular.

La yuxtaposición de grupos dentro de una audiencia es indicio de la complejidad de la sociedad tardomedieval y obliga a un abordaje desde una perspectiva crítica. En el caso de Vicente Ferrer, la itinerancia apostólica y la fama de sus sermones implicaron que su audiencia se contara por miles. Sólo si tomamos en cuenta las campañas de predicación

---

<sup>6</sup> Interesante y densa resulta la reflexión sobre la materialidad y concreción histórica de la comunicación que desde el campo de los estudios de la lengua ha traído Grumbecht en su obra de 2004. En la introducción plantea las bases de un problema que aún no se ha cerrado respecto de la realización de la comunicación y su materialidad e inmaterialidad. Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (Stanford University Press, 2004). 10-20

<sup>7</sup> Nirit Ben-Aryeh Debby, «The preacher as goldsmith: the Italian preachers' use of the visual arts», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 127-53.

registradas el recorrido de Ferrer abarcó una porción no desdeñable de Europa occidental. El impacto de su palabra es imposible de mensurar, pero la memoria de su predicación se reproduce en el proceso de canonización con una fuerza indescriptible. La referencia a la predicación vicentina alcanza las páginas de los historiadores contemporáneos que lo citan como uno de los más grandes divulgadores de la palabra de su tiempo, aunque aún se carezca de un acervo académico moderno sobre su tarea.<sup>8</sup>

El predicador es un agente cuya práctica está estructurada por una tradición. El agente internaliza la estructura y se autonomiza de modo relativo de los límites propios determinados por aquella. Entonces, comprender al agente en su práctica requiere del abordaje de los límites que la tradición impone sobre la acción social. La tríada esencial para abordar los sermones de modo problemático y constructivo implica prestar atención al predicador, al sermón, y a la audiencia. ¿Cómo se predica? ¿Por qué? ¿Para qué y para quien? ¿Cuándo? Todas estas preguntas guían este trabajo que, en última instancia, entiende al estudio de la comunicación medieval y sus mecanismos como esenciales para la comprensión histórica del período; busca jerarquizar la predicación como un mecanismo esencial de la comunicación social de la Baja Edad Media; concibe a los predicadores como profesionales de la palabra, que construyen en actos y discursos una autoridad intrínseca a su figura que a veces trasciende la normalidad y les permite mutar en *supercomunicadores*; y ve en Ferrer a un agente de la palabra, un actor de la comunicación masiva de carácter moralizante que se inserta entre aquellos grandes de la trasmisión de ideas y prácticas del período.<sup>9</sup> El estudio de la predicación y de los sermones vicentinos implica

---

<sup>8</sup> Abordaremos esta cuestión más adelante. Para adentrarse en el estudio sobre el impacto popular de la predicación vicentina vease Ackerman Smoller, Laura, «From Authentic Miracles to a Rhetoric of Authenticity: Examples from the Canonization and Cult of St. Vincent Ferrer», *Church History: Studies in Christianity and Culture* 80, n.º 04 (2011): 773-97.

<sup>9</sup> Cuando refiero a la idea de la reforma de costumbres o a los discursos de tipo moralizante pienso en un tipo de discurso coercitivo, que pretende promover una internalización de la norma a través de la amenaza del castigo divino. Parece necesario aclarar que los considero intencionados y racionalizados, sino más bien como parte de un proceso integrado de crítica social en la que se involucra el agente que los enuncia como parte componente de la sociedad a la que y de la que habla. Eso no significa que el discurso o la intención de internalización de la norma moral sea irracional o no planificada, sino más bien que los procesos de este tipo, tal y como lo señalaba Norbert Elías cuando detallaba los aspectos coercitivos del proceso de civilización, “las leyes peculiares de la manifestaciones de interdependencia social no son idénticas a las leyes del espíritu del pensamiento o la planificación individuales ni las leyes de eso que llamamos “naturaleza”, si bien es cierto que todas estas dimensiones de la realidad están unidas entre sí y no son funcionalmente separables”. Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas* (Fondo de Cultura Económica, 1993), 450. En todo caso la tensión entre individuo y discurso moral es una problemática propia del mundo contemporáneo que pretende abandonar el discurso religioso como discurso primario moralizante (como por ejemplo en la obra más clásica de Foucault, en la que la moral es una práctica individualizada en el marco de una subjetivación como internalización de la norma, véase Michel

un aporte para la realización de un examen de las ideas históricas sobre una sociedad que es capaz de reflexionar sobre sí y que lo expresa a viva voz, públicamente, en la palabra del predicador. El sermón no es una imagen distorsionada del mundo en el que se predica, es una reflexión sobre ese mundo, una mirada intensa y dinámica que está atravesada y atraviesa a los hombres medievales.

Entre las ideas perdurables que sembró Ferrer y la imagen que en torno a él se fue definiendo en el siglo XV dos fueron protagonistas: la de la conversión de los judíos y la del Fin del Mundo. La primera es sin dudas un tema clave en la Hispania medieval. La presencia del judío, la convivencia y todas las implicancias que estas cuestiones tienen en la conformación de la identidad del cristiano y su pureza aparecen en el discurso vicentino. Es interesante preguntarse, entonces, cuáles son las ideas que ese discurso vierte para y sobre la sociedad a la que le habla. Ferrer no es un campeón de la conversión; no hay siquiera registros medianamente veraces que demuestren que a su paso se convertían miles de judíos, como la hagiografía creyó y nos quiso hacer creer. Ferrer era, eso sí, un campeón en el discurso de la conversión; *su* judío es un ente vacío que debe ser llenado por la fe cristiana. La conversión para Ferrer podía ser auténtica, pura y salvadora. La defensa denodada que el predicador hacía de los conversos y su protección demuestran la coherencia con que su discurso construía un judío cuya alma era tan “salvable” como la del cristiano pecador. Hacia 1380 el inquisidor catalán Nicolás Eymerich inició contra Ferrer un proceso porque aquel había expresado, aparentemente en un sermón, que Judas Iscariote se había arrepentido y había sido salvado. Poco sabemos de tal episodio pues fue evidentemente enterrado por el papa Benedicto XIII en vistas del nombramiento de Ferrer primero como su confesor y luego como su legado.<sup>10</sup> La conflictividad doctrinal que provoca la aserción es, como mínimo, escandalosa. Judas Iscariote era el paradigma del judío: deícida, errado, traidor. Judas Iscariote se había suicidado. ¿Por qué Ferrer habría predicado la salvación de Judas? Precisamente porque Judas era arquetipo del judío, le servía para aseverar la salvación de todo aquel que se arrepintiese honestamente y se dirigiera hacia los brazos de Cristo. La complejidad del discurso de Ferrer respecto de los judíos deriva en la necesidad de marcar las fronteras entre los cristianos y los infieles.

---

Foucault, *Historia de la sexualidad II.: El uso de los placeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 26-33; Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), especialmente 175-188. Aque aquí es abordada desde una perspectiva que la considera en tanto problemática social y colectiva.

<sup>10</sup>Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer* (Salamanca: San Esteban, 2007), 117.

Proliferan las metáforas de la suciedad del otro que construyen una imagen del judío adentro y afuera de la sociedad. El lugar esencial del judío en los sermones vicentinos define un espíritu de época, define una concepción de la forma de la sociedad y los mecanismos de su correcto funcionamiento.

La función de la predicación del Fin del Mundo es similar a la de la conversión de los judíos y permite ahondar sobre las concepciones de la sociedad medieval en tanto a su propio objetivo. Ferrer, el Ángel del Apocalipsis, representado siempre con una cita del *Apocalipsis* de Juan que reza “Recordad que yo se los he dicho” y con el dedo índice indicando al cielo fue, definitivamente, uno de los divulgadores de las teorías del Fin del Mundo más importantes del período. Sus ideas sobre el Anticristo, la inminencia del final y la lucha entre el bien y el mal han sido rebajadas por el hecho de haber sido predicadas; concebidas así como una suerte de cúmulo de opiniones que al no ser registradas en la forma de un libro han permanecido en un lugar inferior en las categorías teóricas. Considero precisamente lo contrario: el impacto de las ideas de Ferrer fue sin dudas mucho más amplio que el de muchos otros teóricos cuyas ideas trascendieron poco el ámbito de las bibliotecas. Los sermones del Apocalipsis de Ferrer, quizás los más vívidos, apasionados e interesantes de todas las series, demuestran la actualidad del tema y la valoración de la palabra vicentina. Eran sermones solicitados, reclamados y que convocaban la mayor cantidad de público. El Fin del Mundo vicentino es una conminación a la conversión urgente, está diseñado para demostrar la decadencia y el caos de su tiempo pero también para mostrar las bondades de la reforma y la moral. En la prédica del Fin del Mundo de Ferrer se visibilizan todas las partes eficaces del discurso, pues el predicador es el profeta que viene a anunciarlo, los enemigos son los infieles (judíos, pecadores, demonios) y la audiencia es la potencialmente salvada. Mientras Ferrer predica el Fin de Mundo la audiencia entra en un trance espiritual. El acto de comunicación se convierte en un acto de comunión en el que todos son salvados, pues tienen la posibilidad de reformarse.

#### De la historiografía.

En el marco del estado actual de la epistemología de la historia y del incesante desarrollo que los estudios de Historia Cultural han tenido en las últimas décadas, el presente trabajo apela a los recursos y experiencias de los aportes múltiples de otras ciencias y de la reflexión historiográfica, que han llenado de vitalidad a la plétora de estudios enmarcados en la corriente de Historia Cultural actual, especialmente para el medioevo y

la modernidad. Existen dos tópicos fundamentales en este trabajo cuyas áreas de estudio han tenido desarrollos separados. Por un lado, el *objeto de estudio*, que se enmarca en el tema de la comunicación social en la Baja Edad Media y del sermón medieval como dispositivo de comunicación masiva, sus prácticas, agentes y estrategias. Por el otro, el *sujeto de estudio*, que es el predicador valenciano Vicente Ferrer, dominico, comunicador social por antonomasia. Además, un personaje con un fuerte arraigo en la memoria y las tradiciones religiosas locales donde nació, murió y, especialmente, allí donde predicó. Así, nos encontramos con dos estados de la cuestión, dos tradiciones de investigación que buscan unirse como síntesis analítica, pues se buscará abordar la palabra de Vicente Ferrer como un dispositivo de comunicación social, el personaje como un agente esencial para la reproducción social y cultural del período, y los sermones como herramientas de comunicación con características propias y específicas.

De entre las empresas históricas sobre temas medievales, el de la comunicación, la oralidad y el sermón vivió en los últimos años un desarrollo distintivo que lo ha convertido en un campo de estudio dinámico y en constante expansión. La predicación popular en el tardomedioevo ha atrapado cada vez más la mirada del historiador, pues su planteo insiste en la ubicuidad de la comunicación y de los comunicadores y de este modo resulta en una provocación respecto de la tendencia al estatismo y el verismo históricos. El interés en la predicación medieval no es reciente. Ya desde fines del siglo XIX se disponen de recopilaciones y ediciones de sermones – especialmente de las más grandes y afamadas figuras medievales – que traían al presente un modo de comunicar que parecía sustantivamente inferior a aquel del escrito académico. Esa forma de abordar los sermones modeló un tipo de interés en la historia de la predicación que, hasta 1970, estaba enfocado en los sermones como fuentes narrativas, pues lo que atraía era el contenido del sermón como una suerte de anécdota sobre la sociedad medieval. Los estudios biográficos, por ejemplo, se complementaban con los sermones que eran considerados sin ningún tipo de crítica textual o literaria. La transición entre la década del setenta y ochenta del siglo pasado fue testigo de la transformación del campo.

El redescubrimiento del sermón comenzó por dos vías. La primera, un camino fortuito, a través de la recuperación de los *exempla* como fuente para el historiador medieval gracias a un afamado seminarario que Jacques Le Goff dictó a principios de la década

de 1980 y que luego dio origen a la seminal obra *L'exemplum*.<sup>11</sup> La fama internacional de Le Goff y el impacto que estos estudios tuvieron en la historiografía medieval tuvieron un efecto inmediato en la recuperación de los *exempla* como fuentes importantes. Otro camino, más definitivo, fue determinado por la obras del padre Jean-Jacques Bataillon O.P., quien abrió la senda para el estudio del sermón manuscrito como fuente esencial para el estudio de la historia medieval a través de la recopilación erudita de sermones estenográficos. El interés del pionero en el estudio moderno de los sermones medievales tiene un cierto espíritu arqueológico, con rastreo de los sermones de Tomás de Aquino, de los cuales fue editor y especialista.<sup>12</sup> El método de trabajo de Bataillon consistía en la edición y estudio de los sermones manuscritos, mientras que sus preocupaciones extra-textuales eran escasas. Su labor, loable y necesaria, instituyó los rudimentos de la práctica moderna de la edición de este tipo de textos, las formas de categorización y los índices de autenticidad para la adjudicación de autoría de los mismos. El interés de Bataillon por la audiencia y por el contexto del sermón quedaban subsumidos como formas de categorización de los mismos y nunca como objetos de análisis en sí, como queda en evidencia en un su «Approaches to the study of Medieval Sermons» en el preámbulo de los estudios sobre sermonística medieval.<sup>13</sup> Este fue el camino por el cual el estudio de la predicación quedó intrínsecamente unido a su fuente, el sermón escolástico, que en sus distintas versiones escritas se convirtió en la base de recursos para el estudio de la sociedad, la cultura, la religión, la política y otros ámbitos de la vida medieval. La atención en el texto *per se* generó un movimiento de atracción hacia el campo que creció de modo sostenido desde la década del ochenta y que fue transformándose a medida que se agregaron nuevas perspectivas prestadas desde otras ciencias sociales, que lograron definir una hermenéutica propia.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Claude Bremond, Jacques Le Goff, y Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Typologie des resources del Moyen Âge (Turnhout: Brepols, 1982). Hoy día la expansión de los estudios sobre el *exempla* medieval ha dado a luz a uno de los proyectos con presencia en la edición de estudios, fuentes y recopilaciones digitales más importantes del campo a través del *Groupe de Anthropologie Historique de L'occident Medieval* (GAHOM), dirigido por Claude Schmitt y compuesto por grandes investigadores.

<sup>12</sup> Una referencia analítica sobre las publicaciones y la evolución del mismo Jean-Jacques Bataillon puede verse en Nicole Bériou, «Le Père Bataillon et les “maîtres de la parole”: des sermons de Thomas d'Aquin à l'histoire de la prédication médiévale», *Medieval Sermon Studies* 54, n.º 1 (1 de octubre de 2010): 9-26.

<sup>13</sup> Bataillon, «Approaches to the study of medieval sermons». Es inestimable su trabajo, sin embargo, en el campo de la comprensión de las conexiones entre la escolástica y los sermones, siendo fundamental su mirada de los sermones como una suerte de enseñanza y traducción en lenguaje vulgar.

<sup>14</sup> Un caso excepcional y señero respecto de la transformación del campo lo constituyen los estudios en torno a los sermones de Bernardino de Siena en particular y de la predicación de las ciudades italianas en general. El particular contexto de las urbes italianas entre el medioevo y el Renacimiento las convierte en



Es difícil señalar a un autor o incluso a un grupo de autores como motor de este cambio. Empero, existe un espacio institucional en el que innegablemente los estudios sobre predicación medieval – con evidente énfasis en el fenómeno europeo – se han integrado y han logrado un crecimiento inusitado. El padre Bataillon y, especialmente, Gloria Cingman fueron los fundadores de un grupo que creció para convertirse en la *International Medieval Sermon Studies Society* (IMSSS) en 1988. A través de sus reuniones científicas y de la creación de una publicación periódica, la institución modificó el panorama de los estudios sobre predicación y sermonística medieval, y se convirtió en la década de los noventa en el escenario privilegiado para la difusión y el debate de perspectivas teóricas, proyectos y nuevas investigaciones.<sup>15</sup> La carencia de una teoría definitiva o de una conceptualización firme respecto de qué es el sermón medieval permitió una expansión de sus estudios. El texto del sermón medieval es ahora considerado un emergente de un sistema de comunicación, con escena en un lugar público, en el que existe una audiencia que sirve de interlocutor y diversas estrategias multimediales que permean y potencian el mensaje, al mismo tiempo que un contexto específico de producción. La predicación es

---

un espacio interesantísimo para comprender la dimensión de la palabra sagrada. A esto se suma la gravitación de personajes tales como Bernardino de Siena, Roberto Caracciolo o el más polémico Girolamo Savonarola. En ese sentido los trabajos de Carlo Delcorno transformaron el rostro de los estudios de la predicación italiana constituyéndose en un aporte insoslayable para la investigación de la predicación europea. Las obras señeras del campo italiano son Carlo Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni scuola aperta. Lettere italiane (Firenze, 1974); Giordano da Pisa y Carlo Delcorno, *Quaresimale fiorentino 1305-1306, Edizione critica*, Autori classici e documenti di lingua pubblicati dall'Accademia della Crusca (Firenze, 1974); Carlo Delcorno, «L'ars praedicandi di Bernardino da Siena», en *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, 1982, 419-29; Carlo Delcorno, «La città nella predicazione francescana del Quattrocento», en *Alle origini dei Monti di Pietà. I francescani tra etica ed economia*, 1984, 29-39; Carlo Delcorno, «I mendicanti e gli ebrei: a proposito di un recente libro», *Cristianesimo nella storia* 6 (1985): 263-73; Carlo Delcorno, «La Legenda Aurea e la narrativa dei predicatori», en *Jacopo da Varagine. Atti del I Convegno di Studi*, 1987, 27-49; Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura: tra Medioevo e Rinascimento*, Ricerca: critica letteraria (Bologna, 1989); Carlo Delcorno, «La trasmissione nella predicazione», en *La Bibbia nel medioevo* (1996), 1996, 65-86; Carlo Delcorno y Saverio Amadori, *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena* (Bologna, 2002); Ginetta Auzzas, Giovanni Baffetti, y Carlo Delcorno, *Letteratura in forma di sermone*, vol. 60, Biblioteca de «Lettere Italiane». Studi e testi (Firenze, 2003); Carlo Delcorno et al., *Delcorno, «Quasi quidam cantus»*, vol. 71, Biblioteca di «Lettere italiane» (Firenze, 2009); Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, 2006, [http://rm.univr.it/didattica/fonti/rusconi/00\\_prefazione.htm](http://rm.univr.it/didattica/fonti/rusconi/00_prefazione.htm); Cynthia Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience*, Washington (Washington: The Catholic University Press, 2000); Debby, *Renaissance Florence in the rhetoric of two popular preachers*; Lina Bolzoni, *Le rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena* (Torino: Einaudi, 2002).

<sup>15</sup> Una historia de la sociedad puede verse en: <http://imsss.net/about-imsss/IMSSS%20History%202010.pdf/view>

potencialmente capaz de transmitir muchos y muy diversos tópicos claves para la sociedad medieval. Así, el sermón ha servido de fuente para analizar las consideraciones y prácticas en torno al cuerpo, la muerte, la mujer, el matrimonio y la santidad, además de *topoi* ya clásicos sobre el mundo medieval como la cuestión del judío, el Fin del Mundo, el pecado y la consolidación de los poderes políticos o la monarquía.<sup>16</sup>

Fue así como el encuadramiento del estudio de los sermones en la tríada esencial de *predicador-sermón-audiencia* (definido a partir de los estudios de la segunda mitad de la década de 1990) permitió trascender la palabra escrita y su transmisión y lograr aprehender el sermón en tanto *evento* social, dicho y oído, tal y como es caracterizado por David D'Avray, el medio masivo de comunicación del mundo tardomedieval.<sup>17</sup> En esa nueva mirada se valoriza el sermón reportado en lengua vernácula como el camino más claro para la construcción de una lectura más eficiente sobre la fuente del sermón medieval tal y como se especifica en la obra fundamental y primera gran síntesis del campo editada por Beverly Mayne Kienzle en 2000, *The sermo*. En la introducción a la obra la editora define el sermón como un género literario central en las vidas de los cristianos y judíos europeos durante la Edad Media, un discurso esencialmente oral, dicho en la voz de un predicador que se dirige a una audiencia para instruirla y exhortarla en algún tema concerniente a la fe o la moral basado en un texto sagrado.<sup>18</sup> Esta definición, muchas veces citada por los especialistas, es lo suficientemente amplia como para aseverar, entonces, que lo único que une al campo del estudio de los sermones medievales es la ocupación en un tipo de fuente. En esa cuestión radica su debilidad mayor y, probablemente,

---

<sup>16</sup> Enumerar aquí la ingente cantidad de materiales que abordan estos problemas sería inútil y poco fructífera. A guisa de muestra podemos nombrar las obras fundamentales del campo: David L. D'Avray, *The preaching of the friars: sermons diffused from Paris before 1300* (Oxford, 1985); Nicole Bériou et al., *Modern questions about medieval sermons*, Biblioteca di Medioevo latino (Spoleto, 1994); Carlo Delcorno, «Predicazione volgare e volgarizzamenti», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 89, n.º 2 (1977): 679-89, doi:10.3406/mefr.1977.2417; Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*; Beverly Mayne Kienzle, *The Sermon (Typologie Des Sources Du Moyen Age Occidental)* (Turnhout: Brepols, 2000); Taylor, *Preachers and people in the Reformation and Early Modern period*; Taylor, *Soldiers of Christ*.

<sup>17</sup>David D'Avray, *Medieval Marriage Sermons : Mass Communication in a Culture without Print: Mass Communication in a Culture without Print* (Oxford University Press, 2001), 4.

<sup>18</sup> El fundamental trabajo consiste en una colección de estudios sobre la historia de la predicación y de los sermones medievales realizados por los mayores especialistas regionales. Es decir, abarca gran parte del territorio europeo desde la mirada de historiadores locales que aportan su visión y una mirada específica del desarrollo del campo en sus comunidades académicas de origen. Se ha convertido, con el tiempo, en la obra ineludible para cualquiera interesado en la predicación, los sermones o los dispositivos comunicacionales en el período medieval y moderno. Beverly Mayne Kienzle, "Introduction", *The Sermo*, ed. Beverly Mayne Kienzle, *Typologie des Ressources des Moyen Age Occidental*, (Turnhout, Brepols, 2000), 143, 151.

su potencia expansiva. Veremos cómo en el recodo del milenio aparecían múltiples colectáneas que estudiaban la predicación desde su función tropológica o religiosa, sus objetivos en torno a una problemática específica, su forma textual y su inserción tipológica, o bien su contenido teológico y doctrinario. La publicación de la IMSS, *Medieval Sermon Studies*, fundada en 1991, aumentó su impacto desde el año 2000, cuando sus índices comienzan a aparecer repletos de artículos de los más variados orígenes y temáticas.<sup>19</sup> El punto de unidad entre estos trabajos parece por momentos quedar reducido a una cuestión técnica. El riesgo mayor para el campo es que el sermón quede aislado como género y sus estudiosos caigan en una solitaria hermenéutica del texto, un trabajo empírico de las fuentes. Esta dificultad, ya señalada por Augustine Thompson en 2002, vuelve a ser consignada por Anne Thayer en su estado de la cuestión de 2014, sin haber sido resuelta a pesar de lo prolífico del campo.<sup>20</sup> Lo cierto es que los conceptos tomados de la teoría literaria, que incluyen desde la categoría de *performance*, hasta la idea de *persona* o las conceptualizaciones sobre la comunicación y el acto de habla han permitido una redimensión del objeto de estudio y una transformación en los modos en que se han pensado los mecanismos y prácticas de comunicación medievales.<sup>21</sup> El sermón medieval es comprendido como dispositivo cultural dinámico y valorado por su forma, su contexto de producción y su reproducción posterior.

Las nuevas tecnologías han traído una profunda democratización de recursos para los estudiosos del campo, con proyectos masivos de digitalización de sermones,

---

<sup>19</sup>George P. Ferzoco y Carolyn A. Muessig, *Medieval monastic education* (London, 2000); Carolyn Muessig, *Medieval Monastic Preaching* (Brill, 1998); Carolyn A. Muessig, *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, vol. 3, *New history of the sermon* (Leiden, 2002); Beverly Mayne Kienzle et al., *Models of holiness in medieval sermons*, vol. 5, *Textes et études du moyen âge* (Louvain-la-Neuve, 1996); Taylor, *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*; D'Avray, *Medieval Marriage Sermons*.

<sup>20</sup>Augustine Thompson, «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 19; Anne T. Thayer, «Medieval Sermon Studies since The Sermon: A Deepening and Broadening Field», *Medieval Sermon Studies* 58, n.º 1 (1 de octubre de 2014): 13.

<sup>21</sup>Para una perspectiva general de las estrategias teórico metodológicas a través de las cuales se aborda el sermón-fuente puede verse Beverly Mayne Kienzle, «Medieval sermons and their performance: theory and record», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 89-124.. Más recientemente una nueva revisita menos profunda al tema la proporciona Anne T. Thayer, «The medieval sermon: text, Performance and insight», en *Understanding medieval primary sources. Using historical sources to discover medieval Europe*, 2012, 43-58; Thayer, «Medieval Sermon Studies since The Sermon»..

*exempla* y recursos diversos que han puesto a disposición un acceso profesional y modernizado a recursos antes impensados.<sup>22</sup> La innovación más evidente de los últimos años ha sido la construcción en torno a la predicación y a través de distintas fuentes (hagiografías, material literario, documentos oficiales, epístolas, además de la producción teórica o literaria del mismo predicador) de un set de recursos para fortalecer el análisis del sermón en contexto. Han ganado protagonismo los sermones de los personajes más conocidos y populares, especialmente las “súper estrellas” de la predicación (Vicente Ferrer, Bernardino de Siena, Girolamo Savonarola) o los sermones de predicadores que tuvieron trayectorias públicas por su actividad política o académica (Jacopo da Vorágine, Tomás de Aquino o Jean Gerson, por nombrar solo algunos).

Si bien se descarta de antemano la posibilidad de hablar de escuelas historiográficas nacionales respecto del estudio de los sermones medievales, dada la fuerte condición paneuropea que sustenta los principios de la predicación medieval, por una parte, y los desarrollos académicos del campo, por otra, me permito aquí un *excursus* para abordar el problema específico de la predicación medieval en la Península Ibérica.<sup>23</sup> Lo cierto es que la predicación en la región ha sido poco registrada, existiendo un sustantivo vacío en torno a la predicación en Portugal, lo cual no sería indicativo en absoluto de una carencia de la actividad de predicadores en la zona, sino más bien una señal de aquello que todavía falta por hacer.<sup>24</sup> Lo cierto es que la reflexión sobre la predicación en la región ha tenido su

---

<sup>22</sup> Las bibliotecas han facilitado el acceso a manuscritos, British Library (Londres, Gran Bretaña), the Bibliothèque Nationale de France (Paris, Francia), the Bayerische Staatsbibliothek (Munich, Alemania), the Newberry Library (Chicago, Estados Unidos), and the Houghton Library (Cambridge, Estados Unidos). También crecen las bases de datos de manuscritos on-line como Schoenberg Database of Manuscripts (Alemania), Digital Scriptorium, Virtual Manuscript Library of Switzerland (Suiza), Sermones compilati project (Hungría), así como los catálogos de incunables como Gesamtkatalog der Wiegendrucke and the Bayerische Staatsbibliothek Inkunabelkatalog. También están los proyectos de catalogación de *exempla* como Bibliex (Bibliografía europea sobre *Exempla*), RELEx (Recursos sobre *exempla*), and ThEMA (Tesoro de *exempla* medievales). Más específicos en el campo de la predicación medieval podemos nombrar Sermones.net e immss.net.

<sup>23</sup> Es posible, sin embargo, distinguir algunos rasgos en las perspectivas “nacionales” a partir del impacto de las distintas fuentes y teorías de análisis. Quiero decir que entre franceses y británicos existe una distancia respecto de las distintas perspectivas en lingüística y semiología que parece modelizar los estudios de los sermones. Beverly Mayne Kienzle retoma a Austin y la teoría del Acto de Habla, así como las nociones de performance de la teoría del teatro, mientras que Hervé Martin recupera de la escuela francesa del Análisis del Discurso la idea de discurso político francés para comprender la dimensión de los sermones medievales. Eso no quiere decir que haya una contraposición o diferencias teóricas, sino que invita a una reflexión sobre la construcción nacional de historiografías y de perspectivas teóricas a partir de las trayectorias educativas y profesionales.

<sup>24</sup> La base fundamental en este sentido la encontramos en el estudio de Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Vernacular preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 759-858.

mayor desarrollo desde la década de 1980 en torno a tres autores claves del tema de los sermones medievales castellanos: Alan Deyermond, Pedro Cátedra García y Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez.<sup>25</sup> La producción académica se enfocó durante las primeras décadas en la edición crítica de los sermones, especialmente a partir del desarrollo especializado en el estudio de la literatura medieval del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Semyr) de la Universidad de Salamanca, dirigido por el mismo Cátedra García. Su mirada tiende a estar apegada al estudio de los sermones y sermonarios en tanto registros literarios. La construcción y el análisis del registro de la literatura medieval son el fundamento de la formación y objetivos del grupo formado por Cátedra. El impacto del trabajo del Semyr y de estos autores se derramó, no obstante, hacia otras universidades hispanas y hoy día existen diversos proyectos editoriales de sermones hispanos que van aportando al estudio de los sermones medievales de predicación local y en lengua vernácula.<sup>26</sup> Lo cierto es que la carencia de una fuerte tradición de edición crítica de sermones medievales en el siglo XIX, comparable a las otras, genera un vacío material que los

---

<sup>25</sup> El caso de Pedro Manuel Cátedra García muestra el camino del que debemos considerar el fundador de los estudios de sermones medievales castellanos, pues su prolífico camino no solo ha llevado a la edición crítica de sermones sino que acompaña estas ediciones con completísimos estudios literarios e históricos, con un aporte invaluable al estudio de la predicación medieval, especialmente en el caso de Vicente Ferrer. Pedro Manuel Cátedra García, *Dos estudios sobre el sermón en la España medieval* (Barcelona, 1981); Pedro Manuel Cátedra García, «Acerca del sermón político en la España medieval (a propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 40 (1985): 17-47; Pedro Manuel Cátedra García, «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», en *La condición de la mujer en la Edad Media*, 1986, 39-50; Pedro Manuel Cátedra García, *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*, Acta Salmanticensia. Textos recuperados (Salamanca, 1990); Pedro Manuel Cátedra García, «La modificación del discurso religioso con fines de invectiva: el sermón», *Atalaya. Revista francesa d'études médiévales hispaniques* 5 (1994): 101-22; Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*; Pedro Manuel Cátedra García, «El taller de predicador: a propósito de un sermón castellano para el Domingo de Ramos (RAE, Ms 294)», en *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, 1998, 291-320; Pedro Manuel Cátedra García, «Ultimos restos de la predicación castellana de San Vicente Ferrer», en *Estudios Fernando González Ollé*, 2002, 285-302. El caso de Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez sigue al del anterior con bastante fidelidad, aunque su preocupación ha sido quizás enfocada en el periodo previo a la predicación mendicante, pero siempre mirando con preocupación a la construcción del campo. Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. 2 volúmenes* (Universidad de Salamanca, 1999); *ibíd.*; Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Todo vale para construir un sermón: microtextos en la predicación castellana medieval», *Revista de poética medieval* 23 (2009); Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval», *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 3-19.

<sup>26</sup> Al trabajo de Cátedra y Sánchez en Salamanca se agregan los de Fernando González Olle, *Sermones navarros medievales. Una colección manuscrita (s.XV) de la catedral de Pamplona*, Madrid, 1995, José Sánchez Herrero, «Incunables de sermones en la Biblioteca Universitaria de Sevilla: catalogación y aproximación a su estudio», *De libros y bibliotecas, Homenaje a Rocía Caracuel*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1994; Antonio Claret García Martínez, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII* (Huelva: Universidad de Huelva, 2007).

académicos españoles han de llenar antes o después. El estudio del sermón como fuente literaria, aspecto más fuerte del desarrollo de los estudios sermonísticos hispanos, ha fortalecido el desarrollo de una mirada crítica del texto, pero requiere de una hercúlea labor de transcripción y edición que todavía está dando sus primeros pasos.<sup>27</sup> Sólo recientemente, en la última década, se han comenzado a ver investigaciones que ponen el foco en una clave de investigación que se posiciona en torno al predicador y su prédica, como por ejemplo los aspectos políticos visualizables en la predicación o incluso las cuestiones ligadas a problemas claves de la historia de la Hispania Medieval, como la concepción de los judíos, la conversión o el problema moro y la llamada “convivencia”.<sup>28</sup> Es evidente, entonces, que dada la presente juventud del campo queda mucho camino por recorrer por los historiadores sobre la predicación hispana, un camino que aunque parece tener un futuro muy promisorio está recién en sus inicios.<sup>29</sup>

¿Qué sucede con el caso de Vicente Ferrer? Sin dudas el más famoso de los predicadores medievales de toda la Península, el caso de Ferrer es la punta de lanza del crecimiento del campo en la región de la mano de la edición de sus sermones predicados en lengua vernácula por Pedro Cátedra García. Desde la publicación de *Sermón, Sociedad y Literatura* en 1995 el interés por la predicación vicentina ha ido en ascenso, teñido sin embargo de corrientes de análisis disímiles que aún no han logrado dar cuenta de su multidimensionalidad ni han dado a luz una verdadera síntesis analítica de su predicación. En tanto *sujeto* de esta tesis es necesario dar cuenta de las distintas perspectivas históricas que impactan en la historiografía de un personaje como éste. No existe aún una biografía moderna de Vicente Ferrer, por lo menos no una bien documentada. El siglo XX ha visto

---

<sup>27</sup> Resulta muy interesante comparar los dos estados de la cuestión de Sánchez respecto de la situación de los estudios sobre sermón medieval en la Península, síntesis separadas por trece años que dan cuenta del camino que ha tomado el espacio académico en los últimos años. Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Vernacular preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», en *The Sermo*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 1999; Sánchez Sánchez, «Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval».

<sup>28</sup> Beatriz Marcotegui Barber, *Instructio morum et fidei. Predicación en reino Navarra siglo XV* (Pamplona: Gobierno De Navarra, 2010); Isabella Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera* (Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009); Beatriz Marcotegui Barber, «Ad eruditionem simplicium: La transmisión del mensaje evangélico a la sociedad bajomedieval.», *Medievalismo*, n.º 15 (2005) Beatriz Marcotegui Barber, «Instructio Fidei. La enseñanza doctrinal en los sermones medievales navarros», *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 157-175; Beatriz Marcotegui Barber, «Una nueva actividad urbana en el siglo XIII: la predicación» (2006): 181-190.

<sup>29</sup> Este hecho quedó en evidencia en la reciente edición monográfica sobre predicación de la revista española Anuario de Estudios Medievales (42/1, enero-junio de 2012), en cuyo índice aparecen solo dos estudios sobre predicación en la península.

proliferar algunas historias del Santo, de las cuales la más moderna y visitada por los estudiosos actuales es la de los dominicos Garganta y Forcada, de 1956.<sup>30</sup> En décadas más recientes los estudios en torno al predicador valenciano han tenido como protagonista el estudio de sus sermones, probablemente porque son los más famosos, editados y bien documentados de toda la región. La abrumadora gravitación de la palabra vicentina ha sido un estimulante para el temprano estudio de sus sermones, que vienen siendo editados de modo muy profesional y erudito – especialmente en las últimas cuatro décadas, los de Cátedra García, Josep Perarnau i Espelt O.P. y Adolfo Robles Sierra y su equipo valenciano – que sirven de fuentes para la presente investigación. Todavía no ha habido una consistente edición de los sermones predicados en las regiones francesas o italianas, probablemente a causa de una falta de profundización.

Ahora bien, es más tardío el abordaje de los sermones vicentinos desde las perspectivas propias del campo que citábamos más arriba y, dada la importancia del personaje para los dominicos hispanos, proliferan los estudios centrados en el contenido más bien doctrinal o religioso del pensamiento vicentino, pero sin considerar la dimensión de la fuente sermón cabalmente. El padre Esponera Cerdán O.P, director de la Colección San Vicente Ferrer del Ajuntament de València y director de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer, es uno de los mayores especialistas en Ferrer. Su obra trasluce un manejo amplio y complejo de las fuentes vicentinas. De su mano han sido editados por la municipalidad valenciana un buen número de obras sobre el Santo, signadas, claro está, por la valoración de su figura como religioso de la orden dominica y personaje clave de la cultura medieval valenciana.<sup>31</sup>

Más recientemente, los estudios sobre la obra vicentina han tenido algunas luminarias específicas que lo consideran una parte esencial en la historia de la literatura medieval en valenciano y catalán. Entre los últimos estudios tenemos las obras de Tomàs Martínez Romero, que versan sobre el sermón como dispositivo de comunicación y lo analizan en torno al estudio de la estructura literaria y lingüística. La mirada sobre el predicador y su contexto aparece delineada con Fuster, Sánchez, Toldrá y Muñoz Solla; un interés general en sus estrategias de predicación se aprecian en Ysern Lagarda, Hauf, Narbona y Riquer; y una mirada crítica a la rapidísima canonización a través del novísimo

---

<sup>30</sup>José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957).

<sup>31</sup> Me refiero a la decena de libros sobre Ferrer editados con el sello Ajuntament de Valencia y a los que se suman las ediciones modernas de sus obras y sermones producidas por el mismo Ajuntament.

libro de Laura Ackermann Smoller. Se suman a estos los muy acertados estudios de Cátedra para dar una primera perspectiva moderna a los estudios vicentinos.<sup>32</sup> Los especialistas en Ferrer y su predicación escasean y los mejores trabajos en torno a la predicación vicentina provienen aún del mundo de la filología o de la lingüística.

En síntesis, queda mucho aún por hacer en el campo de los estudios de los sermones medievales y en el de los estudios vicentinos, específicamente. El entrecruzamiento de ambos campos historiográficos no es novedoso y se halla en franco crecimiento, dados la juventud de los estudios sermonísticos en lenguas hispánicas y el interés que han suscitado, los que permitirán aportar una nueva dimensión a los estudios sobre historia medieval.

#### De temas, ideas y organizaciones.

Dado que mi propósito es abordar aspectos de la predicación vicentina en el marco de las nuevas corrientes de los estudios del sermón, las estrategias de análisis de la presente tesis se enmarcan en esta última mirada. Sin embargo, las perspectivas de los estudios sermonísticos no plantean una teoría definitiva y permiten el uso de una multiplicidad de recursos. Esta tesis, por lo tanto, se sirve de diversos enfoques conceptuales que derivan de otros tantos marcos teóricos, intentando siempre hacerlo de modo transparente. La incorporación crítica de nociones de la antropología, la sociología y la lingüística habilita, también, una problematización de la predicación en tanto discurso determinado en su forma y en su contenido por un agente, una audiencia y un contexto.

La organización de esta investigación recorre un camino intencionado, que busca ir develando progresivamente distintas capas del discurso vicentino. Dos objetos de estudio complementarios demarcan su división en secciones. El primero se encarga de comprender la trayectoria del predicador y su discurso en la tradición del sermón; el segundo

---

<sup>32</sup>Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer* (Valencia: Denes, 2002); Albert Hauf, ed., *Panorama crític de la literatura catalana: I Edat mitjana. Dels orígens a principis del segle XV* (Barcelona: Vicens Vives, 2010); Josep Antoni Ysern Lagarda, «“Insiste cum exemplis”: Sobre els exempla vicentins», en *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario*, 2007, 111-32; Albert Toldrà i Vilardell, «“Mestre Vicent ho diu per spantar”. El més enllà medieval», Tesis doctoral, (2006); Ricardo Muñoz Solla, «Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de san Vicente Ferrer», *El Olivo* 49 (1999): 25-43; Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, vol. III (Madrid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1993), 195-204; Ackerman Smoller, Laura, *The Saint and the Chopped-Up Baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe* (Cornell University Press, 2013).



aborda la prédica, el contexto y la audiencia. Digo que ambos son complementarios porque su función – como las partes de todo discurso – es la de dividir las secciones en pos de una mayor comprensión del todo. En la primera parte prolifera el uso de herramientas de la lingüística y la semiología que resultan claves para el análisis del sermón en tanto texto-discurso y el rastreo de su identidad como discurso oral. Asimismo se utilizan nociones del análisis del discurso al considerar al sermón como pasible de ser abordado desde una perspectiva que permita la deconstrucción de la enunciación a través de su estructura. El uso de herramientas de este tipo no es novedoso. Después de todo, la consideración del sermón medieval como discurso tiene una sólida tradición y aquí se busca incorporar nuevas miradas sobre el mismo problema. Para comprender las estrategias de predicación se hace necesario tanto el desglosamiento del sermón como de aquello que el predicador y la escena de predicación construyen como índices de autoridad. Los conceptos de santo vivo y profeta sirven de ayudas para comprender el *ethos* del predicador como una imagen intencionada de sí que se plantea dentro de sus propias palabras.

El primer capítulo plantea cuestiones vinculadas al problema de la conceptualización de la comunicación para el medioevo, a la formación de un grupo particular de hombre cuyo oficio era el de comunicar la palabra sagrada y a la propia trayectoria de Vicente Ferrer. Este capítulo navega por las aguas de la historia más conocida, al adentrarse en aspectos como la historia de la predicación y su renovación en el marco del nacimiento y desarrollo de las órdenes mendicantes, cuyo objetivo inicial y esencial fue el de la divulgación de la palabra en la forma del sermón. Los mendicantes, educados y preparados para la enunciación pública de un discurso sagrado, fueron la avanzada en la lucha contra el pecado y la herejía. La historia de cómo se convirtieron en los más importantes teólogos y políticos de la Baja Edad Media y la modernidad es la de una profunda transformación del modo en que se percibía la espiritualidad tanto para los hombres de Iglesia como para el laicado. La elucidación del rol de un comunicador como Vicente Ferrer, *superpredicador*, agente del orden público, comunicador de masas parece fundamental para comprender el fenómeno de la comunicación social en el período.<sup>33</sup> Su trayectoria profesional y política lo ubica en un espacio compartido entre la autoridad religiosa y política, entre el poder carismático y el legal.

---

<sup>33</sup> Miri Rubin, «Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe», *Transactions of the Royal Historical Society* 11 (2011): 101-24.

El segundo capítulo se estructura en torno al análisis de la fuente fundamental para este trabajo: los sermones de Vicente Ferrer reportados en lengua vernácula. Comprenderlos implica abordar el problema de la oralidad en la historia y en las fuentes históricas, así como el debate sobre las tecnologías de la comunicación en tanto categorías ficcionales de evolución social. Descarto, por considerarlas inadecuadas, las distinciones que jerarquizan las tecnologías de la comunicación escrita y oral y las contraponen como mecanismos de comunicación distinguibles. La predicación vicentina contiene una estructura de sermón, estrategias y recursos que le son característicos y que responden a tácticas del predicador. Así, el sermón es analizado con las herramientas proporcionadas por el análisis del discurso político contemporáneo y a través de aquellas se da cuenta del esquema de comunicación escolástico en el contexto de la predicación vicentina. La función de persuasión destaca a través de la estratégica planeación que evidencian los recursos antedichos y transparentan, además, la fuerte estructura que respalda y limita a los comunicadores sociales del medioevo. La disección del sermón en tanto discurso propio de las tradiciones escolástica a través del lente crítico de las teorías sobre comunicación permite una visión más cabal de la palabra del predicador como dispositivo comunicacional.

En el tercer capítulo se busca dirimir las estrategias de construcción de sí mismo, los modos en que Vicente Ferrer acabó convirtiéndose en uno de los oradores más importantes y solicitados de su época. Las formas de autolegitimación del predicador se rastrean son intrínsecas y extrínsecas al sermón. La perspectiva concibe, sin embargo, la creación de espacios de legitimidad para la construcción – intencionada y contingente al mismo tiempo – de un agente predicador devenido *superpredicador*. Su autolegitimación como portador de la palabra sagrada se halla fuera del discurso (lo avalan su orden, el papado de Avignon, los monarcas o autoridades seculares locales, etc.) y dentro del discurso (aparecen a partir de la profecía de Alcañiz, la persecución del Anticristo y comunicación con lo sagrado, los dones divinos, entre otros). Estos mecanismos proponen una imagen pública característica de los *superpredicadores*, cuya palabra posee un índice de autoridad que parece superar a las instituciones que lo respaldan, dejando como legado un entramado muy claro de relaciones de poder más o menos débiles frente a estos agentes de la comunicación paneuropea. El *superpredicador* funciona como un efectivísimo agente del orden político y social, pues dentro de los límites tradicionales de la Iglesia lograba a través de distintas estrategias – que se constatan en su discurso – la habilidad de competir con la institución por el control de los discursos públicos. Poseedor de una legitimidad propia que le otorga una autonomía sorprendente, es un férreo defensor del respeto por el

orden y las reglas establecidas. Los *superpredicadores* históricos transitan entre la controversia y la acumulación indiscriminada de capital simbólico, a través de la predicación popular. Su momento más álgido fue durante los siglos XIV y XV. Luego fueron desapareciendo, probablemente ahogados por la primacía de la ortodoxia de la palabra. El primero entre ellos, Vicente Ferrer tornó en un agente del orden con un índice de autoridad extremadamente elevado. La legitimidad de Ferrer es una construcción compleja que refleja, además, un período transicional en las formas de construcción del yo público entre el medioevo y el Renacimiento. El análisis recorre la construcción de sí como una parte del ejercicio de la predicación, y piensa los carismas vicentinos (profecía, glosolalia y discernimiento) como estrategias intencionadas y peligrosas de legitimación.

La segunda parte tiene como propósito mostrar el modo en que la palabra del comunicador social da sentido al mundo, lo describe, lo moldea y lo encuadra en formas discernibles para su audiencia. Para eso apela a estructuras culturales preestablecidas y les otorga sentido. El otro, el Fin del Mundo y la modelización de la culpa y el pecado fueron para los historiadores del discurso vicentino las claves de su singularidad. En este punto se aduce que la originalidad de Ferrer residía en su capacidad de adecuación a un tiempo y a un público. Al abordar dos tópicos claves de la prédica del dominico desde una perspectiva se intentará explicitar la función de esos tópicos en contexto. Es decir, para comprender el objetivo de los temas de la conversión de los judíos y del Fin del Mundo en la prédica de Ferrer se analizan esos tópicos en contexto cruzado, como tópico del medioevo siempre en relación con una mirada que los destaca como tópico en el evento prédica. El patrón específico del discurso del dominico en torno a estas cuestiones nos permite adentrarnos en un análisis dinámico de las ideas que los sermones de Ferrer venían a producir y reproducir en el mundo medieval, las razones detrás de esas ideas y el contexto en el que esas ideas eran reproducidas.

Iniciada la segunda sección, el cuarto capítulo trata sobre las formas de la alteridad en el sermón vicentino. Evidentemente, pues mucho se ha dicho de este tema, el judío es protagonista en el discurso de Ferrer. Agregar al análisis de la relación entre el predicador y los judíos implica, necesariamente, observar la relación entre sermón y construcción del otro desde nuevas perspectivas. Resulta necesario, entonces, distinguir los modos en que se alude a los judíos y los contextos en los que a ellos se hace referencia, y volver a preguntarse sobre la intencionalidad del predicador en el contexto de predicación y sobre el impacto del contexto de predicación en la palabra del sermón. Asimismo, replantearse una serie de preguntas en torno a las anécdotas vicentinas sobre la conversión y a su lugar

en el antijudaísmo de inicios del siglo XV implica una revisión sobre el tópico. La distinción nos conduce a la conceptualización del otro fuera y dentro del entramado social, habilitando una lectura de la comunidad judía como un espacio liminal en el imaginario colectivo medieval. El análisis de los sermones que acompañaron la “Pragmática de Catalina” de 1412 demuestra hasta qué punto la adaptabilidad del sermón funcionaba como herramienta de poder y orden, así como del proyecto propio del enunciador. Los judíos son el otro, por cuanto son espejo refractado del yo, son sujeto de la metáfora del pecador por antonomasia, y del pecador salvado en el marco de la función del discurso que es la persuasión.<sup>34</sup>

El quinto capítulo aborda el tema del Fin del Mundo. Maleable, complejo y distintivo, el Apocalipsis vicentino le da un tono característico a la prédica de Vicente Ferrer. El Ángel del Apocalipsis predicaba el fin del mundo *aquí y ahora* y con esa urgencia se teñía toda la prédica. Por esta razón prefiero dejar este tema para el final de la tesis, porque promueve un cuestionamiento respecto de qué tipo de reflexión implican las teorías apocalípticas y qué lugar ocupa Ferrer entre los teóricos del Apocalipsis. Las implicancias del discurso vicentino han sido estudiadas desde lo teológico, pero aún falta un verdadero análisis de los discursos en contexto, que permita un acercamiento a los objetivos finales de la predicación del fin del mundo y la recepción efectiva que de este temible futuro hacían las ingentes audiencias del futuro santo.

La conclusión pretende presentar una síntesis de los análisis previos referidos a la predicación vicentina ¿Cuál es la imagen que el sermón medieval ofrece sobre la sociedad de la que habla? ¿Por qué *esa* imagen y no otra? Como todo discurso reflexivo, el sermón medieval de Vicente Ferrer aspira a ser una comunicación sacralizada, externa a la sociedad a la que le habla desde una distancia moral, pero en última instancia es una auténtica sinécdoque de sí misma. La reforma de costumbres, que es el objetivo principal del discurso de Vicente Ferrer y, en general, de la mayor parte de los predicadores medievales, se encuentra como función del discurso y de la comunicación medieval.

---

<sup>34</sup> El tema de la alteridad y de la construcción resulta en un debate de orden filosófico y antropológico que atravesó el siglo XX y buena parte del siglo XXI. Huelga decir que el abordaje de la problemática convivencia y luego expulsión de los judíos en la España medieval implica ciertamente una mirada reflexiva sobre el pensamiento y la exclusión en nuestro mundo contemporáneo, con lo cual la bibliografía disponible resulta inmensa. Respecto, sin embargo, de la idea de la construcción del otro como definición de la identidad tomo aquí una idea de Michel De Certeau que reza “Lo mismo es una forma histórica, una práctica de la dicotomía, y no un contenido homogéneo. Lo excluido siempre es relativo a lo que sirve u obliga a redefinir” Michel De Certeau, *El lugar del otro, historia religiosa y mística*. Buenos Aires, Katz 2007, 29.

## **Primera Parte:**

### **La palabra y el hombre**

El predicador es un vocero que reivindica una mirada específica sobre la sociedad de la que habla y a la que habla. Esa mirada está atravesada y modelada por tradiciones estéticas y teóricas que le dan a las fuentes de la predicación medieval una entidad característica.

Profesionales de la palabra sagrada, creadores de una ortopraxia y un pensamiento teológico, los predicadores populares fueron innegables agentes culturales, actores esenciales del período. El predicador se servía de una serie de herramientas formales para su tarea. Entre ellas, el sermón moderno como dispositivo de comunicación y una serie de mecanismos de construcción de sí mismo, que funcionaban necesariamente como legitimadores del discurso, del agente y del contenido de la comunicación.

Vicente Ferrer fungió, sin duda alguna, como uno de los grandes comunicadores sociales de su era. Experto en su oficio y altamente carismático en sus formas, el valenciano perteneció a una elite de hombres cuya misión era la catequización masiva y eficiente de los cristianos. Como tal, era enunciador de un mensaje normatizado en su estructura, que se pretendía eficaz en el objetivo de la reforma de costumbres. Como agente inserto en una sociedad que lo aclamaba a su paso, el predicador no escapaba de los condicionamientos propios de su posición, preparación y contexto.

## **Capítulo 1. La comunicación medieval y los profesionales de la palabra.**

*“La gente se admiraba de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas” (Mt. 7:28-29)*

### **1. Introducción**

El proceso de canonización a través del cual Vicente Ferrer i Miquel se convirtió en San Vicente Ferrer conforma una consistente sucesión de anécdotas que refieren su habilidad para comunicar de modo eficiente un mensaje significativo. Entre las profusas descripciones típicas de su vida santa, su humildad y frugalidad, que probablemente fueran de mayor interés para el objetivo de la canonización, las referencias a su rol como divulgador de la palabra sagrada florecen, copiosas. Es el proceso de canonización de un predicador popular. La imagen indeleble que Ferrer dejó en aquellos hombres y mujeres que lo oyeron fue la de un habilísimo comunicador social, tan impresionante que no podía ser sino alguien tocado por la divinidad.

Los sermones registrados de la prédica de Vicente Ferrer constituyen una fuente fecunda para la comprensión de los dispositivos comunicacionales de la Baja Edad Media. Este capítulo introductorio aborda tres cuestiones aparentemente inconexas: el concepto de la comunicación para la historia medieval, el camino de la predicación cristiana como tarea especial, y la trayectoria profesional de Vicente Ferrer. Lo que conecta los tópicos es una mirada sobre los predicadores medievales y sus sermones como el medio de comunicación a través del cual la mayor parte de la sociedad recibía la educación religiosa y la información del mundo que los rodeaba. La historia de la predicación profesional y de sus agentes primordiales – los frailes mendicantes – es la historia de la transformación de la comunicación social cristiana medieval y moderna. Entonces, el abordaje de la trayectoria profesional de Vicente Ferrer desde esta perspectiva, que considera su agencia a partir de la historia de su oficio y su inserción social, permite echar luz al sentido de sus sermones en contexto. El contenido, el estilo y los objetivos de la predicación vicentina son deudores de la historia de quienes como él, ejercieron el rol de divulgadores de la palabra sagrada en el cristianismo, los grandes comunicadores del medioevo.

## 2. La predicación medieval, sistema de comunicación masiva.

Aplicar los conceptos de comunicación, medios y masividad al pasado implica, de por sí, un ejercicio de distanciamiento teórico respecto del uso contemporáneo de esas categorías. Como concepto, la idea de comunicación es tan amplia que podría abarcar casi toda la actividad humana. Es posible definirla como el uso de un sistema simbólico a través del cual se establece un vínculo entre personas capaces de decodificar un mensaje y reaccionar ante él, para asociarse en una relación de intercambio comunicacional. Comunicar es una acción cuya única condición de posibilidad es que quienes participan compartan los mismos códigos culturales, lingüísticos y paralingüísticos.

La premisa de que sólo es posible pensarla para tiempos contemporáneos, marcados por la urbanización y la revolución de las tecnologías de información y comunicación, el capitalismo o la democracia, ha quedado en desuso. Esto no cierra el debate sobre la validez o las potencialidades del uso de la idea de comunicación para el pasado histórico. Muy por el contrario, nos fuerza a definir, encuadrar y ajustar la noción para comprender las formas que asumía en las sociedades del pasado. El uso del concepto ha vivido una proliferación interesante en los últimos años del siglo XX, especialmente en el campo de la historia medieval y moderna.<sup>1</sup>

La heurística propia del arte ha obligado a que los registros históricos de la comunicación se dividan a través de sus propósitos. En este sentido, la comunicación fue ser política, religiosa, popular o pedagógica, convirtiendo una noción que implica una yuxtaposición de sentidos en un mero ejercicio de clasificación de fuentes. La discusión entre los medievalistas en torno a qué se comunica y cómo se comunica definió pobremente los límites de las posibilidades de su estudio como ejercicio esencial de cualquier relación humana. Toda sociedad histórica tiene sus propios mecanismos, tecnologías y redes de comunicación; medios específicos y estrategias que son transversales a los estamentos de

---

<sup>1</sup> Todo el campo de estudios sobre comunicación medieval y moderna es prometedor, como lo atestigua que en la década que inicia en 2010 existan múltiples obras y colectáneas en varias lenguas sobre el tema de la comunicación y sus formas. Para un análisis crítico del problema del uso de la categoría en este período histórico Jan Dumolyn, «Political communication and political power in the Middle Ages: a conceptual journey», *Edad Media*, 13 (2012): 33-55. Un abordaje original sobre la comunicación y la construcción de aparatos comunicacionales masivos en torno a la monarquía papal y a las monarquías medievales puede hallarse en la tesis de Sophia Menache. Menache no solo desestima los anacronismos potenciales de la utilización del concepto de comunicación sino que habla de propaganda política y religiosa en el marco de las cruzadas y del fortalecimiento de las monarquías en los siglos XII-XV. Sophia Menache, *The vox Dei: Communication in the middle ages*, Communication and Society (New York, 1990), *passim*.



la sociedad. Se asume aquí como cuestiones claves aquellas que permiten comprender: cuáles son los medios y estrategias de comunicación; cuál es su significación social en ese mundo; y, si existiese un dominio sobre ellos, cómo se ejerce.

¿La comunicación medieval en sí misma puede ser un objeto válido de estudio?<sup>2</sup> La respuesta, a la luz de la abundancia de trabajos que desde la década de 1970 proliferan en los ámbitos académicos sobre el tópico, es afirmativa. La noción abarca una amplia gama de fenómenos, puede ser literaria u oral; masiva o individual; pública o privada; religiosa, secular, política; y así infinitamente. El área más visitada de tales estudios ha sido aquella que se ocupa de la política en la forma de propaganda, en razón de que se ha considerado que la centralización del poder monárquico se hizo a fuerza de una divulgación y aceptación de los principios de la autoridad centralizada. En este marco, uno de los casos más provocativos ha sido el de la difusión del ideario de las cruzadas, como fenómeno integrado a propósitos de orden político.<sup>3</sup>

El estudio de sistemas significantes que no utilizan expresiones enunciativas verbales ha sido fundamental para el enriquecimiento de la comprensión de la comunicación histórica.<sup>4</sup> Entre ellos: las campanas de la Iglesia pueden avisar la llegada de una tormenta; la música reafirmar la pertenencia a ciertos grupos sociales<sup>5</sup>; la vestimenta utilizarse como signo de status; números como el doce o el tres sirven para construir redes de vinculación con otros significantes – los doce predicadores franciscanos que van a América a evangelizar a los indígenas, los tan mentados *tres órdenes* en que Adalberón de

---

<sup>2</sup> Este pregunta, justamente, guía el estado de la cuestión clásico para el campo que realiza Mostert en su Introducción a *New Approaches to Medieval Communication*. A su respuesta afirmativa agrega un recorrido por las distintas perspectivas sobre el problema de la comunicación que han abarcado y derivado en análisis interesantes y reveladores sobre el período. Marco Mostert, «New approaches to medieval communication?», en *New approaches to medieval communication*, 1999, 19.

<sup>3</sup> Podemos nombrar entre los trabajos que abordan este tema a: Jan Dumolyn, «Political Communication and Political Power in the Middle Ages: A Conceptual Journey», *Edad Media: Revista de Historia* 13 (2012): 33-55; Jesse M. Gellrich, *Discourse and Dominion in the Fourteenth Century: Oral Contexts of Writing in Philosophy, Politics, and Poetry* (Princeton University Press, 1995); Lauro Martines, *Savonarola. Moralità e politica nella Firenze nel Quattrocento*, trad. L. A. Dalla Fontana (Milano: Mondadori, 2009); Robert E. Stillman, «“Nothing more nedelul”: Politics and the Rhetoric of Accommodation in Elizabeth I’s Coronation Procession», en *Spectacle and public performance in the late Middle Ages and the Renaissance*, 2006, 54-78.

<sup>4</sup> Tomo aquí la definición más neutra de lenguaje que se halla en el *Diccionario de la Real Academia Española* que en su entrada Lenguaje dice:” 1. m. Conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente. 2. m. lengua (sistema de comunicación verbal). (...) 6. m. Conjunto de señales que dan a entender algo. El lenguaje de los ojos, el de las flores.” *Diccionario de la Real Academia Española*, online. <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=wkY96PdQbDXX2EUkzv1o>.

<sup>5</sup> Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2005), 102-127.

Laón divide a la sociedad medieval – y así. Las imágenes son casi un capítulo aparte, pues comunican en sí mismas un tipo de lenguaje separado, que complementa y colabora con el verbal de modo intenso.<sup>6</sup> Completarían una biblioteca los estudios que destacan la importancia del uso de los muros interiores de las iglesias como espacios que reconstruyen y construyen relatos bíblicos y hagiográficos en el tardomedioevo y mucho más en el Renacimiento y la Reforma.<sup>7</sup>

Montado entre la historia de la literatura y de la lengua encontramos, también, los estudios de expresiones como la poesía y la dramaturgia. La historia del teatro, pensado como género literario que se vale de herramientas externas a la palabra para entretener, informar y comunicar, es pionero en el examen del problema. Quizás modelo completo de las formas de comunicación social en tanto usa variados recursos, el teatro recurre a la multimedialidad para gestar una práctica que, aunque tiene como primer objetivo aparente el mero pasatiempo, implica un ejercicio de transmisión moral, político, religioso y cultural extremadamente complejo.<sup>8</sup>

Cada vez con mayor frecuencia se encuentran, dentro del campo de la investigación histórica sobre el período medieval y moderno, estudios sobre la vida cotidiana que

---

<sup>6</sup> Una interpretación autónoma de la imagen en su propio contexto comunicacional nos llega a través de la recuperación que José Emilio Burucúa realiza de la noción de *Pathosformel* de Aby Warburg. Burucúa define la fórmula expresiva como la noción de una organización atemporal de los significados, las formas y las emociones, que atraviesa pueblos y civilizaciones al modo de una estructura antropológica tendencial universal, es decir un conglomerado de formas representativas y significantes, históricamente determinado en el momento de su primera síntesis, que refuerza la comprensión del sentido de lo representado mediante la inducción de un campo afectivo donde se desenvuelven las emociones precisas y bipolares que una cultura subraya como experiencia básica de la vida social. Así, al distinguir *Pathosformel* de otras nociones como topos, alegoría, género y temas arguye que el *Pathosformel* está articulada con una emoción y una experiencia básica en la que la imagen es representación en su forma transitiva y en su forma reflexiva, que impone la presencia del hecho y acto mismo de representar. José Emilio Burucúa, *La imagen y la risa. Las Pathosformeln de lo cómico en el grabado europeo de la modernidad temprana* (Extremadura: Periférica, 2007), especialmente 13-22. Acompañan a Burucúa en el establecimiento de conceptos y nociones para el estudio de las representaciones en el medioevo y la modernidad autores que como él construyeron los fundamentos de la Historia Cultural como campo de estudio imprescindible para comprender los procesos del pasado. Entre ellos nombramos dos clásicos claves: Roger Chartier, *El Mundo Como Representación* (Barcelona: GEDISA, 2013); Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

<sup>7</sup> Sobre la traducibilidad de las imágenes religiosas como formas comunicacionales tanto religiosas como artísticas para el período que nos ocupa puede verse Olga Pérez Monzón, «Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media», *Hispania sacra* LXIV, n.º 130 (2012): 449-95.

<sup>8</sup> La relación entre los recursos planteados en el teatro y los de la predicación medieval ha sido ya abordada, pues se utilizan recursos propios de la investigación de la historia del mismo para comprender las prácticas de la predicación. Beverly Mayne Kienzle, «Medieval sermons and their performance: theory and record», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 89-124.

han profundizado la idea de que toda forma de comunicación es susceptible de ser objeto de estudio, y que el historiador debe encontrar mecanismos epistemológicos para encuadrar y valorizar las fuentes que dan cuenta de la comunicación no formal.<sup>9</sup> Lo público y lo privado pierden sus delimitaciones cuando se estudia la cultura a través de la conversación, el chisme, y los rumores.<sup>10</sup> Las formas de comunicación personales no verbales son incluidas dentro del campo de lo analizable. Ejemplos de gestos que sirven como marca de identificación religiosa (santiguarse, postrarse ante determinados símbolos), o de reafirmación de los estamentos (como quitarse el sombrero ante un superior) parecen tener una prosaica simpleza, pero su ausencia podía encerrar un alto costo. La educación en los códigos y sistemas de comunicación es el fundamento de la socialización.<sup>11</sup>

Lo cierto es que a pesar de los esfuerzos de los investigadores por capturar la esencia de la comunicación cotidiana de las sociedades del pasado, la palabra escrita continúa siendo la protagonista privilegiada entre las fuentes históricas. La abrumadora presencia de lo escrito como fuente impide que se ahonde en el estudio de la comunicación como un acto humano dinámico y complejo, intervenido por múltiples sistemas simbólicos. Es cierto que existe un límite real para la explotación de estos sistemas complementarios de la palabra, no por eso menos importantes, pues no pueden ser analizados de otro modo que no sea a través de algún tipo de registro, en general, escrito.

Si la emergencia y expansión del libro impreso en siglo XV transfiguró enormemente las categorías sociales de comunicador, veracidad y palabra autorizada, el surgimiento de las ciudades y de las universidades había dado los primeros pasos en la transformación de los modos de comunicar.<sup>12</sup> A partir del siglo XII la escritura y las estrategias

---

<sup>9</sup> Algunos de estos mecanismos se encuentran descritos con gran acierto en el trabajo de Alexander Cowan sobre la comunicación cotidiana en las calles venecianas, que convalidan la apropiación de categorías de comunicación cotidiana traspoladas a períodos del pasado. Cowan, Alexander, «Gossip and Street Culture in Early Modern Venice», en *Cultural History of Early Modern European Streets*, ed. Riitta Laitinen y Thomas V. Cohen (Leiden ; Boston: Brill, 2009).

<sup>10</sup> Los estudios sobre la oralidad urbana en el mundo medieval y del Renacimiento abarcan desde el análisis de los registros del chisme hasta los mecanismos de la construcción de las categorías de belleza y fealdad en las calles con su consecuente impacto en la acumulación de capital social. Riitta Laitinen y Thomas V. Cohen, *Cultural History of Early Modern European Streets* (Leiden ; Boston: Brill, 2009), 8-17.

<sup>11</sup> Muy interesante al respecto resulta la lectura de Steven Mithen para las raíces antiguas de la comunicación gestual, probablemente más antigua que la conversación en sí misma, *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind, and Body* (London, 2005)

<sup>12</sup> Al respecto existe una provocativa teoría desarrollada desde la MIT y la Denmark Southern University, e inspirada en la conceptualización de Walter Ong de la “oralidad secundaria” sobre los cambios en las formas de comunicar y comunicarse entre la revolución de la imprenta y la revolución digital. La Tesis del Paréntesis Gutenberg afirma que los modos de comunicar en el medioevo y en el mundo de la última revolución tecnológica son similares. Usan la categoría de red para describir las estructuras comunicativas (si

de comunicación masivas alcanzaron una complejidad que hace necesario el uso de estrategias de análisis y abordaje histórico apropiadas. La sociedad se transforma y con ella las formas exitosas de la comunicación social. Los aparatos de poder han de transformar consecuentemente sus estrategias de transmisión de información e ideas, cuyo emergente “técnico” más claro es el desarrollo formal – gramatical y ortográfico – de las lenguas vernáculas como vías válidas y necesarias para la comunicación.

Al comenzar a poner el foco en los distintos medios a través de los cuales se realiza la comunicación, se develan dispositivos de la reproducción social. Los estudios medievales renegaban de la idea de los “medios de comunicación” pues los concebían en el marco de una sociedad moderna y profundamente imbricada en la noción contemporánea de opinión pública. La concepción de una sociedad medieval entre cuyos grupos estancos existen límites aparentemente impermeables, ha dado como fruto estudios sobre el tema que acaban centrándose en los cuerpos de la sociedad en sí mismos y en sus formas particulares de comunicación.<sup>13</sup> Recientemente, comenzaron a surgir investigaciones que entienden a la sociedad medieval como un archipiélago de islas conexas entre sí, atravesadas por diversos vasos comunicantes. Al rumor, el chisme, el teatro y la poesía se une la predicación popular en una mirada renovada sobre los mecanismos a través de los cuales se realiza la comunicación social. La predicación popular abre el camino en estos estudios, pues es un medio no exclusivo ni excluyente de un grupo social y es lo suficientemente flexible para adaptarse a la composición de sus audiencias, dado su carácter catequístico y popular.

La renovación de las tecnologías de la comunicación se dio en el marco de un desarrollo político en el que las instituciones se transformaban, al mismo tiempo que sus mecanismos de comunicación social valorizaban un mensaje – una enunciación que se efectivizaría en un marco de tiempo y espacio específico – y una forma de realizar ese

---

hay red no hay medio masivo o es menos importante) en donde la ubicuidad de la información hace que el individuo requiera herramientas culturales individuales o marcadas por un grupo de identidad o pertenencia para la decodificación de los actos comunicativos y la información sobre los eventos que lo rodean. El paréntesis Gutenberg implica que el tiempo de la comunicación mayormente escrita y contenida en un papel estandarizado y distribuido – vista como verticalizada, una voz única en una forma de comunicación homogeneizada en la palabra escrita y contenida en un objeto que la limita, el libro, el diario, etc. – ha terminado. Al respecto puede verse Tom Pettitt, «Containment and Articulation: Media, Cultural Production, and the Perception of the Material World», 2009, <http://web.mit.edu/comm-forum/mit6/papers/Pettitt.pdf>.

<sup>13</sup>En su estudio sobre comunicación política, Sophia Menache concibe los grupos sociales de la Edad Media como islas entre las cuales se abren canales de comunicación dinámicos y variables que garantizan el no aislamiento de cada una de las partes. Sophia Menache, *The vox Dei: Communication in the middle ages*, Communication and society (New York, 1990), 27.

mensaje que fueron novedosos y que evolucionaron con los cambios en las estructuras sociales y las relaciones de poder. Aquí, en pos de clarificar la dimensión histórica de aquello que se desea comunicar, tomo prestado de la teoría de la enunciación de la lengua la caracterización que se hace del discurso.<sup>14</sup> Para enfrentar el estudio de la comunicación de una o múltiples ideas articuladas en un discurso, que está situado en un contexto específico es preciso preguntarse,

i- ¿Quién comunica?

Sujeto al que se atribuye la enunciación.

ii- ¿A quién se destina el mensaje?

Audiencia a la que se destina la enunciación (puede haber uno, varios o múltiples destinatarios del mensaje; sin embargo, en el momento de comunicación la audiencia es un colectivo heterogéneo pero unificado)

iii- ¿Qué se comunica?

La enunciación implica no solo la verbalización sino también los signos y expresiones situados en un contexto en el que se realiza efectivamente el acto de comunicación.

iv- ¿Cuáles son los medios materiales de esa comunicación?

La escena del discurso, el contexto extraverbal en el que se produce la enunciación resulta determinante para el acto en sí mismo.

v- ¿Cuáles son las estrategias de comunicación según su objetivo?<sup>15</sup>

Estrategias intencionadas – pueden pertenecer al género o no – destinadas a aumentar la eficacia del mensaje.

---

<sup>14</sup> Un discurso es una serie de enunciaciones articuladas en un marco de sentido, – comparables a elementos como signos, expresiones y enunciados – que tienen normas y características comunes y que deben ser analizadas como una unidad significante en la que lo subjetivo y lo objetivo no estén separados. Asumo esta definición de discurso tal y como se plantea en los últimos trabajos sobre enunciación de la lengua de la semióloga argentina María Marta García Negroni, quien establece como base teórica de su trabajo la teoría de la Enunciación de la Lengua de Oswald Ducrot. M. M. García Negroni, *La enunciación en la lengua* (Madrid: Gredos, 2001), 26-28. En cuanto a la aplicación de las categorías de la lingüística en el análisis de los sermones medievales hallamos, por ejemplo, que una de las mayores especialistas en el campo, Beverly Maine Kienzle, parte de la categoría de *performance* de la teoría del habla de Austin, recuperando las categorías de locutor y alocutario para comprender los mecanismos de la comunicación en el marco de la predicación medieval. Beverly Mayne Kienzle, «Medieval sermons and their performance: theory and record», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 90.

<sup>15</sup> La categorización aquí enunciada pertenece a la teoría lingüística y al análisis del discurso. Para una aproximación inicial aunque exhaustiva a estos problemas en términos teóricos recomiendo el muy claro abordaje que se puede hallar en M. M. García Negroni, *La enunciación en la lengua* (Madrid: Gredos, 2001).

Este esquema interpretativo es pasible de ser aplicado a cualquier tipo de discurso y está estructurado a partir de una concepción específica de lo que constituye la lengua como actividad social, no abstracta. Los últimos cuarenta años han visto la proliferación de estudios que conciben a la lengua desde una perspectiva semántica y pragmática. Se emplea aquí esta perspectiva pensando específicamente en su aplicación a dispositivos y fenómenos comunicacionales históricos, pues pertenecen al orden de lo social y cultural. El objeto de la recuperación de estas nociones es el de comprender el sermón medieval como un discurso desde su contenido y su forma normatizada, en tanto método de comunicación. Como el sermón medieval es, en esencia, un hecho histórico y nuestra preocupación es de ese orden. La inclusión de las categorías de locutor, estructura y contexto, que se emparentan claramente con aquellas de la antropología, nos permite visualizar al discurso como agencia en el mundo.<sup>16</sup>

El enunciador y la audiencia son sujetos sociales insertos en un vínculo dialógico no exento de condicionamientos que se expresan en el discurso como dispositivos emergentes y reproductores de lo cultural en su sentido más amplio. El que comunica no es un individuo, es un agente que al iniciar un *acto de habla* pone en movimiento una serie de hilos que movilizan estructuras y relaciones en una sociedad. La audiencia a la que se dirige ese discurso no es neutra, participa activamente de la realización del discurso y de sus implicancias y consecuencias.<sup>17</sup> Las estrategias y los medios de comunicación nos remiten al contexto de enunciación, pues se debe lograr la reconstrucción de un *tiempo del discurso* siempre condicionada por el espacio y el momento en el que se produce.<sup>18</sup>

La comunicación es una práctica, un resultado objetivo de una relación social existente.<sup>19</sup> En un sistema de comunicación los medios no son meros instrumentos técnicos,

---

<sup>16</sup> O. Ducrot, *El decir y lo dicho* (Buenos Aires: Paidós, 1984).

<sup>17</sup> Lo enunciado puede enmarcarse en la teoría de la polifonía de O. Ducrot, que asegura que toda enunciación está condicionada y construida a través de una serie de referentes complejos que le dan sentido al mensaje. *Ibid.* Sobre la reciprocidad de la audiencia, véase el reciente abordaje actualizado de la situación de los estudios en: Lesley K. Twomey y Thomas V. Cohen, eds., *Spoken Word and Social Practice* (Leiden, Netherlands ; Boston: Brill, 2015), Introduction, 13-20.

<sup>18</sup> Uso aquí la noción de tiempo del discurso no vinculada al uso de los tiempos verbales (que de todos modos es necesaria para el abordaje y el análisis de esos discursos en contexto, porque las posiciones verbales integran el sentido del discurso en su posicionamiento) sino de los indicadores internos y externos que demarcan el tiempo de la enunciación del discurso tal y como se describen en la entrada *Tiempo y modalidad en la lengua*, Oswald Ducrot y Tzvetzan Todorov, *Diccionario Enciclopédico de las ciencias del Lenguaje*, (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1974) 350-352.

<sup>19</sup> Esta definición remite a la idea de *habitus* de Bourdieu. Véase Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).



son estructuras sociales creadas y asociadas a códigos culturalmente comprensibles, sistemas semióticos.<sup>20</sup> Visto de este modo, las fuentes históricas de los sermones medievales pueden ser aprehendidas con un carácter multidimensional que las comprenda como dispositivos literarios en su carácter oral/ textual, y situable. Tal conceptualización de la comunicación ayuda a pensar los aspectos culturales que acompañan a sus formas y que convierten un acto comunicativo en una acción entre muchas otras, que obtienen respuestas diversas y que se construyen en redes sociales descriptibles y pasibles de análisis.

Es posible investigar los mecanismos de comunicación social en el pasado a partir de los sermones de los predicadores. Las herramientas que proporciona el análisis del discurso nos facilitan un acercamiento significativo a estos emergentes culturales históricos, siempre comprendiendo la distancia y las limitaciones propias de la mirada. Es necesario clarificar la perspectiva y la metodología de nuestro estudio. La palabra – dicha y escrita – es una tecnología compleja, que permite varios niveles de análisis. Si bien este no es un planteo epistemológico original, lo que pretende es adentrarse y desbrozar la predicación medieval – en este caso los sermones predicados por el dominico Vicente Ferrer – como discurso, y al predicador como un operador intencionado, un comunicación. Parece necesario, entonces, discernir las estrategias de producción y enunciación del sermón en general, y del predicador en particular y transitar el sendero de un discurso histórico como lo que fue: un medio de comunicación estratégico y masivo llevado adelante por agentes específicos, profesionales de un arte enseñado y aprendido. Probablemente, el dispositivo de comunicación más trascendente del mundo medieval.

### **3. Historia de la palabra sagrada cristiana.**

#### Predicación popular cristiana

El origen de la predicación cristiana se halla en el mítico acto paulino de establecimiento de su *kerigma*. Entre las tareas que Dios otorga a su pueblo la de predicar aparece como uno de las instrucciones claves para la acción y expansión del cristianismo. El *kerigma* de Pablo no ha sido otro que el de la proclamación del Evangelio, de Cristo y de su vida, que en el cristianismo toma la forma específica de la predicación.<sup>21</sup> No es difícil

---

<sup>20</sup> Menache, *The vox Dei*, 7-20.

<sup>21</sup> “Los términos *khruigma/khrussw* se traducen mejor por “proclama/proclamar”, aunque también pueden traducirse por predicación/predicar (*Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*, de Elsa

adivinar las razones detrás de su valoración. Actividad fundante de la cristianización primero de Europa y luego mundial, la predicación aparece como su principal forma de divulgación y acompaña los ritmos y necesidades de la Iglesia en tanto institución que ambiciona una universalización triunfante.<sup>22</sup> Predicar no sólo es evangelizar sino – y quizás mucho más potentemente en tanto el cristianismo crece y se afirma como iglesia ecuménica – una actividad catequística confiada a los apóstoles y sus sucesores que consiste en anunciar el Evangelio a todas las gentes hasta el Fin de los Tiempos.<sup>23</sup> La distinción entre catequesis y evangelización pareciera estar implícita ya en el *kerigma* paulino, pues las epístolas en las que se refiere a su actividad predicadora están destinadas a comunidades cristianas; con esto prevé la necesidad de una constante educación religiosa a través de la palabra a los ya convertidos cristianos.<sup>24</sup> Evangelizar es divulgar la palabra para lograr la conversión. Predicar es manifestarla a los que ya han sido convertidos, para que sus comportamientos y creencias sean adecuados a la expectativa mística de la salvación final.

El objetivo principal del discurso de la predicación es pedagógico. En torno a ese propósito surge una tradición específica que hace que la historia de la predicación cristiana trace con ella los devenires de la construcción, concentración y más tarde objeciones a la Iglesia como institución política y religiosa. La predicación es la clave de la comunicación masiva del pensamiento cristiano y como tal refleja sus contradicciones. Si ensayamos una cronología de la historia de la predicación a partir de sus estrategias, objetivos y dinámica vemos que existen tres grandes etapas:

- I. desde los Apóstoles hasta los siglos VI-VII, fase en la cual la predicación tiene como objetivo expandir el alcance de la palabra divina y mantener a los

---

Tamez, en *The Greek New Testament*, Stuttgart: Sociedades Bíblicas Unidas, Sociedades Bíblicas Unidas, 1978, p. 99), s/v *kh, rugma*: “lo que se predica, proclama, predicación”. Se ha preferido “predicación”, ya que en nuestra lengua común, “proclama” tiene asonancias demasiado formales, lo que no nos parece paulino, y parece aludir a “heraldos”, algo casi incomprensible” Eduardo de la Serna, «El *kerigma* de Pablo. Una mirada al ministerio paulino», *Theologica Xaveriana* 61, n.º 172 (2011).

<sup>22</sup> Peter Sloterdijk, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. Isidoro Reguera (Siruela, 2014).

<sup>23</sup> “id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo” Mateo 28: 19-20, *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

<sup>24</sup> Las cartas paulinas han sido consideradas “textos en contexto”. Por lo tanto, siendo mensaje a comunidades que ya pertenecen a la comunidad de Cristo, refieren a la predicación en un tono que o referencia a la actividad paulina o conmina a las comunidades a seguir avanzando en la evangelización. Es evidente el ministerio paulino de la predicación en los primeros versículos de las cartas, especialmente las dedicadas a los Tesalonicenses, Efesios y Galatas.



convertidos dentro de la comunidad cristiana. Este período está ceñido por el desarrollo de la Iglesia ecuménica en términos geográficos y verá una profunda transformación de sentido cuando la palabra haya alcanzado todos los rincones de Europa;

- II. desde siglo VII hasta siglo XIII, período de crecimiento del monacato y del pensamiento religioso como actividad espiritual valiosa. Estos siglos exhiben una depresión de la predicación pública;
- III. desde siglo XIII hasta siglo XVII, al comenzar la renovación mendicante, éste es el período de brillo de la actividad de los predicadores. Veremos sus momentos críticos en ocasión de la proliferación de las herejías medievales primero y luego con la Reforma, la evangelización y conversión de los pueblos de ultramar.

Durante el primer milenio de cristianismo el objeto principal de la predicación fue la conversión y la educación de los nuevos conversos. La mayoría de los sermones dirigidos al laicado estaban destinados a enseñar ortodoxia, refutar la herejía y exponer los riesgos del paganismo. Los predicadores se preparaban para su labor como parte de su educación como clérigos y sus modelos a seguir eran los Apóstoles y los Padres de la Iglesia.<sup>25</sup> Agustín de Hipona, por ejemplos, fue uno de los férreos defensores del valor primordial de la comunicación de la palabra sagrada como tarea del cristiano.<sup>26</sup>

Existía una distinción respecto del tipo de sermones que se podían predicar. El sermón destinado al laicado, usualmente inserto en la misa, era llamado *ad populum*. El

---

<sup>25</sup> No llama la atención la existencia y extendido uso de los sermonarios de los Padres de la Iglesia, de los cuales los más visitados van a ser, evidentemente, los de Agustín de Hipona. El modelo de predicación de Agustín se convierte en un modelo clásico para las estrategias de divulgación de la palabra divina. La teoría relativa a la predicación y a la instrucción religiosa de la gente viene dada en su *De Catechizandis Rudibus* y en el libro cuarto de *De Doctrina Christiana*. El trabajo retórico de Agustín por sí solo es de gran extensión, más allá de su concepción de la predicación. Además de las homilías Bíblicas, los benedictinos recopilaron 363 sermones que son ciertamente auténticos; la brevedad de estos escritos sugiere que son estenográficos, y a menudo corregidos por Agustín mismo. Agustín de Hipona, *Obras Completas, Escritos Homiléticos*, Tomos, VII, X, XIII, XIV, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1976.

<sup>26</sup> Una reflexión sobre el pensamiento agustino y de Isidoro sobre el problema de la comunicabilidad de la palabra sagrada puede hallarse en Eleonora Dell'Elicine, «Las políticas semióticas en “Agustín de Hipona” e “Isidoro de Sevilla”», *Edad Media: revista de historia*, n.º 12 (2011): 243-55.

otro, por oposición, se predicaba para edificación de los religiosos y se nominaba *ad monachum*.<sup>27</sup> Ambos tenían una estructura homilética, pues se apoyaban en una lectura y comentario libre de los Evangelios. La distinción entre estos dos tipos de sermones, basada en la audiencia, se suma a la progresiva diferenciación intelectual de los hombres de iglesia – que se apropiaron del exclusivo y excluyente mundo intelectual – y de los hombres del común, iletrados. Esta primaria calificación del discurso por su audiencia determinó que los estudiosos de la predica medieval vieran en el primer milenio del cristianismo una especie de dualismo que ejemplificaba la distancia cultural entre ambos sectores de la sociedad. Lo cierto es que el sermón *ad monachum* formaba parte de la experiencia educativa y cotidiana de los religiosos, más aun cuando el monacato se expandió e imperó como forma de vida ideal entre los religiosos. Mientras tanto, el sermón *ad populum* sufría las limitaciones naturales de las distancias y la falta de religiosos en las poblaciones alejadas.

Entre los siglos V y XI la labor de predicar era exclusiva de los obispos en la instancia de la misa y como parte de su labor de catequistas. Tarea esencial para la protección del rebaño debe ser el mantenerlo fuera del pecado y recaía, naturalmente, en la máxima autoridad religiosa. Sin embargo, ya en el siglo VII aparecieron las primeras habilitaciones para que los presbíteros predicasen, en tanto las limitaciones geográficas del monopolio episcopal de la predicación se hicieron más y más evidentes.<sup>28</sup> A medida que las labores del obispo se iban ampliando con el tamaño y la complejidad de las comunidades cristianas dentro del episcopado y con la agregación de múltiples actividades político-administrativas, fue inevitable que la actividad concreta de la predicación popular se difuminara a unas pocas ocasiones importantes, perdiéndose casi por completo como forma de catequización permanente.

Durante la época carolingia, es cierto, la predicación pudo contar con modelos de homilías y recopilaciones de sermones de los Padres de la Iglesia. Para el siglo VIII, Occidente conoció las primeras tentativas de construcción de una sociedad plenamente cristiana, los soberanos carolingios, investidos como estaban de un poder sobrenatural en virtud de su consagración, se consideraron responsables de la salvación de su pueblo y pretendieron intervenir para lograr una reforma de la Iglesia. Esa intervención tuvo su

---

<sup>27</sup> Clare M. Kudara, «Models of monastic devotion in Peter of Celle's sermons for the feast of Mary Magdalene», en *Models of holiness in medieval sermons*, 1996, 67-84.

<sup>28</sup> Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval* (Ediciones Akal, 2003), 656-658.

máximo exponente en la construcción de la imagen de Carlomagno como un Constantino redivivo que había de restaurar el imperio cristiano. El mismo Carlomagno espoleó una serie de medidas concretas para ampliar la predicación como tarea eclesiástica general que derivaron en una modificación de los permisos y habilitaciones de la misma que finalmente tuvo poco alcance.<sup>29</sup> Lo que logran las reformas de los carolingios es impactar en la religiosidad de una Europa que ya desde el 700 había sido alcanzada casi completamente por el cristianismo.<sup>30</sup> Los esfuerzos por estimular la llamada predicación *ad populum* se disolvieron, dejando en latencia una necesidad de renovación en la pastoral cristiana.<sup>31</sup> La predicación se redujo a la actividad homilética en el contexto de la misa, las campañas de predicación fueron restringidas al mínimo y así se mantendrían por algún tiempo. La ausencia de personajes que recorrieran los caminos de Europa proclamando la palabra divina es una muestra más de la quietud y el localismo que imperan en este período. El escenario promueve una realidad, la de la espiritualidad monástica, cuyo desarrollo entre los siglos X y XI habría estimulado una retirada de la práctica de la predicación, coadyuvada por la sensible reducción de la importancia del sacerdocio secular, pues el monasticismo parecía ser la opción para una vida espiritual verdadera. El aislamiento y la vivencia de la religión como la obligada lucha contra las tentaciones implícitas en la condición humana, hicieron que aquellos que seguían la Regla de San Benito se alejaran aún más de la predicación pública, imperando el sermón *ad monachum* como actividad primordial en la divulgación de la palabra sagrada de los regulares.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Para un análisis sobre la relación de los emperadores carolingios y la palabra sagrada, su transición entre el rey guerrero y el rey predicador véase: Michel Lauwers, «Le glaive et la parole», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. Anjou. Maine. Poitou-Charente. Touraine*, n.º 111-13 (20 de septiembre de 2004): 221-44, doi:10.4000/abpo.1243.

<sup>30</sup> André Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XIII)* (Madrid: Cátedra, 1985). P 13-14

<sup>31</sup> "La legislación capitular de Carlomagno se ocupa de mejorar la formación del clero y la calidad de la predicación. En Admonitio generalis del año 789 exigía que se predicar a todos la fe en la Trinidad y que se enseñase el Padrenuestro y el Credo. Los *Capitula de Presbyteris admonendis* (año 809), prescribían que todos los laicos recitaran al presbítero las dos oraciones (...) La Asamblea de Attigny (822) recomienda formar en cada diócesis a clérigos doctos para que se ocupasen de la predicación.(...) Las literatura de los homilarios conoció por entonces un fuerte impulso." Le Goff y Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, 657.

<sup>32</sup> La presencia de monjes que querían predicar generó, incluso, una suerte de conflicto en torno a la concepción de la vida monástica como esencialmente ajena a la predicación pública. Algunos insistían que la predicación era exclusivo área de los seculares. Otros consideraban que la vida monástica era compatible con la predicación al punto de estimularla. Lo cierto es que el sermón dentro del claustro era obra de los monjes benedictinos antes y después de la aparición de los frailes predicadores, pues era tarea predicar y oír sermones en la vida religiosa. George P. Ferzoco y Carolyn A. Muessig, *Medieval Monastic Education* (London, 2000), 4-10.

A partir del siglo XI los grandes cambios que se visibilizan en los aspectos materiales – sociales, culturales y demográficos – del Occidente europeo bosquejaron el camino hacia el nacimiento de un tipo novedoso de predicación popular. Por un lado el llamado resurgimiento urbano, la expansión económica y la aparición de las universidades medievales como espacio de concentración intelectual, impusieron nuevas necesidades espirituales que reclamaban a gritos nuevas formas de pensar y experimentar la religiosidad. El tan mentado “despertar” de la sociedad medieval avanza sobre la vivencia de la espiritualidad por varios caminos si no disímiles al menos diversos.<sup>33</sup> Bogomilos, beguinos y begardos, eremitas, herejías varias, órdenes mendicantes y misticismo femenino son los más llamativos ejemplos de una espiritualidad que fervientemente busca modos de satisfacer las renovadas y demandantes necesidades religiosas.

La existencia de concentraciones de población en plena efervescencia hará de las ciudades el sitio más afectado por la carencia de la palabra de Dios. La infrecuencia de la predicación en las urbes medievales hizo sonar una alarma entre los monarcas y religiosos, pero también entre los laicos. Se reclamaba la traducción vulgar de la Biblia y se voceaba la necesidad imperativa de religiosos que catequizaran a la población y la protegieran de desviaciones y herejías. La reforma gregoriana admitió que sacerdotes y frailes predicaran con permiso episcopal o pontificio, pero la prohibición de hacerlo sin autorización fue violada una y otra vez por laicos y religiosos que abandonaban el claustro para predicar, creando un peligroso hiato en el control de la pedagogía religiosa por parte de la Iglesia. Estos predicadores *ad hoc* ganaron un halo de santidad y legitimidad que excedía el que podía otorgar cualquier autoridad diocesana. Algunos casos muestran que cuando la amenaza a la autoridad del Papado o a la ortodoxia se hacían demasiado evidentes, muchos de los predicadores *ad hoc* eran confirmados por el mismo Pontífice con una licencia extraordinaria. Al momento de la legitimación papal, no obstante, estos agentes eran ya famosos y reputados en su arte; la licencia no hacía más que legalizar una práctica que estaba sancionada por las audiencias ávidas de palabra sagrada.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Al respecto véase Giovanni G. Merlo, Giovanni Tabacco Mario Gallina, *Storia del cristianesimo vol. 2 - Il Medioevo* (Roma ; Bari: Laterza, 2005).

<sup>34</sup> Ejemplo clásico es San Norberto de Xanten a quien se considera predecesor de Domingo de Guzmán y se lo relaciona claramente con el surgimiento de los beguinos y begardos. Donald S. Prudlo, «The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order: The Friars Preachers», *History Compass* 8, n.º 11 (noviembre 2010): 1275-1290.

Las transformaciones institucionales no se hicieron esperar. Como señaló André Vauchez, el surgimiento de un ideal apostólico en torno al siglo XI tuvo tres ramificaciones novedosas; el eremitismo; la vida canónica y el nuevo monacato cisterciense.<sup>35</sup> Los dos últimos escasamente podían resultar en una toma de las calles y las plazas por los religiosos: uno pretendía una vida religiosa dedicada al estudio y al conocimiento de Dios y el otro una profundización de la vida aislada y retirada de la vieja regla benedictina. En cambio, el eremitismo tendrá trascendencia en la historia de la predicación medieval, pues algunos nuevos ermitaños eran pobres itinerantes y muchos elegían la proclamación del Evangelio como tarea esencial de su espiritualidad. Salían entonces a las plazas y a las calles a predicar, mostrándose en auténtica humildad y pobreza, y convocando a otros a acompañarlos.

Aquel emergente tuvo una contracara – producto seguro de las mismas necesidades de renovación espiritual – que gravitó en la rápida expansión de las herejías. En tanto máximos desafíos de aquella Iglesia medieval fue también gracias a la predicación pública que los herejes comunicaron y ampliaron su base de apoyo. Clave del pensamiento de renovación religiosa del período la imitación de los apóstoles de Cristo no sólo implicaba la pobreza, la oración y la piedad, sino también la predicación de la palabra divina. Es reconocido que justamente de la actividad predicadora de los herejes deriva gran parte de su amplio impacto y extensión geográfica. Bogomilo en Bulgaria, Valdo en Lyon y los perfectos cátaros en el Mediodía francés, por nombrar algunos, fueron conocidos y temidos por su activa acción predicadora antes y durante la explosión de las herejías.<sup>36</sup> Siglos más tarde será el bohemio Jan Hus quien representará a los predicadores rebeldes y sospechados por la ortodoxia, esta vez con resultados más exitosos a largo plazo en términos de lograr reformas efectivas en las prácticas religiosas locales.<sup>37</sup> La herejía desafía el modo de vivir la religiosidad de la Alta Edad Media, pero sin ninguna duda los herejes no son los únicos en comenzar a plantear la necesidad de un cambio. La Iglesia misma venía de la Reforma Gregoriana, cuyo foco en la renovación interna e institucional demostraba que un proceso de transformación se había hecho necesario. El problema del

---

<sup>35</sup> Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XIII)*, 71-73.

<sup>36</sup> Vease en general Michael Frassetto, *The great medieval heretics: five centuries of religious dissent* (New York, 2008), *passim*. En particular, para una mirada más específica sobre la predicación de las sectas heréticas: Beverly Mayne Kienzle, «The prostitute-preacher: patterns of polemic against medieval Waldensian women preachers», en *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, 1998, 99-113.

<sup>37</sup> Michael Mullet, *La cultura popular en la Baja Edad Media* (Barcelona: Crítica, 2000), *passim*.

éxito de algunos movimientos espirituales y el fracaso de otros residirá en múltiples variables, de las cuales la potencial aceptación de la autoridad (monárquica o pontificia) no resulta una menor.<sup>38</sup>

Quienes parecieran venir a forzar una renovación en el ámbito de los métodos pedagógicos cristianos son los herejes del siglo XIII. El talento y la capacidad predicadora de los perfectos cátaros eran tan apreciados por las audiencias, casi siempre reunidas en plazas o mercados, que supusieron una franca provocación a los clérigos que los veían predicar ante su propia comunidad. Existen relatos que refieren que la expansión de la práctica de la predicación cátara que fue tan grande, poco después de la sorpresa, la reacción de los clérigos católicos fue salir a las plazas a enzarzarse en apasionados debates con los herejes. Una anécdota que muestra la importancia de la predicación herética refiere que durante el III Concilio Laterano (1179) un grupo valdenses se presentó ante el Pontífice Alejandro III para solicitar que les permitieran predicar públicamente. Sorpresivamente, la reacción de Alejandro fue una autorización especial siempre y cuando el sacerdote local lo aprobara, pero de ninguna manera rechazó a los solicitantes. El relato contrasta con la prohibición de plano de predicar y la masiva anatema del papa Lucio III en el Concilio provincial de Verona de 1184, lo que demostraría que el peligro de las heterodoxias devenidas en herejías fue aumentando con el tiempo y con la difusión de las mismas, que se dio con particularidad a través de la predicación pública y popular.<sup>39</sup>

Lo cierto es que, aunque el derecho a predicar aparece como un espacio de conflicto importante en aquel tiempo crítico para la Iglesia, para el año 1200 la institución había producido sólo cuatro teóricos que con un poco de imaginación podrían calificarse como los primeros teóricos de la predicación: Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Guibert de Nogent, y Alain de Lille.<sup>40</sup> La revolución sobre la práctica de la predicación va a tener lugar unos años después de la mano de uno de los pontífices más afamados de la historia y a través del no menos afamado IV Concilio Laterano. Entre las muchas y muy revolucionarias cuestiones que se establecen en los cánones resultantes del Concilio de 1215 cabe destacar las transformaciones en los modos en que se comunica, se catequiza y se estructura la pedagogía religiosa en el mundo medieval. Los esfuerzos del Papado

---

<sup>38</sup> Frassetto, *The great medieval heretics*, 199-202.

<sup>39</sup> Mark Gregory Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Reprint edition (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), 40-44.

<sup>40</sup> Phyllis Barzillay Roberts, «The “ars praedicandi” and the medieval sermon», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 47.

por encauzar la religiosidad popular dan vida al concilio lateranense, la intención de Inocencio III es, evidentemente, enmarcar la piedad popular en formas apropiadas y reguladas por la ortodoxia demarcada en el ámbito institucional para tornar en ortopraxia.<sup>41</sup>

No poco se ha dicho sobre la inacabada – e inacabable – obra que parece iniciar la Iglesia en estos siglos en pos de la domesticación y homogeneización de su grey a principios del siglo XIII. Lo cierto es que los procesos de reforma y homogeneización religiosa pueden rastrearse durante todo el segundo milenio y los mecanismos de control social y religioso no son exclusivos del período tardomedieval. La evidencia de que no hubo una crisis que provocara el inicio de un sistema de represión original y específico en respuesta a una desestabilización generada por las herejías medievales, reside en que las reformas religiosas y los mecanismos de control como dispositivos de disciplinamiento social son fenómenos propios del crecimiento de la Iglesia en términos ecuménicos y no una mera reacción.<sup>42</sup> Claro está que la heterodoxia conduce a un reforzamiento de la ortodoxia como defensa de la integridad de la institución. Sin embargo, esa recta creencia viene siendo objeto de interés y preocupación de los religiosos desde siglos anteriores. El desafío vino de la mano de la nueva configuración social, espacial y económica que dejó como legado el siglo XII y a la que la Iglesia se acomodó más lentamente. Tiendo a acordar con la idea de que los mecanismos de control social que emergieron en este período no fueron originales, pero sí más evidentes y resultaron así más llamativos para la mirada de un historiador preocupado por los problemas de la estandarización y homogeneización ideológico-social. Si tenemos en cuenta el contexto espacial que otorga el espacio urbano y una relativa revolución de las formas de comunicación, es muy posible visualizar para los siglos posteriores al XII formas de expresión de la religión y religiosidad mucho más institucionalizadas, diversas y asequibles para el estudio y la investigación histórica. Parece cierto, sin embargo, que cada vez más las aspiraciones espirituales del cristiano requirieron de una intervención activa del clero, provocando a un

---

<sup>41</sup> Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009), 34-35.

<sup>42</sup> En 1977 Moore publicaba su seminal trabajo sobre la herejía y los movimientos sociales de la Edad Media. En el argumento de Moore la herejía no era otra cosa que la expresión de disenso dentro de la sociedad medieval cristiana. Asimismo, entiende el surgimiento de mecanismos de control de ese disenso a través de lo que él califica como sociedad de persecución en otro de sus libros clásicos. Ambas hipótesis de Moore dieron a luz una plétora de estudios que asumían a la sociedad medieval como esencialmente intolerante y persecutora de la diferencia. Robert Ian Moore, *The origins of European dissent* (London, 1977); Robert Ian Moore, *The formation of a persecuting society: power and deviance in western Europe, 950 - 1250* (Oxford, 1987). Para una discusión sobre el impacto de las tesis Moore en la historia cultural y religiosa del período véase Michael Frassetto, «Introduction», en *Essays R. I. Moore*, 2006, 1-9.



tiempo la valorización del rol sacerdotal y una intensa crisis religiosa sobre su verdadero objeto.

Del clásico Concilio de 1215 se recupera especialmente el canon décimo, pues es en aquel que se establece las bases de la predicación de los siglos XII al XV.<sup>43</sup> Fogueado por la predicación heterodoxa, por la presencia sarracena y por el avance real de los predicadores, Inocencio III manifiesta a través de este texto las limitaciones que trasuntan las regulaciones eclesiásticas de la predicación durante el primer milenio de la cristiandad. El fragmento refiere a la palabra divina y su proclamación como una necesidad para la nutrición del alma de los cristianos. La metáfora no es novedosa, pero la alusión a la importancia de la una actividad de predicación catequística antes que misional parece una invención del período. En esa clave, la religiosidad, la salvación, el ejercicio correcto de la fe se garantizan a través de una constante y correcta impartición de la Palabra. La exponencial expansión de la predicación regular y secular a partir de esta reforma clave muestra que la Iglesia y sus hombres tomaron muy en serio esta metáfora nutritiva, conducidos por esas potentísimas herramientas que fueron las órdenes mendicantes. Inocencio supo reconocer, también, que la figura del obispo era ya demasiado grande para seguir ocupando el rol de cura de almas cotidiano. Entonces, conminó a los prelados la tarea de nombrar y sostener económicamente a personas que se ocupasen de la instrucción cotidiana de su grey, tantos predicadores cuantos fueran necesarios.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> “10. *Inter cetera quae ad salutem spectant populi christiani, pabulum verbi Dei maxime noscitur sibi esse necessarium quia sicut corpus materiali, sic anima spirituali cibo nutrir, eo quad non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei (Mateo 4:4). Unde cum saepe contingnat, quod episcopi propter occupationes multiplices, vel invaletudines corporales, aut hostiles incursus seu occasiones alias, ne dictamus defectum scientiae quod in eis est reprobandum omnino, nec de cerero tolerandum, per se ipsos non sufficient ministrare populo verbum. Dei, maxime per amplas dioceses et diffusas, generali constitutione sancimus, ut episcopi viros idóneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se ídem nequiverint, congrua necessaria ministrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere eab incepto. Unde praecipimus, tam cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idóneos ordinari, quos episcopi possint coadjutores et cooperatores habere, non solum in pradicationis officio, verum etiam in audiendis condessionibus autem hoc neglexerrit adimplere, districte subjaceat ultioni.*” Extraído de Shroeder, H. *Disciplinary decrees of the general councils, text, translation and commentary*, (Herder, 1937), 566.

<sup>44</sup> El Canon reestructura la responsabilidad de la catequesis, al tener en cuenta las quejas obispales de los límites reales para ocuparse de diócesis cada vez más pobladas y que abarcaban territorios más o menos grandes. La disposición de Inocencio establece la responsabilidad final, en términos económicos y efectivos, del obispo de ocuparse de la fidelidad de su Diócesis, buscando limitar la expansión de las herejías en la instancia más nuclear posible, y responsabilizar a los obispos de aislar esos surgimientos lo antes posible.



Como cambio sustancial en el proceder de la Iglesia, el canon décimo manifiesta la aceptación de una transformación respecto del modo de vivir la espiritualidad individual y colectiva que parece, de cierta manera, precederlo. Hacia el siglo XIII se había iniciado recopilación y edición de sermones, la creación de índices de referencia y listas de interpretaciones de pasajes bíblicos. Esta tarea muestra que la predicación ya tenía un impacto indiscutible en el modo de vida de los hombres y mujeres en relación a la expresión y vivencia de la religión. Si el monacato había significado una experiencia privada, heroica de la espiritualidad, las transformaciones económico-sociales suponen un gran desafío de ese tipo de modelo religioso. La explosión de las herejías, la presencia de los griegos y de los sarracenos en el sur de Europa pusieron a los hombres de Iglesia de cara a la necesidad de ocupar un rol distinto si pretendían continuar encarnando la dirección de las prácticas religiosas y la espiritualidad medieval que atravesaba todos los estamentos de la sociedad.<sup>45</sup> Un siglo después de la cruzada albigense la predicación popular era el medio de comunicación masiva por antonomasia.<sup>46</sup>

### La revolución mendicante.

Los movimientos espirituales de los siglos XII y XIII revolucionaron la ortodoxia y la ortopraxis cristianas de modo definitivo y transformaron los mecanismos de comunicación religiosa de allí en más. Como fenómeno cultural reflejan la profunda y peligrosa insatisfacción con las formas y prácticas de la religiosidad medieval y la consecuente búsqueda de convenciones más adecuadas para la vida espiritual que un mundo transformado demandaba.<sup>47</sup> La Iglesia no era, a esta altura, inexperta ni inocente en la tarea de ejecutar reformas internas y enfrentar conflictos que la jaquearan. La reforma gregoriana

---

<sup>45</sup> Se ha dicho que la clásica obra de Herbert Grundmann de 1935 *Religious Movements of the Middle Ages* ha demostrado que los movimientos espirituales no tuvieron, necesariamente, un impacto mayor en los sectores populares sino que apelaron a los sectores enriquecidos que se sentían atraídos a la noción de vida apostólica. La obra seminal de Grundmann, sin embargo, es discutida pues considera a todos los movimientos pauperísticos evangélicos de inicios del siglo XII como parte de un mismo fenómeno emergente en un arco de casi dos siglos que derivaron necesariamente en herejías o en las órdenes mendicantes. Al respecto Prudlo considera que es necesario, a la par que un análisis de los aspectos más generales de los movimientos espirituales estudios más específicos contextuales de cada caso pues el argumento determinista pierde de vista los procesos históricos específicos. Prudlo, «The Friars Preachers», 1283.

<sup>46</sup> Sophia Menache, *The vox Dei: Communication in the middle ages*, Communication and society (New York, 1990), 17.

<sup>47</sup> Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XIII)*; Bonifacio Palacios Martín, «Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII» (1996): 29-42.

y la reforma cisterciense eran episodios recientes para una institución que avanzaba hacia una concentración del poder en manos pontificias.<sup>48</sup> La revolución mendicante en la predicación consistió en la legitimación, ampliación y valoración de la predicación como ejercicio necesario e incluso imperioso para la salud y salvación de las almas cristianas, siempre a través de grupos y estrategias legitimadas dentro del seno de la Iglesia.<sup>49</sup>

Las órdenes mendicantes, estirpes institucionalizadas entre la plétora de movimientos espirituales de los siglos XI y XII, lideraron la profunda transfiguración del rostro del catolicismo que se adaptaba a los nuevos tiempos. El rápido crecimiento de las órdenes menores en número e importancia se debió a la pasión que sus hombres y mujeres pusieron en la renovación de la pastoral desde todas las tareas que se propusieron. Vehementes predicadores, apasionados inquisidores y brillantes académicos, los mendicantes supusieron una fuerza de renovación indetenible en esa hora de cambio. Ciertamente, su avance sobre los designios políticos de la Iglesia estuvo profundamente imbricado con su injerencia sobre las formas en que se ejercía la cura de almas en Occidente.

Cuando Domingo de Guzmán inició su predicación en el Mediodía francés acompañado de un pequeño grupo de hombres, su objetivo principal era la conversión de los herejes a la verdadera religión a través de la predicación. El proyecto de la Orden de Predicadores era para aquellos hombres y para Domingo la creación de un grupo de predicadores de elite, altamente educados, y cuyas palabras fueran acompañadas por el testimonio de una vida apostólica estricta.<sup>50</sup> Su rol clave en la cruzada albigense los convierte a los ojos de la comunidad cristiana en los campeones de la defensa de la cristiandad – *pugiles fidei*, los llama Honorio II – y la orden tomará este honor con toda responsabilidad y energía. En esencia, la práctica de la predicación dominica estaba orientada a corregir los errores de los cristianos, y el objetivo de un tipo de misión catequística es el que

---

<sup>48</sup> El monopolio del control de la espiritualidad queda evidenciado, por ejemplo, en el control sobre la canonización y la devoción a los santos que va ejerciendo el papado desde inicios del segundo milenio y cada vez con más fuerza y dominio. Vauchez recorre con gran habilidad la transición entre una santidad signada por la devoción popular a través del *vox-populi-vox-dei* hasta los extensísimos y duros procesos de canonización que reinarán en el período tardomedieval y moderno, derivando en una cantidad mucho menor de santos y santas. André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrell (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), *passim*.

<sup>49</sup> Existen pocas fuentes que permitan abordar el estudio de la predicación laica, pues se la conoce esencialmente desde las fuentes eclesiásticas que buscan reprimirla y controlarla, lo cual implica un límite tanto para el conocimiento del contenido del pensamiento herético como de aquellos hombres que predicaban en defensa de la ortodoxia imperante por fuera de los mecanismos impuestos por la legalidad. Augustine Thompson, «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 22.

<sup>50</sup> Prudlo, «The Friars Preachers», 1278.

se mantiene durante el desarrollo de la orden en su primer siglo de existencia.<sup>51</sup> Existe una diferencia sustantiva entre la misión catequística y la misión evangélica en el tardo-medioevo europeo, siendo esta última más propia de la predicación a judíos e infieles o de visitas evangelizadoras a tierras africanas u orientales. Luego del siglo XVI la escala y perspectivas de la evangelización se transformará a la luz del avance del conocimiento e interés de Europa occidental por América y Oriente. No obstante, el trabajo catequizador de los predicadores dominicos no careció de peligros allí cuando comenzaba en el siglo XIII, pues se inició en un contexto de violencia religiosa y se afirmó en la cruzada albigense, en la que los frailes se adentraban a predicar en zonas que habían caído en manos del catarismo.

La tarea de la predicación impregnó las preocupaciones de la orden en su edificación institucional, marcando de modo indeleble el modo en que los frailes se concibieron a sí mismos y a su tarea en el mundo cristiano. Es bien conocido que la mayoría de los frailes predicadores, si no todos, tenían un fortísimo entrenamiento en la doctrina. Para ellos, la traducción de la teología formal a formas más simples y comprensibles, que sirvieran para la exhortación pública fue una de las tareas primordiales de la educación en la predicación.<sup>52</sup> Progresivamente los frailes mendicantes volcaron sus esfuerzos, también, en la construcción de esa teología, lo cual potenció indefinidamente su papel en el diseño de una ortodoxia preocupada por la ortopraxis. De ahí que gran parte de las perspectivas teóricas que investigan la historia de la predicación medieval pongan énfasis en el diseño y desarrollo de las estrategias que los campeones de la palabra divina pusieron en práctica para lograr su cometido, al tener la preparación formal del predicador y su contexto intelectual de producción un impacto para el estudio de su prédica casi tan importante como la palabra misma.<sup>53</sup> La preocupación de los mendicantes por las estrategias

---

<sup>51</sup> Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, 34.

<sup>52</sup> La cuestión de la traducción de la teología formal a un lenguaje simplificado ha sido equiparada a la cuestión de la creación de teología vernácula. Respecto del mecanismo se ha dicho recientemente que la predicación popular es una fuente fecunda para comprender el mecanismo. Un ejemplo interesante respecto de esta traducción, más allá de los elementos más complejos de la teología cristiana, puede visualizarse en el discurso de la predicación sobre el respeto al padre. Jussi Hanska y Jean-Pierre Dépée abordan con éxito el sentido de la responsabilidad paterna en los discursos sermonísticos y como esto, educación moral y catequística, acaba funcionando como traducción de las concepciones filosóficas de la paternidad. Jussi Hanska, «La responsabilité du père dans les sermons du XIIIe siècle», en *Être père à la fin du Moyen Âge*, 1997, 81-96.

<sup>53</sup> Por nombrar algunos de los trabajos que se ocupan del problema del predicador y su figura pública para la legitimidad o legitimación de su discurso podemos nombrar los siguientes; Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988); Lina Bolzoni, *Le rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena* (Torino: Einaudi,

de predicación fue acompañada por la publicación de cientos de manuales abocados al *ars praedicandi*.<sup>54</sup>

Los pontífices otorgaron – o los frailes predicadores ganaron – más y más atribuciones que legitimaban la predicación pública como forma de comunicación de las prácticas espirituales legítimas, especialmente *su* predicación. Desde el siglo XIV pudieron predicar en las plazas públicas, incluso fuera de las horas asignadas para tal fin y sin el permiso del párroco u obispo locales. Esos privilegios, revolucionarios en el seno de las jerarquías de la Iglesia, fueron otorgados por Bonifacio VIII en 1301 a través de la bula *Super Cathedram*.<sup>55</sup> A partir de ese momento los predicadores no sólo pudieron ocupar el espacio público urbano para predicar en cualquier momento, sino que además fueron habilitados para la confesión auricular y la administración de los sacramentos en ese mismo contexto. No es sorprendente que su accionar fuera corriendo progresivamente al clero secular de la tarea de la proclamación de la palabra sagrada. Como prueba de esto, se constata que fueron extremadamente raros los casos de campañas de predicación protagonizadas por agentes que no formaran parte de una orden religiosa partir del siglo XIV.<sup>56</sup> La competencia por el prestigio de la palabra se convirtió en una fundamental fuente de fricciones entre regulares y seculares. A medida que el rol de los mendicantes tomó protagonismo a través de la expansión de la predicación popular, la construcción hagiográfica de franciscanos y dominicos puso el foco en su tarea catequística como pocos antes que ellos. Más se acentuaba el rol de las órdenes en la difusión de la palabra

---

2002); Nirit Ben-Aryeh Debby, «The preacher as goldsmith: the Italian preachers' use of the visual arts», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 127-53; Dallas George Denery, «The Preacher and His Audience: Dominican Conceptions of the Self in the Thirteenth Century», en *Acts and texts. Performance and ritual in the Middle Ages and the Renaissance*, 2007, 17-34; Ottó Gecser, «Preaching and publicness: St John of Capestrano and the making of his charisma North of the Alps», en *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 2010, 145-59.

<sup>54</sup> Existen múltiples estudios sobre estos trabajos, que no abordaremos aquí. Sin embargo, se pueden encontrar una excelente síntesis en Augustine Thompson, «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 13-37.

<sup>55</sup> La Bula *Ad fructus uberes* de Martín IV (13 de diciembre de 1281) pudo extender el privilegio de los mendicantes respecto a la predicación y la posibilidad de oír confesión auricular, medida que causó mucha oposición entre el clero secular y los obispos. La bula *Super Cathedram* de Bonifacio VIII, un gran defensor de la acción mendicante (18 de febrero de 1300) establece: 1) que los frailes tienen derecho a predicar en espacios públicos pero que solo pueden predicar en parroquias con habilitación y pedido de los párrocos u obispos; 2) que entre los frailes se señalará a aquellos habilitados para la confesión, los cuales serán presentados para tal fin en el episcopado; 3) que pueden enterrar a quien lo solicite en sus iglesias. *Franciscan Papers* (Manchester University Press, s. f.), 230.

<sup>56</sup> Larissa Juliet Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in late Medieval and Reformation France*, Renaissance Society of America (Toronto, 2002), 37-39.

sagrada, más se profundizaba su insistencia en la preocupación de los santos mendicantes en la propagación del Evangelio y la ortodoxia cristiana.<sup>57</sup>

Para fines del siglo XIII los frailes dominaban el control de la devoción en el marco de la vida urbana – especialmente los dominicos – y eso afectó profundamente las formas de caridad comunal, la política urbana y la espiritualidad en general. La elección de las ciudades como espacio privilegiado para asentar sus iglesias y monasterios se debía a una idea bastante extendida de que en las ellas había más pecado. La idea suele interpretarse desde una perspectiva anti-urbana, cuando lo cierto es que las aglomeraciones reclamaban la presencia de los frailes. Allí había una concentración de gente muy superior a las áreas rurales, y mucho más adecuada para la didáctica masiva del sermón medieval. Las ciudades son comunidades más grandes para servir, y por supuesto, la concentración de población y riqueza permite obtener más y mejores recursos a las órdenes predicadoras.<sup>58</sup>

La renovación mendicante vino a satisfacer un reclamo largamente extendido de una vida cristiana más comprometida. La vida del fraile intentaba semejar la vida de Cristo y en su imitación reside parte de la legitimidad de estos personajes que viven su devoción ante el ojo público. El impacto de estas órdenes en la formación de una cultura cristiana pública y moral es tan radical y transformador como el rol de franciscanos y dominicos en las producciones académicas teológicas. Actores de la palabra pública y de la ortodoxia, agentes de la ortopraxis, que trascendieron y dominaron el espacio político tardomedieval, los predicadores itinerantes fueron, antes que nada, profesionales de la comunicación.

### El arte de la predicación (siglos XIII-XV)

La definición de la que se sirve la historia para referirse a la predicación medieval nos retrotrae a la *Summa de arte praedicatoria* de Alain de Lille (1203) quien dice que predicar consiste en realizar una instrucción pública en moralidad y fe.<sup>59</sup> De ello se deriva que es una acción exclusiva a un grupo de personas y que ha de realizarse en un contexto

---

<sup>57</sup> Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 322-340.

<sup>58</sup> Augustine Thompson, *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125 - 1325* (University Park, Pa., 2005), 419.

<sup>59</sup> “*Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deseruiens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proueniens.*” Alain de Lille, *Summa de arte praedicationis*, (Patrología Latina, V. 210) 111.

específico. El ideal de predicación es una materia transmisible, y a pesar de constituir ésta una de las principales preocupaciones de los mendicantes, no pudieron impedir a eremitas, monjes herejes o religiosas la enunciación pública de discursos religiosos.<sup>60</sup>

Hay dos áreas definidas en las cuales la educación del predicador se orienta a preparar al fraile en pos de potenciar la efectividad de sus sermones. Una será la que atañe al contenido del sermón y la otra versará sobre el modo de comunicar ese mensaje. El predicador debe conocer el modo en que su mensaje es más eficientemente emitido para lograr el objeto de la predicación: una reforma de su audiencia. Humbert de Romans – general de los dominicos a mediados del siglo XIII – escribe, luego de renunciar a su cargo, el clásico tratado de predicación *De eruditione praedicatorum*, en el que el foco está puesto en la conducta moral del predicador mucho más que en el contenido de sus sermones. Romans seguía las ideas agustinas cuando insistió en que el potencial transformador de la predicación depende mucho más de la fibra moral del predicador que de las palabras del mismo.<sup>61</sup> La formación del predicador fue un tópico ciertamente conflictivo dentro de la orden de predicadores, pues la contemplación y la reflexión como actividades esenciales del desarrollo espiritual, parecían contradecir la voluntad de actividad misionera y catequística que los dominicos abrazaban con fervor.<sup>62</sup> Quizás la resolución de este problema haya venido de la mano del ascendente poder de las congregaciones, que las obligó a ocuparse de temas que no aparecían inicialmente como imperativos para la transmisión del mensaje religioso. Los mendicantes avanzaron sobre los espacios universitarios y acabaron dominando el campo intelectual y político de la ortodoxia cristiana; controlando así el contenido del mensaje tanto como el ejercicio de su comunicación.

En su trabajo fundamental sobre los predicadores en Francia, Hervé Martin insiste con una idea que parece enunciar lo evidente. Predicador se hace, no se nace. Martin recorre en su libro de 1988 los mecanismos de construcción del profesional predicador en tanto persona pública, hombre religioso y actor político de su tiempo en los siglos XIV

---

<sup>60</sup> Quizás el área más descuidada de los estudios sobre sermones son los de aquellos que no ingresan en el pantón de grandes predicadores o predicadores sancionados. Sin embargo, la falta de fuentes importa un grave límite para emprender el estudio de estos predicadores no tradicionales. Ferzoco y Muessig, *Medieval monastic education*, 14.

<sup>61</sup> Beverly Mayne Kienzle, «Medieval sermons and their performance: theory and record», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 97.

<sup>62</sup> Dallas George Denery, «The Preacher and His Audience: Dominican Conceptions of the Self in the Thirteenth Century», en *Acts and texts. Performance and ritual in the Middle Ages and the Renaissance*, 2007, 27.

y XVI.<sup>63</sup> Los frailes de las órdenes mendicantes fueron agentes de transformación de la comunicación religiosa y popular del período pero, sin embargo, no eran los únicos que podían predicar. Los clérigos habilitados para proclamar y difundir el Evangelio en distintas ocasiones tenían diversos orígenes y tareas.<sup>64</sup>

Cuadro 1<sup>65</sup>

Predicadores potenciales	Circunstanciales (predican en el ámbito en el que realizaban su tarea)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Obispos y abades.</li> <li>2. Maestros y regentes de facultades de teología.</li> <li>3. Maestros y provinciales regulares.</li> <li>4. Inquisidores.</li> <li>5. Confesores.</li> <li>6. Guardias o priores de conventos.</li> <li>7. Bachilleres en Teología.</li> <li>8. Doctores en Teología.</li> </ol>
	Profesionales (tienen la tarea de predicar)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Religiosos tradicionales.</li> <li>2. Sacerdotes seculares.</li> <li>3. Religiosos mendicantes.</li> </ol>

Los predicadores potenciales componen, entonces, una multitud de personajes calificados para llevar adelante la pastoral cristiana y parecen muchos más de los que po-

<sup>63</sup> La mirada de Martin respecto de la predicación ha sido calificada de “historia total”. Su obra consiste en un estudio estadístico y clasificación de sermones y predicadores que no carece de campo analítico. El proyecto, ciertamente muy francés, de Martin es consistente con la “historia total” sin por eso desmerecer el grandísimo aporte que ha realizado para el estudio de los predicadores en el marco de un campo que pone el foco en el texto-fuente-sermón. Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988).

<sup>64</sup> También constituyen multitud los no autorizados para predicar y que, no obstante, se arrogaban el derecho de divulgar la palabra sagrada. Mujeres, eremitas y algunos líderes de confraternidades italianas, por ejemplo, ejercieron la predicación laica. La carencia de sus sermones como fuentes impide observar su labor y las consecuencias de la misma. Beverly Mayne Kienzle, «Introduction», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 167-68; Carlo Delcorno, «Medieval preaching in Italy (1200-1500)», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 461, 465-66.

<sup>65</sup> Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, 41-53.



dríamos haber supuesto cuando observábamos las limitaciones del primer milenio heredadas por el clero medieval. Entre los predicadores circunstanciales se hallan, en esencia, aquellos que solían predicar únicamente en los ámbitos en los que realizaban una tarea. Es decir que el prior de un convento predicaría a las monjas los sermones apropiados a la liturgia, lo propio haría el maestro universitario, y así sucesivamente. Algunas de estas figuras estaban calificadas para predicar pero no necesariamente lo hacían o lo hacían de modo muy irregular. El grupo de predicadores profesionales nos presenta menos dudas. Aquellos que eligieron formar parte de las órdenes mendicantes tuvieron como primera tarea la predicación pública. Siguiendo la clarísima directiva de su fundador, los dominicos se dedicaron con fervor a formar predicadores de élite, *ordo praedicatorum, ordo doctorum*. Entonces, si bien es cierto que todos los religiosos seculares y regulares estaban potencialmente habilitados para predicar, la mayoría de los que efectivamente lo hacían eran dominicos, franciscanos, carmelitas o agustinos.<sup>66</sup>

Para adquirir el oficio del predicador los frailes recibían una educación formal extensa que la mayoría de las veces culminaba en un título en teología y otras tantas incluía la tarea docente como necesaria para la adquisición de la práctica de la palabra pública.<sup>67</sup> Con velocidad los mendicantes se insertaron en el sistema universitario existente al tiempo que crearon sus propias escuelas que otorgaban títulos intermedios. *Legere, disputare, predicare* era el adagio de los estudiantes de teología medievales, en cuya educación el énfasis en la transmisión de las doctrinas cristianas a públicos vulgares parece haber sido más importante de lo considerado hasta tiempos recientes por la historiografía. Los intelectuales escolásticos, brillantes pensadores del mundo medieval, consideraban la comunicación de sus conocimientos y el servicio que esa comunicación podía realizar una parte esencial del ejercicio del pensamiento.<sup>68</sup>

La lectura de sermonarios, manuales de predicación y otras obras destinadas al mejoramiento de las estrategias de los predicadores era parte de la formación del profesional de la palabra sagrada. Las reglas internas de los textos orientados a los predicadores respetan fielmente los modos de comunicación formal académicos de la época, reafirmando que estaban dirigidos a egresados en teología y vinculando íntimamente las retóricas académicas con la estructura formal del sermón moderno o sermón escolástico.<sup>69</sup> La

---

<sup>66</sup> Taylor, *Soldiers of Christ*, 33.

<sup>67</sup> Ibid., 40-43.

<sup>68</sup> Muessig, *Medieval Monastic Preaching*.

<sup>69</sup> Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, 41-53



inundación de publicaciones sobre y para la predicación desde el siglo XIII en adelante es un indicador indiscutido de la valoración de la tarea y de la práctica de la comunicación social de este tipo. Esas publicaciones se enmarcan en el llamado *ars praedicandi*, que abarca toda la literatura destinada a ayudar al predicador. Configuraba un área de pensamiento y producción significativa del período más álgido de la predicación popular, pues se orientaba a un tipo de predicación educada y diseñada a partir del modelo escolástico de la *disputatio*. El sermón moderno o escolástico es fiel a la estructura y a la retórica medieval pero adquiere un campo propio, una entidad distinta a la producida para el público más educado pues su objetivo es, ante todo, el de persuadir a la audiencia con una doctrina de contenido ajustado. La argumentación del sermón moderno se sirve ampliamente de los recursos de la retórica escolástica, pues no hay que perder de vista que los más afamados pensadores medievales son, también, predicadores.<sup>70</sup> Manuales para las nuevas artes predicatorias proliferan, desde la obra primaria que citábamos de Alain de Lille hasta la transformación del arte de predicador a fines del siglo XV de la mano de Francesc Eiximenis y su *Ars praedicandi populo* impactado por el humanismo mediterráneo.<sup>71</sup> Además de la dirección formal en la composición del sermón, las obras dedicadas al arte de predicar abordaban aspectos vinculados a su eficacia, la multimedialidad, recepción, tipos y características de las audiencias, construcción de identidad social, palabra autoritativa y formas de expresión verbal y gestual. Es más, hay mayor cantidad de obras dedicadas al arte de predicar y a las estrategias de predicación que a la producción del sermón como texto literario, académico y teológico.<sup>72</sup> Calificados como tratados retóricos dentro de un discurso religioso, los manuales de predicación transmiten concepciones sobre la palabra y la comunicación que han de impactar en la construcción del sermón y la visión de sí del predicador.<sup>73</sup>

Si nos remontamos a los orígenes, los fundamentos teóricos para la predicación fueron tomados del libro V *De doctrina christiana* de Agustín. Allí el obispo Hipona se ocupa de la elocuencia en general y da recomendaciones específicas para la divulgación

---

<sup>70</sup> No es de extrañar, entonces, que se conserven sermones de los aquellos predicadores. Desde Agustín, pasando por Bernardo de Claraval y llegando a Jean Gerson, existen múltiples pruebas de que la predicación era valorada como producto intelectual válido e interesante como modo didáctico y, en el caso de la conservación de los sermones de los personajes claves de la historia del pensamiento católico, estos resultan en un modelo de predicación doctrinaria.

<sup>71</sup> Xavier Renedo i Puig, «Tres notes sobre l'ars praedicandi populo de Francesc Eiximenis (autoria, datació i contingut)», *Anuario de estudios medievales*, n.º 42 (2012): 253-271.

<sup>72</sup> Kienzle, «Medieval sermons and their performance», 95.

<sup>73</sup> Ranulf Higden, *Ars Componendi Sermones* (Peeters Publishers, 2003), 8.

de la palabra sagrada. Esa obra fundamental reinó por varios siglos como el modelo más efectivo para la predicación. Con un hiato temporal sorprendente hallamos que los tratados más citados de la Edad Media – excluyendo *De doctrina christiana* – fueron producidos recién a partir del siglo XII: la *Summa de arte praedicandi* de Guibert de Nogent († 1124); la *Summa de artes praedicatoria* (c. 1203) de Alain de Lille; *De eruditione praedicatorum* (c. 1266-68) de Humbert de Romans; y *De modo componendi sermonis* (c. 1340) de Thomas Waleys. Todos ellos fundamentales a la hora de pensar la tarea y a los cuales, de una manera u otra, acuden los predicadores por ayuda formal o por herramientas prácticas. Alain de Lille reconocía en su tratado que poco se había escrito sobre estos temas previamente y está siendo, sin dudas, generoso en su calificación de la falta de preocupación por el arte de comunicar la palabra sagrada. Lo cierto es que de Lille, además de ser un eximio predicador él mismo, fue quien reinició la tradición de reflexionar sobre la actividad en el que terminó siendo el más frecuentado de los tratados dentro del género<sup>74</sup>

Entre las ayudas para la predicación encontramos un protagonista por excelencia que ha sido ampliamente visitado por los historiadores: las recopilaciones de *exempla* que eran consistentemente utilizados en la construcción de los sermones. En la Hispania medieval, por ejemplo, priman cuatro ejemplarios que están presentes en las bibliotecas universitarias y catedralicias sin excepción; el *Recull d'exemples*, el *Espéculo de los legos*, el *Libro de los exemplos por ABC* y el *Libro de los gatos*.<sup>75</sup> Esta consistencia y fama de las recopilaciones de *exempla* permite deconstruir los *topoi* morales de la predicación popular en su versión divulgadora. Los predicadores disponían de una parafernalia de paratextos que permitían encontrar referencias rápidamente; la distribución temática permitía buscar sermones predicados en torno a una cita bíblica, las referencias cruzadas posibilitaba conectar una o varias ideas, los índices temáticos referenciaban a distintos temas con frases claves, y los índices o comentarios bíblicos permitían al predicador hallar las mejores citas para dar fuerza doctrinal y evangélica a su discurso. La presencia de

---

<sup>74</sup> No es poco lo que se ha dicho respecto de la obra de Alain de Lille y su conexión con el renacimiento del siglo XII, la recuperación de obras clásicas y el resurgir urbano. Es necesario, sin embargo, hacer estas conexiones para recordar que la reinención de la retórica de la mano de la escolástica tiene un profundo impacto en la predicación de aquí en más. James Jerome Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (University of California Press, 1981), 309.

<sup>75</sup> Hace varias décadas ya que los historiadores de la cultura del período han puesto su mirada en los *exemplarios* como modelos de relatos que reflejan aspectos de la moralidad vernácula y religiosa. Bronislaw Geremek, «L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 62, n.º 92-1 (1980): 153-179.

obras de este estilo en las bibliotecas medievales sugiere un público cuyo interés por el libro es profesional y demuestra un uso asiduo de las herramientas teórico-prácticas de la construcción del sermón para predicar.<sup>76</sup> La discusión en torno a qué obras sobre la materia fueron efectivamente usadas parece llegar a un punto de esterilidad cuando la muestra de sermones disponibles no parece indicar con certeza que textos eran más frecuentados o que obras poseía un predicador en su biblioteca personal.<sup>77</sup> Lo cierto es que las referencias clásicas dentro del sermón – no ya los manuales dedicados a la tarea de la predicación – serán los sermonarios, los Evangelios, la Patrística y las *vitae* de los santos, como los florilegios. El ejemplo clásico, por la asiduidad con que aparece citado y su trascendencia como obra, es *Flos Sanctorum* de Jacopo da Vorágine.

Los sermonarios contienen un código de índices que permite buscar por tema, por cita bíblica o por autoridad. Las colectáneas de sermones de Agustín o Gregorio Magno se encontraban entre las obras más utilizadas por los predicadores cristianos, aunque ya no solo como modelos de sermones sino más bien como textos catequísticos y doctrinales. Entre estas grandes obras del cristianismo y la propagación de sermonarios de la edad de la imprenta se halla el período en el que se reproducen sermonarios de grandes predicadores. Éstos, fundamentales entre las “ayudas” para la construcción del sermón, pueden consistir en pequeños fragmentos de sermones indizados que solían estar en latín para un uso general o bien en la reproducción de discursos extensos copiados en el momento de la predicación.<sup>78</sup> Estos últimos podían ser corregidos luego por el predicador y a veces, como en el caso de los sermones franceses del dominico italiano Nicoluccio Ascoli, editados y convertidos en obras publicables por el propio autor.<sup>79</sup> Cuando el predicador entraba en acción, entonces, no lo hacía solo y a fuerza de carisma – que sin dudas podía ayudarlo para lograr mayor eficacia en su tarea – sino que su oficio estaba construido sobre los más fuertes pilares que el medioevo podía dar a sus comunicadores por excelencia: la educación y el pensamiento escolástico.

---

<sup>76</sup> Barry Taylor, «Los libros de materia predicable: ¿obras de referencia o lectura privada?», *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 218.

<sup>77</sup> Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «La biblioteca del predicador (en el siglo XVI): renovación y continuidad», en *El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*, 1998, 289-304.

<sup>78</sup> Kienzle, «Medieval sermons and their performance».

<sup>79</sup> Xavier Masson, *Une voix dominicaine dans la cité : Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Niccoluccio di Ascoli* (Rennes: PU Rennes, 2009), 31.

## El predicador en acción

Los profesionales de la palabra adquirirían su arte dentro de espacios educativos diseñados para tal fin. El modelo educativo conventual dominico acabó siendo tan efectivo que fue imitado por el resto de las órdenes entre cuyos objetivos estaba la vida apostólica predicadora.<sup>80</sup> El estudio no solo consistía en la adquisición formal de principios de retórica y teología sino que además el predicador novel solía iniciarse acompañando a un fraile experimentado, con lo que se reproducía el típico régimen de *maestro / discípulo*.<sup>81</sup> Los jóvenes frailes eran muchas veces los encargados de transcribir *in situ* los sermones de sus maestros, sin duda los mejores preparados para tal labor.

El ejercicio de la acción y límites del predicador estaba reglamentado por los poderes eclesiásticos y políticos de la época. Tal regulación, que remite al décimo canon del IV Concilio de Letrán, habilitaba ampliamente la acción de los predicadores casi enfrentándolos a los poderes seculares con los que competía, especialmente en las grandes urbes, por el dominio de la actividad pastoral. En teoría el predicador no podía predicar en la plaza pública sin la anuencia de las autoridades políticas urbanas. Sin embargo, el poder de las órdenes mendicantes y cierta anarquía respecto de quienes eran responsables de controlar a los predicadores públicos hacen que los registros al respecto no se correspondan con la clasificación teóricamente ordenada que veíamos más arriba.

La predicación pública ocurría con seguridad los domingos y los días de fiesta. Los sermones *de tempore* u ordinarios son aquellos que se predicaban en domingo, y son los que aparecen con más asiduidad entre las fuentes. A pesar de ello, debido a la organización masiva de campañas de predicación y a la itinerancia de los predicadores, surgieron modos de sistematizarlas temporalmente en torno a momentos litúrgicos cristianos. El año puede ser dividido – siguiendo el modelo de Jacques de Vitry – en cuatro tiempos posibles para la predicación que se ordenan en torno a la vida de Cristo.<sup>82</sup> Los tiempos son; de Adviento a Septuagésima, de Septuagésima a Pascua, de Pascua a Pentecostés y de Pentecostés a Adviento. El período más importante para la predicación era, sin dudas,

---

<sup>80</sup> Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, 147.

<sup>81</sup> Dallas George Denery, «The Preacher and His Audience: Dominican Conceptions of the Self in the Thirteenth Century», en *Acts and texts. Performance and ritual in the Middle Ages and the Renaissance*, 2007, 17-34.

<sup>82</sup> Jacques Berlioz y Marie Anne Polo de Beaulieu «The Preacher Facing a Reluctant Audience According to the Testimony of Exempla», *Medieval Sermon Studies* 57, n.º 1 (2013): 16-28.

la Cuaresma. Era un período de alta asistencia popular a los servicios religiosos, y especialmente fértil para la penitencia y la reforma de costumbres.<sup>83</sup> La predicación cuaresmal era tan importante que se veía como un signo de prosperidad de una ciudad, que se convocara a predicadores externos para dicha labor. Los visitantes tendían a ser famosos o experimentados, y se dedicaban a predicar diariamente a su audiencia a la vez durante todos los días la Cuaresma, convirtiendo al período en una auténtica experiencia de recogimiento y de expiación de los pecados.<sup>84</sup>

Existen varios niveles de profesionales de la palabra según su trascendencia pública que regularmente predicaban: a) el predicador local, asignado por la orden a una región específica y que tiene como tarea la predicación pública en pos de la cura de almas de su comunidad; b) las celebridades locales, oradores reputados que podían ser profesores universitarios, abades o simplemente personas de fama local cuya palabra fuera solicitada en ocasiones especiales; c) profetas itinerantes, predicadores precedidos por fama que trasciende los límites geográficos sin dotes carismáticas; d) los *superpredicadores*, los grandes comunicadores de los siglos XIV al XVI, cuya sola presencia convocaba ingentes audiencias llamando a una reforma masiva, radical y a la conversión; su fama trascendía los espacios locales y por ello tendían a protagonizar campañas de predicación solicitadas – y sostenidas – por los poderes políticos locales, deseosos de compartir el prestigio del predicador que convocaban.<sup>85</sup>

Como actividad religiosa extra-parroquial, la predicación era pautada con un contrato y retribuida por medio de un pago más o menos preestablecido, dependiendo de la valoración del predicador y de la importancia del momento litúrgico. Martin halla que, estadísticamente, la predicación en Cuaresma se pagaba entre un 25% a un 50% más que

---

<sup>83</sup> Taylor, *Soldiers of Christ*, 17.

<sup>84</sup> La más famosa recopilación de sermones de Bernardino de Siena consiste en sus sermones de Cuaresma (tímulos *Quadragesimales* o *Quaresimales*) que han sido estudiados hasta el hartazgo. Con todo, el número de sermones en lengua vulgar conservado de Bernardino es superior al de cualquier otro predicador, al menos hasta ahora. Todo predicador medieval que se precie, y muchos no muy apreciados, presentan en el acervo documental alguna edición o recopilación cuaresmal, ya sea de sermones completos como de. Lo mismo sucede con los *Sermons de Quaresma* de Ferrer predicados en Valencia.

<sup>85</sup> Esta enumeración combina dos categorizaciones distintas, la principal corresponde a Hervé Martin pero agrego la categoría de superpredicador como aquel orador extraordinario, especialmente ligado al ámbito urbano y relacionado con los poderes públicos, predicadores carismáticos que convocaban grandes audiencias y además eran solicitados para predicar en las ciudades y pueblos por los magistrados. Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, 160; Miri Rubin, «Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe», *Transactions of the Royal Historical Society* 11 (2011): 101-124.

en otros momentos litúrgicos.<sup>86</sup> El pago lo realizaban los magistrados de la ciudad y tomaba la forma de un estipendio. Sin embargo, cuando el predicador era muy popular venía acompañado por un séquito al cual la ciudad debía alimentar y albergar. El costo de solicitar la presencia de un predicador famoso para la Cuaresma era bastante alto y debía negociarse con antelación suficiente, pues requería de la redacción de un contrato en el que se establecían cuidadosamente sus tareas. Por el contrario, el pago a un predicador local era inferior y hasta a veces simbólico. Imaginemos entonces la enorme cantidad de gestiones que habrían de realizarse para obtener la presencia de un *superpredicador*, sin dejar de tener en cuenta el alto costo material que comportaría para la ciudad.

La elección y búsqueda del predicador también podía ser un ejercicio problemático y reflejaba los delicados equilibrios de poder en las urbes tardomedievales y tempranomodernas. La tarea de selección recaía usualmente en los magistrados de la ciudad, quienes estudiaban a los candidatos antes de convocarlos, luego los entrevistaban y contrataban, siempre acordando de antemano el pago y las obligaciones de ambas partes. Como área clave para el aumento o reproducción de su prestigio, las órdenes locales competían para que sus frailes ganaran ese puesto, a veces atrayendo foráneos de cierta fama para vencer a las otras congregaciones.<sup>87</sup> De la cuestión del contrato y el pago se derivan dos conclusiones que convalidan lo que venimos diciendo hasta ahora. Por un lado que la actividad estaba fuertemente profesionalizada e institucionalizada pues existían formas instituidas de remuneración y por el otro que los predicadores podían tener – y tenían – una fuerte injerencia en el devenir de la política urbana. La profesionalización de la divulgación de la palabra sagrada impuso un control que permitió discernir a los agentes habilitados de los no habilitados y reprimir con mayor eficiencia la heterodoxia en la palabra o en la práctica. Tal el caso de la predicación femenina que fue observada muy de cerca en este período. El misticismo femenino puso en ocasiones a mujeres que pretendían ser voceras de la palabra divina de un modo que había sido exclusivo para los hombres.<sup>88</sup> Los predicadores podían traer orden o anarquía para los regentes de las ciudades. El caso más conocido de un predicador agitador es el de Girolamo Savonarola, por

---

<sup>86</sup> Véase Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*.

<sup>87</sup> Taylor, *Soldiers of Christ*, 20.

<sup>88</sup> Para el caso de la temprana predicación femenina véase los canónicos trabajos: Beverly Mayne Kienzle, «Margherita of Cortona: Women, Preaching, and the Writing of Hagiography», *Medieval Sermon Studies* 54, n.º 1 (1 de octubre de 2010): 38-50; Beverly Mayne Kienzle, «Hildegard of Bingen's teaching in her "Expositiones evangeliorum" and "Ordo virtutum"», en *Medieval monastic education*, 2000, 72-86; Beverly Mayne Kienzle, «Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's preaching against the Cathars», en *Medieval monastic preaching*, 1998, 163-81; Beverly Mayne Kienzle, «Constructing heaven in



su participación en la caída del régimen Medici y la instalación de un modelo de gobierno sustentado en la moral religiosa. El discurso savonaroliano es de renovación espiritual – o retorno al orden tradicional – frente a lo que se percibe como no cristiano.<sup>89</sup> Mucho más común es encontrar a los predicadores como agentes del orden aliados a los poderes instituidos y promotores de la obediencia de las autoridades. Era usual que se los convocara con la clara expectativa de lograr la paz entre dos familias o facciones enfrentadas, para detener las prácticas ilegales como los burdeles y para limitar la interacción entre infieles y cristianos.<sup>90</sup>

Habida cuenta de la imposible tarea de categorizar a todos los predicadores tardo-medievales y modernos, hemos especificado algunos elementos claves de la predicación en el marco de una estructura formal que no deja de ser dinámica. Miri Rubin – apelando a una imagen desarrollada por Mary Douglas sobre la estructura autodestructiva como promotora de crisis reafirmantes <sup>91</sup>– sostiene que la verdadera educación religiosa era provista por los frailes mendicantes, predicadores de élite, especializados en su tarea, que compartían un sentido profundo de su misión. El rol sacerdotal, por otra parte, se fue reduciendo a suministrar los sacramentos, al menos hasta la Reforma Católica.<sup>92</sup>

---

Hildegard of Bingen's "Expositiones" euangeliorum", en *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 2006, 34-43. Sobre el problema ya en los siglos XV y XVI Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1990); Gabriella Zarri, «Predicazione e cura pastorale. I sermoni della clarissa veneziana Chiara Bugni (1471-1514)», *Anuario de Estudios Medievales* (2012).

<sup>89</sup> Las obras en torno a la predicación savonaroliana quedan enmarcadas, casi siempre, en la atrapante personalidad y voluntad política del mismo Savonarola y en el destino de la brillante Firenze. Todavía no hay un trabajo dedicado a sus sermones como producción específica ni a su rol como proclamador profesional de la palabra. Martines, *Savonarola. Moralità e politica nella Firenze nel Quattrocento*; Donald Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet* (New Haven: Yale University Press, 2011).

<sup>90</sup> No pocos son los estudios que abordan los sermones de la paz y la concordancia que, especialmente en la vida cívica italiana parece haber tenido gran importancia. Cecilia Iannella, «Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Medieval Sermon Studies* 51, n.º 1 (2007): 22-32; Cynthia Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience*, Washington (Washington: The Catholic University Press, 2000).

<sup>91</sup> "When the community is attacked from outside at least the external danger fosters solidarity within. When it is attacked from within by wanton individuals, they can be punished and the structure publicly reaffirmed. But it is possible for the structure to be self-defeating (...) Perhaps all social systems are built on contradiction, in some sense at war with themselves. But in some cases the various ends which individuals are encouraged to pursue are more harmoniously related than in others." Mary Douglas, *Purity and Danger*. (London: Routledge, 2001), 141. El argumento de Douglas está dirigido a la cuestión de las relaciones sexuales y sus codificaciones sociales en antropología. Es recuperado aquí en el mismo tono en el que lo encuentra Rubin, es decir, al concebir las herramientas de reproducción social como potencialmente peligrosos para la misma.

<sup>92</sup> Rubin, «Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe», 106.

La predicación constituyó una parte esencial de la vida cotidiana y religiosa de los hombres medievales, más aun si habitaban en una ciudad de considerable tamaño. Las mismas urbes que habían dado la bienvenida a la predicación popular a fines del siglo XIII dieron a luz en torno al siglo XV a los *superpredicadores*.<sup>93</sup> Estos agentes del orden, íntimamente integrados a los poderes políticos y religiosos de la era, se convirtieron a fuerza de carisma personal y acciones político estratégicas en actores claves del mundo crítico y conflictivo de aquellos siglos de transición. Su prédica y su fama trascendían los límites geográficos de su patria, predicaban en distintas lenguas, convocados con asiduidad por magistrados y autoridades políticas para que lograran la reforma moral en sus localidades. Fueron figuras polivalentes, complejas y altamente polémicas. Más allá del interés tácito de estos personajes para la historia política y de la religión, sobre ellos disponemos mayor cantidad de fuentes originales o de referencia, dada su valoración en el contexto en el que vivieron. El valenciano dominico Vicente Ferrer, el sienés franciscano Bernardino de Siena, el franciscano de Lecce, Roberto Caracciolo, parecen entrar en esta categoría.<sup>94</sup> Todos los que califican dentro de este grupo fueron educados por las órdenes mendicantes. Es necesario investigar en sus trayectorias profesionales con mayor detenimiento para comprender el devenir de su rol como agentes sociales, dejando de lado los aspectos más llamativos de sus personas y predicación, que siempre han tendido a obnubilar al historiador y a cegar al hagiógrafo.

---

<sup>93</sup> A la definición de *superpredicador* que propone Rubin que refiere a un actor con tanto capital social que logra vencer los límites de la institución Iglesia, jugando en el borde de la legalidad a partir de su fama personal que parece tener más valor que el propio mensaje religioso y que él identifica claramente con la figura de Bernardino de Siena. Agrego yo aquí algunas particularidades en la definición, pues me parece que es Ferrer el primero de estos personajes multidimensionales, que marcan la transición del medioevo a la modernidad y que deben ser reconsiderados como los grandes comunicadores de su era. Ibid., 110.

<sup>94</sup> Falta todavía lograr un verdadero recuento del acervo sermónico e histórico de este período que nos permita dar cuenta del impacto de algunos predicadores en la Europa del *quattrocento*, en la que convivieron el Renacimiento y el Humanismo de modo a veces conflictivo y a veces colaborativo con los predicadores populares de la modernidad todavía intocados por el tema de la Reforma y Trento. Véase: Larissa Juliet Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in late Medieval and Reformation France*, Renaissance Society of America (Toronto, 2002); Anne T. Thayer, «Ramifications of Late Medieval preaching: Varied receptivity to the Protestant Reformation», en *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, 2001, 359-85; James Thomas Ford, «Preaching in the reformed tradition», en *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, 2001, 65-88; Larissa Juliet Taylor, *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, vol. 2, A new history of the sermon (Leiden ; Boston, 2001).



## En los reinos de la Hispania medieval

La predicación popular medieval no tuvo un sentido estrictamente geográfico regional del que pueda dar cuenta una mirada histórica. Dado que su carácter está fundamentado en un ejercicio pedagógico que tiene su base en la estructura de las órdenes mendicantes, la predicación no tuvo dimensión “nacional”.<sup>95</sup> Ese aspecto hace que su estudio permita analizar los sermones desde una perspectiva de la historia del *pensamiento europeo*. La mirada que enfoca al sermón como evento y lo trata como un discurso perteneciente a un género literario con sus propias reglas abona también esta perspectiva. La predicación es un fenómeno social cuya estructura formal se repite allí donde se la vea y eso la ubica, como forma de reproducción y difusión de un pensamiento y una serie de prácticas, entre los mecanismos de reproducción social a través de la comunicación de ideas más masivos de la Edad Media. Es evidente que el contenido de los sermones y las características que las campañas de predicación tomaron supieron adecuarse a los espacios en los que se realizaban. Así, las campañas a las ciudades italianas y francesas tienen diferencias esenciales respecto del discurso de obediencia política o de la cuestión de la riqueza. Si bien es posible cuestionar la elección de esta arbitraria demarcación geográfica que hacemos al hablar de los reinos de la Hispania Medieval, es necesario hacer hincapié en el contexto de predicación, y ese contexto contiene algunas especificidades propias de la historia político social de cada región.<sup>96</sup> Algunas características de la Península Ibérica demarcarán el ejercicio de la predicación, siendo quizás la convivencia de los cristianos

---

<sup>95</sup> A pesar de este carácter no nacional de la predicación sí es posible, y se ha hecho con bastante intensidad, abordar el desarrollo histórico de las órdenes mendicantes en la región y su relación con el poder, especialmente a partir de la concentración del poder político de la monarquía. Una síntesis historiográfica podemos hallarla en Margarita Cantera Montenegro, «Las órdenes religiosas», *Medievalismo*, n.º 13-14 (2004).

<sup>96</sup> Para el caso Hispano hallamos que recientemente se ha comenzado a hablar del problema de la comunicación política o social, especialmente en torno al fortalecimiento de la monarquía y de sus mecanismos de reproducción en los discursos públicos: Francisco Bautista Pérez, «Comunicación política y elocuencia sagrada en la España medieval», *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 17-48; José Manuel Nieto Soria, «Apología y propaganda de la realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV. Diseño literario de un modelo político.», *En la España Medieval* 11 (1988): 185; Ana Isabel Carrasco Manchado, «Aproximación al problema de la consciencia propagandístico en algunos escritores políticos del siglo XV.», *En la España Medieval* 21 (1998): 229, ; Ana Isabel Carrasco Manchado, «Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos: resultados de una primera investigación (1474-1482)», *En la España Medieval* 25 (2002): 299-379,-; Hipólito Rafael Oliva Herrero, «Sociabilidad y comunicación política a fines de la Edad Media. Algunas reflexiones previas», en *Convivir en la Edad Media*, 2010, 211-32.

con los judíos y los moros la más evidente. De todos modos, no por eso se puede hablar de una escuela de predicación española.<sup>97</sup>

El carácter de la predicación en la región tiene, por eso mismo, algunos visos evangelizadores misioneros además de catequísticos que se evidencian en la existencia de sermones para la conversión de los infieles. Los frailes mendicantes de la Península aprendían hebreo y estudiaban los libros sagrados de judíos y musulmanes con el propósito polemizar con los principios religiosos de aquellos. Muy temprano en la historia de la orden dominica peninsular encontramos personajes cuya atención estuvo puesta en el problema de la conversión de los judíos, Raymundo de Peñafort, Pablo Christiani y Raymundo Martini por nombrar algunos.<sup>98</sup> No solo las campañas de predicación para la conversión de los judíos fueron tareas de los predicadores, sino que también organizaron las famosas disputas en las que especialistas en teología se enzarzaban en extensas luchas dialécticas con los rabinos para probarse mutuamente la invalidez de su creencia. De estas las más célebres son las de Barcelona (1263) y la de Tortosa (1412), ambas organizadas por los monarcas aragoneses como un gesto de adhesión y apoyo a la Iglesia y a las órdenes mendicantes en su labor conversora.<sup>99</sup> Los frailes produjeron una ingente cantidad de textos expresamente dedicados a reprobar y discutir la convivencia con los judíos. La presencia de los frailes en este aspecto es tan importante que hay quien rastrea el concepto de herejía rabínica en el siglo XIII a partir de las obras y discusiones de los dominicos y franciscanos en torno a los judíos españoles.<sup>100</sup> Los ideales misioneros de las órdenes explotaron ante el desafío de la convivencia y desarrollaron sus propias formas de lidiar con ello, que dependió también del humor de época.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval», *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 6.

<sup>98</sup> Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), 106. El tema se desarrolla con mayor detalle en el capítulo 4 de la presente Tesis.

<sup>99</sup> Yithzak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1 y 2 (Skokie, Illinois: Varda Books, 2001).

<sup>100</sup> *Ibid.*, 106-107; Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, 4-7.

<sup>101</sup> El problema de la convivencia, la tolerancia y la persecución son cuestiones aún debatidas entre los académicos. Existe una amplia biblioteca que busca hoy, a través de estudios de caso, intentar definir el complejo panorama que esta cuestión plantea a perspectivas teóricas más o menos duras. Para este debate podemos citar: David Nirenberg, «Was there race before modernity? The example of Jewish blood in late medieval Spain», en *The origins of racism in the West*, Cambridge University Press. (Cambridge, 2009); Rica Amrán Cohén, *Judios y conversos en el reino de Castilla : propaganda y mensajes* (Valladolid: Junta De Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009); José María Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media* (Siglo XXI, 1985).

La producción de manuales, sermonarios y ayudas para los sermones en la región y la presencia de amplias bibliotecas dedicadas a esas cuestiones da cuenta de que los mendicantes estimularon la predicación allí, tanto como su relación con los poderes seculares locales, la cual fue fluida y de mutuo estímulo.<sup>102</sup> De los grandes pensadores del mundo hispano medieval la mayoría eran o habían sido en algún momento predicadores populares. Solo para el siglo XV hallamos a Hernando de Talavera, Alonso de Espina, Francesc Eiximenis entre ganaron fama realizando ambas tareas.

Otra característica de la predicación Hispana es la falta de voceros críticos, rebeldes o de espíritu renovador. Lejos está la predicación local de encontrarse con un Jan Hus, siquiera con un moderado como Bernardino de Siena. Los predicadores de la región deben encuadrarse como agentes del orden, siendo esto también altamente significativo y revelador de la percepción de sí de los actores que predicaban y de los que oyen.<sup>103</sup> La audiencia de los sermones medievales tuvo como original característica la coexistencia de las tres religiones. Ese detalle no menor convertía a la audiencia peninsular en una particularmente sensible a ciertos tópicos que en otras locaciones serían meramente anecdóticos.<sup>104</sup> No poco conocido es el caso de Ferrán Martínez, cuya labor predicadora en torno al año 1390 parece haber desatado los ataques a las juderías sevillanas, furia que luego alcanzó Valencia, Barcelona y que se extendió hacia Castilla para convertirse en el mayor episodio de violencia masiva a judíos de la Península, superando para muchos los pogromos de mediados del siglo XIV. No se dispone, lamentablemente, de los sermones de Ferrán Martínez que nos hubieran permitido adentrarnos en los mecanismos discursivos que desataron tal furia antijudía. Lo cierto es, sin embargo, que exceptuando este caso, es posible encolumnar a los predicadores hispanos en la fila de los férreos abogados de la obediencia a los poderes y leyes constituidos.<sup>105</sup>

Todavía, sin embargo, se les adeuda mucho a los estudios sobre la palabra sagrada allí donde la Reconquista, la relación con los judíos y una temprana y particular Inquisición moldearon la experiencia religiosa. Entre los grandes exponentes de la predicación

---

<sup>102</sup> Javier Pérez-Embida Wamba, «Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)», *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011).

<sup>103</sup> Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. 2 volúmenes* (Universidad de Salamanca, 1999), 152.

<sup>104</sup> Coexistencia, convivencia son conceptos cargados de polémica historiográfica respecto de su aplicación y sus implicancias en la península. Para un debate en torno a ese problema puede verse David Nirenberg, *Comunidades de violencia* (Madrid: Ediciones Península, 2001), Introducción.

<sup>105</sup> Francisco Bautista Pérez, «Comunicación política y elocuencia sagrada en la España medieval», *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 17-48.

local, el caso de Vicente Ferrer y su impacto constituyen una enseña para los profesionales de la comunicación en su momento y para los académicos de la historia cultural, política y religiosa hoy.

#### 4. Vicente Ferrer, extraordinario predicador.

##### Del dominico valenciano

La bibliografía disponible sobre San Vicente Ferrer desde 1455 es inmensa, casi inabarcable. El valenciano adquirió bajo la mirada de diversas épocas un rostro distinto, interesante y dinámico. San Vicente Ferrer es el gran santo de la ciudad de Valencia, el canonizado por un papa valenciano, el Borja Calixto III. San Vicente Ferrer fue el Ángel del Apocalipsis, el campeón de la conversión de los judíos medievales. Polémico, adherente al pontificado de Avignon, criticado por su elección de Fernando de Antequera como rey aragonés en el Compromiso de Caspe, fue adorado por una ciudad que está plagada de su imagen en acto de predicación y nombra calles y caminos con episodios de su vida infantil; una ciudad que festeja su memoria por todo lo alto, como parte de su identidad urbana e histórica, todos los abrils. Es significativo, sin embargo, que Ferrer haya elegido morir lejos de Valencia y lejos de la Península, en una ciudad que fue tanto o más importante agente de su canonización como la misma tierra que lo vio nacer y crecer.<sup>106</sup>

A pesar de la inmensa bibliografía, la historia le adeuda a Ferrer una biografía crítica, pues, al decir de Josep Ysern Lagarda, la primera constatación que hacemos cuando empezamos a estudiarlo es la ausencia de un trabajo moderno bien documentado.<sup>107</sup> Las hagiografías recientes de Fray Vicente comienzan siempre con una pregunta ¿cómo dar cuenta de las múltiples dimensiones de un personaje tan gigante como este? Por suerte para nosotros tal esfuerzo no solo nos escapa sino que nos parece innecesario. Desbrozar los relatos sobre la vida y la historia de San Vicente de todo el aparato místico y milagroso de sus *Vitae* – milagros que, por otro lado dan sentido a toda literatura hagiográfica – es un esfuerzo hercúleo que no he de emprender. Al contrario, aceptaremos del

---

<sup>106</sup> Ackerman Smoller, Laura, *The Saint and the Chopped-Up Baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe* (Cornell University Press, 2013), *passim*.

<sup>107</sup> Josep Ysern Lagarda, “Vicent Ferrer”, en Albert Hauf, ed., *Panorama crític de la literatura catalana: I Edat mitjana. Dels orígens a principis del segle XV* (Barcelona: Vicens Vives, 2010), 268.

discurso sobre su vida los relatos que lo construyen como personaje histórico más allá de su propia vida, intentando con la comparación de los textos refinar la mirada de los orna- tos de cada autor.<sup>108</sup> Quizás los estudios que recientemente se han ido publicando en torno a su vida puedan construir, poco a poco, una biografía moderna más ajustada.

Ferrer fue, antes que nada, un valenciano. Ciudad marítima, viva económica y culturalmente, Valencia era la cabecera de un reino recuperado a los moros por Jaume I en 1238. La ciudad fue un centro comercial y un próspero foco de crecimiento económico además de un enclave estratégico para la lucha contra los sarracenos. Su carácter abierto al Mediterráneo y la convivencia de judíos y moros en su territorio definen la identidad de la ciudad que fue atravesada por el destino político de Aragón con su ligazón al reino de Nápoles y fue rápidamente impactada por el pensamiento del Renacimiento italiano. Su primera casa de altos estudios fue fundada en 1412, la cual luego deviene en la Uni- versidad de Valencia, que para el siglo XVI dice competir en prestigio con Salamanca. Hacia 1350, año del nacimiento de Vicente, Europa y la ciudad habían pasado lo peor de la Peste Negra y enfrentaban el resto de un siglo de cismas y conflagraciones políticas.

Familia acomodada y de cierto prestigio, los Ferrer habían aparentemente arribado de Gerona a Valencia poco tiempo después de la reconquista. Hijos del notario Guillermo, los tres hermanos Ferrer tuvieron durante su vida algún rol en la ciudad o el reino, fomen- tado seguramente el de Pedro y Bonifacio por el prestigio de Vicente. A los 16 años in- gresó a estudiar al convento dominico que aún está frente a su casa natal y un año después profesó sus votos religiosos. Se asume que ya para el momento de su ingreso Ferrer debía contar con conocimientos básicos de humanidades y filosofía y, muy probablemente, fun- damentos de derecho, dado el oficio de notario de su padre y su hermano Bonifacio. El intenso dominicanismo de Ferrer no es tema de debate, aunque el énfasis en su identidad ligada a la orden se fue perdiendo en los estudios de los últimos años, a medida que dejaba

---

<sup>108</sup> La hagiografía vicentina es mucha y muy amplia. Desde su canonización hasta el siglo XXI existen múltiples obras que refieren a la vida y obra del santo. Las primeras hagiografías vicentinas se desarrollan para el siglo la más temprana vitae escrita sobre Ferrer es la de Pedro Ranzano, P. *Vita sancti Vicentii Ferrerii*, Valencia 1693. Más tarde aparece una catarata de obras en torno al santo de las que aquí nombrare las más citadas; Antist, V. J. *La vida e historia del Apostólico predicador san Vicente Ferrer, valenciano, de la orden de Santo Domingo*, Valencia, (Pedro Huete 1575); Vidal y Micó, Francisco, *Historia de la portentosa vida y milagros del valenciano... S. Vicente Ferrer : comentada la que escriuio*, Joseph Estevan Dolz, 1735; Pierre Henri Fagés, *Histoire de Saint Vicent Ferrer*, (Paris, 1901); José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristia- nos, 1957).

de ser el santo dominico para ser, cada vez, una figura de interés por su rol histórico.<sup>109</sup> También es cierto que a Ferrer se lo considera en general *un hombre de Iglesia*, especialmente si la historia se relata desde Valencia, cuyo interés es proyectar la influencia del predicador como agente público. Para el momento en que Ferrer ingresó al claustro (1366-67) la vida monástica dominica había perdido la frescura original de la labor apostólica en pos de un rol cada vez más importante en las cortes regias y pontificias, así como en la vida intelectual de las universidades europeas. Los mendicantes eran los agentes del poder religioso en una Europa cada vez más pequeña y ese poder vino con el costo de perder cierta potencia original.<sup>110</sup> En ese contexto Ferrer transitó diez años de estudio hasta recibir el grado de Maestro en Teología.

1368	Probablemente realiza un curso de Lógica en Valencia. Es asignado a estudiar Lógica en Barcelona.
1369	Se lo asigna a Lérida a estudiar Filosofía ( <i>studium naturarum</i> ).
1370	Se lo asigna a Lérida como lector de Lógica (primera labor docente).
1371	Se le renueva el cargo de lector en Lérida.
1372	Se lo asigna a Barcelona como estudiante de Biblia y Teología.
1373	Continúa como estudiante de Teología en Barcelona.
1374	Probablemente fue lector de Filosofía en Barcelona y ese año haya recibido el presbiterado y celebrado su primera misa. [No hay actas del capítulo provincial de ese año]
1375	Se lo asigna a Barcelona como lector de Filosofía
1376	Se lo envía a Toulouse a estudiar Teología, donde aparentemente permaneció dos años.

<sup>109</sup> Esponera Cerdán, Alfonso, *El Oficio de Predicar, Los Postulados Teológicos de Los Sermones de San Vicente Ferrer* (Salamanca: San Esteban, 2007), 22.

<sup>110</sup> Véase en particular el seminal trabajo de Louis-Jacques Bataillon, «Chronique de doctrines médiévales. Études récentes sur les sermons», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004): 789-806; Louis-Jacques Bataillon, «Chronique de doctrines médiévales: Exégèse, prédication et morale pratique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* TOME 86, n.º 1 (2002): 145, doi:10.3917/rspt.861.0145; Louis-Jacques Bataillon, «L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération», en *Lector et compiler. Vincent de Beauvais*, 1997, 9-19. Más reciente la fundamental obra de George P. Ferzoco and Carolyn A. Muessig, *Medieval Monastic Education* (London, 2000) y además

La trayectoria educativa y académica de Ferrer no se diferencia en demasía de muchas otras, especialmente de hombres más o menos talentosos que pretendían realizar un camino de ascenso dentro de la Orden. La cronología se basa en los registros de los capítulos provinciales dominicos que iban asignando las tareas de los frailes, según la lectura que de varias fuentes han hecho los biógrafos más contemporáneos.<sup>111</sup> El camino, que comienza con la lógica y luego la filosofía, daría cuenta de un interés o capacidad personal del valenciano para tales estudios.<sup>112</sup>

En algún momento desconocido entre su ida a Toulouse y 1389 Ferrer se convierte en Maestro en Teología, máxima distinción académica otorgada por las escuelas de la orden. Dado que el centro de estudios de Lérida – habiendo sido desacreditadas las teorías que sitúan a Ferrer en Paris – no podía otorgar este título, es altamente probable que se lo haya otorgado directamente el Papa Bonifacio XII por pedido de su legado Pedro de Luna.<sup>113</sup> El paso del predicador por Barcelona nos permite sugerir que el valenciano había aprendido, junto a las *Sentencias*, la lengua hebrea y había estudiado el *Talmud* y los textos rabínicos, como era característico de la educación dominica hispana; a su época en Toulouse le debe su inclinación a la teología de Santo Tomás de Aquino. Toulouse era un centro de estudios relativamente nuevo y con gran identidad dominica, en donde el Papado pretendía fortalecer la educación para una ortodoxia, así que se lo considera un espacio de acendrado tomismo.<sup>114</sup> En 1389 Ferrer es nombrado predicador general de la Orden, cerrándose así el ciclo educativo del fraile, que luego se dedicó a una combinación de predicación local, educación y participación en la política regional. Su carrera en los primeros años respondió, entonces, a la de un tradicional dominico de su época, fuertemente involucrado con los temas temporales de la era.

---

<sup>111</sup> Robles Sierra señala la lectura de las hagiografías tempranas y mejor documentadas como las de Teixedor y Ranzano, así como la lectura de los capítulos de la orden disponibles. Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996), 42–45.

<sup>112</sup> Quizás lo más llamativo de la trayectoria de estudiante de Ferrer no fue tradicional de los estudiantes dominicos. La tradición indica que los frailes comenzaban estudiando gramática, luego se dedicaban varios años a la lógica, más tarde dos años de Naturales; dos de ayudante de profesor, tres años de estudios de la Biblia y Teología, dos años de ayudante o profesor de naturales y dos o tres años de estudios fuera de la provincia para poder ejercer como profesor ordinario. Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996), 41.

<sup>113</sup> José M. de Garganta O.P. and Vicente Forcada O.P., «Introducción», en *Biografía Y Escritos de San Vicente Ferrer*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), 23.

<sup>114</sup> Mauricio Beuchot, *Pensamiento Filosófico de San Vicente Ferrer*, (Valencia, Ajuntament de Valencia 1995), 22.



## Del maestro y el escritor

Entre 1376 y 1380 Ferrer se asentó como docente en la Seo de su ciudad natal, en donde sus tareas excedieron ampliamente las tradicionales. Muy pronto se destacó ejerciendo de árbitro en los conflictos entre familias que venían aquejando a Valencia desde hacía décadas, y fungiendo de consejero de la alta nobleza. Aunque su rol político ha sido exagerado por la hagiografía, parece acertado verlo dar sus primeros pasos como hombre de influencia en su ciudad.<sup>115</sup> Fue prior del convento de Predicadores entre 1379-80, siendo este el único cargo de gobierno que ejerció en su vida, y al que renunció por cuestiones políticas antes que de cualquier otra índole.

Es posible asegurar que la producción intelectual de Vicente Ferrer se debe casi exclusivamente a una demanda que parece propia de la tarea docente. Los dos tratados que escribe, aparentemente en torno a los sus 24 años de edad, se encuadran en el fuerte debate que en su época se daba sobre las cuestiones de lógica formal, y por eso parecen destinados a defender su posición en el aula. Ferrer había sido educado en el tomismo, frente al cual la filosofía de Ockham aparecía como un franco desafío.<sup>116</sup> En esa clave desarrolló sus primeras reflexiones teóricas, estructuradas como corrientes tratados de lógica con fuerte valoración de la gramática. Tanto *De suppositionibus terminorum* como *De unitate universalis*, escritos entre 1369 y 1372 ponen en evidencia la fuerte influencia tomista en su pensamiento. Al mismo tiempo manifiestan la valoración de los autores contemporáneos de probado impacto entre los intelectuales de la Corona de Aragón, como Raymundo Llull – también evidentes en otros pensadores y escritores, convecinos y contemporáneos a Ferrer, como Pedro de Aragón, Juan Fort o Nicolás Eymerich –.<sup>117</sup>

Más que las anteriores, quizás nos parezca ineludible para descifrar la trayectoria profesional del autor el célebre *De moderno Ecclesiae schismate* (1380). Escrito a propósito de un tema que da forma al pensamiento vicentino, tanto en sus sermones como en su producción intelectual formal y en sus acciones en tanto agente político, el tratado

---

<sup>115</sup> Garganta O.P. y Forcada O.P., *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, 26.

<sup>116</sup> Aquí encontramos un debate, Robles Sierra señala una valoración de Ferrer de la filosofía nominalistas y Beuchot detecta un rechazo visceral a la misma basada en las mismas obras. Mauricio Beuchot, *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer*, Ajuntament de Valencia (Valencia, 1995), 25; Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 41.

<sup>117</sup> Albert Hauf, ed., *Panorama crític de la literatura catalana: I Edat mitjana. Dels orígens a principis del segle XV* (Barcelona: Vicens Vives, 2010), *passim*.



sobre el Cisma es la obra de referencia más citada del valenciano. El Gran Cisma había tenido tal impacto en la concepción del mundo del predicador que era una de los signos seguros que esgrimía para su anuncio del Final de los Tiempos. El Cisma fue un episodio clave de la historia del medioevo occidental, un cimbronazo en la base de la estructura de poder de la Iglesia católica que no solo encauzó intereses políticos en el marco de los devenires de las monarquías europeas sino que además trascendió su tiempo, pues generó una reflexión sobre el gobierno de esa Iglesia puertas adentro.

La muerte de Gregorio XI en 1378 obliga a la elección de un nuevo pontífice. El conflictivo y reducido cónclave deriva en la elección de un Papa para aplacar a los romanos, la elección fue rápidamente confirmada por los cardenales que habían permanecido en Avignon. Ya con cierta legitimidad y asegurando su permanencia en Roma, Urbano VI comenzó su gobierno proponiendo una serie de reformas para fortalecer el poder papal al mismo tiempo que atacaba ciertos comportamientos de los cardenales, esto sin modificar el fuerte fiscalismo de la Iglesia.<sup>118</sup> Un grupo de cardenales salió de Roma, entre los que estaba el mismo Pedro de Luna, y se opuso al Papa romano conformando el grupo de Agnani, que desde aquella ciudad comenzó a gestionar la renuncia del pontífice. Luego de muchas tensiones y conflictos abiertos, ese mismo año, el colegio de cardenales en pleno, rechazó las pretensiones de Urbano VI y no tardó en ungir otro Pontífice. A la división de la Iglesia causada por el enfrentamiento entre los cardenales y el Papa se sumaron los intereses divididos de las monarquías europeas, las cuales buscaron beneficio de una y otra facción. La división llegó hasta el punto en que el conflicto acabó fraccionando a los cristianos por un entramado de razones a veces ininteligibles.<sup>119</sup> La actitud de Aragón fue, inicialmente, de prescindencia. Pedro IV convocó a un grupo de expertos para que definieran la legitimidad de los reclamos que no llegó a ninguna conclusión satisfactoria, situación similar a la castellana. El tiempo modificó las alianzas y las activas gestiones de Pedro de Luna, luego Benedicto XIII, tornaron las voluntades de los monarcas peninsulares.

---

<sup>118</sup> Isidoro Miguel García, Jorge Andrés Casabón, y Ester Casorrán Berges, «En la estela del cisma de Occidente: dos nuevas bulas del Papa Luna en los Archivos Capitulares de Zaragoza», *Aragón en la Edad Media*, n.º 20 (2008): 485-486.

<sup>119</sup> Para una introducción más extensa y analítica sobre la cuestión véase, entre los más recientes trabajos de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, «El Cisma de Occidente: Los antecedentes y sus consecuencias inmediatas», en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 2013, 27-60.

Recién iniciado el Cisma, Ferrer estableció una sociedad con el legado de Clemente VII, Pedro de Luna, y permaneció en la facción avignonésa, aun a pesar de que cuando la misma orden acabó dividida por la lealtad a Roma o a Avignon hacia 1380, la provincia aragonesa y el mismo convento de predicadores valenciano permaneció fiel a Urbano VI.<sup>120</sup> Las razones de la defensa vicentina de la facción avignonésa residen para algunos autores en la larga y fructífera alianza entre Ferrer y Pedro de Luna. Sin embargo, los argumentos esgrimidos por el predicador para defender su posición delatan una profunda convicción personal que era evidente que compartía con Luna y muchos intelectuales.<sup>121</sup> Nicolás Eymerich, teólogo, polemista e inquisidor de gran fama la corona de Aragón, había participado de la embajada aragonesa en el cónclave acompañando a Luna cuando se eligió a Urbano VI y rechazaba esta elección con gran fervor. Había luego escrito un tratado explicando su posición y Ferrer tomó de aquel algunos de sus argumentos principales, mostrando una alineación intelectual con sus contemporáneos.<sup>122</sup>

Esto sucedía siendo Ferrer prior del Real Convento de Predicadores de su ciudad natal, cargo al que acabó renunciando porque la adhesión de los dominicos aragoneses y valencianos a Urbano VI chocaba con la alianza que Vicente había establecido con Pedro de Luna y generaba naturales rispideces entre el flamante prior y la población dominica. La situación de las facciones en torno al Cisma parece haber escalado en conflictividad, al punto que el heredero al trono, Don Juan, Duque de Gerona, envía a los prohombres de la ciudad de Valencia una misiva donde les solicita que nadie importune a Vicente Ferrer por su adhesión a Clemente VII.<sup>123</sup> Esta misiva denota la cercanía que Ferrer cultivaba con el Duque de Gerona quien lo protege a pesar de que la posición de su padre y

---

<sup>120</sup> De las 24 provincias dominicas 19 dieron su apoyo al papado de Roma y solo 5 al avignonés, replicando el conflicto que fragmentaba toda Europa en la estructura de las órdenes religiosas. José M. de Garganta O.P. and Vicente Forcada O.P., 'Introducción', p. 45.

<sup>121</sup> Sobre el rol de Pedro de Luna en el Cisma puede verse: García, Casabón, y Berges, «En la estela del cisma de Occidente».

<sup>122</sup> El Cisma de Occidente tuvo en Aragón, como en toda Europa, un impacto grandísimo sobre el pensamiento de los intelectuales que hubieron de cuestionarse los principios del poder y la legitimidad pontificia, así como los límites de la monarquía papal. Sobre esos pensadores puede verse: Bernardo Bayona Aznar, «Las lealtades de Francesc Eiximenis (1328?-1409) en el Cisma y su doctrina del poder», en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 2013, 103-46. Otros autores claves del Cisma también han recibido estudios al respecto: Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994); Alfredo Culleton, «La contribución de Juan Gerson (1363-1429) al pensamiento conciliarista», en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 2013, 215-38; Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation* (University Park, PA: Penn State University Press, 2005).

<sup>123</sup> Dice la carta: «entés havem que frare Vicen Farrer, de l'orde dels preicadors, per tal com segons sa consciencia e oppinió que Deus li ha dada, entén que la elecció feta per los cardenals de papa Clement en vicari

del Reino es neutral y, devela que Ferrer estaba sometido a fuertes ataques por su convencimiento avignonés, pues Pedro pide que eviten los escarnios y toda violencia sobre el fraile.

Para expresar las razones de su convencimiento, entonces, Ferrer escribe *De moderno Ecclesiae schismate*, un tratado muy a tono con sus trabajos de lógica previos en forma y argumentación. Si bien su objetivo es eminentemente político, su contenido no carece de coherencia con los preceptos de la formación dominica. Ferrer rechaza en el tratado todo conciliarismo, que muchos han relacionado con el nominalismo ockhamiano, y sostiene la suprema autoridad del Pontífice. Es por esta razón por la que descarta, asimismo, la convocatoria a un Concilio para la resolución del Cisma, pues considera que estimularía una disminución de la autoridad papal.<sup>124</sup> Lo que Ferrer aduce en su tratado es la legitimidad de Clemente VII a través de una serie de razones jurídicas y teológicas y, al mismo tiempo, defiende y aclara su responsabilidad como adherente de divulgar sus razones y defenderlas.

El tratado está dedicado al rey Pedro IV y dividido en tres partes estructuradas con las siguientes preguntas: ¿qué grado de creencia en el Papa se requiere para la salvación? ¿cuál de los dos elegidos es el verdadero Papa? y ¿de qué modo debe predicarse la fe en el verdadero Papa? Uno de los ejes del tratado es la insistencia en abandonar la indiferencia, argumento seguramente destinado a Pedro IV y su neutralidad.<sup>125</sup> Aquí aparece también la primera vinculación del Cisma con el Fin de los Tiempos, pues en el último capítulo de la tercera parte Ferrer lo explica en términos de la glosa a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* en la que la *discessio* se eleva como signo del final, prueba de la cercanía del Apocalipsis en sus sermones posteriores.<sup>126</sup> Esa interpretación resultó clave para

---

de Jhesuchrist en terra és estada justament e concordable feta, e aquélla valer e tenir segons Deu e justícia, és fortment per als uns vituperat e mal tractat, en tant que és presumpció que, en sa persona, ne prenga dampnatge, la qual cosa, si axí és, seria font de mal exemple, com a cascú haia Deus donada franca libertat de haver aquella conxema; e voler que's vulla, especialment, en fet de consciencia e maiorment, de aytal fet; perque nos, volents en aytals coses degudament provehir, vos dehim e manam de certa sciencia e expressa, que lo dit frare Vicent haiats per recomenat e aquéll mantengats e deffenats, mantanir e deffendre faats en totes aquelles maneres e guisas que fer poretts, de guisa que'l dit frare Vicen; maf ne dan en persona, ne vituperació alcuna reebre no puxa". E. Martínez Ferrando, «San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón», *Analecta Sacra Terraconensia*, 26 (1953), pp. 25–26.

<sup>124</sup> Beuchot, *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer*, 113-114.

<sup>125</sup> Las ediciones y traducciones del *Tratado* son varias, aquí podemos nombrar dos de las más recientes y confiables al castellano, la de Rodolfo Robles Sierra y la de Garganta y Forcada. José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., en *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*.

<sup>126</sup> Vicente Ferrer, *Tratado del Cisma Moderno* en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 269.

toda la teoría apocalíptica de Fray Vicente, pues de ella se deriva su convencimiento de la cercanía del final.

Otra de las obras que se adjudican a Ferrer con seguridad es el tratado *De vita spirituali* (1389-1393?).<sup>127</sup> Con un tono que lo distingue de los anteriores, cuya estructura es estrictamente escolástica, el *Tratado de la vida espiritual* tiene un doble interés aquí. Por un lado expresa las características básicas de la vida de un verdadero dominico y por el otro demuestra el énfasis en el tópico de la predicación como verdadera realización espiritual. Aparentemente de mucho éxito entre los novicios jóvenes, el *Tratado* se orienta hacia lo que se ha llamado espiritualidad de base. Cierta tono ascético y una serie de normas prácticas para la vida religiosa hacen posible enmarcar esta obra como un manual de comportamiento para los religiosos, y refleja las expectativas del mismo Ferrer sobre su conducta como predicador. El tratadito suele utilizar la primera persona del singular para ejemplificar los modos de comportamiento: “en las predicaciones y exhortaciones uso un lenguaje sencillo y, en cuanto puedo, un lenguaje sencillo y familiar” dice fray Vicente a sus lectores.<sup>128</sup> Así sintetiza el estilo muy propio de su discurso, la familiaridad se utiliza para lograr una sensación de intimidad con aquellos a quienes está destinado. Otra marca en la que se manifiesta el destinatario de la obra es el uso de la segunda persona del singular, la cual sugiere cierta familiaridad, para aconsejar comportamientos útiles para el religioso; “Asimismo en las confesiones, ya alientes a los pusilánimes, ya atemorices a los endurecidos, muestra siempre entrañas de caridad”<sup>129</sup>. La superioridad implícita del autor, que se propone como un maestro consejero, demuestra un índice de autoridad de la palabra que revela su madurez profesional. Existen otras obras adjudicadas a Ferrer, todas ellas producidas en lo que podemos llamar la segunda parte de su vida, es decir cuando definitivamente se dedicó a su labor apostólica itinerante. El *Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem* es un opúsculo aparentemente escrito para los cartujos de Scala Dei, cuyo carácter de consejos morales orientados a los monjes hace que sea editado acompañando al *Tratado de la vida espiritual*.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> El debate en torno a la autoría del tratado se sustenta en el hecho de que este no se nombra en los procesos de canonización. Robles Sierra señala que algunos de los objetivos del tratado lo limitan en su consideración como obra de importancia para los contemporáneos del futuro santo. *Ibid.*, 290.

<sup>128</sup> Vicente Ferrer, *Tratado de la Vida Espiritual* en *Ibid.*, 324.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Las ediciones del tratado usan como fuente los documentos hallados en la cartuja de Scala Dei y comienzan con la edición de las obras vicentinas de Antist en 1591. Las traducciones modernas del *Tratado consolatorio en las tentaciones contra la fe* pueden hallarse en Robles Sierra, *Obras y escritos*, 349-370. Garganta y Forcada, *Biografía y escritos*, 547-562

Uno de los más referenciados trabajos del predicador valenciano es, sin embargo, su tratado sobre los judíos, obra sobredimensionada por los hagiógrafos vicentinos. Fue en la biografía escrita por P.H.Fagés en 1909 en la cual se aseguró por primera vez que ésta obra era síntesis y espíritu de la Disputa de Tortosa de 1413-1414.<sup>131</sup> Otros autores posteriores han negado la paternidad de Vicente Ferrer sobre este tratado asignándolo a Jerónimo de Santa Fé, quien fue efectivamente un actor clave en la gestación y desarrollo de la mencionada Disputa.<sup>132</sup> Algunos estudios posteriores, por el contrario, insisten en la autoría de Ferrer a partir de la comparación con otras de sus obras y sermones. Sin embargo, como notan los transcritores la copia más antigua del tratado de 1440 que se encuentra en el Vaticano, señala que su autoría fue responsabilidad de “cuatro famosos maestros en Sagrada Teología, uno de los cuales fue Fray Vicente Ferrer”.<sup>133</sup>

El contenido del *Tractatus adversus judeus* parte de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, especialmente unidas a los signos y señales que acompañan al Mesías. Ese debate es parte de todo el aparato argumental medieval para sustraer a los judíos de su error.<sup>134</sup> La fidelidad con que se sigue la doctrina tomista sugiere la mano de un acérrimo seguidor del Doctor Angélico como Ferrer, especialmente si se confrontan con las notas de este último a la *Summa Theologicae* que se conservan en Alcañiz donde el predicador estuvo en 1412.<sup>135</sup> Habiendo planteado las dudas, lo que sí podemos afirmar es que la Disputa de 1413-14 debió haber tenido algún grado de participación o anuencia del predicador, en tanto era promovida por Pedro de Luna y llevada a cabo por Jerónimo de Santa Fé, de quien se dice que había sido discípulo de Ferrer. La obra está, definitivamente en la línea de la controversia-diálogo en la que se encuadran los sermones vicentinos, y en la búsqueda de la conversión masiva de los judíos acompañada de una fuerte tolerancia a los conversos, que no lo distingue de la tradición dominica al respecto.<sup>136</sup>

---

<sup>131</sup> Pierre Henri Fagés, *Oeuvres de Saint Vincent Ferrer* (Paris, Picard, 1909).

<sup>132</sup> Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996), 456.

<sup>133</sup> Vicente Ferrer, *Tratado contra los judíos*, en Robles Sierra, *Obras y escritos*, 459.

<sup>134</sup> Dado que los judíos eran considerados una suerte de vasija vacía esperando ser llenada por la verdadera fe lo que encontramos en las propuestas para convertir a los judíos es una vehemente intención de convertirlos mostrando que cayeron en un error al no creer en Cristo y que deben convencerse de que él fue el verdadero Mesías. Ferrer apelará a este mecanismo con mucha asiduidad en sus sermones.

<sup>135</sup> Las Notas fueron transcritas desde el siglo XVIII, cuando se descubrió que su origen correspondía al santo valenciano. Sobre estas notas se han ocupado autores y teólogos en la primera mitad del siglo XX. Véase la introducción a la traducción castellana que aparece en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 369.

<sup>136</sup> Tomando en cuenta la propuesta que los dominicos hicieron en la Península en sus intentos de convertir a los judíos hallamos como base estos dos mecanismos: la predicación y las disputas. Lo que esto deja en evidencia es que Ferrer no fue extremadamente original en su proyecto de conversión y aparentemente,

Parece necesario hacer un *excursus* sobre la posición relativa del predicador valenciano hacia el pensamiento humanista que, sin dudas, había alcanzado las costas aragonesas durante su educación y producción literaria, así como su predicación. Ferrer ha aparecido como el hombre medieval que rechaza profundamente los textos profanos que venían produciendo aquella novedosa y heterogénea corriente que fue el Humanismo. El aparente conservadurismo de Ferrer contrasta con la revolución predicadora de Francesc Eiximenis, potenciando esa imagen de hombre medieval.<sup>137</sup> Es evidente que Ferrer no tiene ningún tipo de cercanía o simpatía intelectual con las nuevas corrientes de pensamiento y literatura de la época. Sin embargo, no es posible considerarlo un antihumanista ni necesariamente asegurar una aversión al humanismo en sí mismo a partir de su obra. Podemos afirmar, sí, que los sermones y el discurso académico de Ferrer fueron un claro producto de una instrucción destinada a formar predicadores de elite que tuvieran un profundo conocimiento y manejo de las obras indiscutidas en la doctrina cristiana inspirada en una tradición medieval escolástica. Al respecto las opiniones de los estudiosos contemporáneos son similares pues tienden a señalar en Ferrer un rechazo más o menos fuerte al Humanismo, pero que parten de perspectivas distintas y arriban a conclusiones disímiles. En la década de 1960 el profesor Manuel Sanchis Guarner afirmaba que Ferrer era un sabio que condenaba rotundamente al Humanismo. Más adelante el mismo autor agregará que los tópicos de predicación vicentinos mostraban su desprecio por los temas del pensamiento del Renacimiento. Martín de Riquer y Albert Hauf en sendas historias de la literatura catalana, arguyen que Ferrer no podía ignorar las corrientes intelectuales de su época y que debió hacerse eco del avance de las nuevas formas de pensamiento que proliferaban en el Mediterráneo. En este punto, Fuster y luego Martínez Romero señalan que el supuesto antihumanismo de Ferrer parece más un snobismo intelectual de la mano de un rechazo a toda la literatura profana, nada raro dado lo revolucionario que parecía el vernacularismo implícito de las corrientes de aquél pensamiento.<sup>138</sup> La convivencia de

---

tampoco tan exitoso como se creyó. Véase, también, Esponera Cerdán, Alfonso, *El Oficio de Predicar, Los Postulados Teológicos de Los Sermones de San Vicente Ferrer* (Salamanca: San Esteban, 2007), pp. 30–32.

<sup>137</sup> El franciscano Francesc Eiximenis (1340-1409) incorpora otros estilos al rígido estilo escolástico del sermón medieval y liberaliza, de algún modo, sus formas. Para el Eiximenis ha de ser más importante el objeto de la comunicación que la insistencia en la forma. Albert Hauf, ed., *Panorama crític de la literatura catalana: I Edat mitjana. Dels orígens a principis del segle XV* (Barcelona: Vicens Vives, 2010), 243.

<sup>138</sup> Manuel Sanchis Guarner, «Dos dominics coetanis en les antípodes literàries: Antoni Canals i Sant Vicent Ferrer», *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, n.º 51 (1966): 47-55; Manuel Sanchis Guarner, *El sector progresista de la Renaixença valenciana* (Universitat de València, 1978); Martín Riquer, *Història de la*



modelos de pensamiento no necesariamente implica una conflictividad entre ambas. Ferrer era un hombre medieval, sus herramientas y sus estrategias intelectuales también lo fueron.

### Del hombre público.

Mucho se ha dicho respecto del rol de Vicente Ferrer en la política de su tiempo. No pretendo aquí dar cuenta de la trascendencia compleja del predicador para Valencia, Aragón, Castilla y la Iglesia ecuménica. Cualquier perspectiva que reduzca el rol del dominico a un aspecto aparentemente político, separado de su labor como predicador itinerante, oscurece esencialmente su gravitación efectiva, especialmente en los últimos veinte años de su vida en que su dedicación apostólica parece haber sido su tarea principal. Ferrer no era un político, como tampoco fue un teólogo o un académico en el sentido estricto del término. Es necesario encuadrar al predicador más allá del mote de hombre político que muchas veces se le dio; para ello hay que comprender su participación en los eventos de su tiempo como parte del compromiso histórico que constituye la base de toda la filosofía dominica, la verdadera imitación del apostolado cristiano.<sup>139</sup>

Ferrer fue en su ciudad natal un prominente agente de Pedro de Luna, primero como emisario del legado de Clemente VII y luego él mismo un enviado del Papa Luna. La influencia del predicador en Valencia toma dimensión más pública cuando su fama como orador lo convierte en una palabra autorizada dentro y fuera de la ciudad. Los magistrados valencianos lo requieren en muchas ocasiones para que regrese a predicar

---

*literatura catalana*, 1984; Hauf, *Panorama crític de la literatura catalana*; *ibid.*; Josep Antoni Ysern Lagarda, «Vicent Ferrer: predicació y societats», *Revista de filología románica* 20 (2003): 73-102; Josep Antoni Ysern Lagarda, «“Insiste cum exemplis”: Sobre els exempla vicentins», en *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario*, 2007, 111-32; Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer* (Valencia: Denes, 2002); Sebastián Fuster Perelló, *Timete Deum, El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer* (Valencia: Ajuntament de Valencia, 2006).

<sup>139</sup>La hagiografía tradicional sobre Vicente Ferrer y, especialmente aquella que pretende convertir al Santo en una figura internacional como la hagiografía de tradición francesa hace profundo hincapié en la cuestión de la presencia de Ferrer como agente político de su época más allá de Valencia. Dada la insistencia en la trascendencia de la figura de Ferrer en la propia historia valenciana pareciera ser una suerte de tire y afloje entre dos facciones que se pretenden con derechos sobre la historia de Ferrer. Tal y como lo demuestra Ackerman Smoller, el peso de los bretones en la canonización de Vicente Ferrer fue tanto o más grande que el de los valencianos. Es innegable, sin embargo, la gravitación de la figura del predicador antes y después de su muerte en la historia de ciudad natal. Véase Ackerman Smoller, Laura, *The Saint and the Chopped-Up Baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe* (Cornell University Press, 2013), cap. «Shaping the narratives».

allí. Especialmentepreciado es su accionar como pacificador de los conflictos entre las familias de la ciudad cabecera del reino.<sup>140</sup> La Valencia medieval y moderna estuvo cruzada por el bandolerismo aristocrático, el cual ponía a las familias nobles y sus clientelas en pie de guerra con bastante asiduidad. Tan violenta tornó la situación que en la carta del 12 de junio de 1409 los magistrados dicen a Ferrer que esperan su predicación, pues:

“mucho tiempo ha aguardado, y la hemos esperado tanto con mayor deseo cuanto mayor utilidad puede seguirse de ella alcanzando de Dios el auxilio con que sea preservada esta familia en Cristo ¡a quien la maldad de sus súbditos no cesa de perturbar con molestias y llenar de tumultos, guerras y disensiones tan sangrientas que se levanta hermano contra su hermano y el prójimo contra el prójimo ejecuta muertes”.<sup>141</sup>

El éxito del predicador era escaso y breve. Su muerte, acaecida en Vannes, Bretaña, parece haber ocurrido tan lejos de Valencia precisamente por la poca durabilidad de las pacificaciones del santo, quien optó por no volver allí en guisa de castigo a las familias conflictivas.<sup>142</sup> La violencia intranobiliaria era una característica común en las ciudades medievales que continuó en la tradición de los vínculos políticos de la temprana modernidad. El enfrentamiento abierto de varias familias, como el de Cestelles y Vilaragut en 1385 en las calles de Valencia que se repetirá en la forma de verdaderas batallas campales a fines del siglo XV, es un ejercicio básico de una nobleza caballeresca que transforma su rol en las sociedades abiertas, portuarias y en crecimiento como la valenciana. El conflicto es mucho más por el control de los recursos que a causa de una mera tradición

---

<sup>140</sup> La conflictividad de los famosos bandos valencianos Cestelles y Vilaragut parece haber tenido sus raíces en el momento mismo de la reconquista de la ciudad. La violencia entre ambas familias paralizaba asiduamente la vida económica y política del reino atravesando varias ciudades, así como atravesaba la influencia y el poder que aquella tenía en el reino del que era parte como una adhesión compleja. El relativo éxito que tuvo Ferrer en la pacificación de este conflicto no detuvo, por cierto, la tradición de violencia nobiliaria de la ciudad, o así lo afirman al menos algunos autores. Sebastian Garcia Martinez, *Bandolers, corsaris i moriscos* (València: Edicions 3 i 4, 1980); Paz Lloret Gómez de Barreda, «El Linaje de Los Vilaragut En El Siglo XVII», *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 2003, 303–13.

<sup>141</sup> Transcripto y traducido en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 400.

<sup>142</sup> La colección epistolar de Ferrer que editó Robles Sierra muestra al menos tres cartas (fechadas en 1399-1409 y 1412) en las que los magistrados de la ciudad de Valencia solicitan a Ferrer que vuelva a su ciudad a predicar. De estas al menos dos, las de 1409 y 1412, aducen entre las razones la necesidad de que el predicador pacifique los bandos en pugna. Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 391-430. Véase también, E. Martínez Ferrando, «San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón», *Analecta Sacra Terraconensia* 26 (1953).



idealizada. El dinero y el acceso a las posiciones de poder son la clave en la guerra de bandos valencianos.<sup>143</sup> El ejercicio de la pacificación parece haber sido tarea corriente de los predicadores medievales, especialmente aquellos que eran perseguidos por cierta fama, quienes obligaban a las partes a comprometerse a una convivencia duradera. Los acuerdos iban acompañados de documentos legales que los bandos firmaban como parte de su compromiso.<sup>144</sup> La fama de Ferrer como pacificador fue importante y no escasean los documentos que solicitan su ida a una ciudad para que impusiera su autoridad sobre los bandos y lograra la paz.<sup>145</sup>

La influencia de Ferrer en Valencia se vio potenciada con y durante el Compromiso de Caspe de 1412. La vacancia del trono de Aragón derivó, gracias a las gestiones del también valenciano Benedicto XIII, en la organización de un Compromiso que contaría con representantes del Reino para elegir entre los candidatos a aquel que pareciera más idóneo a todas las partes y supusiera el menor conflicto.<sup>146</sup> La elección de los representantes de Valencia, como los de Aragón, también estuvo atravesada por el conflicto de bandos nobiliario. En Valencia hubo de intervenir el Papa Luna y su familia – ligada a los Vilaraguts – para que se avinieran a respetar el proceso, no antes de que el conflicto tuviera un coste de vidas humanas.<sup>147</sup> La elección de Ferrer como compromisario por Valencia junto a su hermano Bonifacio, cartujo de la *Porta Coeli*, parece haber sido una solución imparcial para satisfacer a las partes. Ferrer era considerado neutral en los conflictos y suficientemente integrado con los intereses del reino de Valencia como para defenderlos. Lo cierto es que cuando se produce el Compromiso de Caspe en 1412 Ferrer

---

<sup>143</sup> Rafael Narbona, «Violencias feudales en la ciudad de Valencia», *Revista d'història medieval*, n.º 1 (1990): 59-86.

<sup>144</sup> Cecilia Iannella, «Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Medieval Sermon Studies* 51, n.º 1 (2007): 22-32,

<sup>145</sup> A las cartas de Valencia se suman otras de Orihuela y otras ciudades castellanas. Garganta O.P. y Forcada O.P., «Introducción», en *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, 53.

<sup>146</sup> El compromiso, a pesar de ser un modelo de resolución pacífica de los conflictos de sucesión nobiliar para la Europa medieval y moderna no estuvo exento de conflictos armados entre bandos. Entre la primera de las reuniones en Calatayud y la última en Caspe se sucedieron febriles negociaciones y hasta el asesinato del arzobispo de Zaragoza, uno de los candidatos a Compromisario. Fue, aparentemente, la amenaza de Benedicto XIII de excomulgar a quien causara conflicto durante las negociaciones y el firme compromiso de llegar a un acuerdo justo del pontífice lo que pacificó los bandos. Véase Esteban Sarasa Sánchez, «Aragón y el Compromiso de Caspe (1410-1412)», *Rolde: Revista de cultura aragonesa*, n.º 143 (2013): 60-67.

<sup>147</sup> Paz Lloret Gómez de Barreda, «El linaje de los Vilaragut en el siglo XVII», *Estudis: Revista de història moderna*, n.º 29 (2003): 282.

acababa una campaña que lo había tenido predicando ante Fernando de Antequera, Trastámara castellano, a quien elegirían los compromisarios como rey aragonés.<sup>148</sup> Las motivaciones y expectativas de Ferrer son algo oscuras y existen algunos análisis que abordan su relación con Fernando I, pero aún son escasos y no se posee registro de los debates producidos en Caspe. Lo que podemos sugerir es que debe haber votado a Fernando por su especial lealtad a Benedicto XIII, quien fue, en última instancia, el verdadero motor del Compromiso y de la elección de Ferrer como compromisario. El apoyo de Fernando de Antequera a la predicación vicentina en Castilla en 1411-1412 tuvo, seguramente, su peso en la elección de este candidato.

Cuestión también clave, el rol de Ferrer en la historia del Gran Cisma es debatible y complejo. Su apoyo al Papa Luna – el aliado más político e incondicional del futuro santo – fue una constante durable por casi 35 años. Como confesor lo había acompañado en 1381 por Aragón, Navarra, Castilla y Portugal en sus labores de legado papal. Fue él mismo, ya Benedicto XIII, quien le otorgó la licencia para dedicarse exclusivamente a la predicación en 1392 y quien más tarde lo ungió, según la hagiografía, con el título de *legatus a latere Christi*. Es poco dudosa la intención del Papa Luna con estos gestos: Ferrer era ya un hombre famoso en Valencia y Aragón, y habría de convertirse en el primero de los *superpredicadores* tardomedievales por la dimensión que sus predicaciones tomaron en el ámbito local, regional y de Europa occidental. Las predicaciones del dominico excederían ampliamente los límites de su lugar de origen y así se convertiría en uno de los grandes abogados del papa de Avignon que transitaron los caminos en los últimos años del Cisma. Esa durable alianza ya estaba quebrada cuando el predicador se reunió con él en Perpignan para, junto Fernando I y el emperador Segismundo, solicitarle que renunciara a su cargo en pos de lograr la reunificación de la Iglesia bajo un único gobierno, en la sustracción de la obediencia papal de la corona de Aragón. La sustracción quedó confirmada por un acta en latín y catalán pronunciada públicamente por Ferrer en el marco de la misa de Epifanía de 1416. Las cartas que acompañaron la declaración del Rey a los distintos puntos del reino iban, además, asegurando los esfuerzos de Ferrer para que Benedicto cediera, cosa que no pudo lograr.<sup>149</sup> Acababa así el rol de Ferrer en el

---

<sup>148</sup> Francisca Vendrell de Millás, «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII», *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 20, n.º 2 (1960): 319-51.

<sup>149</sup> La afamada sustracción de la obediencia no cuenta con un estudio reciente que de cuenta de las dimensiones de aquel acto político y las presiones en el contexto de su desarrollo – sin dudas no pocas eran incluyendo no solo a los reinos vecinos sino también a los conciliares. Para referencia de este episodio puede verse: E. Martínez Ferrando, «San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón.»

Cisma, que tanto había definido su vida. También así, se negaría en reiteradas ocasiones a participar del Concilio de Constanza, ante las solicitudes del rey Alfonso V de Aragón y del mismo Jean Gerson, de las que se tiene registro para los años 1416 y 1417 respectivamente.<sup>150</sup>

### Del predicador

La labor de Ferrer como predicador fue parte de sus actividades como dominico desde su ordenación. Sin embargo, existe un momento bisagra en la vida del predicador que lo llevó a una existencia de predicación itinerante exclusiva hasta su muerte. En 1398 Ferrer se encuentra recluido en un convento dominico cerca de Avignon para acompañar a Benedicto XIII. Avignon estaba sitiada y Pedro de Luna resistía con las armas. Ferrer cayó muy enfermo y en su delirio tuvo una visión en la que el mismo Cristo le solicitaba

---

Presentes en el momento de la sustracción, Juan Cómile en su carta a Pedro Trilhia refiere al episodio: «*Et quia audivi, et verum fuit, quod frater Vincentius debebat praedicare die Lunae sequen ti in Castro coram Domino Rege, et de ipsius mandato exponere populo capitula et co,acordiani facía per serenissimum nostrum Imperatorem et ipsum : ego ipsa die Lunae , quae fuit fes tona Epiphaniae. Domini remansi usque post prandium, et fui in praedicatione dicli. fratris Vincentii qui multum notabiliter Missa solemniter ad portam capellae Castri superáis per eum celebrata, adstante ibidem populi multitudine copiosissima , usque, ut credo, ad decem millium personarum, praedicavi assumpto themate suo, videlicet: Obtulerunt ei muñera aurum , thus et myrram , et capitula ipsa eadem laudando et approbando, reces-sum dicti Benedicti, et alia per eum facía reprobando expo- suit; et facto sermone, ante lamen qonclusionem, data sibi fuit litera substraclionis, sigillata sigillo Domini Regís, et manu Dominé Primogeniti, sígnala ; quani exhibuit el publicavit. Et quia populus non inteliexisset. latinum, dicta litera fuerat transcripta in eorum vulgariino folio papyri, et sic léela ibidem et publicata ceram Rege, tribus regnis, Primogénito et aliis quamplurimis Nobilibus. Qua publico facía, diclus Fr. Vincentius dixit isla verba, videlicet:» Dominus Rex credit firmiter, quod ho- die et ista hora Domini Reges Castellae et Navarrae similem fecerint publicationem substraclionis, quia misil eis nuntios suos ad deprecandum eos quod ita faceré vellent. Et tune idem Frater Vincentius venit ad conclusionem suae praedicationis sic dicendo: Bonae gentes, sicut tres Reges, lali die sicut est ho die, obtulerunt Domino nostro Jésuchristo muñera preciosa, sic isti tres Domini Reges, videlicet Cas tellae, Aragonum et Navarrae hodie fecerunt islam oblacionem Deo et sanctae Matri Ecclesiae pro ejus sánela unione. Narbonae ii Januar. 1416.» Francisco Antonio Gonzalez, *Colección de cánones de la Iglesia española: Concilios del siglo IX en adelante (1851. 853 p.)* (Imp. de Jose Maria Alonso, 1859), 633.*

<sup>150</sup> La carta de Gerson, sin embargo, tiene un doble registro. La solicitud a Ferrer para que acuda a Constanza parece no ser más que una *captatio benevolentiae* y en realidad el propósito de la carta es, con más seguridad, amonestar a Ferrer por su apoyo a los flagelantes, cuya existencia Gerson rechaza en todo sentido. Para mayor argumento Gerson escribe, un mes después de la misiva a Ferrer, un ataque contra la flagelación pública como expiación de los pecados. Ferrer respondió a Gerson que no acudiría al Concilio pero que estaba predicando para que todos lo aceptaran, pero ignoró flagrantemente el tema de los flagelantes. Para Gerson el tema de la flagelación era poco más que escandaloso y sobre ese problema llegó a escribir un tratado explicando el por qué de la invalidez e inapropiación de la práctica. Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation* (University Park, PA: Penn State University Press, 2005); C. Casagrande, C. Crisciani, y S. Vecchio, *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale* (Firenze: Sismel, 2004). La cuestión se verá en esta Tesis en mayor profundidad más adelante.

que predicara al mundo la conversión de los pecados y pecadores, pues estaba cerca el Final. Esa visión, fundante de la predicación vicentina, de su mito como personaje público y de todas sus hagiografías inició la transformación del dominico en *superpredicador* en sus años ancianos. La visión de Alcañiz lo llevó a pedir a Pedro de Luna que lo eximiera de sus labores como legado y le diera una licencia como predicador. Un año después comenzó la itinerancia vicentina, que acabaría con su muerte en Vannes en 1419. Fue Calixto III, el primer papa Borja valenciano, quien apoyó su proceso de canonización que celebrado. El mismo tuvo cuatro escenarios diferentes: Vannes, Toulouse, Nápoles y Avignon (aunque este último está perdido y nada se sabe de él).<sup>151</sup> Lo llamativo del proceso de canonización de Ferrer es que es el último de un ciclo de canonizaciones que se detiene abruptamente como evidencia tajante del control de la Iglesia sobre la elección de candidatos a la santidad.<sup>152</sup> Una explicación posible para la prontitud de la proclamación de santidad vicentina respondería a la necesidad de los dominicos de lograr un predicador santo que pudiera competir con Bernardino de Siena, quien había sido canonizado unos años antes, también en un proceso velocísimo.<sup>153</sup>

En la construcción de la imagen de San Vicente Ferrer, su etapa de itinerancia apostólica logra subsumir y reducir las memorias anteriores. Lo que se valora de él es su dedicación a la predicación, a transitar los caminos de Europa y a predicar allí donde pudiera divulgar la palabra sagrada. No es, sin embargo, un predicador humilde, pues en torno a sí se gesta tanto una potente teatralización de la predicación como una fama que lo precede y lo populariza. La predicación vicentina era carismática, litúrgica y catequética. Sin dudas sus palabras calaban en lo más hondo de las preocupaciones de su tiempo,

---

<sup>151</sup> Laura Ackermann Smoller ha dedicado sus últimas investigaciones a la canonización de Ferrer. En 2013 publicó *The Saint and the Chopped up Baby*, en el cual analiza las diversas agendas políticas detrás del proceso de canonización, notando que los valencianos – con el pontífice a la cabeza – necesitaban un santo local, que los condes bretones de Vannes utilizaron el proceso para una legitimación de su autoridad en competencia con otros poderes locales y que el proceso napolitano y la primera *Vitae* del Santo, cuya autoría es de Pedro Ranzano como una obra que busca estabilizar una imagen del santo entre tan diversas y politizadas versiones del mismo por parte de la Orden de Predicadores. Ackerman Smoller, Laura, *The Saint and the Chopped-Up Baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe*. El proceso de canonización, por otra parte, fue editado y traducido al castellano completo a través de la editorial de la municipalidad valenciana. *Proceso de Canonización de san Vicente Ferrer*, trad. Sebastián Fuster Perelló, O.P. (Ajuntament de València, 2007). Versiones anteriores del proceso fueron editada por el padre H.P.Fagés en 1923.

<sup>152</sup> André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrell (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), 420-422.

<sup>153</sup> Ackerman Smoller, Laura, *The Saint and the Chopped-Up Baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe*, párr. 531.

convirtiéndolo en un personaje fundamental para la comprensión de un mundo que nos resulta lejano y complejo.<sup>154</sup> La Europa occidental a la que predica Ferrer había perdido un tercio de su población cincuenta años antes a causa de la Peste Negra, cuyo impacto había dejado no sólo una caída demográfica sino además una miríada de miedos que se sumaban a otros. Las incesantes y agotadoras luchas, como la Guerra de los Cien Años, se sumaban a una fragilidad y percepción de ruptura de la autoridad para la que no poco contribuyó el Gran Cisma. Francia vivía una guerra interna, el rey escocés que había derrocado a su primo estaba preso de los ingleses, porque había sido capturado por piratas cuando iba a Francia para resguardar su integridad. Granada estaba en manos musulmanas, la monarquía castellana pasaba por una etapa de minoridad y la aragonesa quedaría vacante.<sup>155</sup> Es ese el mundo que da a luz a los superpredicadores a los que pertenece Ferrer. Estos comunicadores sociales en cuyas palabras los eventos de la era parecían cobrar sentido eran agentes del orden, de matriz urbana y pertenecían a las órdenes mendicantes. El superpredicador se cuela entre las lábiles estructuras de la Iglesia y a fuerza de carisma personal compite con la institución aun cuando la defiende, pues gana un lugar primordial como agente de la traducción de los eventos de su tiempo como eventos extraordinarios guiados por la providencia divina. Ferrer es el primero de estos hombres, comunicadores masivos de la palabra sagrada, polémicos a veces pero siempre muy populares, acompañados por un gran séquito y oídos por grandiosas audiencias. Ferrer, imitando la vida de Domingo y de Francisco, acabó seguido por una enorme compañía, peregrinos que se flagelaban en el camino y que se sumaban en busca de una realización espiritual distinta en una época de crisis, visionarios y profetas.

El afán predicador de Ferrer lo llevó por variadas geografías, convocado o no por las autoridades locales; su llegada causaba un revuelo y movilizaba a la población urbana y de los alrededores. Cabe distinguir las campañas de predicación de la simple visita o el paso de un predicador por una ciudad, aldea o región. Las primeras tienen un objetivo en sí mismas, llevan un itinerario y comprenden una organización y un cronograma. Lo cierto es que la celebridad de nuestro predicador hizo que los últimos años de su vida fueran de viajes constantes y prédicas incansables. Desde 1399 hasta 1419 Ferrer estuvo casi siempre ejerciendo su arte. Como se visualiza en el listado de lugares de los que

---

<sup>154</sup> José M. de Garganta O.P. and Vicente Forcada O.P., «Introducción», 45.

<sup>155</sup> José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, 'El Cisma de Occidente: Los Antecedentes Y Sus Consecuencias Inmediatas', en *Doctrinas Y Relaciones de Poder En El Cisma de Occidente Y En La Época Conciliar (1378-1449)*, 2013, 27-60.

estamos relativamente seguros que predicó Ferrer, la presencia vicentina tuvo mayor preeminencia, naturalmente, en la Península Ibérica, pero también especialmente en zonas amplias del Occidente europeo: <sup>156</sup>

Cuadro 2

1400	Provenza y el Delfinado.
1401	Lombardía, el Genovesado y Suiza.
1403	Piamonte.
1404	Lyon, Suiza, Friburgo y Saboya.
1405	Niza, Génova, San Remo, Mónaco, Flandes y Bélgica.
1406	<i>Galicia (?)</i>
1407	<i>Granada, Sevilla y Guadalajara. (?)</i>
1408	Segovia, Burgos, Vizcaya, Cataluña, Perpignan, Montpellier y Génova.
1409	Gerona, Vich, Barcelona, Montserrat y Lérida
1410	Tarragona, Tortosa, Morella y Valencia.
1411	Murcia, Lorca, Jumilla, Chinchilla, Albacete, Ciudad Real, Toledo y Valladolid.
1412	Zamora, Salamanca, Plasencia, Segovia, Caspe, Castellón, Lérida, Barcelona, Valencia y la Ribera.
1413	Última Cuaresma en Valencia. También predica en Barcelona y Mallorca.
1414	Mallorca. Participa en las predicaciones populares con motivo de la Disputa de Tortosa, Tarragona y Cuaresma en Lérida. Tamarite, Daroca y Zaragoza.
1415	Predicación en Calatayud, Monasterio de Piedra, Graus, Benabarre, Cervera, Barbastro, Colliure, Perpignan y Narbona.
1416	Rosellón, Carcasona, Beziers, Montpellier, Toulouse, Muret y Albí.
1417	Besançon, el Franco Condado, Borgoña, Dijon y la Bretaña.
1418	Nantes, Redon, Vannes, Normandía, Saint Malo, Rennes y Caen.
1419	Muere en Vannes (Bretaña).

<sup>156</sup> La cronología aquí vertida deviene de una construcción de distintas hagiografías y trabajos más contemporáneos sobre la predicación vicentina Antonio Claret García Martínez, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII* (Huelva: Universidad de Huelva, 2007); R. P. Fagés OP, *Historia de San Vicente Ferrer*, vol. 1, 2 vols. (Valencia: A. García, 1903); Sanchis y Sivera José, *Historia de san Vicente Ferrer* (BiblioBazaar, 2009); H. Fages, *Historia de San Vicente Ferrer* (Valencia: A. García, 1903); Francisco Vidal y Micó, *Portentosa vida de el apostol de la Europa S. Vicente Ferrer ...* (Barcelona: en la Imprenta de Eulalia Piferer ..., 1777); Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*.

Es difícil dar cuenta de todas y cada una de las campañas de predicación que realizó el ya anciano dominico entre 1399 y 1419. La convención indica algunas fechas y lugares con mayor seguridad, las que muestran que cubrió casi toda la Península Ibérica, el mediodía francés, el sur de Italia, parte de Suiza y el norte de Francia (no hay ningún indicador de que pasara cerca de Paris). Fray Vicente llegaba a los poblados acompañado de un extenso séquito compuesto por toda clase de gentes.<sup>157</sup> Se presentaba a sí mismo como un simple peregrino, caminando descalzo o montando un humilde burro. A medida que se acercaba a las ciudades una larga procesión de sus flagelantes tomaba forma y comenzaban a oírse sus lamentos. Gritaban ‘¡piedad!, ¡piedad!’, mientras sus látigos acompañaban rítmicamente con el golpear de las sangrantes espaldas y el zapateo de los pies. Envueltos todos en un momento de expiación religiosa, Ferrer encabezaba – en acto de imitación simbólica de Cristo – esta impresionante y terrible procesión, escoltado por una gran cruz de madera; cruz y predicador eran los primeros en ingresar al recinto urbano.<sup>158</sup>

Así, Ferrer recorrió gran parte de Europa predicando penitencia, conversión a un público que azorado lo oía dar sentido al mundo.

## 5. Conclusión

*“Nos, attendentes fratres Ordinis  
tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina”*  
Honorio III, Bula de diciembre de 1216

Predicar es comunicar, comunicar es integrarse en un vínculo esencialmente humano, que implica al menos dos personas compartiendo una o varias ideas. En este capí-

---

<sup>157</sup> Sobre esta cuestión para el caso Hispano: Molina Molina, Angel Luis, «Sermones, procesiones y romerías en la Murcia Bajomedieval», *Miscelania Medieval Murciana* XIX- XX (1996 de 1995): 221-32; Jeremy N. H. Lawrance, «Homily and harangue in medieval Spain: the sermon and crowds», *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 147-84.

<sup>158</sup> Louis Châtellier, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, C.1500-c.1800* (Cambridge University Press, 1997), p. 4. Necesario es resaltar el efecto duradero que la imaginería visual podría tener en los presentes. Como afirma Cynthia Polecristi, los niños podían olvidar las palabras del predicador, pero no olvidarían el espectáculo impresionante que su presencia había invocado. Cynthia Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience*, Washington (Washington: The Catholic University Press, 2000), 79-80.

tulo he intentado demostrar hasta qué punto la predicación fue una forma de comunicación masiva característica de sociedades como la medieval y la moderna; y en qué grado comprender el rol de los involucrados en la predicación es esencial para dar cuenta de las dinámicas culturales, sociales y políticas del mundo tardomedieval y tempranomoderno más allá de la expresión doctrinal religiosa.

El énfasis en la idea de comunicación no es gratuito, pues obliga a una mirada entendida sobre que significa ser un comunicador social. Ese aspecto hace que su estudio permita analizar los sermones de los predicadores con la mirada de la historia del *pensamiento europeo*. La mirada que enfoca al sermón como evento y lo trata como un discurso perteneciente a un género literario con sus propias reglas abona también a esta perspectiva. La predicación es un fenómeno social cuya estructura formal se repite allí donde se la halle y eso la ubica, como forma de reproducción y difusión de un pensamiento y una serie de prácticas, entre los mecanismos de reproducción social a través de la comunicación de ideas más masivos de los siglos que van entre la Edad Media y la Modernidad. La predicación puede ser revolucionaria, conservadora, violenta o pacífica; el acto de predicar puede ser ejercido legal o ilegalmente por una miríada de personajes. Lo cierto es que es un fenómeno europeo que se enmarca en un tipo de tradición específica que debe ser abordado por los historiadores.

Una recorrida por la historia social de la predicación medieval y del rol de los predicadores (que fueron también filósofos escolásticos, pensadores, rebeldes, políticos y pontífices) en esta sociedad, con mecanismos de comunicación que le son característicos, permite sopesar el valor de la divulgación de la palabra sagrada como función básica y elemental de la reproducción social. Resulta revelador el vínculo entre renovación económica y política del medioevo, reforma de la Iglesia, herejía, surgimiento de las urbes y las universidades y el desarrollo del tipo específico de predicación que nos preocupa.

Los predicadores fueron reputados profesionales en la divulgación de la palabra. La Orden de Predicadores nació en un contexto de amenaza a la ortodoxia y toda su estructura estaba orientada a la tarea catequética. Ferrer, entonces, es un comunicador social, cuyo rol no queda subsumido a la mera reproducción de ideas religiosas. Académico, maestro, político y predicador, los aspectos de la labor vicentina no parecen ser escindibles entre sí. Más allá de que su trayectoria, de la cual intentamos dar cuenta en las páginas anteriores, puede hacerlo ver como un agente del orden, es necesario pensar primero al predicador y subsumida a aquel, al actor político. Su rol principal fue el de proclamar la palabra divina. Su vida estuvo orientada al ejercicio de la comunicación tal y como le



había sido enseñado, una labor que se encuadra a la perfección en las expectativas que la Orden de Predicadores tiene de sus miembros en el espíritu de su fundación a inicios del siglo XIII. Como intelectual y fraile consciente Ferrer reconoce en su rol el más importante dentro de la cristiandad: el de salvar las almas de los hombres.

## Capítulo 2. El sermón medieval: discurso en contexto.

### 1. El sermón como discurso oral.

#### Oralidad y escritura, debates de una categoría.

Una importante parte de la formación política, social y cultural de los hombres y mujeres medievales se realizaba a través de los medios orales. Oralidad y escritura son aspectos necesariamente identificables en torno al problema de la comunicación en la historia. Problema capital sobre esta cuestión, la larga tradición académica respecto del modo en que las fuentes son tomadas, analizadas y concebidas desde la perspectiva absoluta del texto escrito plantea una seria contradicción respecto de las nociones de transmisión de la información en sociedades cuya comunicación primordial era oral.<sup>1</sup> Con esa dificultad emerge otro problema, el inmenso límite que plantea la oralidad. ¿Qué es la oralidad? ¿Cuál es su naturaleza específica? ¿Qué la diferencia sustancialmente de su enemigo más íntimo, la palabra escrita?<sup>2</sup>

Reconozcamos primero que el sermón popular medieval es un tipo de comunicación específica que tiene en su estructura de fuente histórica dos aspectos innegables. Primero, resulta de una enunciación oral codificada de modo formal por el pensamiento medieval y puesta en escena por agentes profesionalizados en esa actividad. Por otro lado, nos llega a los historiadores en la forma de una oralidad textualizada por algún mecanismo específico a través del cual ese evento de predicación se inmoviliza en un texto. Esta doble condición del sermón medieval obliga a repensar la cuestión de la oralidad en la hermenéutica del historiador y poner en primer plano la cuestión de la comunicación en las sociedades en las que el alfabetismo y la circulación de los textos era minoritaria.

El debate en torno al problema de la oralidad y la escritura comienza en los albores de la antropología estructural, de la mano de Lévi-Strauss y su idea de *los pueblos sin*

---

<sup>1</sup> En 1978 Peter Burke planteaba los prolegómenos de un debate que aún hoy no está cerrado en su libro *Popular culture in Early Modern Europe*, cuando, con cierta liviandad, identificaba las potenciales fuentes para el historiador del período y sus dificultades. Burke señalaba un problema que constituiría las bases para el estudio de textos en cuyo origen hay una performance oral: que la mediación debe ser reconocida y nombrada como parte de cualquier análisis histórico de estas fuentes. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Harper & Row, 1978), Cap. An elusive Quarry, p. 63-75.

<sup>2</sup> Lesley Twomey y Thomas Cohen, «Introduction», *The Spoken Word*, (Brill, Leiden 2015), 6

*Historia*.<sup>3</sup> Esta noción, que más adelante se extendería hasta casi formar parte de un “sentido común” en las ciencias sociales gracias a la expansión del estructuralismo antropológico, vinculaba el desarrollo del estado y de la jerarquización social con el desarrollo de la escritura. Las sociedades sin escritura, aseveraba Levi-Strauss, son sociedades que viven en estadios en los que las estructuras de poder son más simples que los existentes en las sociedades estatales, y que tienden a repetirse a sí mismas sin cambio porque se sostienen sobre mecanismos de reiteración ritual y costumbre. A partir de esa idea fuerza que unió estado y escritura como claves de progreso o evolución social se desarrollaron argumentos más o menos complejos que asumían que las sociedades que lograban un grado de registro material de sus actividades eran, necesariamente, más complejas y más “avanzadas”.<sup>4</sup>

En consonancia con ésta concepción de la palabra escrita como rasgo definitivo de la comunicación de sociedades organizadas y complejas desarrolló sus argumentos Jack Goody, quien extendió el binomio estado-escritura arguyendo que la habilidad de escribir implicaba una transformación en las estructuras mentales de las personas y habilitaba, así, el desarrollo de formas complejas de poder y de ejercicios de control social. Jerarquía, burocracia y estado tienen como condición de posibilidad el desarrollo de la escritura. Las nociones sobre la escritura civilizadora responden sin duda a aquella clave de análisis que buscaba identificar el mecanismo principal a través del cual las sociedades fueron domesticándose para convertirse en “civilizadas”.<sup>5</sup> Contemporáneo a Havelock,

---

<sup>3</sup> No es en la única obra en la que se vierte esta idea, pero al ser un trabajo fundamental de la historia de las ciencias sociales, cuya lectura ha sido casi obligatoria para muchos en su época de estudiantes, los principios vertidos en esta obra clásica de Lévi-Strauss han tenido un alcance considerable en el modo en que se piensa a las sociedades en términos de su estadio. De aquél principio que separa las sociedades en las que tienen escritura de las que no han derivado corrientes analíticas enteras que estudian las religiones, las relaciones de poder y hasta las relaciones familiares en estos términos. Estas ideas pueden hallarse en Levi Strauss, *Antropología estructural*, (Eudeba, 1968)

<sup>4</sup> Estas ideas fueron objetadas muy tempranamente por los antropólogos, sin embargo la base de la premisa permaneció implícita en muchos estudios. Eliseu Carbonell Camós, *Debates acerca de la Antropología del Tiempo* (Edicions Universitat Barcelona, 2005), Cap. 4. Las sociedades dentro del tiempo.

<sup>5</sup> Esta tradición analítica abarca, a mi entender, a una gran variedad de autores por demás conocidos y admirables, desde la interminable búsqueda de Foucault por los mecanismos de poder para el disciplinamiento social, pasando por el fundamental ejercicio de Norbert Elias que pretende encontrar en la domesticación cortesana la base de la civilización moderna hasta incluso Zygmunt Baumann quien halla en la burocratización moderna la clave de la deshumanización y las fisuras de la civilización. Estas diversas reflexiones sobre el origen del Estado Moderno en las bases de una nueva civilización propia de la modernidad muestra la imperativa necesidad del hombre de hallar respuestas respecto de los mecanismos de control social y sus consecuencias de la sociedad contemporánea. Esa búsqueda ha llevado a historiadores y filósofos a mirar con detenimiento el período que se considera el origen de la modernidad Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas* (Fondo de Cultura Económica,

quien utilizó la misma lógica para el análisis del mundo homérico, Goody hablaba de una domesticación del pensamiento salvaje mediante la “razón gráfica”, lo cual lo llevó a la afirmación de que la escritura no es sólo una tecnología de registro sino que es una técnica que moldea los esquemas cognitivos y transforma definitivamente unos modos de pensar en otros distintos, en los cuales las relaciones de dominación toman la forma institucionalizada de un estado.<sup>6</sup>

Siguiendo de manera adyacente lo planteado por Levi-Strauss, Goody y Havelock desarrolló sus tesis el teórico clave sobre oralidad Walter Ong. En su obra ya clásica *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra* y desde una perspectiva lingüística y psicodinámica, Ong explicó que los modos de pensar y comunicarse difieren sustancialmente entre los individuos de sociedades con y sin escritura. Concibió la escritura como una tecnología, al afirmar que modifica radicalmente las estructuras mentales y las formas de comunicación, a punto tal que su existencia habilita el fenómeno de la autonomización de los textos escritos. ¿Qué significa esto? Que por un lado el sentido del texto escrito permanecería inmutable con el paso del tiempo y por el otro se clausuraría la posibilidad de una reciprocidad en esa comunicación, al impedir una respuesta inmediata del lector del texto. Así, lo textual se autonomiza del autor y del mensaje comunicado, y lo oral resulta siempre condicionado por su contexto de producción (exceptuando las fórmulas rituales como, por ejemplo, la plegaria). Las sociedades sin escritura, sigue Ong, utilizaron la repetición como herramienta de la memoria y lo ritual como forma de representación y conservación del pasado. La escritura, en cambio, permite un registro permanente que facilita la tarea de administración y conservación de la memoria, externa a las figuras de poder simbólicas de aquella sociedad.<sup>7</sup>

---

1993); Cristian Palazzi, *Zygmunt Bauman: Reflexiones sobre la modernidad líquida* (Editorial UOC, 2014), cap. «Las fisuras del proceso civilizatorio».

<sup>6</sup> La tradición antropológica sobre la oralidad y la escritura es abordada y criticada en Andión Gamboa, Eduardo, «Culturas políticas de la oralidad», en *Anuario de investigación*, vol. II (México, D.F.: UAM-X, CSH, Depto. de Educación y Comunicación, 2001).

<sup>7</sup> Quizás esta idea sea necesariamente cuestionable hoy en día, en donde la ubicuidad de la información proporcionada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación ponen en el tapete cuestiones como habilidades de lectura y comprensión en situaciones en las que la información (es decir, el contenido) está siempre disponible. Cuestionar como se construyen los discursos del saber desde la lengua, como se ponen a disposición de la sociedad en situaciones educativas o no permite revisitar lógicas de pensamiento como las de Ong con una mirada crítica. Surgen preguntas de este cuestionamiento, el problema es la disponibilidad de la información del pasado, su administración, las habilidades requeridas para comprenderlo, etc.

A pesar de los elementos que hallamos criticables en la tesis de Ong, por reducir la oralidad a una tecnología primitiva de la comunicación, resulta interesante rescatar para el estudio de los sermones medievales su análisis del funcionamiento del fenómeno en las sociedades que poseen el dominio la tecnología de la escritura; así como la crítica subsiguiente a la sobre-expandida categoría de Literatura Oral (*oral literacy*). Walter Ong pone en evidencia que los académicos se acercan al problema oralidad-literatura con un prejuicio intrínseco al señalar que las sociedades letradas, como la nuestra, conciben la oralidad como forma del lenguaje dependiente de la escritura. Si esta última constituye una tecnología imposible de ser desaprendida dice Ong, permea para siempre el acto comunicacional. Luego destaca el carácter disociador con que concebimos la comunicación del pasado. La cultura académica, letrada, y altamente alfabetizada ha demorado en aceptar y comprender las idiosincrasias de los mecanismos comunicacionales propios de la oralidad separados de la escritura.<sup>8</sup>

Los expertos que abordaron el problema en el medioevo se han hallado, desde la perspectiva de Ong, ante la disyuntiva de encuadrar la sociedad medieval como una sociedad *primaria* o bien *secundariamente oral*. La categoría de oralidad secundaria fue creada por Ong mismo y refiere a las sociedades de la información y la comunicación de fines del siglo XX, a diferencia de lo que muchos han supuesto al usarla como categoría de análisis para sociedades como la medieval, en la que la comunicación es preponderantemente oral pero existe la escritura como fenómeno.<sup>9</sup>

La idea, cual mácula de origen, es que existe el hiato entre los grupos sociales del medioevo tuvo en su núcleo en el conocimiento o no de la escritura. En el marco de las (im)posibilidades de la decodificación de los mensajes orales se perpetuó esta perspectiva que implica un determinismo tecnológico. Los expertos diseñan una *diglosia* basada en los diferentes modos de comunicación propios de los distintos cuerpos sociales, sostenida ésta en la afirmación de que la *lingua franca* académica del período es el latín. Es así como aquellos ubicados en los estamentos superiores, ligados a actividades como la justicia, el gobierno, la filosofía, la teología o la poesía, circulan en ámbitos distintos de comprensión y pensamiento de quienes manejan la lengua vernácula, mayoritariamente

---

<sup>8</sup> Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996), 19.

<sup>9</sup> “( ...) con el teléfono, la radio, la televisión y varias clases de cintas sonoras, la tecnología electrónica nos ha conducido a la “oralidad secundaria”. Esta nueva oralidad posee asombrosas similitudes con con la antigua en cuanto a su mística de la participación, su insistencia en un sentido comunitario, su concentración en el tiempo presente e incluso el empleo de fórmulas” Ong, *Oralidad y escritura*, 134

oral hasta bien entrado el Renacimiento.<sup>10</sup> Gellrich critica esta perspectiva y concluye que la existencia de la tecnología de la palabra escrita es, en realidad, dependiente de la palabra oral y en última instancia, complementaria (cómo en el caso de los contratos legales). Acuerdo definitivamente con éste último, pues al invertir el modelo de Ong se descartan las categorías de oralidad primaria, secundaria, mixta o vernácula y es posible aseverar que los mensajes orales y escritos tienen reglas de comunicación propias que son respetadas por aquellos que tienen la habilidad de decodificarlos según los dispositivos de comunicación con los que son emitidos.<sup>11</sup>

En consecuencia, resulta vital la identificación de los mecanismos y estrategias de control de los discursos y del dominio del otorgamiento de índices de autoridad en la comunicación a través de la palabra. Si continuamos el argumento detrás de la idea de que la palabra escrita lleva a relaciones de poder más complejas, deberíamos asumir que en el marco de la comunicación medieval los sectores dominados (ágrafos, en quienes predominan la oralidad y la lengua vernácula) aceptan como palabra de poder las formas de comunicación de los sectores dominantes (letrados, en quienes predominan la lengua latina). De este modo el control de la palabra escrita es una forma de dominación específica y hasta aparentemente suficiente para legitimar un sistema de dominación cualquiera. Huelga decir que las evidencias de los registros disponibles señalan que esta situación es inconstable e implica un reduccionismo atroz de las relaciones sociales del período que se extiende entre la Baja Edad Media y la temprana Modernidad. Sería, incluso, irrisorio pensar que el manejo de una – una única para ser más exactos – tecnología garantiza la perpetuación de las relaciones de poder y de las diferencias entre los grupos de una sociedad.<sup>12</sup>

Reaparece aquí el viejo y descartado debate entre cultura popular y cultura letrada sólo para ser desechado nuevamente. Lo que los estudios actuales sobre oralidad medieval demuestran es que las formas de decodificar los mensajes culturales son múltiples y que

---

<sup>10</sup>La existencia e importancia renacentista de la retórica ha abonado esta visión, pues consiste en la escritura de discursos con el objetivo de emitirlos, una práctica ligada al ejercicio de la política y de la actividad pública que requiere una serie de conocimientos. Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).

<sup>11</sup>Jesse M. Gellrich, *Discourse and Dominion in the Fourteenth Century: Oral Contexts of Writing in Philosophy, Politics, and Poetry* (Princeton University Press, 1995), 6.

<sup>12</sup>Gellrich señala dos episodios contestatarios del poder ideológico religioso del período medieval. Por un lado los Cátaros, cuya herejía se transmite de boca en boca y no a través de textos escritos y pone en jaque a los sectores dominantes. ¿Qué herramientas usó el poder para combatirlos? Además de la guerra se implementó y estimuló la predicación itinerante. Por el otro Gellrich recuerda que los lolardos eran detectados y perseguidos por la posesión de determinados manuscritos que eran destruidos. *Ibid.*, 17 y subs.

la situabilidad de esos mensajes es lo que los carga de verdadero interés histórico. La interseccionalidad entre los grupos sociales y culturales que se califican como puramente orales o letrados evidencia que los mensajes nunca son unidimensionales en términos de destinación, que jamás son impermeables en sentido y objetivos, pues están necesariamente situados y, entonces, no son exclusivos de un grupo social.<sup>13</sup> Eso no significa que la comunicación se produzca descontextualizada de las relaciones de poder. Muy por el contrario, para poder aprehender las formas del dominio político del mundo medieval es necesario notar que los actos comunicativos son parte del ejercicio de poder de un modo que semeja una red antes que una vía vertical, y que la oralidad juega un rol esencial en los ejercicios de propaganda, afirmación y legitimación política.

La oralidad es una tecnología que todos los miembros activos de una sociedad manejan. Eso garantiza su reproducción como individuos sociales y convierte lo oral en un dispositivo fundamental de la comunicación masiva. Es posible plantear que no es la escritura una forma predominante, sino que debería ser vista como subsidiaria y autónoma de la oralidad, complementaria de ésta. Y la comunicación masiva, entonces, se realiza en su mayor parte a través de lo oral antes que lo escrito, pues la escritura limita el alcance y la comunicabilidad del mensaje. Dicha noción no consistiría en una inversión del argumento de Lévi-Strauss, sino más bien en una concepción distinta de los mecanismos de la oralidad en tanto ubicuos, heterogéneos y desarticulados en términos de su preponderancia histórica como esenciales para cualquier estudio de la sociedad.<sup>14</sup> La masividad de la comunicación puede realizarse en términos de uno o varios locutores que se vinculan con una audiencia más o menos populosa. No obstante, la expansión se da también de boca en boca, a través de redes de sociabilidad tradicionales. Para comprender la esencialidad del estudio de estos problemas hay que asumir que la palabra dicha es un conjunto de técnicas culturales que se imparten, se educa con la lengua. Con ella se construyen categorías intrínsecas de decodificación cultural que aparecen luego como intuitivas, no racionalizadas. La interdependencia entre oralidad y escritura ha sido señalada por Paul Zumthor en su clásico trabajo sobre poesía medieval, en el que caracteriza a la “literatura

---

<sup>13</sup> Tomo la idea de interseccionalidad respecto de los grupos sociales al considerar a la sociedad más como una red interconectada que como una pirámide formada por compartimentos estancos. Sin descartar la noción de jerarquía y de sometimiento social propia de las sociedades desiguales, lo que reivindica la noción de interseccionalidad es la necesidad de comprender los grupos sociales como interconectados y dependientes. Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011) 121.

<sup>14</sup> Esta es la idea detrás de la tesis del Paréntesis Gutenberg. Tom Pettitt, «Containment and Articulation: Media, Cultural Production, and the Perception of the Material World», 2009, <http://web.mit.edu/commforum/mit6/papers/Pettitt.pdf>.

medieval” como montada entre ambos registros y se aborda el lugar de las canciones-poesía, el rol de los intérpretes y de los espacios de comunicación, como esenciales para comprender la tradición de lo oral y lo escrito de aquél mundo.<sup>15</sup> El análisis que se enmarca en la cuestión de la oralidad, la literatura medieval y la literatura oral tiene la tendencia a recaer en los mismos mecanismos académicos de valorización de los discursos escritos como si éstos tuvieran todavía una pátina de superioridad respecto de los orales.<sup>16</sup>

Si trascendemos la dicotomía entre oralidad y escritura – sin negar su carácter distintivo – llegamos a la conclusión de que existen niveles de comunicabilidad y de comunicación. No es el objeto de este estudio abordar el aspecto personal de la misma sino sus emergentes de carácter social. Es decir, el uso de medios específicos para transmitir un mensaje masivo referido, en el caso particular de este trabajo, a aspectos culturales o morales de la sociedad en la que se realiza el evento. La circulación de la palabra se produce y reproduce imitando la forma de una red, atravesada de índices de valoración de la palabra, ligados intrínsecamente a jerarquías establecidas en una sociedad rígidamente estamental. Además tiene la característica de efectivizarse a través de actos que se sitúan en la cotidianeidad de modo múltiple y abrumadoramente real. La comunicación social entre personas y grupos es un hecho, exista un registro o no de ella; es por eso necesario preguntarse por los dispositivos culturales de que se sirve para comprender su impacto desde la perspectiva histórica.

Si bien parece imperativa la puesta en valor de la palabra dicha como fuente histórica, retorno aquí a la obra de Ong, quien detecta y enuncia la dificultad intrínseca para los estudiosos de la oralidad, la cualidad efímera del habla. Así, los textos que derivan de un acto de habla son un tipo de literatura específica que contienen en sí mismos una variedad de mediatizaciones. Las fuentes de la oralidad para el mundo medieval son textos escritos; así y no sin ironía, el mensaje dicho es imitado por un texto cuyo propósito es ser leído. En la imitación se pierde no sólo la originalidad del mensaje, sino también su principio de autoría y situabilidad. En el proceso de mimesis la copia reemplaza al original y lo convierte en otra cosa, un objeto distinto. Ése es nuestro objeto: cuestionarnos las limitaciones que las categorías clásicas de oralidad y escritura imponen para describir la

---

<sup>15</sup> Paul Zumthor, *La letra y la voz de la literatura medieval*, (Buenos Aires, Cátedra, 1987), en particular Introducción y 89-93.

<sup>16</sup> Esta recaída se hace enmascarada en un discurso que no desvaloriza lo oral pero sin embargo rastrea con insistencia el registro escrito y su historia. Alan D. Deyermond, «La literatura oral en la transición de la Edad Media al Renacimiento», *Acta Poética* 26, n.º 1 (2005): 29-50.



condición del sermón como género literario y dispositivo de comunicación que se produce en el campo de lo escrito y se reproduce en el campo de la oralidad.<sup>17</sup>

Es interesante preguntarse, por eso mismo, si existe un único y verdadero autor para un texto producido a partir de un acto de habla. De un lado se encuentra el locutor, que enuncia un discurso ante una audiencia. El locutor es el autor de ese acto, pero el acto de habla implica necesariamente la participación de la audiencia pues ningún discurso se enuncia en el vacío. Del establecimiento de una comunicación se pierden en el registro múltiples fenómenos que quedan obliterados en el proceso de escritura. La primera pérdida tiene que ver con lo característico de la comunicación oral; el tono, los gestos, el rostro y las pausas, elementos absolutamente necesarios que a la hora de decodificar las enunciaciones oídas se borran en la transcripción. Existen marcas de oralidad en muchos de los textos transcritos, es cierto, pero es limitado lo que un escriba puede hacer con simples signos ortográficos. ¿Cómo representar un guiño de ojos, una sonrisa? ¿Cómo representar un dedo alzado de modo amenazante? Si bien la mente del lector tiende a reemplazar los giros de la oralidad marcados en el texto, lo cual permite reconstruir una parte del acto comunicativo, atendiendo al detalle de cómo uno lee el texto, la pérdida es inconmensurable.

La segunda gran pérdida se relaciona con los medios materiales del discurso, intencionales o no. No sabemos si al momento de la enunciación hacía calor o frío, si había mucha o poca gente en la audiencia, si un perro aullaba constantemente durante el discurso, si el enunciador estaba afónico, etc. Habiendo señalado estas primeras pérdidas es necesario reconocer que la transcripción de un discurso oral tampoco significa que el contenido del mensaje, la palabra enunciada efectivamente, se encuentra rigurosamente transferida al texto. Al igual que en la información gráfica más contemporánea se hace una edición del contenido a partir de lo que el escriba considera necesario o valioso registrar. El transcriptor medieval necesariamente recorta partes del discurso para poder registrar a gran velocidad. Zumthor se refiere al proceso de escritura de la poesía oral como proceso de censura.<sup>18</sup> Las transcripciones son reflejos recortados, como árboles podados, del discurso efectivamente producido. La dificultad principal que esto presenta es

---

<sup>17</sup> Cfr. Antonio Claret García Martínez, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII* (Huelva: Universidad de Huelva, 2007), 31.

<sup>18</sup> Zumthor, *La letra y la voz*, 22.

que se disuelven en gran medida las marcas de la eficacia del discurso y una parte importante de la labor del historiador es reponer y buscar, con paciencia artesanal, toda aquella información que permita otorgar al discurso un sentido significativo.<sup>19</sup>

### El sermón, género y discurso.

¿En qué consiste un sermón popular medieval? Un sermón es un acto ritual original e irrepetible, que pretende a través de la pedagogía religiosa lograr un arrepentimiento colectivo de los pecados, un ejercicio masivo de expiación pública; un sermón es un evento social, un ritual religioso, un fenómeno histórico. Es al mismo tiempo la producción y emisión de un discurso de contenido religioso, político y social que puede ser analizado desde una variedad de perspectivas. La antropología, la historia de las religiones, la filosofía, la teología, la historia de la lengua y la lingüística, se han ocupado de un modo u otro de los sermones medievales. La multiplicidad de las miradas no ha hecho sino enriquecer un campo de relativa juventud que se amplía en todas direcciones.

Ahora bien, ¿es posible separar el contenido del sermón de su estructura formal y de su contexto histórico de pronunciación? El sermón es un género literario además de un evento social, reconociendo ya que literario no es un término solo utilizable para lo escrito, sino que abarca las formas de comunicación verbales modeladas, en este caso, por estructuras formales y repetidas históricamente. Pues entonces, es difícil imaginar una fuente más compleja y más rica que la de los sermones para la historia medieval y moderna. El sermón representa el género literario central para la Europa occidental – cristiana, judía y musulmana –, fundamental para la comunicación social, y tan dinámico como efímero.<sup>20</sup> El sermón fructificó para transformarse en un medio esencial para la comunicación social a partir de su proliferación en el siglo XIII. Aún subsisten en los archivos europeos y americanos gran cantidad de registros de sermones predicados que los historiadores no han analizado. La definición elemental para un género fluido y dinámico como éste caracteriza al sermón como un discurso oral, dicho desde la voz de un

---

<sup>19</sup> Augustine Thompson, «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 13-37.

<sup>20</sup> Sobre predicación no cristiana en el período se está comenzando a abordar, especialmente los sermones rabínicos medievales. Vease, por ejemplo: Nahem Ilan, «Between an oral sermon and a written commentary: a consideration of Rabbi Joseph Ben Shoshan's polemic in his avot commentary», *Anuario de Estudios Medievales* 42, La predicación medieval: sermones Cristianos, judíos e islámicos en el Mediterráneo (2012).

predicador que está destinado a una audiencia, que pretende instruirla en un tema concierne a la fe y a la moral basado en el texto sagrado.<sup>21</sup> Hasta aquí la definición más general que nos permite discernir qué fuentes califican en la categoría de sermón popular moderno y cuales no, y discriminar dentro de una plétora de voces, personajes y estilos a aquellos que califican dentro del ejercicio eminentemente pedagógico que implicaba.

Si nos adentramos, sin embargo, en modelos analíticos más complejos que excedan la simple definición encontraremos estrategias diversas para abordarlo. Hasta la década de 1970 el estudio de los sermones se enfocaba en la historia de la predicación, poniendo la mirada en la relación entre sermones existentes y *ars praedicandi*. En aquel momento el estudio del contenido de los sermones derivaría casi exclusivamente en obras de corte teórico, filológico, teológico o de historia de las religiones. Las ediciones de sermones hasta la década de 1970 tuvieron como objetivo el examen biográfico de los personajes que los predicaron o, con un poco de suerte, un abordaje teológico o filosófico de los mismos. La transformación vino en aquel momento de la mano del análisis de la fuente como texto en sí mismo cuyo origen estuvo en los sermones manuscritos. A los *estudios textuales* de los sermones se agregaba ahora la investigación histórica de la predicación, una mirada social que comenzaba a repensar la función de la predicación y de los sermones como herramientas de disenso, control y comunicación social más allá de lo específicamente religioso.<sup>22</sup>

Pronto el campo volvió a transformarse, cuando la mirada comenzó a ponerse en los sermones como sistema de comunicación social entre las décadas de 1980 y 1990. El estudio de las fuentes mutó de lo textual hacia lo contextual, abarcando nuevas formas de abordar los sermones desde la prolífica Beverly Maine Kienzle y la teoría de la *performance* en sus estudios sobre la predicación femenina hasta el uso de las imágenes ligadas

---

<sup>21</sup> Beverly Mayne Kienzle, «Introduction», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 56.. Esa definición, realizada por Kienzle, es recuperada por los estudiosos del campo como una forma válida de seleccionar qué tipo de discursos es un sermón y cual no. La importancia de la obra y el impacto en el campo es evaluada por Anne T. Thayer, «Medieval Sermon Studies since The Sermon: A Deepening and Broadening Field», *Medieval Sermon Studies* 58, n.º 1 (2014): 10-27.

<sup>22</sup> Para una introducción sobre la historia del campo puede verse Mary Morrissey, «Interdisciplarity and the Study of Early Modern sermons», *The Historical Journal* 42, n.º 04 (1999): 1111-1123; Anne T. Thayer, «The medieval sermon: text, Performance and insight», en *Understanding medieval primary sources. Using historical sources to discover medieval Europe*, 2012, 43-58; Anne T. Thayer, «Medieval Sermon Studies since The Sermon: A Deepening and Broadening Field», *Medieval Sermon Studies* 58, n.º 1 (octubre 1, 2014): 10-27.

a la política en los sermones italianos del Renacimiento.<sup>23</sup> Esa ampliación permitió recoger nociones, teorías y conceptos desde diversas áreas del conocimiento social y convirtió

---

<sup>23</sup> Los mayores especialistas en el campo han desarrollado interesantes perspectivas teóricas, en general especializados en algún aspecto particular de la predicación o bien en algún gran predicador y su relación con los signos políticos, sociales y culturales de su era. El caso de Beverly Mayne Kienzle, como fundamental autor de los estudios sobre sermonística medieval, resalta por su ocupación sobre la predicación femenina, especialmente la de las grandes místicas medievales. Véase: Beverly Mayne Kienzle, «The sermon as goad and nail: preaching in Hélinand of Froidmont», en *Goad and Nail. Studies in Medieval Cistercian History*, 1985, 228-240; Beverly Mayne Kienzle, «Deed and word: Helinand's Toulouse sermons, I», en *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History 11*, 1987, 267-276; Beverly Mayne Kienzle, «Cistercian Preaching against the Cathars: Helinand's Unedited Sermon for Rogation, B.N. MS. Lat. 14591», *Cîteaux* 39 (1988): 297-314; Beverly Mayne Kienzle, «Maternal imagery in the sermons of Hélinand of Froidmont», en *De Ore Domini*, 1989, 93-103; Beverly Mayne Kienzle, «“Operatrix in vinea Domini”: Hildegard of Bingen's preaching and polemics against the Cathars», *Heresis* 26-27 (1996): 43-56; Beverly Mayne Kienzle, «Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le Midi (1145-1229)», en *La Prédication en Pays d'Oc*, 1997, 37-67; Beverly Mayne Kienzle y Pamela J. Walker, *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity* (University of California Press, 1998); Beverly Mayne Kienzle, «Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's preaching against the Cathars», en *Medieval monastic preaching*, 1998, 163-181; Beverly Mayne Kienzle, «The prostitute-preacher: patterns of polemic against medieval Waldensian women preachers», en *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, 1998, 99-113; Beverly Mayne Kienzle, «Hildegard of Bingen's teaching in her “Expositiones evangeliorum” and “Ordo virtutum”», en *Medieval monastic education*, 2000, 72-86; Beverly Mayne Kienzle, «Hildegard of Bingen's gospel homilies and her exegesis of the parable of the prodigal son», en *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*, 2001, 299-324; Beverly Mayne Kienzle, «“Inimici crucis”: la théologie de la Croix et la persécution du catharisme», en *Autour de Montailou. Un village occitan*, 2001, 279-299; Beverly Mayne Kienzle, «Hildegard of Bingen's exegesis of Luke», en *Essays François Bovon*, 2003, 227-237; Beverly Mayne Kienzle, «Constructing heaven in Hildegard of Bingen's “Expositiones euangeliorum”», en *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 2006, 34-43; Beverly Mayne Kienzle, «Performing the Gospel stories: Hildegard of Bingen's dramatic exegesis in the “Expositiones euangeliorum”», en *Visualizing medieval performance perspectives, histories, contexts*, 2008, 107-128; Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her gospel homilies: speaking new mysteries*, vol. 12, *Medieval women. Texts and contexts* (Turnhout [u.a.], 2009); Beverly Mayne Kienzle, «Crisis and charismatic authority in Hildegard of Bingen's preaching against the Cathars», en *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 2010, 73-91. Sobre el tema de la imagen fueron quizás, los italianos los que hallaron un camino fructífero de la mano de Carlo Delcorno que gestó una escuela de alto impacto posterior, fundada en la riqueza de la combinación de los aspectos visuales y artísticos que se visibilizan en las ciudades del renacimiento italiano. El estudio de las imágenes y la predicación (ya fueran éstas internas al discurso o plasmadas por fuera y utilizadas como soporte) ha dado a luz una plétora de trabajos interesantísimos sobre la temática, que no cesa de crecer. Carlo Delcorno, «L'“exemplum” nella predicazione medievale in volgare», en *Concetto, storia, mitti e immagini del Medio Evo*, 1973, 393-408; Carlo Delcorno, «Predicatori e pellegrini. L'immagine del pellegrinaggio nella predicazione medievale», en *Letteratura e drammaturgia dei pellegrinaggi*, 2000, 43-68; Lina Bolzoni, *Le rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena* (Torino: Einaudi, 2002); Carlo Delcorno, «La freccia e la mano. Immagini per la predicazione medievale», *Revue Mabillon* 23 (2012): 111-134; Nirit Ben-Aryeh Debby, «The preacher as goldsmith: the Italian preachers' use of the visual arts», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 127-153; Louis-Jacques Bataillon, «Les images dans les sermons du XIII siècle», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37 (1990): 327-395; Nirit Ben-Aryeh Debby, «Italian pulpits: preaching, art, and spectacle», en *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 2010, 123-143; Nirit Ben-Aryeh Debby, «Preaching and Architecture in Tridentine Italy», *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011);

el estudio de los sermones medievales en una de las áreas del estudio histórico más diversificadas de los últimos años, aunque aún un tanto desordenada.

Los franceses han recorrido un camino quizás más específico desde que el padre Louis-Jacques Bataillon estudiaba en la década de 1970 los sermones de Tomas de Aquino como fuentes textuales, y han creado una escuela propia, enriqueciendo esa mirada al recuperar la tradición en análisis lingüísticos desde la perspectiva de la teoría de la enunciación y del discurso.<sup>24</sup> Hervé Martin, Nicole Bériou, Jacques Berlioz, Jean Longère y David D'Avray han renovado el campo de la historia de la predicación y los sermones medievales franceses durante los últimos veinte años.<sup>25</sup> De su mano el análisis de los sermones puede ser reapreciado, pues se valora al locutor como agente social clave en términos de la comunicación social al mismo tiempo que se pone el foco en su educación formal para comprender los mecanismos construidos para potenciar la eficacia de esa comunicación. Con la lente puesta en el sermón, los franceses arguyen que la predicación es para los mismos predicadores una “*succursale de l'exégèse universitaire ils l'ont ouvert des possibilités illimitées*”.<sup>26</sup> El problema que se plantea es el del marco

---

Peter Francis Howard, «The preacher and the holy in Renaissance Florence», en *Models of holiness in medieval sermons*, 1996, 355-370; Miriam Gill, «The role of images in monastic education: the evidence from wall painting in late medieval England», en *Medieval monastic education*, 2000, 117-135.

<sup>24</sup> Sobre el trabajo iniciático del padre Bataillon puede verse Nicole Bériou, «Le Père Bataillon et les “maîtres de la parole”: des sermons de Thomas d'Aquin à l'histoire de la prédication médiévale», *Medieval Sermon Studies* 54, n.º 1 (2010): 9-26. Respecto de los distintas corrientes que se han desarrollado en el campo del llamado Análisis del Discurso puede verse un repaso claro y analítico en M. M. García Negroni, *La enunciación en la lengua* (Madrid: Gredos, 2001).

<sup>25</sup> El foco de Martin está puesto, más bien, en el predicador y especialmente en la formación del predicador como modelización específica de un locutor esencial en la comunicación medieval. Nicole Bériou, en cambio, ha sido clave para el estudio de los sermones medievales como eventos de comunicación complejos. La sociedad entre ambos da como resultado una mirada rica sobre la predicación medieval. Entre los trabajos más resaltables de ambos podemos nombrar Hervé Martin, «Deux prédicateurs du XVe siècle parlent de la mort», en *La mort au moyen âge*, 1977, 103-24; Hervé Martin, «L'Église éducatrice. Messages apparents, contenus sous-jacents», *Histoire de l'éducation* 50, n.º 1 (1991): 91-117, 1991.2495; Hervé Martin, «Les sermons du bas Moyen Âge. Un réexamen en cours», *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, n.º 217 (2000): 447-58; Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988); Hervé Martin, «Un médiateur culturel au début du XIVe siècle: le prédicateur polonais Peregrin d'Opole», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 32, n.º 1 (2001): 135-50; Nicole Bériou, «La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge», *Communications* 72, n.º 1 (2002): 113-27; Nicole Bériou, «Le Père Bataillon et les “maîtres de la parole”: des sermons de Thomas d'Aquin à l'histoire de la prédication médiévale», *Medieval Sermon Studies* 54, n.º 1 (2010): 9-26; Nicole Bériou, «Parole des prédicateurs et parole des rois. Quelques réflexions provisoires», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 31, n.º 1 (2008): 169-75;

<sup>26</sup> “*Comme les maîtres de la parole du temps de saint Louis, les locuteurs patentés de la guerre de Cent Ans sont des adeptes du sermon par divisions et par distinctions. En faisant de la prédication une succursale de l'exégèse universitaire, ils lui ont ouvert des possibilités illimitées. Ils ont en effet transformé le « trésor » de l'Écriture sainte en un gisement inépuisable de significations, par la vertu des concordances et par la*

teórico para el abordaje de discursos tan evidentemente polifónicos como fueron los sermones medievales, pues el foco está puesto en el emergente de la predicación como evento y no como texto.

Martin toma prestado de la conceptualización de las funciones de los discursos políticos contemporáneos y concluye que el objetivo del discurso del sermón medieval es el mismo: la persuasión.<sup>27</sup> Las funciones del sermón estarían emparentadas con aquellas del discurso del líder político. Por un lado, la autolegitimación del hablante en tanto construcción de un *ethos* público que otorgue al enunciador un índice de legitimidad de la palabra lo suficientemente alto como para ocupar el rol de comunicador social. Es decir, que su enunciación trascienda la mera ritualización de la palabra religiosa y produzca el efecto de reforma esperado. En segundo lugar, el discurso intenta develar a la audiencia una realidad transparente, que es descrita y explicada, traduciendo en términos culturales una interpretación específica del tiempo presente. Por último el sermón pretende regir, ordenar, reformar la mente de los oyentes con una agenda homogeneizante, es decir que se construye para que las audiencias logren una unicidad a través de la palabra del predicador.<sup>28</sup>

---

*magie des Quatre Sens. Entre des myriades de mots lestés de tout leur poids, il est devenu possible de tisser une infinité de réseaux symboliques*” Martin, «Les sermons du bas Moyen Âge. Un réexamen en cours», 449.

<sup>27</sup> La sugerencia de la traspolación de recursos utilizados para el análisis de los discursos políticos contemporáneos en el estudio de discursos de carácter religioso pareciera remitir a la vieja y discutida noción de desencantamiento del mundo de los siglos XVIII y XIX, cuyos análisis tienden a observar una pérdida del discurso religioso en favor de un discurso político. Así, las explicaciones del mundo serían enmarcadas en conceptualizaciones ideológicas – en el sentido de un sistema de creencias como producto de un sistema de significación que se produce y reproduce en la vida y la práctica real – que entran en conflicto y de la que una sale triunfante y la otra no. Las similitudes en la estructura del discurso político público, en forma de arenga, y el discurso religioso que tiene similares funciones residen, en mi opinión, en el ámbito de la función del discurso. Para la problemática del desencantamiento o secularización del mundo tiene su origen en la concepción de Weber de la modernidad como como la eliminación de la magia en la economía de la salvación que radicaba en la mirada de Weber en la ética protestante. Claramente en boga los estudios sobre religión y política han tenido un auge a la luz de los fundamentalismos que aquejan desde dentro y desde fuera al occidente contemporáneo. Una mirada interesante, aunque quizás demasiado ambiciosa, es la de Marcel Gauchet quien pretende repensar la religión y sus funciones en el largo alcance para comprender las transformaciones que se han dado en los últimos siglos de la historia del mundo occidental. Marcel Gauchet, *The disenchantment of the World, A political History of Religion*, (Princeton University Press, 1997). La definición del concepto de ideología – también problemática, sin dudas, – reconocida aquí en el marco del planteo de Williams respecto de sus características complejas y situadas en la historia de la ciencia. Raymond Williams, *Marxismo y Literatura*, (Las Cuarenta, 2002) 78-102.

<sup>28</sup> Martin realiza una síntesis del campo de los estudios sermonísticos de la Baja Edad Media en Francia hacia el año 2000 y señala de modo inadvertido que la preocupación específica de los franceses respecto de la predicación medieval ha sido, mayormente, ligada a las trayectorias profesionales de los predicadores, así como a la estructura de su educación específica y al delicado equilibrio entre estructura formal del

A esta categorización podemos agregar otra, que se ha tomado prestada de los análisis del semiólogo y antropólogo argentino Eliseo Verón, quien considera que el discurso político como discurso social necesariamente enmarcado en unas condiciones sociales de producción específicas. A partir de esta noción, Verón diseña un análisis que contempla una serie de niveles que deben considerarse para dar cuenta de aquél y de sus tipologías relativas a la enunciación y contexto.<sup>29</sup>

El objetivo de este capítulo es emprender el estudio de los sermones de Vicente Ferrer en tanto fuentes orales textualizadas, emergentes de género discursivo y literario específico, a través de las cuales abordaré aspectos puntuales de la producción y reproducción de la cultura del período en contexto. Fray Vicente fue un auténtico profesional de la comunicación, un agente social que catalizaba a través de dispositivos característicos una serie de eventos situados en el tiempo de los que él y su audiencia eran partícipes. Si el sermón medieval era un discurso social con similitudes al discurso político tal y como lo describen Martin y Verón, para analizarlo de modo cabal debemos recuperar las herramientas específicas del análisis del discurso y realizar una suerte de disección del texto escrito para discernir con mayor veracidad sus objetivos, sus funciones y sus particularidades. El discurso es afrontado teniendo en cuenta las características que lo definen. Lo que caracteriza al sermón moderno como fuente es su condición de objeto:

- Material. Aspecto relacionado específicamente con el soporte significativo del sermón, el cual en este caso tendrá dos dimensiones, una real ligada al soporte de la fuente y otra reconstruida de la mano del historiador vinculada al sermón como evento oral.

- Estructurado. Carácter del que derivan las características formales y de contenido del sermón destinadas a aumentar su eficacia. Por un lado tenemos la forma del sermón escolástico medieval, cuya estructura se diseña con intenciones pedagógicas y por el otro tenemos las estrategias que manejan los predicadores como profesionales de la palabra.

---

sermón y originalidad del predicador. Hervé Martin, «Les sermons du bas Moyen Âge. Un réexamen en cours», *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, n.º 217 (2000): 447-458.

<sup>29</sup> Los niveles que demarcan las tipologías son campo discursivo, estrategias, variación en el tiempo, soporte significativo. Eliseo Verón, *La Palabra Adversativa* (Buenos Aires, 1988) 14-15. Verón es famoso por su análisis, junto a Silvia Sigal, de los discursos políticos del peronismo clásico, a través de los cuales se establecieron los fundamentos para el desarrollo del análisis de los discursos políticos como un género en sí mismo. Silvia Sigal y Eliséo Véron, *Perón o muerte. los fundamentos discursivos del fenómeno peronista* (Hyspamerica, 1986).



- Situable. Aspecto que manifiesta la modelización necesaria que el discurso recibe de su contexto. La escena del sermón implica una serie de episodios y situaciones que impactan en él obligando a rastrear las condiciones de producción como uno de las características que lo definen.

A partir de un análisis de estos elementos es posible adentrarse en lo que se ha llamado el contenido de los sermones, pues este cobra sentido en tanto los otros tres aspectos puedan ser puestos en juego.

## 2. Materialidad del sermón

### Las fuentes

No es en absoluto sorprendente que a partir de la aparición y expansión de los órdenes mendicantes se constate un sensible aumento del número de sermones registrados y, por lo tanto, un mayor volumen de fuentes históricas disponibles. Asimismo, aquellos sermones que se registran a partir del siglo XIII se vuelven fuentes más y más complejos en su estructura, forma y contenido, por la transformación que la influencia escolástica operó sobre el modo en que eran pensados, escritos y enunciados. Los sermones recogidos en el siglo XIV aparecen ya con estructuras discursivas altamente complejas, semejantes a la *quaestio* escolástica.<sup>30</sup> Hallamos una variedad de formatos de registros de los sermones medievales, es decir que existen diferentes tipos de fuentes para el estudio de la predicación, de los cuales sólo en uno está implícita la predicación efectiva.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Y que verán una progresiva modificación en el siglo de la Reforma a partir del protagonismo que tomó la predicación en ambos bandos como forma de propaganda y propagación de las ideas. Entre los modelos de sermones tardomedievales hallamos los de Jean Gerson, Bernardino de Siena y Girolamo Savonarola a fines del siglo XV todavía predicaban apelando al modelo de sermón temático. Eso significa que los sermones de la era de la Reforma y el mismo Martín Lutero fueron educados y catequizados a través de este dispositivo formal. El Humanismo dio lugar, sin embargo, a una renovación en el arte de predicar con la recuperación de géneros clásicos, estilos que se suman al clásico modelo epidéutico en los siglos XVI y XVII. En cuanto a la predicación de luterana también se basa en estructura en la escolástica y se desarrolló similar al sermón católico; puesto que la historia ve en los siglos XVI y XVII los procesos de confesionalización es posible encontrar en los sermones modernos una preocupación creciente por las leyes y la obediencia a las mismas. Véase: Thomas Worcester, «Catholic sermons», en *Preachers and people in the Reformation and Early Modern period*, 2001, 3-33; Beth Kretizer, «The Lutheran sermon», en *Preachers and people in the Reformation and Early Modern period*, 2001, 35-63.

<sup>31</sup> Los últimos años han vivido una increíble proliferación de incorporación de fuentes al campo del estudio de los sermones gracias a los recursos tecnológicos que permite Internet y la incorporación digital de manuscritos. Las grandes bibliotecas europeas pusieron a disposición para ver on-line los fondos de sermones



El registro que está más emparentado con las formas del discurso textual es el *sermón autógrafo*, es decir el texto que antes del evento el predicador produce de su puño y letra, cuya distancia con lo efectivamente predicado es imposible de calcular. El sermón autógrafo compendia las notas, apuntes y esquemas previos preparados por el predicador o bien constituye un escrito completo gestado a partir recursos propios y ajenos para la predicación. Se pueden encontrar en sermones autógrafos giros característicos de la oralidad que no deben confundirnos al momento de clasificarlos, pues son modélicos, marcas del autor antes que reflejo de la predicación.<sup>32</sup> Las notas previas son una herramienta que hallamos en el proceso de elaboración de la mayoría de los discursos públicos, especialmente de los de carácter pedagógico, y poseen interés porque nos permiten observar su construcción teórica. La disponibilidad de los textos de otros predicadores sirve como ayuda para la construcción del sermón. Tal proceso de imitación y reutilización permite considerar el impacto en términos del control de los contenidos y la modelización de los temas. Ayuda también a abordarlos más adecuadamente en consonancia con principios doctrinales no contradictorios con los sancionados por la Iglesia y las órdenes. Además de los sermones autógrafos y cercanos a estos encontramos los sumarios, resúmenes en los que se condensan los temas claves de lo predicado y se reproducen las referencias bíblicas y patrísticas usadas por el predicador. Al ser la forma más sintética de reproducción es, quizás, el tipo de registro más extendido.<sup>33</sup>

Desde un encuadre formal los *sermones modelo* ocupan un lugar especial, pues de ellos se nutren los sermonarios, recurso básico de los predicadores. Las colecciones que de éstos se editaban solían ser libros en los que los predicadores o su séquito recopilaban discursos más o menos sintéticos para colaborar con la educación del predicador profesional.<sup>34</sup> El sermón modelo constituye un género en sí mismo por su amplia difusión. La

---

(la Bibliothèque Nationale de France y la British Library, por ejemplo) así como la Virtual Manuscripts Library of Switzerland o los más específicos para buscar recursos “Sermones.net” que permiten el acceso a ediciones digitales de fuentes como las ediciones completas de los sermones de Jacopo da Vorágine y como la actualización permanente de esos recursos. Para España, por caso, tenemos el fuerte esfuerzo de la Biblioteca Digital Valenciana y de otros masivos trabajos de digitalización pero ya no específicos de los sermones medievales.

<sup>32</sup> Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Estudios de historia (Valladolid, 1994), 85.

<sup>33</sup> Roger Andersson, «Sermon manuscripts of different kinds», *Medieval Sermon Studies* 55 (2011): 31-44.

<sup>34</sup> En un artículo reciente Marjorie Burghart analiza el proceso de reutilización de un sermón latino y las estrategias concretas para el éxito en ese pasaje. El caso consiste en un sermón de Guibert de Nogens que es introducido en una *Vita* de un santo español, cuyo hagiógrafo reclama que lo ha predicado y demuestra la circulación de los textos de ayuda para los predicadores, ya sea un error honesto o un préstamo que

construcción de los discursos textualizados varía desde resúmenes que sirven de base o sugerencia para que el predicador extienda cada parte a su gusto, hasta modelos completos en los que cada una de las partes argumentativas está desarrollada.<sup>35</sup> Las colecciones de Jacques de Vitry, por ejemplo, constan de todas las partes y abarcan varias páginas. Lo que con ellos podía hacer el predicador era imitarlos completos o tomarlos como modelo para su propia predicación. Los sermonarios están siempre ordenados e indizados por *thema*, por día de predicación, por tema de predicación o por palabras claves, lo cual permite un acceso rápido y sencillo al recurso.

Todas las colecciones – tanto los modelos para sermonarios como los autógrafos y los reportados – suelen clasificarse a partir del tipo del sermón que recopilan según el contenido de lo predicado:

- *de tempore* o *ad status*: para los domingos y fiestas litúrgicas. Comparativamente los más valiosos, pues no representan eventos ni episodios extraordinarios. Su importancia no radica en el predicador ni en la ocasión, sino más bien en la predicación. La inmensa cantidad disponible de sermones dominicales aún no relevados los convierte en una fuente fecunda para comprender la producción y el impacto de una teología vernácula y una educación religiosa ordinaria.<sup>36</sup>

- *de sanctis*: dedicados a los santos. Son sermones cuyo estudio ha dado interesantes resultados en el marco de la contemporaneidad de la expansión del control sobre la devoción y la predicación medieval. Es posible aunar ambos procesos y señalar que la difusión e instalación de ciertos santos es producto del constante ejercicio de los sermones *de sanctis*.<sup>37</sup> Su proliferación coincide también con la de la *legenda* como género, que sirvió como su fuente. Ejemplo de ello son los hasta hace poco olvidados sermones *de sanctis* de Jacopo da Vorágine.<sup>38</sup>

---

pretendió pasar inadvertido. Marjorie Burghart, «Du sermon-modèle aux paroles d'un saint: le remploi du sermon In synodis, 3 de Guibert de Tournai dans la Vita Brulionis, indice pour la datation des sermones ad status?», *Medieval Sermon Studies* 56, n.º 1 (2012): 9-29.

<sup>35</sup> Christoph T. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology: Model Sermons for the Preaching of the Cross* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2000), 32-33.

<sup>36</sup> Para ver una valoración de los sermones dominicales en una dimensión realista Jussi Hanska, «Reconstructing the mental calendar of medieval preaching: a method and its limits: an analysis of Sunday sermons», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 293-315.

<sup>37</sup> Respecto de la construcción de la santidad oficial en el tardomedioevo puede verse en la obra de Vauchez los alcances de este lento proceso de institucionalización de la santidad bajo el progresivo control de la Iglesia. André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrell (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), 499.

<sup>38</sup> George P. Ferzoco, «Sermon literatures concerning late medieval saints», en *Models of holiness in medieval sermons*, 1996, 283.

- *quadragesimales*: literalmente, de Cuaresma. La Cuaresma era un momento clave, pues la preparación para la Pascua resultaba especialmente fértil en discursos referidos a la confesión y penitencia.<sup>39</sup> La predicación en Cuaresma era, sin dudas, la más importante del año litúrgico pues se realizaba diariamente en el mismo lugar y para la misma audiencia. La confesión solía ser el objetivo de toda la predicación cuaresmal.

Existen sermones extraordinarios, es decir que al ser predicados en el marco de alguna ocasión especial – por ejemplo, para el festejo de una coronación, en los momentos previos o posteriores a una batalla o antes de las cruzadas – son editados individualmente o como una serie específica. Sin embargo, también es posible hallarlos en ediciones que los recogen según su *thema*, agrupados con los anteriores, a partir de lo cual hay que realizar el ejercicio de datación y localización para su análisis.<sup>40</sup> Cuestión aparte constituye la cuarta categoría de registro, el sermón reportado, que abarca las fuentes más específicas y ricas de la predicación popular.

*El sermón reportado, fuente esencial.*

A diferencia de los sermones modelo, el reportado ha sido recogido en vivo por un escriba en momento de la predicación, lo cual hace de la fuente un punto intermedio entre oralidad y escritura.<sup>41</sup> Como soporte textual la *reportatio* es un texto que no siempre pretende ser final, al que se supone se le harán correcciones para su uso posterior.<sup>42</sup> Asimismo hoy día que los sermones reportados son copias finales del apunte de la versión oral, es decir que se han adaptado de alguna manera a las técnicas de lectura de la tardía Edad Media. La reportación es, entonces, el texto inicial para la difusión de una prédica. Tal y como lo señala Pedro Cátedra, detrás de la construcción del texto final del sermón

---

<sup>39</sup> El IV Concilio Laterano había establecido como obligatoria la confesión durante la Pascua bajo pena de excomunión en el Canon 21. Eliana Corbari, *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy* (Walter de Gruyter, 2013).

<sup>40</sup> Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988), 349.

<sup>41</sup> El término *reportationes* aparece utilizado en el siglo XIII y ha sido ampliamente reconocido por los especialistas en el campo por su condición específica como fuente característica de la Edad Media, en particular ligada a los grandes predicadores, entre los cuales se hallan Bernardino de Siena y Vicente Ferrer. Véase: Nicole Bériou, «Les sermons latins après 1200», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 246; Beverly Mayne Kienzle, «Conclusion», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 976.

<sup>42</sup> Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 86.

reportado es muy posible que existieran otros textos en borrador, en papel o tablillas. Las copias se regularizaban más tarde en una versión final del sermón predicado.<sup>43</sup>

Los estenógrafos (también llamados reportadores o escribas) solían pertenecer al séquito del predicador y podían ser religiosos o seculares. Existen, también, sermones reportados por personas enviadas para tal fin por la ciudad, el monarca, la Orden y encontramos incluso escribas espontáneos. Es difícil hallar registros de la autoría de la reportación, a pesar de que la mano del *raportator* es esencial para comprender el recorte del sermón que se realiza en estos ejercicios.<sup>44</sup> El texto, que ha sido efectivamente predicado y es recogido por uno o varios individuos, comporta el claro carácter de un discurso al que se le suma una o más voces distintas del autor; el sermón es un texto con múltiples voces de autoría, generalmente anonimizadas.<sup>45</sup> El reportador es un emergente específico de la audiencia, pues su percepción del discurso está atravesada por un sistema cultural que la determina y moldea. En este tipo de registro escrito se visibiliza, entonces, una primera e intencionada recepción del discurso.<sup>46</sup> Las marcas de oralidad de los sermones reportados, producto de esa posición del reportador como parte de la audiencia, lo convierten en un discurso pasible de ser analizado en su propia dimensión, con índices lingüísticos que corporizan la comunicación como evento público.

Existen en el sermón reportado varias instancias discursivas textuales y orales que lo convierten en un texto eminentemente polifónico. Primero, encontramos las fuentes originales a las que el predicador acudió para construir el sermón. Luego, el proceso mismo de confección, del que deriva el sermón autógrafo. En tercer lugar, el acto de

---

<sup>43</sup> Ibid., 86-87.

<sup>44</sup> En el caso de las fuentes vicentinas hallamos, por ejemplo, que los sermones reportados en su predicación en Suiza de 1404 tienen un escriba conocido y definido, quien se presenta al principio de la fuente como autor de la reportación. Friederich Von Amberg, un fraile franciscano, escribe una nota previa al cuaderno de los sermones de Friburgo en la que explica que siguió al predicador por dos semanas recogiendo sus sermones. Francisco Gimeno Blay y M. Luz Mandigorra Llavata, «Introducción» a *San Vicente Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 63)* (Valencia, Ajuntament de Valencia, 2009) 17-19.

<sup>45</sup> Podría aplicarse aquí el concepto de polifonía, sin embargo, en dicha idea, tal y como la desarrolló Mikhail Bajtin en su momento implica que hay voces previas al discurso que se cuelan en este mismo como formas de legitimación o construcción cultural del mismo. El proceso que estamos describiendo aquí es el de una coautoría que pertenece al orden de la edición o co-escritura más que a la polifonía.

<sup>46</sup> Bolzoni recupera esta idea cuando habla de la interpretación de las imágenes en el discurso del sermón medieval y agrega, con mucho tino, “*chi trascrive la predica e ci permette cosí di conoscerla, è infatti in qualche modo un doppio dell'autore e, insieme, un rappresentante del pubblico.*” Lina Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, (Torino, Einaudi, 2004). Si aceptamos la propuesta de Bolzoni, entonces, el reportador corresponde al grupo que participa de la predicación de un modo activo y que la recibe como discurso para sí.

predicación mismo. Cuarto, el registro de esa predicación que además podía comportar una traducción. Vale decir, entonces, que el sermón es como una esponja, que absorbe los recursos para potenciar la eficacia en la comunicación del contenido y, además, es lo suficientemente flexible como para sufrir una serie de modificaciones que convierten el producto final en un fenómeno absolutamente original e irrepetible, emergido de la yuxtaposición entre estructura, agente y contexto.

Las variantes que podemos encontrar en las fuentes de los sermones reportados son cercanas a lo infinito, pueden ser resultado de:

1. los apuntes previos del sermón a través de los cuales los reportadores escriben un sermón nuevo,

2. la reportación al momento de la predicación con el objetivo de la compilación de una serie de sermones escritos por el o los escribas. Son textos posteriores a la predicación,

3. una corrección posterior a la reportación, en la que el predicador mismo toma y moldea el texto estenografiado,<sup>47</sup>

4. una reportación en la que se traduce lo predicado simultáneamente al latín, dando como resultado un texto con giros de la lengua de predicación,

5. una reportación que luego es traducida al latín,

6. reportaciones en lengua vernácula con o sin breves intercalaciones latinas, quizás el producto menos homogéneo de la predicación, pues solía ser para uso de los laicos y, por eso mismo, era menos regular en su forma.<sup>48</sup>

Una de las principales dificultades con las que se encuentra el escriba, y muchas veces el historiador, es la traducción simultánea de la predicación. Si bien existe la posibilidad efectiva de que los sermones fueran predicados en latín – para audiencias religiosas o con traductores simultáneos en el caso de que el predicador no hablara la lengua local –, lo cierto es que se predicaba comúnmente en lengua vernácula.<sup>49</sup> La existencia de

---

<sup>47</sup> Esto parece no ser extraño, el caso más afamado es el de Bernardino de Siena, quien corregía a los sermones producidos por los reportadores que el convocaba para tal fin. Valentina Berardini, «La teatralità implicita nei sermoni di Bernardino da Siena: indagine sulle proposizioni interrogative», *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011).

<sup>48</sup> Esta categorización de las distintas formas posible de producir un texto reportado está tomada de la descripción realizada en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 85-88.

<sup>49</sup> La predicación en latín solía dar se en situaciones en las que los predicadores no conocían la lengua de la audiencia. El predicador podía decir el sermón en latín o en su lengua y múltiples intérpretes traducían a los oyentes las palabras del predicador. Kienzle, «Medieval sermons and their performance», 109.

una ingente cantidad de sermones latinos registrados evidencia que la reportación implicaba un esfuerzo de traducción que acababa transformando parte del sentido del sermón, en tanto obliteraba los giros característicos de la lengua vernácula y de la oralidad, más aún si tenemos en cuenta que más tarde eran nuevamente corregidos.<sup>50</sup>

Los sermones reportados en lengua vernácula conservan la frescura del acto de predicación, con mínima intermediación de la mano del transcriptor y una marcada transparencia en las expresiones orales que los sermones latinos pierden. Esa oralidad transmitida al acto de predicación no sólo resulta de interés para la historia de la lengua, sino que permite notar de una forma más efectiva los rasgos de contexto. El escriba avezado utiliza los recursos ortográficos y gramaticales a su alcance para marcar momentos de la predicación, el énfasis y los cambios de tono del predicador que calificamos como marcas de oralidad en la fuente.

Se acepta en general que los estenógrafos eran al menos dos, pues así aparecen representados en la iconografía, aunque el número podía variar. Esta situación resultaría en la posibilidad más o menos segura de que existieran para la producción de un sermón reportado como mínimo dos apuntes.<sup>51</sup> La condición de discurso oral traspasado a otro escrito hace del sermón una fuente con múltiples autores, pues el reportador hace necesariamente una edición de aquello que oye, dada la imposibilidad física de transcribir la oralidad. La elección personal del escriba de señalar algunas marcas de oralidad y no otras, la celeridad para anotar determinados gestos – existe por ejemplo el caso de un escriba que dibuja una cruz en su hoja cuando Vicente Ferrer enseña a hacer la señal de la cruz a la audiencia – transforman definitivamente la percepción del texto que tenemos en frente. Entiendo, entonces, al reportador como co-autor del texto predicado, una voz silenciada por una concepción de autoría distinta a la contemporánea.

A pesar de la evidente participación del estenógrafo en el registro del sermón, lo cierto es que el sermón estenografiado sigue siendo el recurso más cercano que tenemos los historiadores para alcanzar una comprensión del evento de la predicación como tal.

---

<sup>50</sup> Silvia Serventi, «La parole des prédicateurs», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, n.º 20 (2010): 284.

<sup>51</sup> Por ejemplo, puede verse en la imagen conservada en el Museo de Bellas Artes valenciano, en la que el predicador esta frente a una audiencia en la que se encuentran un moro, un judío y aparecen representados dos estenógrafos tomando nota de la predicación vicentina. Retaule de sant Vicent Ferrer, Miguel del Prado (Valencia, primer tercio del siglo XVI), Procedente del convento dominic de sant Onofre de Museros. Museo de Belles Arts de València. Una reproducción digital de dicha imagen digital puede encontrarse en: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retaule\\_de\\_sant\\_Vicent\\_Ferrer,\\_Miguel\\_del\\_Prado,\\_museu\\_de\\_Belles\\_Arts\\_de\\_Val%C3%A8ncia.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retaule_de_sant_Vicent_Ferrer,_Miguel_del_Prado,_museu_de_Belles_Arts_de_Val%C3%A8ncia.JPG)

Estos reconocen la palabra como dicha y oída. Son los que dan cuenta de modo más cercano de la dimensión de la *performance* del acto de predicación como evento comunicativo que comporta un locutor, una audiencia y un escenario de enunciación.<sup>52</sup> La *reportatio* en lengua vernácula expone la improvisación, los desarrollos alternos y la flexibilidad de la predicación como evento oral, aun cuando permanecen como textos escritos. La palabra del predicador es auténtica, aunque pierda su frescura original.<sup>53</sup>

*Las fuentes de este trabajo, los sermones reportados de Vicente Ferrer.*

La fama precedía las predicaciones de Vicente Ferrer por lo que no es raro que abunden las colecciones de sermones del dominico. La edición de los discursos de predicadores famosos no es nueva ni acaba con su muerte, en tanto se realizaban específicamente para utilizarse como modelos. El renombre de Ferrer trascendió su tiempo y sus sermones fueron material de consulta en un espacio y tiempo más extenso que el de su predicación. Es posible rastrear ediciones y copias de ediciones de colecciones de sermones latinos de Ferrer en varias bibliotecas del Occidente europeo, no así la de los sermones en lengua vernácula cuya existencia tiende a ser única.<sup>54</sup> Una llamativa excepción confirma la regla: los sermones del Anticristo en su versión en castellano, que se reeditaron en varias oportunidades desde el siglo XV y aparecieron en distintas versiones en bibliotecas españolas.<sup>55</sup> La hagiografía vicentina vivió siempre estimulada por su identificación

---

<sup>52</sup> Uso el término *performance* a falta de un término en castellano que de cuenta del sentido que tiene el acto de predicación, el cual incluye al locutor, la audiencia, el escenario de predicación y el contenido de la misma. Algunos autores defienden el uso de ese término y comparan la predicación con el teatro. Kienzle, por ejemplo, señala que dada la función del sermón es más ritual que teatro. Pedro Cátedra García también sugiere lo apropiado del término aunque hace referencia a la ilegalidad de su uso, particularmente para los académicos no anglicanos. Es decir que la búsqueda de la reforma de los oyentes y no el entretenimiento hace que el sermón medieval deba ser encuadrado en el marco de un acto ritual, cuyas condiciones coinciden con al descripción de la *performance*. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 224. Beverly Mayne Kienzle, «Medieval sermons and their performance: theory and record», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 92.

<sup>53</sup> Augustine Thompson, «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 17.

<sup>54</sup> Es llamativo que existan sermones y sermonarios en bibliotecas en zonas en donde no hay una prueba de que Vicente Ferrer haya predicado, como las copias napolitanas o vaticanas. La difusión de la devoción a Ferrer en Italia, especialmente Nápoles, se debe a la influencia mutua entre el reino italiano y el aragonés, de larga data, pero que en este caso se debe a la relación durante el siglo XV. Conocido como San Vincenzo, la devoción al predicador valenciano en la región merece aún un estudio pormenorizado.

<sup>55</sup> Los seis sermones del Anticristo que aparecen en estos documentos corresponden claramente a la campaña castellana del predicador de 1411-1412 tal y como la recogió la edición de Pedro Cátedra García.



con la ciudad. Sin embargo, será la transformación de las ciencias sociales la que impulsará al estudio de su predicación.<sup>56</sup> La recuperación progresiva de los sermonarios y los sermones valencianos y catalanes comienza con los suizos y franceses, a partir de un resurgimiento del interés por Vicente Ferrer a mediados del siglo XIX, al mismo tiempo que se recuperaban los sermones de otros muchos predicadores, gracias al atractivo de los personajes y al estudio de las lenguas locales como defensa de la identidad regional.<sup>57</sup>

Quien ha realizado un exhaustivo y esperado relevamiento de los sermones reportados de Ferrer fue Josep Perarnau i Espelt – uno de los más importantes especialistas y editores de la obra vicentina – en el tomo XVIII de los *Arxiu de texte catalans antics* (ATCA), del año 1999.<sup>58</sup> El tardío relevamiento e inventario se debe a que el primer interés por los sermones vicentinos se dio de la mano de ediciones dispersas e intencionadas realizadas por sus biógrafos de principios del siglo XX o bien de recopilaciones con objetivos de orden específico y no por el estudio de la obra en sí misma.<sup>59</sup> Perarnau establece tres etapas para las ediciones modernas de los sermones de Ferrer. Una inicial, liderada por la obra de Sigismund Brettle – las ediciones previas de Roc Chabás y R.P. Fagés configurarían para Perarnau una etapa “prehistórica”, pues los considera honorables fundadores – y por las ediciones del sacerdote valenciano Josep Sanchis Sivera, de la primera mitad del siglo XX.<sup>60</sup> Esta primera etapa tiene un quiebre histórico demarcado por la

---

<sup>56</sup> Un relevamiento de los sermonarios y sermones editados y reeditados de Vicente Ferrer que se hallan en diversas bibliotecas europeas y que fueron producidos o copiados entre los siglos XV y XVIII se puede hallar en el trabajo de Antonio Claret García Martínez, cuyo relevamiento a pesar de algunas evidentes carencias parece ser más o menos completo. Claret cuenta 44 sermonarios editados de los cuales la mayor producción se origina en Estrasburgo, Lyon y Colonia. Claret García Martínez, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, 70-73.

<sup>57</sup> Los criterios de autenticidad de los sermones de Vicente Ferrer fueron establecidos por Josep Perarnau i Espelt en su estudio publicado en 1999. En síntesis, el académico enumera cuatro criterios utilizables para indicar la autoría. 1) Continuidad serial, es decir que corresponda a una serie probadamente vicentina y mantenga la misma grafía, hoja o soporte material en archivo; 2) continuidad temática, que corresponda a una serie de Ferrer y continúe el mismo marco temático; 3) continuidad estructural, es decir que cumpla con las características formales del sermón vicentino clásico (*thema*, introducción, oración mariana, repetición del *thema*, breve introducción temática, división temática en frases consonantes o asonantes, o forma enumerada de enunciación, fórmulas finales y absolución); 4) continuidad doctrinal, es decir que no contradiga el discurso doctrinal específico, conocido y estudiado de Vicente Ferrer. Josep Perarnau i Espelt, «Els quatre sermons catalans de Sant Vicent Ferrer en el manuscrit 476 de la Biblioteca de Catalunya», *Arxiu de textos catalans antics* (1996): 109-340.

<sup>58</sup> Josep Perarnau Espelt, «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 479-811.

<sup>59</sup> Josep Perarnau Espelt, «Cent anys d'estudis dedicats als sermons de sant Vicent Ferrer», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 11.

<sup>60</sup> La obra de Segismund Brettle, por ejemplo, comienza con un par de capítulos biográficos y bibliográficos y luego se dedica a un relevamiento de las fuentes disponibles del dominico valenciano, incluyendo los



Guerra Civil española en cuyo contexto se perdieron múltiples manuscritos y obras originales, especialmente cuatro volúmenes de sermones que se encontraban en la Seu de Valencia, además de la muerte de Sanchis Sivera acaecida en 1937, que truncó su obra editora.<sup>61</sup> La etapa intermedia existe como un vacío, con la recuperación lenta y desordenada de algunos manuscritos, pero indeleblemente marcada por el desinterés. La última etapa es aquella que se inicia en la década de 1980 y continúa hasta nuestros días, en la que autores como el mismo Perarnau, Pedro Cátedra García y Adolfo Robles Sierra se han encargado de editar o dirigir ediciones académicas de los sermones vicentinos. La obra de edición está ciertamente inacabada, no sólo porque existen manuscritos que parecen ser sermones vicentinos y sermones incluidos en manuscritos de dudosa autoría, sino porque sin dudas hay reportaciones aun no halladas – o quizá no descubiertas por la edición moderna – en las bibliotecas locales de las ciudades que el predicador recorrió en su labor itinerante. De las ediciones modernas que tenemos noticia podemos enumerar:

Cuadro 3

Colección / Ubicación	Idioma	Año estimado	Edición moderna
Manuscrito Friburgo (Cordelier, 62)	Latín Sermones reportados, recogidos por Friederich Von Amberg <sup>62</sup>	1404	Selección en Brettle Completo en Francisco Gimeno Blay y Mandigorra Llavata con traducción al castellano de Gimeno. (2009)
Manuscrito de Perugia. Convento dei dominicani.	Latín Sermón modelo	1407-1408	Edición completa por Francisco Gimeno Blay y Mandigorra Llavata, con traducción al castellano.

sermonarios y sermones reportados. Sigismund Brettle, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*. Münster in Westfalen, 1924, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Roc Chabás, coetáneo del predicador. Roque Chabás, “Estudio sobre los sermones valencianos de S. Vicente Ferrer que se conservan manuscritos en la biblioteca de la Basílica Metropolitana de Valencia”, *Revista de Archivos, bibliotecas y museos*, enero 1902, V. 6,7,8 y 9. El padre Fagés editó en los últimos dos volúmenes de su trabajo sobre Ferrer las obras filosóficas con algunos sermones, intentando seguir la estructura del manuscrito de Perugia. Ysern y Perarnau coinciden en que el desorden de la obra editora de Fagés conspira con su consideración dentro del grupo. Herni D. Fagés, *Ouvres de Saint Vicent Ferrer*, 2 vols, Paris 1909.

<sup>61</sup> Josep Perarnau Espelt, «Cent anys d’estudis dedicats als sermons de sant Vicent Ferrer», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 26.

<sup>62</sup> Francisco Gimeno Blay y Ma. Mandigorra Llavata, «Introducción», *Vicent Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 63)*,15.

Manuscritos de la biblioteca Vaticana	Latín Sermón modelo	1407-1408	<i>Son copia del anterior.</i>
Sermones, Madrid, Real Academia Española, ms. 294	Castellano aragonizado Sermón reportado	1411-1412	Transc. por Pedro Cátedra García
Colegio del Patriarca, Valencia	Latín Sermón reportado	1411-1412	versiones latinas del anterior <sup>63</sup>
Barcelona, Biblioteca de Catalunya 477	Catalán Sermón reportado, ordenado por <i>thema</i> sin fecha.	1413- 1414?	Editado por Sanchis Sivera (2 tomos) y Gret Schib (4 tomos) (1930-1976).
Quaresma de Valencia. Seu de Valencia	Valenciá Sermón reportado	1413	Editado por Josep Sanchis Sivera.
Manuscrito de Ayora, Archivo General de Ayora, Lleida	Latín	1416	Editado por Gimeno Blay y Mandigorra Llavata. (1995)

Existen también otros sermones dispersos o en colecciones de los que todavía no han dado cuenta los estudios modernos. Hay algunas ediciones únicas destinadas a algún estudio en particular o a algún argumento de aquellos primeros biógrafos del santo.<sup>64</sup> De las ediciones modernas debemos señalar en lugar privilegiado las de Josep Sanchis Sivera, por ser las primeras que pretenden una edición del corpus completo de las fuentes. Comenzó con los sermones de Cuaresma que fueron enunciados en la primavera valenciana de 1413, justamente en el púlpito de la Seu sobre el que hoy cuelga una imagen de Ferrer, con su índice levantado en acto de predicación. Primer esfuerzo editor, aunque carece del aparato erudito de las ediciones más recientes, la obra de Sanchis Sivera da el puntapié inicial para la recuperación de los sermones vicentinos en lengua vernácula. En

<sup>63</sup> Para esta constatación véase el estudio preliminar minucioso a la edición de los sermones castellanos en el que Cátedra García compara ambos documentos. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 28 y subss.

<sup>64</sup> Citamos a continuación las ubicaciones y bibliotecas a las que alude Perarnau, sabiendo que es posible que existan en este momento procesos de edición de estos textos dada la continua expansión del interés por los sermones vicentinos. Aquellos que fueron editados por algún autor aunque sea de forma individual se aclaran a continuación. Vannes, Clarmont-Ferrand, BM 45 (latín, 1417) Segismund Brette, Toulouse de Languadoc, BM, mss. 345 y 346 (latín, 1404?); sermones latinos de Pamplona, Catedral de Sevilla, Colombina 82-5-3, el de Fribourg, Cordeliers, ms. 1168, Mallorca (catalán, 1413-1414); Sermonarios e sermones reportados para el año litúrgico, no necesariamente ordenados por fecha de predicación, Sermones dispersos como los de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms.476 o en propiedad particular.

el estudio preliminar a la reedición de los 32 *Sermons de Quaresma*, Sanchis Guarnier repone muy brevemente aquello que Sanchis Sivera no nominaba en su edición original.<sup>65</sup>

Unos años después el mismo Sanchis Sivera inició la transcripción y edición de los 297 sermones valencianos de una colectánea de carácter litúrgico que también se encontraba en el Archivo de la Seo. El docto valenciano logró completar dos tomos de este inmenso trabajo. Sin embargo su temprana pérdida atravesada por los tiempos revueltos de la España de posguerra, suspendieron el trabajo hasta que lo reemprendió la filóloga suiza Gret Schib con los cuatro tomos finales editados en la década de 1970.<sup>66</sup> Son sermones reportados y ordenados a partir del *thema* y de la predicación según lo establece el año litúrgico, por lo cual podrían encuadrarse en el marco de una colección de sermones reportados, probablemente corregidos *a posteriori* de la predicación, pues se nota la mano del editor. Si bien no es posible datar los sermones con exactitud, se calcula que remiten a predicaciones entre los años 1413-1416. Resultan, por cierto, un recurso invaluable para estudiar la predicación de Ferrer en su lugar de origen junto con los de *Quaresma*.

El padre Perarnau i Espelt, también él filólogo y coterráneo del predicador medieval, continuó con energía el hercúleo trabajo de edición de los sermones valencianos en lenguas vernáculas y en latín. La inmensa cantidad de estudios y ediciones de Perarnau fueron publicadas en revistas especializadas y más especialmente en *ATCA* (revista que fundó él mismo). En un número dedicado especialmente a la predicación vicentina cuenta 909 distintos sermones vicentinos. El listado considera tanto los predicados en latín como en romances por *thema*, con lo cual pueden existir múltiples versiones de un mismo sermón, ya sea porque las fuentes son copias entre sí, porque se los recopiló para distintas colecciones o bien porque el predicador predicó distintas variaciones del mismo *thema*. Como primer relevamiento serio la recopilación de Perarnau resulta invaluable desde todo punto de vista. Señala cada colección y su ubicación conocida, aceptando la posibilidad no remota de que puedan encontrarse más variantes. Asimismo, el padre Perarnau i Espelt transcribió y editó sermones de los manuscritos catalanes de Barcelona, Valencia, Avignon, Friburgo, en Suiza y los situados en la Biblioteca Vaticana.<sup>67</sup> Sus ediciones ponen el

---

<sup>65</sup> Edición original de Sanchis Sivera de la década de 1930 y reeditados por Sanchis Guarnier en 1973, con el agregado de una introducción por editorial Albatros en Valencia.

<sup>66</sup> Editados todos por la editorial Barcino, sita en Barcelona en la colección Nostres Classics.

<sup>67</sup> «Sermones de sant Vicent Ferrer en los manuscritos de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 477 y Avignon, Musée Calvet, 610», *Escritos del Vedat* 4 (1974) 611-646; «L'antic ms. de la Catedral de València, amb sermons de sant Vicenç Ferrer, perdut durant la guerra del 1936-1939: intent de reconstrucció», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 10 (1982-1986) 29-44; «La compilació de sermons de sant Vicent Ferrer de

foco especialmente en la estructura del texto y en un estudio comparativo entre las distintas fuentes existentes.

En la década de 1980 comenzaron las ediciones de la mano del filólogo Pedro Cátedra García, quien desde la Universidad de Salamanca, específicamente desde el Semyr, ha instalado el estudio moderno de los sermones hispanos como tema clave de la historia y literatura para los medievalistas españoles.<sup>68</sup> El interés de Cátedra se centra en la literatura medieval y las tradiciones textuales, pero ha dado un espaldarazo importante a los estudios sobre los sermones vicentinos gracias a su minuciosa edición de los de la campaña castellana a partir del manuscrito de la Real Academia Española (el mismo que se halla en el Colegio de Patriarca o Corpus Christi en versión latina), luego de la edición crítica de una serie de sermones castellanos cuya autoría está discutida y que para el filólogo son parcialmente de Ferrer.<sup>69</sup> Cátedra abre un capítulo nuevo en la edición de los

---

Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Ms. 477», *ATCA* 4 (1985) 213-402; «Sobre l'eclesiologia de sant Vicent Ferrer: a propòsit del llibre de Ramon Arnau i Garcia», *RCatT* 12 (1987) 427-435; «Sermó inèdit de sant Vicent Ferrer explicant el «Pare Nostre» (Barcelona, Biblioteca de Catalunya, manuscrit 477)», *In medio Ecclesiae: miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Isidre Gomà i Civit* (1989) 527-540. «Els quatre sermons catalans de sant Vicent Ferrer en el manuscrit 476 de la Biblioteca de Catalunya», *ATCA* 15 (1996) 109-340; «El punt de ruptura entre Benet XIII i sant Vicent Ferrer», *ATCA* 71 (1998) 625-651; «Cent anys d'estudis dedicats als sermons de sant Vicent Ferrer», *ATCA* 18 (1999); «Les primeres 'reportaciones' de sermons de sant Vicent Ferrer: les de Friedrich von Amberg, Fribourg, Cordeliers, ms. 62», *ATCA* 18 (1999) 63-155; «Els manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer *ATCA* 18 (1999) 157-398; «Sobre el manuscrit de València, Col·legi del Patriarca, amb sermons de sant Vicent Ferrer», *ATCA* 18 (1999), 399-453; «Algunes consideracions entorn dels tres primers passos dels sermons de sant Vicent Ferrer», *ATCA* 18 (1999) 455-477; Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques», *ATCA* 18 (1999) 479-811; «Sermons manuscrits del dominic sant Vicent Ferrer en un convent franciscà (CLM 26785): un llibre amb una certa història», en Alvaro Cacciotti Pacifico y Sella (eds.), *Revirescunt chartae codices documenta textus: miscellanea in honorem Caesaris Cenci* (Medioevo, 5), Roma: Antonianum 2002, 341-353; «La (darrera?) quaresma transmesa de sant Vicent Ferrer: Clarmont- Ferrand, BMI, ms. 45», *ATCA* 22 (2003) 343-550.

<sup>68</sup> Entre los primeros trabajos sobre el sermón español resaltan; Pedro Manuel Cátedra García, *Dos estudios sobre el sermón en la España medieval* (Barcelona, 1981); Pedro Manuel Cátedra García, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39 (1984 de 1983): 235-309; Pedro Manuel Cátedra García, «Acerca del sermón político en la España medieval (a propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 40 (1985): 17-47; Pedro Manuel Cátedra García, «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», en *La condición de la mujer en la Edad Media*, 1986, 39-50. La sermonística medieval ingresa de lleno en el campo con el aporte de Sánchez Sánchez al manual editado por Kienzle en el año 2000. Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Vernacular preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 759-858.

<sup>69</sup> Pedro Manuel Cátedra García, *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*, vol. 1, Acta Salmanticensia. Textos recuperados (Salamanca, 1990); Pedro Manuel Cátedra García, «Los "Exempla" de los sermones castellanos de San Vicente Ferrer», en *Homenaje José Fradejas Lebrero*, vol. 1, 1993, 59-94; Pedro Manuel Cátedra García, «La modificación del discurso religioso con fines de invectiva: el sermón», *Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques* 5 (1994): 101-22; Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*

textos vicentinos, pues su preocupación histórica revaloriza la oralidad del texto y su situabilidad más allá del valor literario o teológico que pareciera inmunizar la palabra escrita de su contexto histórico en algunas tradiciones de estudio de los textos.

Ya entrada la década de 1990 encontramos los fructíferos esfuerzos de un equipo subvencionado por el municipio valenciano, que se propuso como objetivo es el de ampliar la disponibilidad de fuentes históricas sobre el santo de la ciudad. Publicados por el sello del Ayuntamiento, la Colección San Vicente Ferrer fue dirigida por Adolfo Robles Sierra O.P. y durante la última década del siglo pasado y la primera de este logró incrementar la disponibilidad de fuentes editadas de los textos vicentinos. Con transcripción y traducción de Francisco Gimeno Bay y Mandigora Llavata se editaron en esa colección varios manuscritos de sermones. El manuscrito de Ayora, el sermonario de Perugia y los sermones de Friburgo son el resultado de este esfuerzo, cuya edición, transcripción y traducción permiten el acceso ampliado a las fuentes vicentinas.<sup>70</sup>

El renovado interés por la predicación, los predicadores y los sermones como género literario con sus complejidades intrínsecas convocó a un grupo creciente de filólogos españoles para la edición y el estudio de las fuentes vicentinas. Josep Ysern Lagarda y Tomàs Martínez Romero lideran este grupo al editar críticamente y estudiar los discursos de Fray Vicente. El filólogo valenciano Martínez Romero, por ejemplo, ha editado una selección de sermones que remiten a los editados por Sanchis Sivera y ha publicado, además, un pormenorizado estudio de las características de la literatura oral vicentina, cuyo objetivo es profundizar en las formas literarias históricas de la lengua valenciana.<sup>71</sup>

---

*en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Estudios de historia (Valladolid, 1994); Pedro Manuel Cátedra García, «Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)», en *Qu'un sang impur...*, 1997, 19-46; Pedro Manuel Cátedra García, «El taller de predicador: a propósito de un sermón castellano para el Domingo de Ramos (RAE, Ms 294)», en *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, 1998, 291-320; Pedro Manuel Cátedra García, «Últimos restos de la predicación castellana de San Vicente Ferrer», en *Estudios Fernando González Ollé*, 2002, 285-302.

<sup>70</sup> Las ediciones más recientes son: Francisco M. Gimeno i María Luz Mandingorra (ed.), *Vicent Ferrer, Sermonario de S. Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia*, València, Ajuntament de València, 2002. [Edición bilingüe, traducción al castellano de Francisco Calero.] Francisco M. Gimeno y María Luz Mandingorra (ed.), *Vicent Ferrer, Sermonario de Perugia (Convento dei Dominicani, ms. 477)*, València, Ajuntament de València, 2006. Francisco M. Gimeno i María Luz Mandingorra (ed.), *Vicent Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404*, València, Ajuntament de València, 2009. [Edición bilingüe, traducción al castellano de Daniel Gozalbo Gimeno.]

<sup>71</sup> A sus citados aportes en la *Panorama crític de la literatura catalana: I Edat mitjana. Dels orígens a principis del segle XV* (Barcelona: Vicens Vives, 2010) se agregan: Josep Antoni Ysern i Lagarda, «Sobre el “Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium” de Sant Vicent Ferrer.», *Revista de llengües i literatures catalana, gallega y vasca* 6, n.º 0 (enero 1, 1999); Josep Antoni Ysern Lagarda, «Notes sobre la creativitat literària d'Eiximenis», en *Estudis de la llengua i literatura catalana*, XXXIX (Abadía, 1999),

Parece necesario señalar cuales son las fuentes en cuyo análisis se basa el presente trabajo. Esta tesis pone el foco en los sermones datables en lengua vernácula y editados del predicador valenciano. No en desmedro de este recorte el estudio aquí desarrollado se beneficia de la disponibilidad de las fuentes para contrastar las distintas versiones de un sermón por *thema* en sermonarios o sermones modelo disponibles. La elección de este tipo de recurso por encima de otros ha de ser transparentada. Los motivos del recorte, en parte expuestos más arriba, abarcan razones principalmente hermenéuticas. El abordaje de las fuentes en esta obra se dispone sobre el carácter de un texto que es asumido como discurso, y como tal tiene una serie de marcas de la comunicación oral que se evidencian en los sermones de lengua vernácula de un modo evidente y claro. La estructura del sermón reportado parece permanecer un poco menos intocada por la mano del transcriptor que si aquél lo hubiera traducido. Por otra parte, el número de sermones en romance disponibles es lo suficientemente amplio como para permitir una selección acotada de la producción vicentina en los veinte años de su predicación itinerante.

#### El escenario del sermón, escena de la predicación.

Nada prueba más la condición de “discurso” del sermón que la certeza de que fue predicado y nada lo hace más esquivo que esa misma situación. La escena del sermón es el espacio físico en el que el evento de la predicación tuvo lugar. Algunas piezas de esa escena son controladas por el predicador, otras recaen en una tradición específica sobre dónde y cómo se predica en los espacios públicos y otras tantas escapan de cualquier control voluntario. La evasiva cuestión de la captura de la escena ha desvelado a los especialistas en el campo. Tanto es así que en el año 2013 se publicó *on-line* un proyecto digital llamado *Virtual Paul's Cross Project* (que pertenece a la North Carolina State University) en el que trabajó un equipo dedicado a la predicación moderna y preocupado por comprender mejor el entorno real de los sermones. El proyecto consiste en una instalación digital en la que se reproduce la Plaza de la Catedral de San Pablo en Londres, en

---

5-37; Josep Antoni Ysern Lagarda, «Vicent Ferrer: predicació y societat», *Revista de filología románica* 20 (2003): 73-102; Josep Antoni Ysern Lagarda, «“Insiste cum exemplis”: Sobre els exempla vicentins», en *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario*, 2007, 111-132; Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer* (Valencia: Denes, 2002); Tomàs Martínez Romero, «La hermana de San Vicente Ferrer en el Purgatorio: un tema medieval en la literatura barroca», *Rassegna iberistica*, n.º 94 (2011): 3-12.

el siglo XVII, que intenta imitar los posibles contextos de la predicación del famoso sermón de John Donne del *Powder Day* de 1622. A esa reconstrucción digital se le agregaron marcadores acústicos que permiten al visitante externo de la página posicionarse en alguno de los muchos lugares de la plaza y escuchar una prueba de cómo se oiría el sermón desde esa distancia. Se agregaron a los marcadores situaciones variables de público, con lo cual el sonido es más o menos fuerte dependiendo de la elección.<sup>72</sup> El resultado es fascinante y revelador. El juego de ubicarse en un lugar y oír el sermón obliga a confrontar con las limitaciones efectivas de la comunicación masiva oral; ¿cuánto se oía del discurso? ¿cuánta atención podía dedicarse a aquél? ¿cuán posible es lograr aprehender el espacio y el impacto de cada sermón como discurso dicho y oído dados los límites de esta distancia histórica?

El sermón se configura como acto liminal, pues si bien responde a una ritualidad su carácter es del todo original. Constituye un episodio que suspende el tiempo y el mundo y provee la oportunidad de un cambio absoluto de la vida del individuo y de la comunidad.<sup>73</sup> Entre los datos históricos seguros que tenemos podemos observar que la prédica tiene lugar en la iglesia principal de la ciudad. Si esta no es lo suficientemente grande se puede ubicar un púlpito frente a la misma y se predica en la plaza que se encuentre frente a la iglesia. Hay múltiples variantes, de todas formas. Si el predicador famoso pertenece a una congregación entonces predicará en la iglesia de su orden, si ha sido contratado por los magistrados lo hará seguro en la catedral, y si existe algún conflicto en torno a su presencia en una ciudad es posible que el evento sea por fuera de los límites de la misma. Existen casos extraordinarios de predicación en espacios no tradicionales como los cementerios, aunque hoy sabemos que la predicación en estos espacios resultaba más normal que lo que las fuentes sugieren. Cada ciudad se conmueve con la llegada de un predicador y con sus sermones. Las fiestas públicas y la predicación popular son instancias de reafirmación de la identidad urbana y de su configuración social, así como de su gloria,

---

<sup>72</sup> La página del proyecto incluye no sólo un estudio del sermón y el contexto de predicación sino también una explicación de las características del diseño digital y una argumentación de las distintas decisiones en torno a ese diseño. La combinación de tecnología digital y reflexión histórica manifiesta a través de ese proyecto las potencialidades futuras para un acercamiento relativo a la experiencia del pasado, siempre entendiendo la distancia intrínseca entre el historiador y su sujeto. El link a la página del proyecto es el siguiente: <http://vpcp.chass.ncsu.edu/>

<sup>73</sup> La inclusión de la noción de *psychological threshold* vinculada a la liminalidad de Turner ya aparece en la obra de Cynthia Polecristi para comprender los sermones medievales como discurso multidimensional. Tomo aquí esa vinculación porque la creo del todo acertada y sobre ella en el caso de la predicación sobre el fin del mundo se ahondará más adelante. Cynthia Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience*, Washington (Washington: The Catholic University Press, 2000), 19.



belleza y riqueza.<sup>74</sup> Hay evidencias de que el paisaje urbano es modificado por y para la predicación, en tanto cada vez más el diseño de iglesias y plazas de las ciudades italianas del *Quattrocento* respondía a intereses voceados por las órdenes mendicantes ligadas a la necesidad de nuclear grandes cantidades de personas al momento de predicar.<sup>75</sup>

El predicador, entonces, se ubicaba en un púlpito tallado en piedra o en madera y dispuesto para tal fin o bien a un lado del altar o en una de las naves mirando a la audiencia, aunque su lugar fue cambiando con las modificaciones arquitectónicas y es difícil aseverar su posición original en las estructuras románicas. La figura del púlpito como elemento de las iglesias es detectada ya para el siglo IX y su presencia continúa sin pausa impactando en la arquitectura renacentista. Indicio de la incorporación constante de la predicación a las prácticas religiosas, el púlpito va a ser embellecido y posicionado en un lugar preeminente, como elemento que propone una diferenciación evidente de la liturgia básica de la misa pero la incluye en su configuración permanente.<sup>76</sup> Tal figura sintetiza simbólicamente varios elementos intrínsecos de la predicación medieval; por un lado, ubica al predicador de frente a la congregación, es decir que puede mirarlos a los ojos y separa la predicación de la misa; la altura otorga autoridad al predicador al mismo tiempo que proporciona una ventaja acústica y visual para la predicación. La preeminencia de los pulpitos ornados en las iglesias mendicantes muestra la importancia que progresivamente se les dio como símbolos del rol en la catequización a través de la predicación. Tanto en el medioevo como en el Renacimiento proliferaron ornados con imágenes que fueron explotadas por los predicadores en su tiempo para argumentar sermones y para fortalecer su posición como voceros legítimos de la palabra.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Darnton demuestra con gran habilidad, gracias al clásico capítulo sobre la descripción de la ciudad desde los ojos del burgués, hasta qué punto las procesiones son una representación de lo que la ciudad –y los grupos que la componen– piensa de sí misma. Claramente, el fenómeno de la predicación medieval ingresa en el mismo marco de los eventos que plantea Darnton, pues la disposición en torno del predicador, por ejemplo, marcaba mayor jerarquía social. A partir de ese trabajo muchos otros han recuperado la cuestión de la procesión como forma de reafirmación del entramado social. Robert Darnton, «Un burgués pone en orden su mundo: la ciudad como texto», en *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1984).

<sup>75</sup> Nirit Ben-Aryeh Debby, «Italian pulpits: preaching, art, and spectacle», en *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 2010, 123-43.

<sup>76</sup> La posición social del predicador y del púlpito ha sido estudiada previamente desde la perspectiva de la construcción social del espacio a partir de la arquitectura en la Edad Media. La valorización del lugar de la predicación parece ininterrumpida como una identidad del catolicismo medieval que trae consigo el prestigio de la predicación desde el primer milenio, aunque la actividad haya sido mucho menos intensa que posteriormente al nacimiento de las órdenes mendicantes. Debby, «Italian pulpits».

<sup>77</sup> Al respecto véase el bellissimo trabajo de Bolzoni, *Le rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*.



Cuando el predicador estaba obligado a predicar afuera de la iglesia se construía para tal fin un pequeño escenario que muchas veces emulaba al púlpito – tenía, por ejemplo, un pequeño techo para proteger de las inclemencias climáticas – y que elevaba al enunciador para que fuera visible a mayor distancia. La altura en la que se lo posiciona puede ser vista como un elemento práctico al mismo tiempo que profundamente significativo a la hora de pensar su rol. Esa distancia era vista como una forma de construcción de autoridad entre el locutor y su audiencia. El énfasis debe estar puesto, no obstante, en la posición del predicador, quien si bien está en lo alto se acerca a la congregación más que si permaneciera en el altar. Más aún, cuando los púlpitos se instalaban en las naves de las iglesias o en las plazas públicas, existía una distancia, pero también una familiaridad muy clara entre predicador y audiencia.<sup>78</sup>

La predicación popular suele ser identificada con la idea medieval de lo público urbano, es decir a cielo abierto, antes que con la imagen de la predicación dentro de un espacio cerrado.<sup>79</sup> La causa de esta identificación tiene que ver con el impacto en la memoria y en los registros de las predicaciones públicas, pues cuando el sermón se realiza en la plaza tiende a haber una puesta en escena más impresionante, que incluye procesiones, flagelantes y un aparato visual diseñado para acompañarlo. Es seguro afirmar que estas situaciones eran mucho más comunes en las campañas de los predicadores –y especialmente de los *superpredicadores* –, cuya experiencia en la propuesta de un espectáculo religioso masivo en torno a la difusión de la palabra está ampliamente registrada, pues tal espectáculo reafirmaba la eficacia de lo predicado.<sup>80</sup> No obstante, el peligro de la espec-

---

<sup>78</sup> Existen variadas miradas respecto de esta cuestión en particular. Disiento aquí de Martin y adhiero a la posición propuesta por Debby y por Thompson, cuya interpretación incorpora la tradición de la misa medieval como parte del contexto de la experiencia religiosa. Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988), 560; Nirit Ben-Aryeh Debby, «Italian pulpits: preaching, art, and spectacle», en *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 2010, 123-43; Augustine Thompson, «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 13-37.

<sup>79</sup> Irónicamente, según la estadística realizada por Hervé Martin para Francia entre 1350 y 1520 existe una marcada preeminencia de la predicación dentro de las iglesias parroquiales antes que las catedrales, conventos o iglesias regulares. Esa interiorización de la predicación contrasta con las imágenes que de esta proliferan en la misma época y que tienden a ubicar al predicador en espacios públicos. Lo que detecta y resalta Martin es que los espacios interiores son más controlables y que la predicación itinerante tenía como núcleo duro la llegada directa a la población, por eso tiene sentido la predicación en pequeñas parroquias en la campaña y los poblados además de los grandes eventos urbanos. Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, 555.

<sup>80</sup> La manipulación de los medios visuales en pos del control del espacio de la predicación es ampliamente visible en el caso de la predicación de Jan Hus en la capilla que se convirtió su escenario de predicación

tacularidad de la predicación fue señalado por las autoridades religiosas, es así como Ferrer y Bernardino quienes se excedían en cuanto a las demostraciones reguladas por los manuales de predicadores fueron reprendidos o criticados en no pocas ocasiones por excederse en su expresividad.<sup>81</sup>

Los indicadores de la situación espacial y material de la predicación aparecen escasamente en los sermones de Vicente Ferrer de los que disponemos. Es difícil detectarlos, porque o son escasamente descritos o directamente obliterados por los reportadores en el proceso de escritura, lo cual es natural en tanto el objeto del registro de los sermones nada tenía que ver con su contexto específico. Es cierto que podemos acudir a referencias externas de la labor vicentina, las cuales suelen ser abstractas y difícilmente situables. La estrategia más práctica para la reposición del contexto del sermón ha sido acudir a las fuentes administrativas urbanas o registros como las clásicas historias de los reinos y, si las hubiera, cartas o notas que referencian la presencia o predicación. Ésta estrategia de reposición, empero, tiene como límite la distancia de un registro *in situ* del evento de la predicación en la modelización propia de la situación formal a la que se adscriben.

A veces, por suerte, aparecen algunos registros específicos que permiten conocer de modo más cabal el evento en sus múltiples dimensiones. Una fuente que ofrece detalles respecto de una predicación efectiva de Vicente Ferrer es el documento llamado “Relación de Fernando de Antequera”. Consiste en una descripción pormenorizada de la actuación de Ferrer en Toledo en el verano de 1411 destinada a Fernando de Antequera, tío del infante Juan I y corregente de Castilla con la madre del rey. El objetivo de Fernando al pedir una relación de la actuación de Ferrer era comprender y conocer el contenido de la enseñanza vicentina y, muy especialmente, informarse del impacto social e histórico de la persona del predicador en una de las ciudades más importantes del reino. Así parece haberle sido pedido al relator del texto, quien con fascinación repite “O, señor, cuánto deseo que lo viesedes e oyessedes predicar!”<sup>82</sup> El autor realza las condiciones materiales de predicación, justamente aquello que hemos llamado el escenario del sermón, y nos

---

dilecto, nombrada como capilla de Belén, la cual acabó inundada de frescos que representaban ataques al papa y al Concilio de Constanza. Los murales de Belén utilizan las imágenes para transmitir una versión partidista de un conflicto y sirven como reafirmación del discurso en si mismo. Michael Mullet, *La cultura popular en la Baja Edad Media* (Barcelona: Crítica, 2000), 135.

<sup>81</sup> Véase Franco Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy* (Chicago: University Of Chicago Press, 1999), *passim*.

<sup>82</sup> Utilizamos aquí la transcripción que realiza Pedro Cátedra García, Relación de Fernando de Antequera, en su Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, Apéndice.

regala una valiosa imagen de la situación. La relación cumple un rol esencial en la consideración del contenido de los sermones de la campaña castellana, pues logra jerarquizar la información y darle un sentido específico.<sup>83</sup> La detallada descripción del ambiente da cuenta de la familiaridad del relator y el destinatario con los espacios físicos a los que alude, en tanto proliferan las referencias que Fernando ha de conocer de sobra, como la distribución de las capillas de la catedral toledana. El documento relata que Fray Vicente llegó en las horas de la tarde a la ciudad y que, a pesar de no haber sido convocada a hacer ninguna clase de bienvenida por el clero o por los magistrados, la gente salió espontánea y masivamente a recibirlo. Esto parece sugerir, como mínimo, cierta reserva de las autoridades, preocupadas por la aparente intencionalidad política que la campaña castellana de Fray Vicente tenía, maquinación que su relación con el Antequera probaría más tarde ser cierta.<sup>84</sup> La presencia de Ferrer en el Reino parece haber sido asidua. Pese a ello, exceptuando esta campaña de 1411-1412, su predicación en Castilla está muy poco documentada. No se conoce ni cuándo ni cuántas veces el dominico predicó en estas tierras, aunque seguramente estuvo allí en reiteradas ocasiones acompañando a Pedro de Luna o como su legado.<sup>85</sup>

El arribo del fraile se enmarcaba en formas teatrales significativas. Disponemos de dos versiones al respecto. La del corresponsal toledano lo describe acompañado de unas 500 personas que oraban en voz alta; otras fuentes en cambio, refieren que la entrada a la ciudad se hacía con los hombres de la compañía precediendo al predicador, al tiempo que se flagelaban con látigos y gritaban ¡piedad, piedad!<sup>86</sup> Semejante espectáculo era impactante para aquellos que iban a recibirlo y convocador para aquellos que no. La rimbombante llegada de Ferrer y su séquito puntuaba desde el inicio la importancia espiritual de su presencia en la ciudad. Toledo, quizás más habituada a las procesiones masivas y a la presencia de gente importante podía ser menos impresionable, pero sin dudas el arribo de Fray Vicente no había pasado desapercibido.

Ferrer, anciano y pequeño de contextura, llegó en un humilde asno que lo llevó hasta la puerta de la iglesia, la cual suponemos que ha de ser la catedral. Ya adentro bendijo a los presentes y se retiró a descansar. La imagen del anciano predicador, delgado

---

<sup>83</sup> Ibid., 176.

<sup>84</sup> Pedro Manuel Cátedra García, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39 (1984 1983): 235-309.

<sup>85</sup> Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 11.

<sup>86</sup> Louis Châtellier, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, C.1500-c.1800* (Cambridge University Press, 1997), 4.

y frágil, llegando a lomo de un simple burro, remite al tópico cristológico clásico de humildad y pobreza. Algunas veces, dicen otras fuentes, llegaba sosteniendo una gran cruz. Entre ese séquito, que rezaba en voz alta o se flagelaba, la simpleza de la figura del predicador era doblemente llamativa y quedaba en la memoria de aquellos que lo oían luego, ligando escenificación y palabra. La intención en la teatralización de su llegada era la de presentarse a sí mismo como un líder espiritual similar a Cristo. La *performance* consiste no sólo en la enunciación de un discurso sino también en la creación de un yo público, un *ethos*. En esa construcción pública de sí, Ferrer evidenciaba la importancia de la escena del discurso en la práctica de la predicación.

Ahora, ¿quién albergaba y mantenía a la compañía que proporcionaba la base de la escenificación? Sabemos que permaneció en Toledo cerca de un mes, con lo cual debió ser oneroso para la ciudad, y si trasladamos el costo a ciudades más pequeñas y con menos recursos asumimos que implicaría un gran gasto. Esto se resolvía con un simple recurso que además reafirmaba la estructura socioeconómica de la misma urbe: aparentemente, las familias notables se repartían el costo al albergar a la compañía en sus propias casas y alimentándolos mientras durara la predicación. El único estudio que sigue a Ferrer en una campaña e intenta detectar los gastos que provoca su presencia es uno sobre la predicación mallorquí de 1413-1414. Descubre que gran parte de los gastos eran absorbidos por las grandes familias de las ciudades que iba visitando y, además, logra dar cuenta del aumento relativo de la población que se acercaba a oír misa a partir de un crecimiento sustantivo de las donaciones registradas en las iglesias en el momento de la predicación. Podemos arribar a la conclusión de que aún cuando la predicación constituía un gasto para la ciudad, el honor de acoger al predicador y a su compañía compensaba el costo. Además el albergarlo habilitaba entre las familias patricias una competencia por el status. Finalmente, cabe recordar que el arribo de un predicador beneficiaba a las iglesias locales en términos económicos.<sup>87</sup>

A la mañana siguiente a su llegada Ferrer se dirigió a la Catedral a predicar en un púlpito de madera que para tal fin se había dispuesto en su interior. El corresponsal de Fernando describe toda la situación como no satisfactoria: el púlpito era muy alto, había demasiada gente y no se oían las palabras del sermón. Dadas las dificultades se decide construir un púlpito alternativo fuera de la ciudad, en un lugar suficientemente amplio y

---

<sup>87</sup> Joan Rosselló Lliteras, «San Vicente Ferrer: su misión en Mallorca (1413-1414)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*, n.º 43 (1987): 71-84.

abierto para que la gente pudiera acudir con masividad. Toledo, a diferencia de las ciudades renacentistas italianas, carecía de espacios abiertos y plazas que pudieran albergar con comodidad al numeroso público de un predicador como éste, situación que se reafirma el mismo domingo de esa semana, cuando el espacio llano en el que se había ubicado el púlpito queda desbordado por la llegada de gente desde lejos. Ferrer predicaba bien temprano a la mañana, un poco por la necesidad de no interrumpir las actividades cotidianas y otro poco, suponemos, por el agobiante calor del verano de la meseta castellana.

Ahora bien, tenemos al predicador ubicado en la altura, mirando a su audiencia de frente y listo para hablar en un descampado en las afueras de la ciudad. Sabemos que al menos el domingo la asistencia fue masiva (el resto de las condiciones parecen más oscuras). De las múltiples variables materiales que el predicador no controla podemos nombrar el clima en primer lugar, y el ruido ambiente, en segundo. Este último dependía de una serie de factores acústicos que iban desde la arquitectura hasta la cantidad de gente que acudió a oír el sermón. El problema de “ser oído” era clave en las reflexiones sobre la actividad del predicador, y la necesidad de que su voz fuera inteligible era tan importante como que captara la atención. El locutor debe superar los límites espaciales con la potencia de su voz y de sus estrategias de predicación.<sup>88</sup> El esfuerzo de Ferrer por ser oído era tal que solía quedar afónico y no podía predicar por varios días. En general, estos episodios de afonía sucedían luego de la predicación de los sermones del Anticristo, con lo cual era usual que se lo adjudicara a una razón sobrenatural. Es posible suponer, no obstante, que la pasión con la que Ferrer predicaba esos sermones y el esfuerzo por ser oído derivaba en un agotamiento de su garganta que era aprovechado para tomar una pausa en las extenuantes campañas.

Las estrategias para profundizar el impacto del mensaje no iban en desmedro de su contenido, pues al analizar la predicación medieval no podemos dejar de lado la conciencia compartida por predicador y audiencia de que eso que están viviendo, ese espacio de transición espiritual, es una experiencia religiosa auténtica. La escena, tanto en su configuración formal como en lo generado por el predicador y en lo contingente, moldea,

---

<sup>88</sup> Así lo argumentaba Waleys, el maestro de predicadores dominico que enseñaba y escribía en Oxford durante el siglo XIV. Jacques Berlioz y Marie Anne Polo de Beaulieu, «The Preacher Facing a Reluctant Audience According to the Testimony of Exempla», *Medieval Sermon Studies* 57, n.º 1 (octubre 2013): 21; Beverly Mayne Kienzle, «Medieval sermons and their performance: theory and record», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 89-124.

necesariamente, el mensaje religioso y moral que el sermón medieval pretende manifestar. Los contenidos y códigos culturales de la predicación como acto revelan hasta qué punto se trataba de un ejercicio colectivo de comunicación.

### La audiencia

La predicación es una actividad pública y colectiva que compone una de las instancias de sociabilidad urbana, en la misma categoría que las romerías y las procesiones. Omnipresente, insistente, agitada, la masa de la audiencia no tiene límites fijos ni precisos. Socialmente heterogénea, se recluta entre todos los sectores de la sociedad.<sup>89</sup> El *ars praedicandi* muestra una seria preocupación por adaptar el sermón a la audiencia; y si bien la mayoría de las colectáneas de sermones podían distinguirse por el momento litúrgico de predicación, existe un tipo de colecciones de sermones modelo que son caracterizados por la audiencia ante la que eran predicados.<sup>90</sup> Las colecciones de sermones *ad status* son pocas. Empero, ponen en perspectiva la necesidad de distinguir los sermones dirigidos a públicos restringidos por un tipo de afiliación social especificado de antemano. A pesar de que no contamos con colecciones exclusivamente *ad status* de Ferrer, lo cierto es que en las recopilaciones del valenciano se hallan sermones dirigidos a públicos específicos, de los cuales podemos nombrar aquéllos *ad clerum* o *monialibus*, predicados en Suiza durante 1404.<sup>91</sup>

Las audiencias dejan en el sermón una marca indeleble que es evidente en el texto a partir del uso y abuso de la segunda persona singular y de las formas verbales imperativas. Es considerada como elemento esencial a tomar en cuenta a la hora de crear un sermón.<sup>92</sup> Berlioz argumenta que las imágenes de una audiencia fiel y recogida, imagen que aparentemente reflejan tanto los sermones textualizados como las representaciones

---

<sup>89</sup> Zumthor, *La voz y la palabra*, 69

<sup>90</sup> Existen solo cinco colecciones de sermones *ad status*, dos del siglo XII de Honorius Agustodunensis y Alain de Lille y tres mayores del siglo XIII de Jacques de Vitry, Humbert de Romans y Guibert de Nogent Tournai. El estudio de estas colecciones simplifica la necesidad de identificar a la audiencia, y permiten, en el ejercicio comparativo, adentrarnos en la reflexión sobre las diferencias entre aquellos y los predicados ante audiencias compuestas de modo heterogéneo. Un análisis del carácter específico de los sermones *ad status* puede hallarse en Carolyn A. Muessig, «Audience and preacher: “*ad status*” sermons and social classification», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 255-276.

<sup>91</sup> Vicent Ferrer, *Sermones de Cuaresma en Suiza 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 63)*, sec. Estudio Preliminar, 29.

<sup>92</sup> Valentina Berardini, «Research Project: Discovering Performance Indicators in Late Medieval Sermons», *Medieval Sermon Studies* 54 (2010): 81.

de los predicadores – estas últimas de carácter hagiográfico – no son en absoluto neutrales.<sup>93</sup> Es posible hallar en sermones reportados a los predicadores pedir silencio o reprender a las personas que hablan durante el sermón, de lo cual se deriva la aparente frecuencia de las interrupciones; sin embargo, la participación en la predicación puede haber sido más requerida de lo que las fuentes dejan entrever.<sup>94</sup> La idea de una audiencia silenciosa, más propia de algunos espectáculos modernos que del mundo medieval es irrisoria. El público vitorea, abuchea, llora, y así participa en el desarrollo del espectáculo de la predicación. Como forma intermedia entre el ritual religioso y el entretenimiento, era un evento en sí mismo y así fue concebida y diseñada por los predicadores más exitosos, que utilizaron un amplio espectro de estrategias visuales, sonoras y teatrales para obtener y mantener la atención de quienes la oían.<sup>95</sup> Las estrategias discursivas de los predicadores incluían claramente a las audiencias, esencialmente porque su presencia las convertía en parte integrante del acto de comunicación.

Ese mismo público que se presentaba a oír el sermón era parte de un evento social que reunía a múltiples grupos de la compleja y estamentaria sociedad medieval. La audiencia del predicador es una yuxtaposición de públicos distintos cuya escucha deriva, necesariamente, en variadas interpretaciones. Es adecuado, entonces, para comprender la simultaneidad de la emisión del discurso y su decodificación el uso de los conceptos de *polifonía* y *poliacroasis*. La polifonía es una noción acuñada por Mikhail Bajtín para comprender las voces dentro de una narrativa específica – en su caso, la novela – que sin embargo ha alcanzado un impacto en el análisis literario y del discurso mucho más profundo que el que su origen pretendía. La polifonía, en su concepción más amplia, establece que todo discurso está compuesto por múltiples voces, es decir que la palabra del que enuncia se corresponde con un mundo cultural al que este enunciador adhiere y quiere reproducir. A aquella idea de polifonía que tanto utilizó la historia de la literatura y la historia cultural se agrega ahora la noción de *poliacroasis*. Oriunda de la teoría del análisis del discurso político, la *poliacroasis* asume que los discursos orales son recibidos por

---

<sup>93</sup> Véanse Jacques Berlioz, «L'auditoire des prédicateurs dans la littérature des exempla (XIIIe-XIVe siècles)», *Medioevo e rinascimento* 3 (1989): 125-158; Berlioz y Beaulieu, «The Preacher Facing a Reluctant Audience According to the Testimony of Exempla».

<sup>94</sup> Existe un sermón en el que el mismo Bernardino se indigna con un grupo de mujeres y las conmina a abandonar la iglesia. Cynthia Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience*, Washington (Washington: The Catholic University Press, 2000), 132.

<sup>95</sup> Robert E. Stillman, *Spectacle and public performance in the late Middle Ages and the Renaissance*, vol. 113, *Studies in medieval and reformation traditions* (Leiden, 2006); Laurie Postlewaite, «Introduction», en *Acts and texts. Performance and ritual in the Middle Ages and the Renaissance*, 2007, 7-16.

una audiencia de múltiples maneras y por eso que su interpretación también es múltiple.<sup>96</sup> La *poliacroasis* presume algunos conceptos claves para el estudio del sermón medieval: que la audiencia nunca es neutra y que la multidesignación del discurso es parte esencial de aquél, pues la audiencia es componente necesario del acto de comunicación que es la predicación.

Los discursos de los predicadores populares pueden y deben ser analizados desde la perspectiva de su público, dentro del cual existen segmentos que comprenden el mensaje de diversas maneras. Para dar cuenta tanto de la *polifonía* del discurso como de la *poliacroasis* debemos primero intentar definir cómo se compone la audiencia vicentina. No es difícil encontrar en los sermones de Ferrer el uso de la segunda persona que indica la presencia de judíos, moros, magistrados de la ciudad, mujeres, jóvenes y clérigos. A todos ellos se dirige alternativamente para apelar a su reforma, para persuadir o para señalar pecados y errores. Ahora bien, cuando se dirige a los judíos y los conmina a convertirse y a abandonar el pecado el discurso no sólo contiene una apelación a la conversión sino que comporta una multiplicidad de mensajes que los otros segmentos de su audiencia decodificaran a su vez. A los magistrados los está exhortando a modificar la legislación local y separar a los judíos de la comunidad cristiana – recordemos que en ocasiones ese llamado fue altamente exitoso al punto que se establecieron las leyes antijudías más duras de la historia Ibérica hasta la expulsión, como las leyes murcianas de 1411 –.<sup>97</sup> En la misma campaña castellana los sermones que demandaban a la separación de los judíos fueron predicados ante el Rey infante y la reina Catalina, dando pie a las durísimas leyes de segregación conocidas como Pragmática de Catalina, firmadas en Ayllón en 1412.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> El concepto de *poliacroasis* aparece por vez primera en el texto de Tomás Albadalejo en Francisco Cortés Gabaudan, Gregorio Hinojo Andrés y Antonio López Eire (eds.), *Retórica, Política e Ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Actas del II Congreso Internacional de LOGO, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica, Salamanca, 24 - 29 de noviembre de 1997, Salamanca, Logo, 2000, Vol. III, Ponencias, págs. 11-21. Un análisis posterior sobre el impacto del concepto en el campo de las ciencias sociales y de los estudios de los discursos públicos puede hallarse en Ana Calvo Revilla, «Comunicación oral y procesos interpretativos: presencia del receptor/oyente en la comunicación retórica. Un acercamiento al concepto de poliacroasis», Revista electrónica de estudios filológicos, <https://www.um.es/tonosdigital/znum5/estudios/D-Poliacroasis.htm>

<sup>97</sup> Carolina M. Losada, «El adversario del profeta: estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer», *Bulletin hispanique* 114, n.º 2 (2012): 823-838. Se profundiza sobre esta cuestión de modo específico en el capítulo 4 de la presente Tesis.

<sup>98</sup> El estudio del impacto de estas leyes se verá más adelante. He abordado este tema con anterioridad y su estudio me llevó a la producción y luego publicación de dos artículos cuyas conclusiones parciales se han utilizado en esta Tesis. «El “otro” legislado: segregación y conversión de los judíos en la Castilla tardomedieval: las leyes de Ayllón y San Vicente Ferrer (1412)», *Fundación*, n.º 10 (2010): 98-104; «Ley divina y



Estos episodios, que constituyen un capítulo específico de la historia de la predicación vicentina, permiten visibilizar fragmentos suficientemente fieles de la variedad de recepciones de los sermones populares. En referencia a judíos y moros, por caso, serán distintos los sermones predicados ante audiencias integradas por ellos que los sermones predicados en su ausencia. La Cuaresma valenciana de 1413 fue predicada dentro de la catedral de la ciudad y no contemplan la presencia de los judíos, y carecen de apelaciones directas así como referencias a la necesidad de la conversión de los judíos: elementos preeminentes de los sermones castellanos de 1411-12. En aquéllos las referencias a los judíos y moros han de ser comprendidas en el marco de una diferenciación social y una construcción del *otro* como antinomia del comportamiento moral del cristiano.

Ferrer es un abogado del orden social, y como tal requiere que cada uno de los individuos, que viven en una sociedad concebida como un cuerpo, cumplan fielmente su rol.<sup>99</sup> Así, por ejemplo, el sermón que predica el 13 de marzo de 1413 en Valencia es un discurso que explica que el mejor modo de servir a Dios es el cumplimiento de su papel en la sociedad; los maridos debían soportar a sus mujeres, los ricos donar a los pobres, los magistrados abrazar la justicia.<sup>100</sup> En el contenido de estos sermones Ferrer aboga por la vigilancia del rol social que cumplen el otro, el vecino, el marido y el magistrado. Parado frente a una audiencia en la que evidentemente están las autoridades valencianas, advierte a aquellos “yo soy de esta opinión: que si en un papel escribes ‘justicia’, que el fuego del infierno no pueda quemarlo”<sup>101</sup> La idea de que servir a Dios es servir fielmente a los estatutos de la ciudad y hacerlos cumplir, fortaleciendo el orden social, tiene sabor a advertencia pública en un contexto en el que los magistrados son exhortados directa-

---

ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)», *Hispania sacra* 65, n.o 132 (2013): 603-640.

<sup>99</sup> Es bastante común hallar comparaciones, *exempla* e imágenes del cuerpo en los sermones de Ferrer en referencia o comparación al buen funcionamiento de la sociedad, así como el uso de la idea de enfermedad física para aludir al pecado y al camino del infierno, esto es especialmente visible en los sermones de Cuaresma en los que el núcleo duro del discurso se enclava en el tema del arrepentimiento de los pecados. Respecto de esta imagen organicista y corpórea de la sociedad no es Ferrer ni el primero ni el más importante de sus promotores. Para el período y el tipo de discurso sobre el tópico puede verse Carolyn Walker Bynum, *Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion* (Nueva York: Zone Books, 1991), *passim*.

<sup>100</sup> Con el *thema* “*Beatus Illes servus*” Ps, 112, Vicent Ferrer, “*In die beati Gregori* (13 de març)”, Vicent Ferrer, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*, trad. Sanchis Sivera, Josep, vol. I, II vols. (Valencia: Albatros, 1973). 95-101.

<sup>101</sup> “jo só d’esta opinió: que si en un paper escrivís “justiça”, que foc d’infern no el poria cremar.” Idem, 99.

mente por el predicador. Más aún, el impacto y la intencionalidad se potencian si recordamos que la predicación de esta Cuaresma estuvo rodeada de los conflictos entre las familias nobles valencianas, guerra intestina que las autoridades no podía detener por sus vínculos con ambas facciones.<sup>102</sup> Una de las imágenes favoritas que conjuga el predicador es la de la ciudad, reino o señorío amenazado por peligros externos y por la desidia y desconfianza de los súbditos y vasallos, que es un símil del reino de Dios amenazado por el diablo o el Anticristo. La amenaza externa triunfa e invade el Reino trayendo la ruina para todos. Así, al mostrar el peligro del pecado y la amenaza del demonio Ferrer potencia la mirada sobre los peligros sociales que conlleva el relajamiento de los mecanismos tradicionales de obediencia.

Es común, especialmente en los sermones de Cuaresma, que Ferrer destaque la tendencia pecaminosa de los afeites y vanidades. Este discurso tiende a estar dirigido a las mujeres. A ellas les pide que se adornen con mesura y vergüenza, que no gasten dinero en telas ricas ni en adornos caros. Apela a un modelo de mujer recatada y pía, al mismo tiempo que señala moralmente a aquellas que no respetan los códigos de vestido casto:

“ca mal pareŝce la mugier casada traer vestiduras de putana; mas andar honestamente, non mostrando las tetas a las gentes.” [que parece mal que la mujer casada use vestidos de puta; debe andar honestamente, no mostrando las tetas a la gente] <sup>103</sup>

Esta demanda se realiza en la predicación de Toledo de 1411 que mencionábamos más arriba, por lo cual podemos suponer que la audiencia no estaba compuesta solo por mujeres y que el discurso también es interpretado por sacerdotes, frailes y magistrados.<sup>104</sup> El lugar que la mujer ocupa en el discurso vicentino es muy elevado, especialmente como madre educadora y como consejera y moderadora de los deseos del marido, en el cual también se vislumbra esta pretensión del predicador de configurar los lazos sociales de un modo tradicional y pacificado.

---

<sup>102</sup> Al respecto, puede verse el tradicional trabajo de Sebastian Garcia Martinez, *Bandolers, corsaris i moriscos* (València: Edicions 3 i 4, 1980), cap. 1.

<sup>103</sup> Vicente Ferrer, Sermón de la Ave María, Fecho en Santa María de Nieva, transc. en Cátedra, *Sermón, literatura y sociedad*, 375. (La traducción es mía)

<sup>104</sup> Un discurso similar, pero mucho más enfocado en acusar como terrible pecado la vanidad general provocó unas décadas después las famosas hogueras de las vanidades florentinas de la Cuaresma de 1497, estimuladas por la inflamante prédica e ideas de Giolamo Savonarola.

En otra área compleja del discurso medieval se encuentran las representaciones públicas de los clérigos, ferozmente criticados por Ferrer, quien señala con acritud sus repetidos pecados a un público laico que, sabemos, reprocha el comportamiento impío de sus guías espirituales. Los preladados, en el discurso vicentino, también son exhortados a cumplir con fervor su rol; especialmente deben dedicarse a la predicación y abandonar las competencias, la lujuria, la gula y las vanidades para lograr la salvación que será máxima por ser agentes de Dios. Distinto será el discurso o la interpretación si el sermón es predicado sólo para el clero o en público. Para probar la necesaria adaptabilidad del discurso a la audiencia resulta útil contraponer dos sermones que predicados bajo el mismo *thema*, se desarrollan, sin embargo, de un modo completamente distinto ante públicos dísimiles. El *thema* “*Ibi morabatur cum discipulis*” (Jn. 11), aparece en sermones reportados de dos colecciones de Cuaresma distintas. El primero predicado en Friburgo el jueves 20 de marzo de 1404 ante una audiencia de religiosos de una casa en la que Ferrer estaba alojado y el otro predicado en la Cuaresma valenciana el día 14 de abril de 1413 ante un público heterogéneo.<sup>105</sup> En ellos queda en evidencia que el primer sermón fue construido específicamente para la ocasión, pues se dedica a explicar el mejor modo de servir a Cristo como religioso, haciendo especial hincapié en el abandono de los placeres terrenales como el vino y la comida en exceso. El sermón predicado en Valencia en 1413, en cambio, se desarrolla explicando los modos en que muere Cristo por responsabilidad de la Sinagoga, es decir por culpa de los infieles metaforizados en los judíos; ese sermón se enfoca en describir por oposición los gestos que los cristianos deben hacer para mantener su lealtad a Jesucristo y así ganar su salvación.

En síntesis, la audiencia del sermón medieval es dinámica, amplia y heterogénea. El discurso, por ende, está diseñado para apelar a esta audiencia cuya complejidad es inalcanzable. Si asumimos la segmentación interna de esa audiencia debemos intentar vislumbrar las múltiples interpretaciones del discurso en la mayor cantidad de dimensiones posibles, sin ignorar que se nos escapa la cotidianeidad del mensaje y las referencias ocultas a episodios recientes de aquellas comunidades.

### **3. La estructura del sermón.**

---

<sup>105</sup> Vicente Ferrer, Fèria VI después de la dominica “*De Passione Domini*”, transc por Sanchis Sivera en, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*, I:122-128..

## En la forma, el sentido

El proceso de pensar, escribir y enunciar un sermón frente a una audiencia, prestando atención a adecuar las estrategias de enunciación para aumentar la eficacia en la entrega del mensaje moral y religioso constituye una práctica social. La predicación del sermón deviene una estructura social determinada, histórica y sometida al cambio. Tal concepción de la actividad de la predicación lleva implícitas una serie de categorías de larga historia en la teoría de las ciencias sociales. La noción de estructura ha sido una idea discutida y al mismo tiempo difícil de descartar por las ventajas que implica su aplicación. Probablemente uno de los peligros más evidentes en la utilización de la idea es el de la reificación de los procesos, es decir, el de convertir prácticas sociales y culturales en armaduras que impiden reconocer los mecanismos de adaptación y cambio. No obstante, explicar de otro modo que no sea con la noción de estructura las formas de reproducción social que aparecen sosteniendo aparatos simbólicos resulta muy difícil sin obligarse a una vorágine de definiciones constantes de los procesos históricos.

La propuesta de una noción de estructura en contexto de William Sewell resuelve de modo intermedio nuestro dilema. Sewell criticaba el uso de dicho concepto en las ciencias sociales al señalar que no es imposible incorporar la idea de cambio de la estructura como parte intrínseca del proceso de reproducción social. El autor da una respuesta a este problema proponiendo que la estructura está constituida por esquemas culturales y recursos que se sostienen mutuamente en una relación dialógica que empodera y constriñe la acción social del agente. Inspirado evidentemente en las nociones de *habitus* y de estructura estructurante de Bourdieu<sup>106</sup>, Sewell pone el énfasis en el cambio y caracteriza

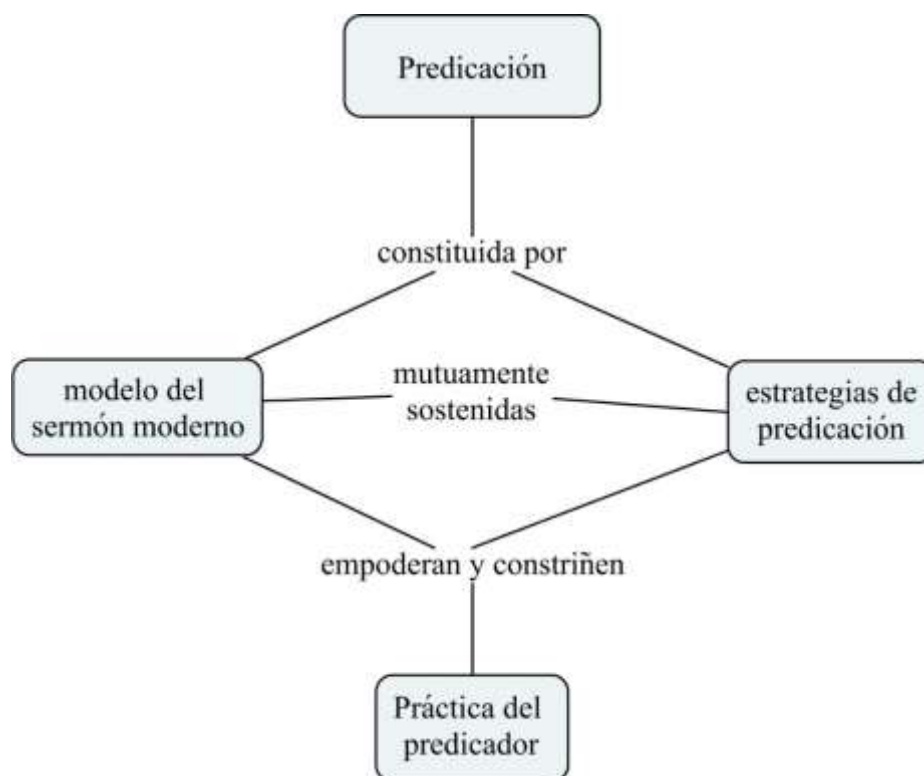
---

<sup>106</sup> En referencia al potencial uso de las categorías desarrolladas por Bourdieu en el análisis de los sermones como productos culturales, la dificultad intrínseca en ese juego es la categoría de mercado de bienes simbólicos y el problema de la autonomía relativa del campo de producción simbólica respecto de la estructura formal. Esta última aparece como necesaria de modo más evidente ante la valoración de la originalidad y libertad de pensamiento característica de la sociedad capitalista post Revolución Francesa. En cambio, parece mucho más adecuado encuadrar al sermón en el marco de estructuras estructurantes como reaseguro de la calidad de la producción del “bien simbólico”. Este apartado puede recuperar esas nociones teóricas, siempre y cuando, se invirtiese en el campo la cuestión de la originalidad no como valor intrínseco sino, más bien, como necesidad del tipo de producción del producto cultural “sermón.” Esta reflexión deviene de las ideas vertidas por Bourdieu, particularmente Pierre Bourdieu, *Sentido social del gusto*, (Buenos Aires, Siglo XXI, 2011), 88

toda estructura como dinámica por definición.<sup>107</sup> Evita de este modo el peligro de reificación de los procesos sociales al reconocer que las estructuras son modificadas en su “uso”.

Vista la predicación como proceso de reproducción social estructurado y estructurante y entendida la estructura a través de este prisma, entonces, es necesario pensarla siempre en relación a su práctica. El sermón medieval se sostiene en dos fundamentos; a) la forma del sermón escolástico; b) las estrategias de predicación propias del género (modelos, recursos específicos, uso de autoridades y recursos de la lengua para la construcción del discurso). El esquema 1 permite visualizar la forma en que la estructura, tal y como la definimos aquí, potencia y condiciona el acto de comunicación de la predicación. Al combinarse las estructuras se visibiliza la predicación como una práctica social necesariamente dinámica y se clarifican las posiciones del locutor y la audiencia.

Esquema 1



Diremos, entonces, que la predicación medieval como práctica social está constituida por dos estructuras tradicionales que son aprendidas y enseñadas. Ambas pertenecen al orden de aquello que convierte a un fraile en un agente de la divulgación de la palabra

<sup>107</sup> William H. Sewell, «A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation», *American Journal of Sociology* 98 (julio 1992): 1-29.

sagrada. Asimismo, adquirir la práctica de la predicación es un ejercicio social que implica la pertenencia a determinado grupo. Aquellos hombres que se dedicaron a predicar y no pertenecían al grupo de los especialistas de la palabra fueron cuestionados, perseguidos y, casi siempre, eliminados del ejercicio de la comunicación masiva. La legitimidad está determinada en parte por el respeto a esas estructuras. Es decir, la construcción de un sermón y el ejercicio de la prédica según los canones establecidos, entre los cuales está el origen del agente predicador.

El sermón escolástico como modelo de construcción del discurso, los recursos para su desarrollo y los elementos que sirven de ayuda para la construcción permiten que éste se convierta en un tipo de comunicación conocido y cognoscible por predicador y audiencia en el marco de las prácticas culturales. Otros elementos, como el uso de la apelación directa o indirecta también entrarían en el marco de la estructura del sermón, quizás no modelizadas abiertamente, pero que funcionan como empoderadores de la función del discurso, es decir, de la persuasión. La estructura potencia la predicación en tanto le da legitimidad social, y la constriñe porque la modeliza en forma y tema.

### Esquema y teoría del sermón escolástico

La influencia de la escolástica es determinante para comprender la forma que toma el sermón a partir de los siglos XII y XIII. Una influencia que está relacionada profundamente con la educación medieval de los predicadores.<sup>108</sup> La predicación escolástica es una catequesis básica que pretende la impregnación capilar del mensaje religioso, ya que como ejercicio pedagógico pone en juego una serie de estrategias didácticas en pos de lograr una efectiva transmisión de un mensaje moral.<sup>109</sup> El sermón es construido a partir

---

<sup>108</sup> Evidentemente, no estoy hablando aquí de la filosofía escolástica sino del método, aunque muchos se preguntarán hasta qué punto es posible distinguirlos de modo absoluto. Es mucho más sencillo, entonces, especificar las características del método escolástico como un esquema aplicado a la construcción del conocimiento filosófico, a su pedagogía y a distintos géneros literarios. Por “método escolástico” se entiende un dispositivo de conocimiento, que se caracteriza por el empleo, tanto para la investigación como para la enseñanza, de un sistema constante de nociones, distinciones, definiciones, análisis proposicionales, técnicas de razonamiento y métodos de disputa. La definición fue extraída de una síntesis en debate de varios grandes autores de la filosofía medieval. Para profundizar el debate puede verse Andrés Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval* (Madrid: Alianza, 2011), 67.

<sup>109</sup> Nicole Bériou, «La prédication aux derniers siècles du Moyen Age», *Communications* 72, n.º 1 (2002): 113-127., 116. Sobre los mecanismos de predicación y sus objetivos véase entre otros : Angeles García de la Borbolla, «Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante», *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 57-81; Roger Andersson, «Preaching the Sacraments: Catechesis for the Laity or Education for the Clergy?», *Erebea. Revista de*

del método escolástico de conocimiento. La estructura derivada de ese método parece ser para los predicadores medievales la forma adecuada para la divulgación de un mensaje eficaz y doctrinariamente correcto.<sup>110</sup>

Es por ello que es necesario considerar las formas del pensamiento escolástico y de su comunicación para la interpretación del sermón medieval.<sup>111</sup> A partir del siglo XII esa sensible influencia da a luz un tipo de sermón específico que es llamado sermón moderno, temático o escolástico. Ese modelo se diferencia del sermón homilía en que este último es, a falta de una mejor definición, “libre”. Es decir que la homilía es una interpretación no previamente regulada en su forma y contenido de la lectura del Evangelio que establece la liturgia para la celebración de la misma, por lo que la predicación es consecuencia de la celebración y asistencia a la misa para predicador y audiencia respectivamente.<sup>112</sup> Situado en las antípodas de la homilía, el sermón escolástico estaba lejos de ser una interpretación cuya enunciación quedaba liberada a la imaginación del predicador.

Un sermón temático se caracteriza por que comienza con la cita de un texto simple, el cual provee una matriz de ideas de las que deriva ajustadamente el sermón. Los *themata* surgen de un texto bíblico o extraídos de la Patrística y suelen provenir de la liturgia del día. Producto de una revolución retórica que creó el género literario de la predicación en sí mismo, el sermón escolástico adquiere, como todo campo de producción simbólica, sus propias reglas internas, ya claramente definidas para mediados del siglo

---

*Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011); F.P. Kruger, «The preacher's vulnerable attitudes in naming reality in a neglected society», *Verbum et Ecclesia* 36, n.º 1 (2015).

<sup>110</sup> Xavier Masson, *Une voix dominicaine dans la cité : Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Niccoluccio di Ascoli* (Rennes: PU Rennes, 2009).

<sup>111</sup> Respecto de la relación entre teología, escolástica y predicación en el marco del desarrollo del pensamiento filosófico medieval y moderno es interesante el acercamiento de Antonio Alberte, «¿Es justa la descalificación erasmiana sobre las artes predicatorias medievales? », *Citad. Filol. Clós. Estudios Latinos* 1998. Para un análisis más certero sobre la historia de la predicación en términos de retórica y su relación con la escolástica puede verse María Elvira Roca Barea, «Escolástica y predicación: La influencia de la Escolástica en las artes predicatorias», *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 51, n.º 155 (2000): 425-456.

<sup>112</sup> Existen tres formas de comunicación cristiana de la palabra previas divina anteriores al sermón moderno. Ordenadas de modo cronológico, la primera consistiría en el llamado “sermón misionero”, que tiene su origen en el intento de convertir a los judíos. La segunda sería la profecía, característica de la comunicación de los visionarios bíblicos en su exhortación a la vida cristiana. La tercera y última forma de comunicación de la palabra fue la homilía, que hacía énfasis en la interpretación bíblica y luego el sermón panegírico o epideítico cuyo desarrollo tiene mucho que ver con el acercamiento de la vida política romana al cristianismo. Phyllis Barzillay Roberts, «The “ars praedicandi” and the medieval sermon», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 43.

XIV.<sup>113</sup> Si bien las ideas que el predicador desarrolla a partir de ese texto son organizadas libremente, la construcción del sermón como dispositivo discursivo valora la simetría, la estructura y la armonía del discurso en tanto pieza literaria-oral. Su forma estética es valorada como la de un edificio. En ese sentido, su belleza es tan importante para su creador que es posible imaginar al predicador diseñando textos de modo semejante al arquitecto que labra la figura de las catedrales góticas, estilizadas y sumamente estructuradas en su forma.

El *ars praedicandi* insiste en que para que el sermón sea exitoso los predicadores medievales deben elegir recursos retóricos apropiados.<sup>114</sup> Los grandes teóricos del arte de predicar coinciden en tres razones para dar importancia a la retórica y a la estructura a la hora de construir un sermón. Primero, porque un “empaque” adecuado del sermón facilitaba la comprensión de la audiencia, pues a pesar de que el modelo de combinación de ideas no está predeterminado, el resultado tiende a ser más o menos similar, lo cual resulta en una forma del discurso que también acaba siendo familiar y, a fuerza de repeticiones, se convierte en una forma establecida de la comunicación medieval. En segundo lugar, una fuerte estructura y un uso de los recursos mnemotécnicos de la retórica medieval permiten a la audiencia recordar el sermón mucho después de que fue predicado.<sup>115</sup> En tercer lugar, ese sermón es más fácil de recordar para el predicador que tiene que pronunciarlo ante una audiencia a la que no siempre es sencillo complacer, entretener y cautivar.<sup>116</sup> La cuestión de la memoria es clave, pues sin duda tanto para el predicador era vital recordar un sermón diseñado y escrito previamente como era necesario que lo predicado

---

<sup>113</sup> Quien acuña el término de revolución retórica para este período es J. Murphy, que describe la transformación del género en sus primeras décadas, definiendo a través de dos de sus más prominentes autores (Alain de Lille y Humbert de Romans) los límites del género en términos de la construcción de una retórica que le es propia. James Jerome Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (University of California Press, 1981), 280-310. La hipótesis de Murphy es retomada y profundizada por Roberts, quien desarrolla un análisis de múltiples obras de *artes praedicandi*, confluyendo en el análisis de la formación del campo y sus recursos. Roberts, «The “ars praedicandi” and the medieval sermon».

<sup>114</sup> El *ars praedicandi* insiste en que el primer paso para el éxito del sermón era la adecuación entre objeto de predicación y estructura de predicación elegida, ubicando en la forma n compañía del sentido para los fundamentos para comprender la eficacia de su objetivo como discurso. Berardini, «Research Project: Discovering Performance Indicators in Late Medieval Sermons», 76.

<sup>115</sup> Jacques Berlioz, «La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIIIe-XVe siècles)», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 13, n.º 1 (1982): 157-183.

<sup>116</sup> Christoph T. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology: Model Sermons for the Preaching of the Cross* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2000), 35 y subs.



permaneciera en la memoria de su público. La función transformadora queda indefectiblemente truncada en un discurso poco eficaz. La estructura del sermón escolástico permite la fijación de las ideas, apelando especialmente a las divisiones y enumeraciones, así como al uso de figuras retóricas que acostumbran repetirse.<sup>117</sup>

Es cierto, sin embargo, que ni siquiera los sermones modelo respetaban a rajatabla la estructura, sino que la utilizaban como marco para el desarrollo de una argumentación organizada de modo lógico, desarrollando puntos específicos con distinciones, imágenes, similitudes y metáforas. Los tipos de herramientas y recursos van variando según el predicador, pero también según la ocasión y la audiencia, abonando la originalidad del evento de predicación. El salto de la teoría a la práctica es sensiblemente visible en el sermón vicentino, el cual es consistente en sí mismo, pero mantiene una marcada originalidad que permite una mayor visibilidad de las fuentes.<sup>118</sup> Para dar cuenta de ese salto elijo aquí un sermón de la campaña castellana que me parece lo suficientemente representativo de la predicación vicentina y de su estilo particular. Los reportadores de la campaña castellana no abusaron del uso del “etc.” muy común en las reportaciones en valenciano y catalán que buscan eximir al escriba y al lector de la carga de los lugares comunes, tan valiosos para nosotros a la hora de dilucidar el estilo vicentino.<sup>119</sup> El sermón fue predicado en

---

<sup>117</sup> Respecto de las formas mnemotécnicas usadas para ayudar a la memorización del sermón, la imagen descrita a partir de la *Retórica a Herennius* me parece apropiada: “*Il est nécessaire dans un premier temps de disposer d'une espèce de structure formelle qui peut être employée de nouveau. Cette structure formelle est constituée sur un mode arbitraire. On choisit un endroit, par exemple un édifice connu. Se fixent à l'intérieur de cet endroit un certain nombre de lieux (loci). La structure formelle ainsi obtenue se prête alors à être remplie par des contenus mentaux de n'importe quelle nature et variables à chaque fois. Ce sont les images (imagines) qui sont les formes, les signes distinctifs ou les "symboles" des choses qu'on désire conserver en mémoire. L'arbitraire dans le choix des images est limité par des règles qui concernent la "monstruosité" ou l' "étrangeté" des images et leur caractère directement évocatif du contenu. Chaque image est alors placée dans un lieu. En parcourant mentalement et dans l'ordre les lieux, l'on peut en convoquant les images avoir présent à l'esprit la série que l'on veut se rappeler*” Berlioz, «La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIIIe-XVe siècles)», 171.

<sup>118</sup> Josep Perarnau Espelt, «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 479-811.

<sup>119</sup> Me apoyo aquí en los análisis asertivos y adecuados sobre la estructura y el estilo del sermón vicentino de los especialistas en predicación de Ferrer. Entre los estudios que sitúan a Ferrer en el marco de la literatura medieval y que permiten encuadrar su palabra de modo correcto y profundo en una corriente de escritura y literaria específica véanse; Pedro Manuel Cátedra García, «El taller de predicador: a propósito de un sermón castellano para el Domingo de Ramos (RAE, Ms 294)», en *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, 1998, 291-320; Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*; Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer*.

agosto de 1411 en la ciudad de Illescas, según se data; es el sexto de la fuente original de la Real Academia y es titulado “Sermón de enxienplos que Ihesu Christo nos mostró”.<sup>120</sup>

La herramienta principal estructurante del sermón es el *thema*, el cual no puede ser abandonado por el predicador en ningún momento como eje argumental, aun cuando es posible observar discursos que se alejan del sentido ajustado de la cita bíblica y se derivan en una disquisición que plantea tópicos alternativos. Omnipresente en la forma escolástica, el *thema* debe adaptarse a aquello de lo que se quiere hablar y viceversa. La predicación temática es, entonces, un tipo de instrucción religiosa ligada a la exégesis.<sup>121</sup> En la obra vicentina se observa con consistencia un ajuste a la lectura planteada por la liturgia del día.<sup>122</sup> El *thema* del sermón sexto es la cita del *Evangelio de San Lucas*, 19; 47, que reza en el texto “*Erat cotidie docens in templo*” (§3-4).<sup>123</sup> El versículo está correctamente ubicado aunque mal citado o equivocadamente transcrito.<sup>124</sup> A partir del capítulo del *thema*, Ferrer desarrolla toda la construcción del sermón, especialmente a partir de los últimos versículos.

Acto seguido el predicador enuncia la *introductio thematis* la cual consiste en la enunciación más o menos breve de la materia sobre la que se predicará, y en la que se establece cuál es la ventaja espiritual de oír este sermón desde el punto de vista moral (§

---

<sup>120</sup> Vicente Ferrer, Sermon de enxienplos, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 323-335. Una transcripción de este sermón se halla en la sección **Apéndice** de la presente tesis (365-378). A las líneas de los párrafos de tal transcripción se hace referencia aquí.

<sup>121</sup> Phyllis Barzillay Roberts, «The “ars praedicandi” and the medieval sermon», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 41-62.

<sup>122</sup> Ferrer es uno de los últimos ejemplos de este estilo que reclamaba Eiximenis como el correcto, pues entre 1422-1440 de la mano de Bernardino de Siena se dio una auténtica revolución *thematica*, que transformó el lugar del *thema* en el marco de la construcción de los sermones, otorgando mayor libertad al predicador. Carlo Delcorno, «L’ars praedicandi di Bernardino da Siena», en *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, 1982, 419-429..

<sup>123</sup> En la vulgata en latín se lee “*Erat docens quotidie in templo*”, en castellano, “Enseñaba todos los días en el Templo”. Lc 19:47. Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

<sup>124</sup> Podemos aseverar que en la relectura de los versículos que se realiza momentos más tardes podemos asegurar que la cita del capítulo abarca desde el versículo 41 al 47. “Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, diciendo: `¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti, en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán por todas partes, y te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos que estén dentro ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo tu visita.

Entrando en el Templo comenzó a echar, fuera a los que vendían, diciéndoles: Está escrito: *mi Casa será Casa de oración*. ¡Pero vosotros la habéis hecho una *cueva de bandidos!*”

Enseñaba todos los días en el Templo. Por su parte, los sumos sacerdotes, los escribas y también los notables del pueblo buscaban matarle, (...)”. Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

11-14). Ferrer proclama desde el inicio el valor del *thema* de este sermón para la salvación del alma y lo proyecta al decir que “avremos algunos secretos de la Sancta Scritpura”.<sup>125</sup> Consiste en una exégesis de tono popular del versículo propuesto, siempre en un estilo alegórico y tropológico. Todo el aparato tiene como objetivo general persuadir a su audiencia a que accedan a la reforma moral que está proponiendo. Ferrer pretende descubrir para una serie de secretos de las sagradas escrituras y con ello introduce la división del sermón. La idea de “secreto”, que aparece en el discurso vicentino con asiduidad, es un recurso que utiliza ligado a la interpretación de las autoridades dentro de la predicación. Al presumir la incapacidad de la audiencia para elucidar correctamente el pasaje bíblico, su posición es la del iluminado capacitado para develar información vital para que el cristiano obtenga su salvación. Terminada la introducción llega una sección fija: la advocación mariana, que es la oración usada por el santo para la transición entre presentación y sermón propiamente dicho.

Luego, cumpliendo a rajatabla con las normas del género, vuelve a repetir el *thema* y procede a traducirlo. Ya hemos atravesado la sección de la estructura más preestablecida del discurso y nos adentramos en sus partes más complejas en términos estilísticos. Predicar, decía un manual del siglo XVIII, es dividir. Sección esencialísima del sermón moderno es la *divisio thematis*, en tanto manifiesta la verdadera habilidad del predicador. Un sermón correctamente dividido y organizado es un sermón exitoso. La valoración del producto, como arte y como manifestación estilística depende de la habilidad del predicador para construir una *divisio* ordenada, propia y adecuada. La *divisio* y la posterior *dilatatio* de cada una de las partes constituyen el núcleo duro del sermón, allí donde mayor libertad adquiere el predicador como autor de un discurso que, necesariamente, ha de ser pensado y escrito antes de la predicación y donde se le presenta un universo de posibilidades que adecuará a su estilo y a su audiencia.

La *divisio* que utiliza Ferrer en este caso se organiza a partir de los versículos 41 a 47 de Lc. 19 que se citaban en el *thema*, y contempla el estilo llamado *per distinctionem* que corresponde a la escuela dominica de predicación (§ 15-25).<sup>126</sup> Existen distintas maneras de efectuar la división temática, entre las cuales los manuales de predicación sugie-

---

<sup>125</sup> Vicente Ferrer, “Sermón de enxiemplos”, transc. Cátedra, *Sermón sociedad y literatura*, 323.

<sup>126</sup> Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 179.

ren y repiten aquella que apela a imágenes de la naturaleza, siempre adecuadas al momento litúrgico; un ejemplo clásico son las de la palma, el olivo y el laurel.<sup>127</sup> La división es una invención técnica con reglas propias, las ramas que organizan el sermón y lo sustentan, y por lo tanto ha de ser clara y adecuada doctrinalmente. Ferrer enumera los modos en que Cristo da ejemplo de vida a partir del Evangelio propuesto:

“la primera digo que en el comienzo del evangelio nos es demostrada con humanal compassió;

la segunda digo que está en el medio del evangelio nos es demostrada divinal cognyció;

la terçera digo que en el fin del evangelio nos es demostrada paternal correpció”

[La primera digo que en el comienzo del evangelio no es mostrada compasión humana; la segunda digo que está en el medio del evangelio nos es mostrado conocimiento divino; la tercera digo que en el fin del evangelios nos es mostrada corrección paternal]<sup>128</sup>

La enunciación de la *divisio* de este modo demuestra su valor como dispositivo ordenador del discurso. La introducción de la terminaciones rimadas en los tres pares de palabras no es casual, pues esta *divisio* sustenta su paralelismo en un doble apoyo, el verbal y semántico por un lado y el rímico por el otro.

Cuadro 4

<b>Posición cardinal</b>	<b>Posición en relación al <i>thema</i></b>	<b>Asociación particular Referente personal</b>	<b>Asociación tropológica Práctica del individuo</b>	<b>Versículo</b>
Primero	el comienzo	<u>Humanal</u>	<u>Compassió</u>	Lc. 19, 41
Segundo	el medio	<u>Divinal</u>	<u>Cognyció</u>	Lc. 19, 43-44
Tercçero	el fin	<u>Paternal</u>	<u>Correpció</u>	Lc. 19, 47

Como queda en evidencia, la importancia de la división reside en su anclaje formal, estilístico y tropológico. Esas funciones del discurso son esenciales herramientas

<sup>127</sup> También se puede realizar la *divisio* a partir de un desglosamiento palabra por palabra de la cita del *thema* o por autoridades. Sin embargo, Ferrer usa esta estrategia llamada *per discintiomem* casi siempre. Cátedra García, «El taller de predicador», 303.

<sup>128</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxiemplos, transc. de Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 323.. (La traducción es mía )

memorísticas a partir de una estructura mnemotécnica de sentido y sonido que ayuda a la memoria para predicador y audiencia. Es interesante observar otras versiones de sermones predicados por Ferrer utilizando el mismo *thema*, allí encontramos exactamente la misma *divisio*, con lo cual se visibiliza que el predicador contaba entre sus notas con un modelo de sermón específico para esta cita evangélica, que repitió con bastante exactitud en al menos tres ocasiones.<sup>129</sup>

Se inicia luego la *dilatatio* de cada uno de los miembros de la *divisio* en la cual aparecen los recursos y estrategias más tradicionales de contenido. La vocación tripartita del sermón que se constata aquí – y que aparece como recomendación en los manuales de predicación – se entremezcla en las estrategias de armado vicentinas con cuatriparticiones y hasta septuparticiones, dependiendo de aquello que quiera transmitir. La cuestión del equilibrio entre las partes de la *divisio*, que también se plantea como modelo clásico en el *ars praedicandi*. Además, es menos importante en el discurso de Fray Vicente, quien muchas veces otorga mayor peso a uno de los miembros por sobre el otro. Este ejercicio provoca una asimetría superficial pero, no obstante, tiene una función persuasiva específica al dar mayor prominencia a uno de los planteos por encima de los demás.<sup>130</sup> A cada una de las partes del sermón sexto que analizamos, Ferrer las someterá a su vez a otras múltiples divisiones que procederá a desarrollar. Los razonamientos, *exempla*, similitudes, imágenes y autoridades – entre otros – se combinan de modo artesanal para construir una pieza original cuyo objetivo es la enunciación oral. Esta manía divisora está presente en la imagen que el *ars praedicandi* presenta del sermón: una imagen arbórea en la que

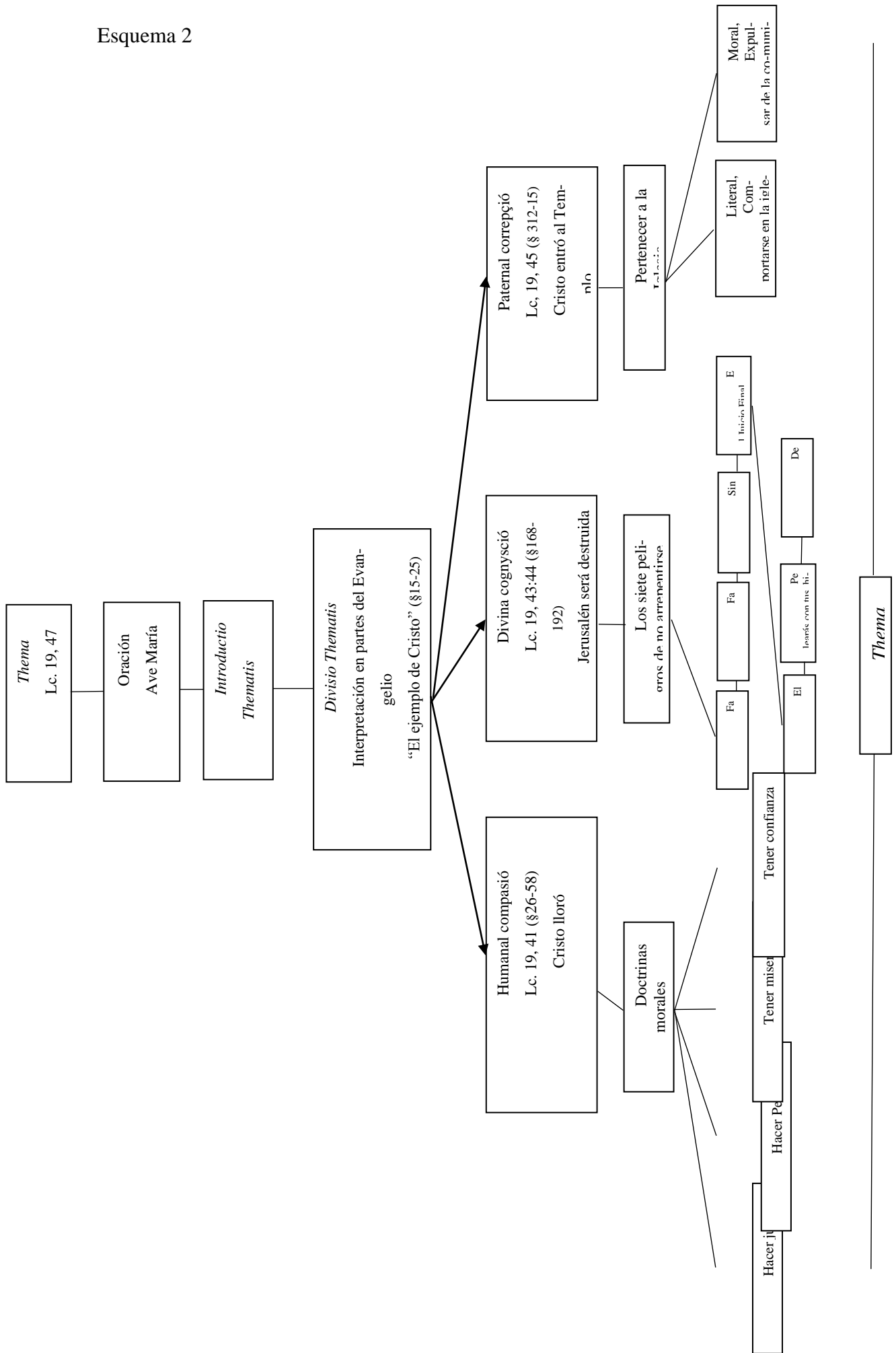
---

<sup>129</sup> El mismo sermón tiene múltiples versiones registradas en las fuentes disponibles de Vicente Ferrer, recogidas por Perarnau según su *thema* y todas tienen la misma *divisio thematica*, y aunque la introducción a la división sea distinta cuentan una muy similar *prosecutio*. Sermonario de Perugia San Domenico, 477, f. 49v (268): *Dominica X post Trinitatem*: «...tria de Christo: humana compassió; divina cognitió; paterna correctió»; Biblioteca Archivos Vaticanos, Vat. lat., 4375. f. 98r: [...J: «...tria... correcció»; BAV, Vat. lat., 7730, f. 77v: *Dominica X (post Trinitatem)*: «...tria de Christo: humanam compassionem; divinam cognitionem; paternam correctionem; BC, 477, 75: *Jhs. Dominica X (post Trinitatem)*: «...edificare volo tres cameras: humanal compassió; divinal cognitió; paternal correcció»; F) PA, 46, f. 134d. *Septuagesimus quartus. Dominica decima*: «...volo hedificare tres cameras pro animarum nostrarum habitatione...: prima dicitur humana compassió; secunda, divina cognitió; tertia, paterna correcció»; S, 82-5-3, f. 1941195c: «...volo edificare tres cameras pro animarum nnostrarum habitatione: 1. prima dicitur humanal compassió; 2. secunda, divinal cognitió; 3. paternal correcció»; TI, f. 194c: *Dominica decima post Trinitatem, sermo*: «...volo edificare tres cameras pro animarum nostrarum habitatione: 1. in principio, humana compassio; 2. in medio, divina cognitio; 3. in fine, paterna correctio. Extraído de Espelt, «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer». 579.

<sup>130</sup> Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 151.

sus secciones se distribuyen como ramas. El Esquema 2 muestra como Ferrer fue organizando en su preparación las partes en torno a su objetivo de eficacia en la transmisión del mensaje. El desarrollo en sí mismo del sermón es el momento en el que se despliega el contenido moral de la predicación y es el que atrae mayor interés. Para desglosarlo es necesario detectar los recursos formales que de este se sirve el predicador.

Esquema 2



### Herramientas para la *prosecutio*.

El esquema del sermón es la realización de un esqueleto de lo que luego será la predicación. La base se sustenta en tres partes inevitables, *introductio*, *divisio* y *dilatatio*. El sermón mismo, es decir, la efectivización de la prédica de ese texto pensado previamente, se sirve de múltiples recursos que pueden ser analizados como formas breves. Entre los recursos de los que dispone el predicador para la *dilatatio* podemos enumerar los denominados *exempla* – que agrupan *similitudines*, ejemplos, pláticas- ; las *quaestiones* – que se apoyan sobre un tramado secundario como las autoridades – o el recurso de la exégesis figural o alegórica que da lugar al *secretum* y las moralidades.<sup>131</sup> No es poco lo que se ha dicho del sermón vicentino en cuanto a su estructura textual. Seguiré aquí para analizar el sexto de los recopilados en la fuente de la campaña castellana en su concreción narrativa la interpretación de un esquema por partes. El estilo específico de Vicente Ferrer es mucho más una construcción derivada de múltiples fuentes y modelos de predicación que de uno específico, siendo el más evidente *De modo componendi* de Thomas Waleys. La multiplicidad de repertorios y su cercanía con el modelo “clásico” lo aproximan tanto más a Waleys que a Francesc Eiximenis, a diferencia de lo que se quiso creer durante mucho tiempo. Hoy día todos los estudiosos de los sermones de Fray Vicente acuerdan en mayor o menor medida que su principal influencia fue Waleys, uno de los mayores teóricos en la prédica dominica en la que evidentemente nuestro predicador había sido educado. Es interesante resaltar que aquel vínculo que se esperaba entre Ferrer y Francesc Eiximenis nacía de la expectativa de hallar una corriente del Renacimiento propia de Valencia y no, necesariamente, en un verdadero estudio de la prédica vicentina.<sup>132</sup> Parece adecuado el análisis de Martínez Romero, quien presta atención al repertorio de recursos de la retórica antes que a la inversa. Por lo tanto, del análisis deriva una definición de la estructura del discurso escolástico de Ferrer y no a la inversa.<sup>133</sup>

Si continuamos abordando el problema a través del sermón sexto de la campaña castellana, podemos afirmar que éste está estructurado en su narrativa sobre una forma de

---

<sup>131</sup> Ibid., 191.

<sup>132</sup> Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer*, 57; Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996), 240; Hauf, *Panorama crític de la literatura catalana*, 301-303.

<sup>133</sup> Este esquema deriva del análisis de Tomás Martínez Romero. Ibid., 55.



*simil*, en el que la interpretación del Evangelio sobre la destrucción de Jerusalén se empareja con el destino del alma del hombre, y las acciones de Jesucristo están destinadas a salvaguardar ese destino o al menos en función de aquél. Veíamos que los miembros de la división dependían de uno o varios versículos pertenecientes al mismo libro citado en el *thema* y su desarrollo se estructuraba en torno a la interpretación de esos versículos. En tanto Ferrer prefería una argumentación basada en artificios gramaticales (etimología, derivación, composición, interpretación y aproximación) antes que el silogismo. Se observa en particular en este sermón, el doble juego de interpretación bíblica y el uso de los recursos de la retórica que muestran la flexibilidad argumentativa del predicador valenciano. Ferrer estilaba, también, escapar del constreñimiento de un modelo específico y jugar con los recursos a su disposición no siempre ligados a la interpretación del Evangelio.

Las herramientas que se observan en uso en el sermón sexto aparecen en varias fuentes de manuales de predicación, por lo cual es imposible pensar que Ferrer utiliza un solo “set” de recursos apegado a un autor específico. Mucho más probable – y coherente – es pensar al predicador y a su producción como producto de una educación compleja y completa. Luego de la enunciación de las partes del sermón se realiza una breve explicación que relaciona los miembros de la *divisio* con el *thema* y se lanza a desarrollar el sermón. Usando un modelo que repetirá en los demás miembros enuncia al primero, explica su sentido a través de una *opositio* en la que argumenta que el buen corazón, el corazón cristiano, es el que siente verdadera compasión a diferencia del aquél duro que es “diabólico”<sup>134</sup>; luego cita el versículo específico (Lc. 19; 41) al que refiere esta sección, lo traduce y lo explica en términos históricos usando como autoridad a los “santos doctores”. El recurso de *definitio* o explicación le permite, en una descripción florida de los problemas que viviría Jerusalén a la hora de la invasión romana, apelar a la idea de destrucción futura de la Iglesia y los cristianos y a los dolores que estos vivirán en la hora del Anticristo.<sup>135</sup> Seguido a esto se procede a una nueva división en distinciones que Ferrer introduce como “secreto moral” y que deriva de la interpretación del versículo. Cada una de las cuatro distinciones es desarrollada con recursos propios de la retórica medieval.

---

<sup>134</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxienplos, transc. Cáteda García, *Sermón, sociedad y literatura*, 322.

<sup>135</sup> Los sermones del Anticristo de los que se dispone para esta campaña – los más repetidos y reusados de toda la prédica vicentina dadas sus múltiples reediciones en los siglos posteriores- fueron predicados en julio de 1411 en Toledo, a escasos 40 km. de Illescas, con lo cual podemos asumir que o bien la misma audiencia los oyó o posiblemente los predicó de nuevo, pues el tópico era muy solicitado entre las audiencias y los magistrados que lo convocaban.

El primero y el segundo se abren a partir del razonamiento lógico con la ayuda de alguna autoridad como apoyo del argumento. Así, “*façer justícia*” se define a través del ejemplo de Cristo y provee un modelo ideal para los jueces y magistrados en el que la justicia no excluye a la compasión; “*façer misericordia*” también se interpreta a través del ejemplo del Mesías. La tercera de las distinciones apela a una referencia muy utilizada en el discurso religioso que es aquella que se refiere a limpiar los pecados con las lágrimas del pecador. Figura retórica no desconocida para el predicador y su audiencia, acostumbrados al discurso medieval que igualaba la suciedad al pecado, y su contraparte en la contrición como un acto de higiene espiritual.<sup>136</sup> El recurso retórico que usa el predicador es el de la derivación, en la que del llanto de Cristo por las tribulaciones de Jerusalén se deriva una descripción que muestra el modo de hacer una auténtica y eficiente contrición de los pecados. El último de los secretos morales – *aver confiança* – es desarrollado a partir de una pregunta en la que se plantea la duda colectiva sobre la salvación humana y el destino de las almas. La confianza, afirma Ferrer es el camino hacia la salvación. El primer miembro de la *divisio* cierra, entonces, con una repetición del *thema*, que ejecuta un mecanismo clásico de los discursos orales en el que se retorna al inicio y se repite para afianzar el sentido del discurso.

Como es esperable, el segundo y el tercer miembro del sermón se desarrollan con similar estructura al primero: definición de la distinción y cita de versículos vinculados al capítulo 19 de Lucas. La *dilatatio* es una traducción e interpretación del *thema* mismo en el marco de la división en distinciones sustentadas en la interpretación del versículo. Las distinciones del segundo miembro se ajustan a siete partes derivadas de la cita del Nuevo Testamento, que en la traducción vicentina dice: “vendrán días contra ti, tus enemigos te cercarán, cercar te han, constreñir te han, de la tierra te echarán, y tus hijos tendrán problemas, no dejarán en ti piedra sobre piedra”<sup>137</sup>. Cada uno de los peligros para la salvación que vienen a amenazar antes de la muerte tiene una *prosecutio* estratégica y efectiva; la *quaestio* en la que se plantean preguntas destinadas a la aclaración de la doctrina desarrolla las distinciones primera y sexta; sendos símiles aparecen en la segunda y

---

<sup>136</sup> Sobre el problema de la suciedad y el pecado sobran trabajos teológicos, teóricos e históricos. Uno reciente que echa luz sobre el problema en Castilla para el período en el que ponemos el foco es Adeline Rucquoi, «Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV», *Os «últimos fins» na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII* (1997): 113–135.

<sup>137</sup> “vendrán días contra ti/tus enemigos te cercarán/cercar te han/constreñir te han/de la tierra te echarán/e los tus hijos avrán tribulación/non dexarán en ti piedra sobre piedra” Vicente Ferrer, Sermón de enxiemplos, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 323-32.

la quinta; la *definitio* es la encargada del desarrollo de las restantes.<sup>138</sup> La cita bíblica es explicada con tanto ímpetu y con ejemplos tan floridos que parece cumplir un entreacto dramático, con momentos en los que Ferrer imagina a un marido hierosomilitano que vuelve a su hogar y su mujer ha devorado al bebé de ambos, famélica por causa del castigo divino que cae sobre Jerusalén. El marido, atribulado, pregunta a su esposa por qué no le ha dejado la mitad del niño para comer. El valor doctrinal de tal conversación imaginada es, cuanto menos, dudoso. Pese a ello, se puede imaginar la atención estática de la audiencia ante el cuadro de situación planteado por el predicador, el del dolor inimaginable de esos padres hambrientos que ya no les importa comerse a sus hijos.

El segundo miembro cierra con esta cita: “*Eo quod non cognoscivisti tempus visitacionis [sic] tue*” (Lc. 19; 43). Ferrer lo vincula a la idea de visita espiritual o revelación religiosa, es decir a aquellos momentos en los que por voluntad divina hubo entre los hombres alguno que predicaba para advertirles y reformarlos. Fray Vicente pretendía que se lo considerara como uno más de aquellos enviados divinos, quizás el último, suscitados por la divinidad para la reforma de los cristianos. Subyace, al mismo tiempo, a esta urgencia de la conversión la idea de fin del mundo, otra vez apremiante y tan característica del sermón vicentino, y que en el primer miembro veíamos ligado a la inminencia del Anticristo. El último miembro del sermón sexto, aquel nominado como de “paternal correpejío”, se sustenta en los versículos que aluden a un Cristo tan indignado por las actividades que los judíos realizaban dentro del Templo que echa a vendedores y comerciantes acusándoles de bandidos. La introducción explicada permite adentrarse en una división moral y literal del versículo. Insiste primero en el buen comportamiento de los cristianos cuando están dentro de la iglesia, para luego exponer y describir a quienes deben ser expulsados de la comunidad, haciendo una comparación entre esta última y la casa del Señor. Enumera, entonces, un verdadero decálogo de la prédica vicentina respecto de las reglas del comportamiento cristiano en las ciudades y aldeas que ha visitado, cargado de *auctoritas* y referencias claras a otros sermones de la misma campaña. Resumen asertivo y claro del mensaje de la reforma moral de Ferrer, no solo señala a los adivinos, a los moros y a los judíos, sino también a blasfemos, a jugadores, a los que acuden o emplean

---

<sup>138</sup> En un análisis sobre la predicación castellana medieval, Arturo Jiménez Moreno no detecta a primera vista el uso de la *quaestio* como estructura organizante del sermón ni tampoco una preeminencia de las *quaestiones*. Jiménez Moreno encuentra, sin embargo, una presencia consistente de esa estructura en sermones ligados a la eucaristía que probablemente se haga eco de la controversia eucarística de la que luego hace una síntesis final Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*. Arturo Jiménez Moreno, «El uso de la “*quaestio*” en la predicación medieval en castellano» (2005), 83-93

prostitutas en mesones comunes y a los que no respetan las fiestas religiosas. Antes de cerrar con la cita del *thema*, el predicador asegura la salvación para aquellos que se acojan a sus palabras y se conviertan. Como es usual en los sermones vicentinos se encuentra la fórmula final que resulta siempre una variante de “ves aquí nuestro sermón acabado” para luego dar las gracias.<sup>139</sup>

El sermón cierra como un árbol en su copa. Cada una de sus partes está equilibrada y ninguna pierde desarrollo específico, pero todas están destinadas a comunicar un mensaje y a convencer sobre su veracidad. Cada sección mira al todo. Éste es, a efectos de las técnicas de predicación, un sermón exitoso. Si bien la última función es la persuasión y su estructura va en pos de ella, sabemos que en todo discurso forma y contenido son necesariamente parte de lo mismo. Un sermón demasiado estilizado pero que no alcanza a los oyentes irremediabilmente ha fracasado.

### Recursos formales

El predicador tenía a su mano no sólo una estructura probada para la predicación exitosa sino también una pléthora de recursos también probados para que el sermón fuera efectivo y eficiente. A la hora de abordarlo el foco se ha puesto en tres grandes grupos de recursos formales: los *exempla*, las *similitudines* y la *auctoritas*. Las razones para tal valoración en desmedro de otras formas también importantes en la predicación son en el caso del *exemplum* – más aún si incluimos los *similes* como *exempla* en su acepción más general – su abrumadora presencia en recopilaciones que funcionaban como ayudas al predicador. Luego, la atención que los historiadores otorgaron al *exempla* como fuente histórica convierte al relato ejemplar en el protagonista de muchos estudios sobre la historia cultural y religiosa medieval y moderna en las últimas décadas.<sup>140</sup> La diferencia

---

<sup>139</sup> Vicente Ferrer, Sermón de exienplos, transc. Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura*, 335. Los criterios de autenticidad del sermón vicentino según su estructura pueden verse en este capítulo, más arriba la referencia a la obra Josep Perarnau Espelt, «Les manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 157-398.

<sup>140</sup> El interés por los *exempla* como mecanismo de difusión cultural se inicia en la década del 70 de la mano de los grandes historiadores de la cultura Bronislaw Geremek por un lado y Jacques Le Goff y Jean Claude Schmitt del otro. La obra de Le Goff, especialmente, convierte al *exemplum* en una fuente fecunda e interesante, al definirlo como “*un récit bref donné comme veridique et destiné a être insere dans e discours exemplaire*” El redescubrimiento del *exemplum* no es casual, como tampoco el interés que despierta en estos historiadores cuyo empuje para la renovación de una mirada cultural de los mecanismos de comunicación y prácticas religiosas medievales. Al respecto pueden visitarse las obras ya clásicas Bronislaw Geremek,

marcada con el recurso de la *auctoritas* tiene que ver más con nuestra mirada, que observa el uso de las autoridades desde una perspectiva teológica y filosófica. Sin dudas, la preocupación de los académicos por la comunicación y comunicabilidad del discurso doctrinal fue, también, una de las marcas del pensamiento escolástico.

A los tres grandes grupos de recursos para la predicación han de agregarse las sentencias, los refranes y todos los textos que sirvan para el desarrollo narrativo del sermón. Estos “microtextos” tienen su propia función pedagógica, separados del sermón y unidos a él.<sup>141</sup> Discriminamos aquí estos recursos formales de muchos otros contenidos en la predicación como acto oral porque consisten, si bien ya no en una técnica de construcción del sermón, en textos previos que sirven al texto final. Auténtica y evidente polifonía, *exempla*, autoridades y refranes decretan el sermón como una voz entre voces textuales, situación aún más clara si se considera los modelos que incluyen divisiones sugeridas para cada *thema*.<sup>142</sup> La transparencia del discurso reproducido en estos casos, especialmente en la *auctoritas* y en segundo lugar en el *exemplum*, refleja la heterogeneidad enunciativa propia del discurso de la predicación, poniendo el énfasis en la no originalidad absoluta del discurso, directamente influida por su forma escolástica. Dicha forma se instituye como el criterio de eficiencia y éxito en su construcción.<sup>143</sup> No es necesario aclarar la transformación que sufren estos microtextos a la hora de conformar un sermón, una transformación que los adecúa, los acorta, los estira y los recorta dependiendo del estilo del predicador y de sus objetivos.

La transformación extratextual menos evidente se da cuando el discurso se apoya en la autoridad bíblica o Patrística. El recurso consiste en la cita de un muy breve texto doctrinal, que no por sucinta es menos importante pues de hecho el *thema* es, en rigor,

---

«L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 62, n.º 92-1 (1980): 153-179. Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean Claude Schmitt, *L'exemplum*, Typologie des resource des Moyen Age, (Turnhout, Brepols, 1982).

<sup>141</sup> Véanse Angeles García de la Borbolla y Beatriz Marcotegui Barber, «Coloquio “Predicación y catequesis en el mundo medieval” (Pamplona, 2005)», *Anuario de historia de la Iglesia*, n.º 15 (2006): 409-410; Javier Pérez-Embid Wamba, «Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)», *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011).

<sup>142</sup> Véase en particular el análisis sobre este tema que se halla en Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Todo vale para construir un sermón: microtextos en la predicación castellana medieval», *Revista de poética medieval* 23 (2009).

<sup>143</sup> Sobre heterogeneidad enunciativa, polifonía y discurso reproducido véase M. M. García Negroni, *La enunciación en la lengua* (Madrid: Gredos, 2001), 163-65.

una cita de autoridad.<sup>144</sup> Visto de este modo todo el sermón estaría construido en torno a una *auctoritas*. A pesar de ser tan acotada, o quizás por ello, la referencia permite al predicador una libertad interpretativa que se convierte en una exégesis o glosa, más o menos intencionada. La introducción de esas interpretaciones alegóricas de la autoridad bíblica o patristica aparece usualmente a través de algún tipo de fórmula: “Esto en cuanto a la letra. Agora veamos un secreto moral.”<sup>145</sup> El desarrollo y explicación de la *auctoritas* se realiza con bastante libertad. Dramatizaciones, pláticas y escenificaciones que reproducen voces y diálogos imaginados por el predicador son útiles para la explicación de un principio complejo. Al tiempo que manifiestan un contenido formal y firmemente doctrinal, son ilustradas a través de estrategias discursivas que pretenden simplificar las ideas y convertirlas en asequibles y, principalmente, recordables para la audiencia. Un ejemplo clásico y característico en el discurso vicentino es el uso de las *platicas*, que consisten en la construcción de una conversación entre dos personajes ficticios o entre el locutor y su audiencia. Ferrer cita un versículo bíblico que refiere a la confesión (Ps. 118) y sin mucha complejidad doctrinal lo describe y explica el modo correcto de confesarse, incluyendo la admonición del verdadero arrepentimiento y ayuno para el perdón de los pecados:

“Lo confessor deu dir: “Ara, de aquest pecats, ¿haveu-ne desplaçer com los haveu fets? “Hoc”. “E haveu propòsit de no tornar?” “Hoc”. Lladoncs, dirá lo confessor, “Per l’autotitt, jo et deslligue”. Allí les cadenes son trencades.” [El confesor debe decir: Ahora de estos pecados ¿los rechazas como los has hecho?” “Lo hago” “Y tienes propósito de no volver a hacerlos?” “Lo hago”. Entonces, dirá el confesor, “Por la autoridad yo te desligo”. Allí las cadenas se rompen]<sup>146</sup>

Como recurso de desarrollo la *platica* resulta un tanto más compleja que la *quaestio* pues consiste en realidad en la construcción de un diálogo con la audiencia o dentro del relato – a veces como discurso directo y otras en el marco de un discurso referido –

---

<sup>144</sup> El énfasis de la elección de las autoridades estará siempre puesto en el objetivo principal de la predicación que es la conversión moral de la audiencia. Sobre los aspectos más generales de la doctrina y su exégesis en la predicación medieval puede verse Louis-Jacques Bataillon, «Chronique de doctrines médiévales: Exégèse, prédication et morale pratique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* TOME 86, n.º 1 (2002): 145.

<sup>145</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxienplos..., transc. Càtedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 325.

<sup>146</sup> Vicente Ferrer, Fèria III després de la terça domínica de Quaresma, transc. por Sanchis Sivera en *Sermons de Quaresma* II, 9. (la traducción en mía)

que se valora ampliamente en el campo del estudio de los sermones medievales por las marcas de oralidad clarísimas que esta herramienta de la *prosecutio* conlleva –.<sup>147</sup> Podemos distinguir tres tipos de citas de autoridad. La primera y más utilizada es la bíblica, la segunda es la de los Padres de la Iglesia, y la tercera la de los Santos Doctores.<sup>148</sup> En Fray Vicente predomina con amplitud y consistencia la primera, aunque encontramos de las otras dos. No es llamativo observar que entre las citas de doctores de la iglesia tienden a predominar las de Tomás de Aquino, resultado de la marcada educación tomista que había recibido Ferrer y reflejo del éxito del proyecto dominico en la comunicación de una doctrina a través de la predicación pública.<sup>149</sup>

El segundo gran grupo de recursos externos que se utilizan para elaborar un sermón son los símiles o semejanzas. Es un grupo secundario, pues no se los valora como texto en sí mismo sino en tanto herramientas para la construcción del sermón, es decir se los observa como recursos siempre dependientes del género. El símil es interno al sermón como texto oral y se integra de modo indefectible, pues carece de sentido fuera de él. Esto no contradice el hecho de que existan colecciones de *similitudines* y que estas pertenezcan a las bibliotecas de los predicadores. La no autonomía del microtexto es lo que lo distingue de las otras dos variantes de recursos que se nombran aquí. Ahora bien, hay dos tipos de semejanzas; las extensas, que son parte constitutiva de la narratividad del sermón como texto en general. Justamente ese es el caso del sermón sexto de la campaña castellana, en el que la estructura del sermón gira en torno al símil Jerusalén/Cristiandad otorgando sentido argumentativo a todos sus elementos morales y estructurales. Un símil puede ser, también, mucho más breve y asemejarse a los recursos prácticos que veíamos más arriba. En el mismo sermón sexto de la campaña castellana hallamos un símil corto introducido por una *quaestio* que reza:

“¿E querédeslo cognosçer? Sy a un omne cortan un poco del dedo,  
¿por qué le duele? Porque la anima esta en cada parte en todo lugar del cuerpo  
(...) Pues piensa que a la muerte la ánima se parte de todo el cuerpo (...)  
Buena gente, assí es de arrancar la ánima del cuerpo como un grant árbol e

---

<sup>147</sup> Véase Berardini, «Research Project: Discovering Performance Indicators in Late Medieval Sermons».

<sup>148</sup> Sánchez Sánchez, «Todo vale para construir un sermón: microtextos en la predicación castellana medieval», 250.

<sup>149</sup> Véase Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer* (Salamanca: San Esteban, 2007).

de grandes raíces es grave cosa de arrancar de la tierra; asy la anima es rraigada oir todos los sentymientos del cuerpo” [¿Y quieren conocerlo? Si un hombre le cortan un poco el dedo ¿por qué le duele? Porque el alma está en cada parte, en todo lugar del cuerpo (...). Pues piensa que la muerte del alma se comunica a todo el cuerpo. Buena gente, arrancar el alma del cuerpo es como arrancar un gran árbol de grandes raíces, que es muy difícil arrancarlo de la tierra, así el alma está enraizada en los sentimientos del cuerpo] <sup>150</sup>

Por otro lado los *exempla* han recibido, por lejos, la mayor atención entre todos estos recursos del sermón, al considerárselo mecanismo de transmisión cultural y religiosa. El desarrollo de los estudios sobre el *exemplum* como género literario específico, componente clave de la persuasión moral de los sermones medievales no se ha detenido.<sup>151</sup> ¿Qué es un *exemplum*? Un relato más o menos breve, basado en elementos cotidianos, que pretende convencer entreteniéndolo. Los *exempla* son un instrumento de persuasión, pero una persuasión obtenida a partir de una estrategia particular, la de la diversión, el entretenimiento, la sorpresa y la adhesión de la audiencia a aquello que se relata.<sup>152</sup> Pretenden lograr una identificación entre la audiencia y el discurso, por lo cual se enuncian en un tiempo verbal que refiera a un presente o pasado reciente y, usualmente, se los relata en tercera persona como una historia ajena. Dada la valoración del *exemplum* como recurso narrativo se han realizado varias investigaciones en torno a su uso en la predicación vicentina. La amplitud del empleo del recurso demuestra que Ferrer no tenía formas favoritas o exemplarios preferidos y que hay un amplísimo conocimiento y uso del recurso por parte del predicador.<sup>153</sup> Si creaba sus propios *exempla*, los modificaba y los repetía hasta el cansancio, especialmente en los sermones cuyos *topoi* eran caros al

---

<sup>150</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxiemplos, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 330.

<sup>151</sup> Como recursos para el historiador existen hoy múltiples repositorios y colecciones que han recogido *exempla* medievales. Entre otros, el más famoso es aquel producto del seminario fundacional de Le Goff, hoy día, dentro del Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval fundado por Le Goff y dirigido actualmente por Schmitt, existe un Groupe de recherche sur les exempla médiévaux. J Jacques Berlioz y Marie Anne Polo de Beaulieu participan en la edición de recopilaciones de Exempla Medii Aevi, la constitución de un *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* con una base de datos accesible por la Internet. La *Bibliex* intenta recopilar la bibliografía sobre esta temática, y también es accesible por medio de la Internet.

<sup>152</sup> Véase Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. 2 volúmenes* (Universidad de Salamanca, 1999), 35.

<sup>153</sup> Antoni Ysern Lagarda muestra, por ejemplo, el vínculo entre el uso de los *exempla* en Vicente Ferrer y el *Recull d'exemples ordenat per alfabet* de Analdo de Lieja. Ysern Lagarda, «Insiste cum exemplis».



predicador, como los del Anticristo y el Fin del Mundo. Tomemos aquí, por caso, el *exemplum* externo, el de la mujer condenada a morir por inanición que sobrevive en la cárcel porque su hija la alimenta con su propia leche.<sup>154</sup>

“Exemple. En una ciutat era una dona, e per un gran crim fonc sentenciada que morís de fam: pens que devia esser alguna honrada dona. La dona havia una filla, e la filla criava su criatura, e sabent que era sentenciada sa mare, així la filla feia alimentar son fill, e ella conservava la llet per sa mare. E hac gràcia que hi entrás a visitar sens vianda, e així, conservat la llet, e como era entrada en la presó, dava a mamar a sa mare e buidava –li les mames, així dos vegades lo dia, hora de dinar lo preste (...) Plagué-li tant esta pietat, que delliura la mare. Esta era bona filla”

[Ejemplo: en una ciudad había una mujer, y por un gran crimen fue sentenciada a morir de hambre: pienso que debía ser una mujer honrada. La mujer tenía una hija, y la hija estaba criando una criatura, y sabiendo que habían sido sentenciada su madre, así la hija evitaba alimentar a su hijo y conservaba la leche para su madre. Y por su gracia que entraba a visitar sin vianda, y habia conservado la leche y como estaba adentro de la prisión daba de mamar a su madre y vaciaba sus mamas con ella así dos veces al día (...) Agradó tanto esta piedad que lloraba la madre. Ésta era una buena hija]<sup>155</sup>

El uso de este recurso particular tiene como pretensión mostrar que la caridad trasciende las creencias, pues la mujer era una romana que a pesar de adorar bestias y no ser cristiana mostraba la trascendencia del amor entre padres e hijos. Ferrer lo utiliza para ilustrar la idea del respeto por las autoridades, especialmente la paterna. Era necesario aclarar que ésta era una mujer honrada para que el ejemplo no se diluyera como una defensa del delincuente. Se mantuvo, de todas formas, la historia en un contexto alejado del cotidiano, pues el párrafo inmediatamente anterior refería una historia de la Roma antigua lo que permite creer que el relato de la madre presa tiene el mismo contextp. El recurso

---

<sup>154</sup> Los *exempla* de la campaña castellana han sido analizados, su origen y usos por el mismo Ferrer o por otros predicadores detectado y nominado uno a uno por Catedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 195-210

<sup>155</sup> Vicente Ferrer, *Fèria VI Després de la terça domínica de Quaresma*, transc. de Sanchis Guarner, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*: Tomo II, 35.(la traducción es mía)

funciona con una marcada distancia del predicador y su audiencia, tal y como se concebía en los *exempla* clásicos, como una historia que ilustra y alecciona a la audiencia. El *exemplum* cierra con una doble cita bíblica que refieren a la obediencia y al deber de honrar a padre y a madre (Ec. 7, 29, Ef. 6,1). Si buscamos el origen del recurso encontramos que se halla por vez primera en versiones modelo de Jacopo da Vorágine tituladas *Sermones Aurei* que fueron editados a partir de 1260 en al menos tres ocasiones. El mismo *exemplum* aparece más tarde en los sermones de Giordano de Pisa, también del siglo XIII, por nombrar obras de las que el predicador pueda haberlo extraído. En varias otras ocasiones Ferrer utiliza recursos de la obra de Vorágine, lo cual no sorprende en absoluto dada la fama del autor medieval y el extendidísimo uso de sus obras como recursos para los religiosos. El uso del recurso que se sugiere en ambas obras es el mismo que le da Ferrer: el de mostrar la caridad romana en torno al problema del respeto a la autoridad.<sup>156</sup>

Veámos que la inclusión de estos textos en el sermón no pasa desapercibida en la construcción y la locución de la prédica. Ferrer, experto en su arte, se caracterizó por introducir los microtextos demarcando su autoría externa cuando introduce la referencia diciendo: “e ves actoridat”; “catad actoridat”<sup>157</sup> y luego de citarla presenta la traducción con recursos como “Quiere dezir:”<sup>158</sup>. Los símiles aparecen con “E catad otra semejanca,”<sup>159</sup> y los ejemplos, como veíamos en aquel de la mujer que salvaba a su madre de la muerte por inanición, con un simple “Exemplo:” o también “Catad exienplo”. Este recurso fortalece el sermón en términos de su calidad como discurso pensado y preparado

---

<sup>156</sup> El sermón que contiene la versión de Jacopo da Vorágine tiene por *themata* un versículo que reclama el respeto por el padre y la madre, lo cual reaparece, evidentemente en la versión de Ferrer. El *exemplum* tal y como aparece en la versión de Vorágine dice “*Recitat quod, cum quedam mulier nobilis ob quoddam flagitium fuisset morti adiudicata, noluit eam rex comburere, uel alia morte publica punire, propter honorem parentum, sed inclusa est in carcerem, ut ibi fame periret. Filia uero eius que erat nupta, de licentia iudicis, eam quotidie uisitabat in carcere. Prius tamen eam diligenter perscrutabantur, ne aliquid comestibile sibi deferret. Illa uero, extracto ubere, singulis diebus de proprio lacte matrem alebat. Cum uero iudex miraretur quod tanto tempore superuueret, repertum est quod sic fiebat. Tunc iudex, pietate commotus, matrem filie donauit. Ad ostendum quod debemus parentibus subuenire quando sunt senectute confecti, ostendit per exemplum cyconie, dicens quod cyconie filii parentes suos in nido ponunt et, uelut infantes, iuxta pectus suum collocant, fouent et nutriunt. Soli uultures parentes suos fame mori permittunt.*” Y es precisamente precedida por la cita de los dos versículos con los que Ferrer cierra el *exemplo*. Iacobus de Voragine, *Quadragesimale, sermo 43* (Schneyer : 237), Sigle de Schneyer : T21/4, extraído de la edición digital a cargo de N. Bériou, [http://sermones.net/thesaurus/document.php?id=jvor\\_237](http://sermones.net/thesaurus/document.php?id=jvor_237)

<sup>157</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxienplos, trans. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 335

<sup>158</sup> *Ibíd.*

<sup>159</sup> Vicente Ferrer, Sermón que fabla de cómo se deven vencer los siete pecados mortales, trans. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 527.

para la ocasión. El uso de tales microtextos no sólo funciona como una forma de construcción de autoridad a través de referencias conocidas por la audiencia, sino también es parte del *metier* del predicador y de su educación.

### El predicador y la audiencia: instrumentos de la palabra divina

El predicador, insiste el *ars praedicandi*, es un instrumento de la transmisión de la palabra sagrada a través de ciertos mecanismos y estrategias específicas que corresponden al discurso del sermón moderno. Estas estructuras que veíamos e interpretábamos desde una lectura más bien tradicional respecto del sermón medieval llevan a una interpretación de la fuente como un camino hacia la impersonalización del locutor. Los microtextos o ayudas resultan en textos autoritativos que “prestan” su autoridad al predicador a medida que este los va engarzando cual artesano en la pieza textual-oral.<sup>160</sup> Asimismo el uso de textos externos habilita y asegura la reproducción de un tipo y un modelo de creencia, de espiritualidad y experiencia de la religión. No sólo es el predicador el agente del orden a través del contenido de su prédica en términos de sentido moral, sino también es agente de la reproducción social de la validez de la receta del sermón. Recordemos que a fuerza de repetición y modelos de sermón se reiteran *ad nauseam*, y así garantizan no solo la eficacia de la transmisión del mensaje religioso, sino también el carácter del mismo en tanto enmarcado en ciertos mecanismos.

Hasta el momento hemos dedicado a las partes del sermón y su estructura una mirada relativamente clásica, que remite a lecturas filológicas del discurso medieval, la retórica y la predicación. Aquí propongo un ejercicio que, aunque no es del todo original, pretende aportar a la clarificación del uso de los recursos de personalización y despersonalización de la prédica vicentina, más allá de la mirada clásica de la reportación como texto histórico. El discurso, como enunciación de largo aliento, construye una imagen intra- discursiva de los actores involucrados en el acto de habla, es decir que el discurso construye dentro de sí una imagen del locutor y del alocutario. En el marco de nuestro análisis se consideran partícipes del acto de predicación a todos aquellos que estén presentes en el momento en que este discurso de carácter aparentemente monológico, claramente público y pretendidamente masivo, se realiza. Es el propósito de esta sección cla-

---

<sup>160</sup> Masson, *Une voix dominicaine dans la cité*, 30-32.

rificar los mecanismos formales de la construcción de esos actores a través de los dispositivos discursivos llamados *formas de la destinación*, pues el sermón es un fenómeno cultural cuya incidencia en la definición de las identidades y las fronteras sociales es cada vez más visible. Para abordar los recursos con los que se diseñan las imágenes de los actores del discurso usaré – en la medida de lo posible – el sermón sexto de la campaña castellana que venimos desbrozando, con el objetivo de dejar en evidencia que las marcas corresponden a una media general de la predicación vicentina.

La idea de destinación asume que el rol de la audiencia no es instaurado de una vez y para siempre, sino por el contrario que puede ir variando mientras se desarrolla la enunciación.<sup>161</sup> El sermón medieval tiene una dirección que es visible de modo evidente. Pero, sin embargo, funcionan dentro del discurso la multidestinación y la plurifuncionalidad del enunciado. La primera asume que existen múltiples destinatarios y la segunda resalta que una misma enunciación puede estar orientada a distintos sujetos, con lo cual puede parecer polémica para un grupo y adherente para otro. Tal y como en otros muchos tipos de discursos, en el sermón escolástico este fenómeno tiende a la construcción de las identidades sociales de los oyentes pues, a diferencia del discurso político moderno, no admite las disidencias de opinión. Por lo tanto, la multidestinación no hallará en el sermón medieval heterodoxo a sujetos abiertamente indecisos o adversarios, pues elevar la voz en contra de la palabra sagrada podía significar una acusación ante el Santo Oficio. Eso no significa una audiencia monolítica y sin fisuras. Por caso, en las palabras de Ferrer encontramos modelos de destinación que podrían agruparse a partir de la posición que distintas porciones de la audiencia ocupan en el sermón: destinatario adherente, universal y polémico.

El adherente es aquel que es nominado en el discurso con vocativos visibles al inicio del sermón como “Buena gente” o también como llamado de atención al cambiar de tópico (por ejemplo al pasar del desarrollo del primero al segundo miembro de la *divisio*), profundizar un tema o explicar un elemento del discurso (“Buena gente, catad que”)<sup>162</sup> Este tipo de recurso, aunque mayormente neutro, delimita a la audiencia y, de paso, la califica positivamente. La marca del uso de la segunda persona plural o a veces singular también es característica de este primer destinatario, si bien veremos que también

---

<sup>161</sup> M. M. García Negroni, «La destinación en el discurso político: una categoría múltiple.», *Lenguaje en contexto* 1, n.º 1 (1988): 86.

<sup>162</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxiemplos, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 327.

se usa la segunda persona para el polémico.<sup>163</sup> Ese vocativo calificado es muy utilizado aun en sermones en los que sabemos que la audiencia está compuesta por judíos y moros además de cristianas, con lo cual podemos asumir que era una herramienta clásica del estilo discursivo vicentino. Otra de las marcas gramaticales evidentes del destinatario adherente es el nosotros inclusivo; “Pues veamos”, “nos muestra como devemos fazer”, “nos es mostrada”. Su empleo es muy común y tiene dos objetivos distintos, el primero iniciar la explicación o exégesis de algún elemento del discurso como alguna cita de autoridad o ejemplo complicado o bien el inicio de las distintas partes de la *dilatatio*. El nosotros inclusivo suaviza, de algún modo, el discurso didáctico pedagógico del sermón, aliviando la carga de los reproches y consejos al convertir al predicador en parte de un colectivo imaginado en el que se incluye a la audiencia. Este recurso permite la delimitación de la “comunidad” imaginada del discurso medieval, marcando la distancia con aquellos que no siguen la religión dominante (infieles) o bien deciden separarse de la grey de los salvados (herejes, pecadores).<sup>164</sup> El uso del nosotros inclusivo convierte al predicador en un vocero de la comunidad. La palabra sagrada, validada a través de distintas instancias formales e informales que otorgan un índice de legitimidad al comunicador medieval, se convierte a través del nosotros inclusivo en la palabra común a la comunidad a la que le está hablando. Al incorporar a toda la audiencia presente, imagina y proyecta una homogeneidad de la misma, por lo tanto tiende a ser usado vinculado a la explicación o a la necesidad de lograr la salvación del alma “en este Evangelio de hoy nos son demostradas tres obras muy virtuosas que nos mostró y enseñó nuestro salvador Jesucristo,

---

<sup>163</sup> Es interesante ver el abordaje que realiza Xavier Masson sobre los sermones de Nicoluccio de Ascoli. Queda en evidencia que no siempre el uso de la segunda persona está destinada al destinatario adherente. Masson, *Une voix dominicaine dans la cité*, 36.

<sup>164</sup> El tema de la construcción de la comunidad, especialmente en las ciudades italianas del siglo XV en la voz de los predicadores italianos, el problema del comportamiento cívico y también la idea de comunidad en otros espacios medievales ha sido estudiado a través de la predicación con interesantes resultados. El estudio de la predica de Vicente Ferrer todavía se debe una profundización especialmente en su relación con su ciudad natal. Carlo Delcorno, «La città nella predicazione francescana del Quattrocento», en *Alle origini dei Monti di Pietà. I francescani tra etica ed economia*, 1984, 29-39; Jacques Berlioz, «Un tetto in città. Le case dei poveri e degli artigiani nel Medioevo», *Storia e Dossier* 7 (1992): 36-39; Polecritti, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience, Washington*; Blake Raymond Beattie, «“Coram papa” preaching and rhetorical community at papal Avignon», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 63-86; Cecilia Iannella, «Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Medieval Sermon Studies* 51, n.º 1 (octubre 1, 2007): 22-32; Rosa Maria Dessì, «Predicare e governare nelle città dello Stato della Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo», en *Studi Girolamo Arnaldi (2001)*, 2001, 125-159.

de las cuales podemos tomar formas para la edificación de nuestra vida”.<sup>165</sup> Como todos queremos ser salvados, todos obtendremos beneficio del sermón, dice Ferrer poniendo en evidencia que la función persuasiva del sermón está destinada a una audiencia que participa de un mundo de creencias o que queda afuera de este, y que el sermón-discurso pretende atraer a este último y convertirá a la comunidad en una verdaderamente homogénea, como la imaginada en el discurso.

El destinatario universal es el más neutro y suele confundirse con el anterior. Sin embargo, su marca es el uso de la tercera persona. El término repetido es el de “christiandad”, que constituye el metacolectivo más amplio en el discurso de Ferrer, y aparece con mucha asiduidad en los sermones que refieren al Fin del Mundo, que casi siempre excluyen, intencionalmente, a los infieles o herejes. “Las gentes” o “todo el mundo” vivirán con pavor el Apocalipsis que describe Ferrer. Empero, cuando habla de los ataques del Anticristo o del Juicio Final la delimitación es muy clara; la “christiandad” o los “cristianos” son los que tienen mayores posibilidades de ser salvados, siempre y cuanto actúen como el predicador indica. Ese destinatario universal, como emergente claro del discurso, tiene como objeto la despersonalización y universalización de la audiencia. Otra vez pretende la homogeneización de ese colectivo que es, evidentemente, heterogéneo.

El tercer grupo de destinación es, quizás, el más interesante y complejo. Compete a todo aquel que es interpelado en el discurso, con el uso de la segunda o tercera persona para delimitarlo como un adversario al nosotros inclusivo. La polémica es un recurso retórico muy productivo, pues al mismo tiempo define “al pecado y al pecador”, es decir que configura al grupo enemigo, distinto o adversario y declara por qué ocupa ese lugar. El destinatario polémico más común es el judío. En el Sermón Séptimo de la campaña castellana, en el que describe las razones por las que los cristianos han de confiar en Dios y en su salvación explica:

“Agora, buena gente, catad que esto faze mucho contra los jodíos, en quanto dize `Maldicho es el home qe confía en el home`. ¡Aquí los tomaré! Catad que vosostros jodíos, confiades en el rrey Mexías e dezides que el rrey Mexías non ha de ser omne dios, mas omne solamente.” [Ahora, buena gente,

---

<sup>165</sup> “en este evangelio de oy nos son demostradas tres obras muy virtuosas que nos demostró e enseñó nuestro salvador Ihesu Christo, de las cuales podemos tomar manera de buena hedificación para nuestra vida.” Vicente Ferrer, “Sermón de los enxienplos...”, trans. Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura*, 323. (la traducción es mía)

escuchen que esto hace mucho contra los judíos, en cuanto ellos dicen ‘Maldito el hombre que confía en el hombre’ ¡Aquí los tomaré! Entiendan que usted judíos confiaron en el rey Mesías y dicen que el rey Mesías no será hombre y dios, sino hombre solamente]’<sup>166</sup>

En el mismo fragmento tenemos un recurso de destinación adherente y casi sin solución de continuidad una interpelación al judío y un señalamiento de su falta – creer en un Mesías humano y no humano/divino –. La enunciación contiene, dicho sea de paso, una destinación oculta, pues esconde como advertencia para los cristianos el énfasis en la gravedad del pecado de no confiar en la divinidad de Cristo, línea narrativa general de este sermón. La funcionalidad del destinatario polémico es la de advertir, amenazar o desacreditar a aquel que es nominado como un enemigo del discurso, muy evidente en el fragmento anterior en el que los advierte (les dice “*maldicho*”) y los desacredita por esperar a un Mesías hombre y no haber creído en Jesucristo. La amenaza está implícita a todo lo largo del discurso, pues el planteo es que si no confían en Cristo serán condenados al infierno.

Como destinatario polémico el judío representa el modelo perfecto, pues encarna al adversario interno que debe ser corregido, absorbido o eliminado. En la mayoría de las ocasiones aparece como un destinatario oculto – porque Ferrer se refiere a ellos y a sus pecados y sabemos que el predicador buscaba su conversión – o bien como un modelo del pecado o del error. La interpelación aparece, también, como recurso correctivo de los pecados para los cristianos, las mujeres vanidosas, los prestamistas avariciosos, los clérigos irresponsables, los magistrados injustos y “tu, pecador, que has caído en el lodo de la lujuria e otros pecados muchos”.<sup>167</sup> La destinación polémica como recurso pedagógico es compleja desde el punto de vista de la función de persuasión del sermón. Las amonestaciones enunciadas contra estos individuos o grupos que, esencialmente, son parte del colectivo de destinatarios adherentes, tienen como pretensión la reforma real del compor-

---

<sup>166</sup> Vicente Ferrer, Sermón de las razones porque avemos de aver confianza en nuestro Señor Dios, sermón séptimo de la campaña castellana, transc. Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura*, 341. (la traducción es mía).

<sup>167</sup> Vicente Ferrer, Sermón de ejemplos, en *Idem*, 333.

tamiento cotidiano. Podemos encontrar una idealización extrema de la comunidad cristiana en los sermones de las cruzadas, por ejemplo, que funcionan como arengas para la guerra; sin embargo, este no es el estilo de Ferrer.<sup>168</sup>

El uso de la tercera persona configura, además, muchos otros grupos que no pueden ser calificados de destinatarios en el discurso, aunque sí de colectivos imaginarios externos al acto de predicación. Los más evidentes son el Anticristo y sus adalides o el diablo y sus demonios. Es evidente que no funcionan como destinatarios en la estructura del discurso pero sí configuran un tipo de colectivo externo, amenazante para la comunidad cristiana que busca fortalecer los lazos que unen al destinatario adherente en defensa de la idea que trasciende al discurso y a la comunidad. Sin lugar a dudas los sujetos de la predicación vicentina son objetivaciones intencionadas de los actores sociales de su época, con una pretensión modélica y homogeneizante. La búsqueda de definición de los destinatarios es una forma de construcción social cuyo peso es evidente en el ideal moral del discurso.

#### **4. Conclusión**

Este capítulo intentó dar cuenta de las características del sermón medieval como dispositivo de comunicación oral, masivo y público. Para ello se han explorado distintas formas de describirlo y analizarlo. Como conclusión me permito enunciar una serie de elementos que parecen inevitables a la hora de abordar el problema, el objeto y la práctica de la predicación medieval:

- El carácter de comunicación oral del sermón se define en su estructura. Así, valoriza la fuente como una subjetivación planificada. Como tal, la clave del sermón está situada en su producción y en la expresión de una imagen instantánea de la sociedad y los actores involucrados, que ha de ser repuesta por el historiador.
- Las formas de su registro han de ser tenidas en cuenta a la hora de considerarlo como fuente, pues la modelización del pasaje de lo oral a lo escrito es una forma de edición necesariamente detectable. La escritura, como tecnología de la comunicación en relación con la oralidad, no autonomiza al sermón del contexto de predicación
- Como todo discurso el sermón tiene una estructura y una práctica estructurada que corresponden a una tradición medieval de comunicación multidimensional, situada y

---

<sup>168</sup> Véase Beverly Mayne Kienzle, «Preaching the Cross: Liturgy and Crusade Propaganda», *Medieval Sermon Studies* 53, n.º 1 (octubre 1, 2009): 11-32.



teorizada. Para dar cuenta de las múltiples dimensiones del sermón lo consideramos como un tipo de discurso emparentado con el discurso político a partir de su objetivo: la persuasión.

- El objetivo del sermón medieval permea su estructura y su producción como acto de comunicación social masiva. En tal sentido sus partes deben ser entendidas como ejercicios intelectuales no académicos – aunque se le emparenten –, como ideas orientadas a la práctica. El sermón, como evento histórico, es un acto liminal. Posicionado entre la estructura y la práctica, su carácter fronterizo debe ser comprendido en su estudio y análisis.

Se ha descartado, entonces, un análisis que abunde en la idea del sermón como un texto montado entre la oralidad y la escritura, y se concibe en el campo de la idea del discurso. Dicha conceptualización libera al sermón de la prisión de las nociones de oralidad y escritura y lo enmarca, al mismo tiempo, en un fenómeno que tiene sus propias condiciones de producción. Los sermones de Vicente Ferrer fueron analizados desde la perspectiva del discurso político y por lo tanto se dio cuenta de su estructura y su materialidad; es decir de sus reglas y sus condiciones de reproducción.

Así podemos concluir que los sermones medievales que competen a este trabajo han de ser abordados desde una metodología que considere su condición de comunicación oral. Asimismo, Ferrer en tanto locutor y agente comunicador, debe ser comprendido en tanto montado sobre una tradición y un programa personal de autolegitimación y reforma de costumbres. Fray Vicente fue un avezado predicador, con una fuerte técnica y con probadas estrategias originales que lo convirtieron en el primer superpredicador y que lograron que sus discursos permanecieran en la memoria de la iniciante modernidad. Todo el sermón vicentino, que los teóricos hubieran considerado exitoso en su estructura formal, está desarrollado en torno al objetivo de la persuasión en la reforma de costumbres. La efectividad en la aplicación de la teoría, la capacidad personal de construir una escena y las estrategias de comunicación propias de un comunicador preclaro en sus concepciones sobre el destinatario de su discurso hacen que la predicación vicentina sea objeto necesario de estudio. Sus sermones eran actos de comunicación que convertían una experiencia corriente en extraordinaria.

### Capítulo 3: La *autolegitimación* del predicador: el santo vivo y el profeta.

#### 1. Construcción de sí, fama y discurso.

En el año 1970 Foucault abría las sesiones del *Collège de France* diciendo que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”.<sup>1</sup> El trabajo más trascendente del filósofo francés recuperaba el discurso de la exclusión y de los excluidos a partir de los sistemas de definición y separación social característicos de la modernidad en torno a la sexualidad, la locura, el delito o la pobreza. Retomar al sermón como un espacio de conflicto y lucha social a través del cual se producen y reproducen relaciones de poder permite alegar que el predicador, en tanto agente de la palabra sagrada y comunicador social esencial para el mundo medieval, era un actor en la batalla por el control de los discursos. Es decir, para intentar comprender el impacto de la palabra en la audiencia parece necesario develar la dimensión de aquél en tanto actor social inserto en esas relaciones de poder, tanto a través de su discurso como en el modo en que se presenta a sí mismo. Podrían introducirse aquí las nociones de “fama”, “reputación” u otras formas de consideración del personaje público que aplican a los modos en que aquellos eranpreciados. Estos términos parecen, no obstante, imprecisos para dar cuenta de los dispositivos y estrategias de construcción-de-sí de los predicadores medievales, que fueron siempre extremadamente conscientes de su rol en la reproducción social.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Genealogía del poder (Buenos Aires: La piqueta, 1996), 15. Considero aquí esta idea de Foucault como la reunificación filosófica de discurso y acción. Al respecto véase también María del Pilar Britos, «Michel Foucault: Del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple», *Tópicos*, n.º 11 (2003): 63-82.

<sup>2</sup> De hecho existe un debate interesante respecto de la relación y contraposición posibles de las nociones de fama y carisma respecto de las formas de interpretación de los liderazgos públicos. Es decir, se debate en torno al vínculo potencial y real entre aquél que tiene fama y aquel que constituye un líder público, político o religioso de algún tipo. El líder, al establecer un vínculo emotivo de algún tipo tiene seguidores, mientras que el famoso o notable construye un grupo de “fanáticos”, que no necesariamente siguen los preceptos de sus vidas o sus enseñanzas. G. Dickson, «Charisma, Medieval and Modern», *Religions* 3, n.º 3 (2012): 763-89; Michael Clanchy, «Abelard: Celebrity and Charisma —A Response to Dickson», *Religions* 3, n.º 4 (2012): 1140-43.

Como disparador para afrontar la cuestión considerando que existe un diseño de una legitimidad sobre sí mismo, que se refleja en sus sermones como *acción*, me parece atractiva la noción de *parrhesía*, desarrollada por el mismo Foucault en su curso de 1982-83. Extraída de la filosofía griega clásica, la *parrhesía* comprende una multiplicidad de registros de entre los cuales se la recupera aquí como *construcción de sí orientada a la dirección moral y espiritual* ya fuera esta individual, religiosa o política.<sup>3</sup> Foucault dice que la *parrhesía* se funda en la relación con el otro e indica que en una traducción literal significa “decir la verdad”. Ahora bien, esa enunciación de una verdad está siempre orientada a conseguir un tipo de reacción específica en otro determinado. La *pharresía* como verdad está construida en función del efecto que pretende causar en aquel al que se dirige como enseñanza moral o espiritual. Resulta interesante, entonces, comprender al predicador medieval como una clase de *parrhesiasta* en términos de esta definición, dada su posición de divulgador de la palabra sagrada, siempre en pos de lograr la reforma moral de su audiencia en un sentido cristiano. Su conciencia de sí – como la del *pharresiasta* – se deriva de esa posición relativa, de esa relación con la audiencia a la que quiere reformar. Por lo tanto, la *persona* pública, el *ser en el mundo* se construye en función de una relación social, eminentemente atravesada por condicionamientos de orden histórico. *Parrhesía*, agrega Foucault, no es pedagogía ni retórica aunque se les parezca, es la enunciación de una verdad – usualmente polémica en tanto su propósito es la reacción de aquel otro al que es dirigida – a través de la cual el *parrhesiasta*, en nuestro caso el predicador, se valoriza moral o intelectualmente.<sup>4</sup>

La reflexión sobre la potencial aplicación de esta noción de *parrhesía* a la definición del predicador como agente permite proponer una serie de premisas de las que partimos para comprender el diseño y construcción de una legitimidad característica de los mismos, y especialmente clara en los *superpredicadores*. La reputación que lo precede es clave para que éste sea convocado a realizar su tarea y determina el volumen de asistencia a sus sermones. Las audiencias eran sensiblemente mayores cuanto más importante era la

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. Pons, Horacio (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

<sup>4</sup> Se toma aquí la noción tal y como fue explicada en la clase del día 2 de febrero de 1983, primera hora (Ibíd., 161-181.) a diferencia de otras lecciones en donde se desarrollan otros diversos aspectos de la *pharresia* vinculados a desarrollos filosóficos clásicos.

fama del predicador; su popularidad y eficiencia hacían que fuera llamado a más y mejores locaciones para ejercer su labor, y se le pagaba mejor.<sup>5</sup> No es menor la necesidad del locutor de construirse un reconocimiento público con potencial expansivo, pues era un componente esencial de su labor como portavoz de la palabra sagrada el ser reconocido y solicitado. En una obra apocalíptica de Juan Alemany, con gran presencia en la Castilla y Cataluña de los siglos XV y XVI, llamada *Libros de los grandes hechos* se lee:

“E fazen mucho por cobrar fama de grandes predicadores, esto non por salvar las almas de los que oyen sus predicaciones sinon porque ganen más dineros que los otros rreliгиозos para con que puedan mantener grandes vanaglorias, e los ábitos de buen panno e doblados, et que puedan tener quantas putas quisieren, agora sean casadas, o biudas o mugeres profesas.”<sup>6</sup>

Los predicadores buscaban activamente esta fama que tenía complejas implicancias, con estrategias más o menos exitosas, según Alemany por una ambición que nada tenía que ver con el mandato catequístico de la palabra sagrada.<sup>7</sup> Se coligen algunas situaciones que necesariamente habremos de abordar, que existen dentro y fuera del discurso. Estrategias y mecanismos de construcción de la fama pública que permiten al agente reproducirse y cumplir con la difusión de la palabra. Visto de este modo la expansión de la fama del predicador no es un ejercicio del *ego* personal sino más bien una necesidad de la tarea pedagógica impuesta por el rol mismo.

Por otra parte, el impacto de la porción del discurso que define al locutor deriva en gran medida del índice de valoración de la palabra del personaje más allá de su rol. Si bien una parte de esa valoración es extradiscursiva, el éxito del evento reside en gran medida en la eficiencia con que el discurso defina al locutor. Una famosa historia sobre la lucha contra los herejes en el siglo XIII reconstruye una historia de Bernardo de Clara-val, que demuestra hasta qué punto el diseño de la presencia del predicador influye en la

---

<sup>5</sup> Larissa Juliet Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in late Medieval and Reformation France*, Renaissance Society of America (Toronto, 2002), 237-240.

<sup>6</sup> Lo que está afirmando Juan Alemany en este fragmento es que la pronta venida del Anticristo será por causa de la decadencia general de la moral. Incluso los religiosos y predicadores que deben cuidar de esa moral están cayendo en el ambiente generalizado de caos y disolución de las normas éticas. Juan Alemany, *Libro de los grandes Hechos*, transc. en José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1996), 413.

<sup>7</sup> Para una discusión sobre la datación, origen e influencias de la obra del franciscano véase *Ibíd.*, 375-380.

valoración de la palabra. Bernardo contaba que en su tiempo un legado papal había arribado a Albi con la pretensión de sanear el pueblo de la herejía. Aquella era tan potente en la zona que los pobladores recibieron con fuerte rechazo al enviado del papa, pues salieron a su encuentro montados en burros y tocando furiosamente los tambores y así intentaron disuadirlo o expulsarlo. El acto de violencia simbólica contra el agente pontificio posee una lógica cercana a los rituales que en la Edad Moderna se realizaban para ridiculizar a los cornudos denominados *charivari*. El legado logró finalmente oficiarse en la catedral de Albi ese mismo día, pero solo treinta personas asistieron a oírlo. La burla como mecanismo deslegitimador funcionó exitosamente contra el legado, pero no fue usado con Bernardo, quien arribó sin atavíos ni pompa, precedido de su fama de santo y fue bien recibido por los habitantes de Albi, y oída su predicación con respeto. El impacto, cuenta la anécdota, fue tan grande que logró convertir a los férreos herejes de Albi sólo con su presencia y su palabra.<sup>8</sup>

La construcción de un personaje público, una *persona*, es una necesidad de un comunicador social y en el diseño de esa persona pública conviven concepciones sobre la respetabilidad, la admiración y la autoridad, que son compartidas por el agente que no es foráneo a la sociedad a la que se está dirigiendo. La marcada intencionalidad de este proceso lo convierte en autolegitimación. Dicha noción deriva de una comprensión de la *construcción-de-sí* como una instancia más de la validación del sermón en tanto dispositivo de comunicación, homogeneización, educación y represión para la sociedad tardomedieval.<sup>9</sup> Es necesario distinguir la idea de *construcción* y *diseño de sí* de la idea de individualidad o identidad individual en términos de aquel sentido de sí mismo que aparece y se desarrolla a partir del Renacimiento.<sup>10</sup> No sólo parece inapropiada la noción

---

<sup>8</sup> Paul Labal, *Los cátaros: herejía y crisis social* (Editorial Crítica, 2000), 128. Sin dudas ha sido reconocida la existencia de mecanismos de vergüenza pública a predicadores y sacerdotes como episodios de la historia cultural moderna en la forma de *charivaris* para Francia o cencerradas en España. Tomás Mantecón Movellán, «Interacciones campo-ciudad en sociedades del antiguo régimen», *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales* 14, n.º 27 (2013): 6.

<sup>9</sup> Otra vez apelamos al análisis del discurso para abordar los complejos sermones medievales. La cuestión del posicionamiento de sí es fundamental para los análisis sobre los discursos contemporáneos y las ideas que aquí se vierten sobre los aspectos intradiscursivos y extradiscursivos remiten a los estudios de los analistas del discurso. No obstante, la idea autolegitimación ha sido extraída en gran medida de las reflexiones de Hervé Martin sobre la construcción-de-sí mismo del predicador como un proceso o carrera profesional de la comunicación pública que poseía características específicas, y que apelaba a múltiples recursos culturales. Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988), 125.

<sup>10</sup> Los especialistas tienden a considerar como una de las características distintivas de la cultura renacentista un considerable incremento en la habilidad para controlar la propia identidad, la percepción de que eran los

teórica sino que además resulta inútil para el propósito de comprender la identidad en vínculo con “otros” sociales. La identidad del predicador, incluso el profetismo y la idea de santo vivo, están inevitablemente ligadas a su inserción social y a la percepción o a la idea de percepción que se tiene de los colectivos de identificación que conviven – yuxtapuestos y superpuestos – en el mundo medieval.<sup>11</sup> Es necesario que la *fama* del agente de la palabra sagrada, además de precederlo, sea construida en el escenario del discurso, tanto en la palabra misma como en toda la situación de enunciación.

El profesional preparado para la comunicación social puede, y debe, utilizar las herramientas teóricas y metodológicas a su disposición para realizar su labor, que es socialmente necesaria y altamente estimada. Es válido afirmar, entonces, que el resto de las condiciones de producción del acto comunicativo no eran dejadas al azar. Al trascender este primer umbral la pregunta siguiente pone la mirada en la escena de aquellos a quienes he llamado *superpredicadores* y entre los que Vicente Ferrer ocupa un lugar primigenio. El carisma del valenciano fue innegable como también lo fue su habilidad para diseñar todo un aparato de legitimación en torno a su persona, que permitió que fuera aceptado como un profeta apocalíptico y reputado santo vivo además de un solicitado orador. La relación entre el predicador, la audiencia y el sermón toma vida en las técnicas puestas al servicio del aumento de su fama, las cuales se transparentan en esta relación poniendo en evidencia la integración entre el locutor y su discurso.<sup>12</sup>

El enunciador de un sermón está sometido a un análisis público a través del cual la audiencia decide espontáneamente cuánto ha de creerle, y hasta qué grado puede confiar en él como director de la espiritualidad del conjunto, al menos en ese momento suspendido en el tiempo en que se realiza la comunicación. La composición adecuada de su *persona* pone las bases para la generación de una relación íntima de dirección moral que la audiencia establece con él.

---

individuos los que estaban, hasta cierto punto, a cargo de la construcción de la propia imagen, la que podía ser concebida, ideada y moldeada, y luego presentada ante otros como si se tratara de una entidad diferenciada. Eva Kushner, «The emergency of the Paradoxical Self», en Jonathan Hart (ed.), *Imagining culture: Essays in Early Modern History and Literature*, (New York, 1996), 45.

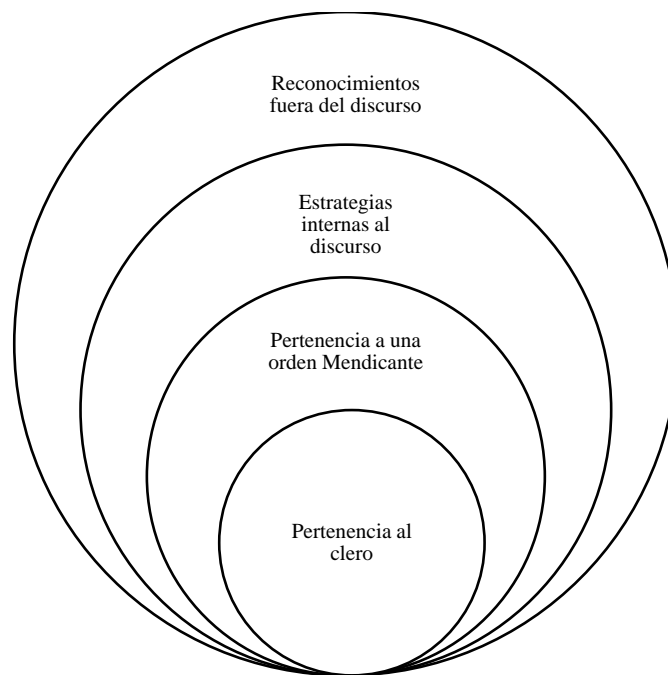
<sup>11</sup> Peter Burke, “El Renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad”, G. Schröder H. Breuninger (comp.) *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. (FCE, 2001), 25-35.

<sup>12</sup> Carolyn A. Muessig, «Preacher, sermon and audience in the Middle Ages: an introduction», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 19.

## 2. Estratos de legitimidad.

Como estrategia de abordaje para el problema de la autolegitimación, propongo una división en instancias conexas e interdependientes en torno a la imagen pública del predicador. A través de una disección de las instancias de legitimación según se utilicen en función de la construcción-de-sí, entiendo posible comprenderlos como mecanismos voluntarios, que apelan a estructuras culturales conocidas para construir o reafirmar la legitimidad del portavoz de la palabra sagrada. Existen, se entiende aquí, estratos de legitimación que, al sumarse unos a otros progresivamente, van diseñando un modelo público de predicador y de *superpredicador* exitoso. Estas instancias funcionan como círculos concéntricos, uno sobre el otro para producir y reproducir su identidad.<sup>13</sup>

Esquema 3



---

<sup>13</sup> La noción de identidad en la Edad Media está comenzando a ser explorada en las últimas décadas. Parece necesario clarificar algunas cuestiones en torno a ésta. En principio reconocemos que la identidad es una relación social imbricada con otras nociones esenciales de la reproducción social como es la comunidad, la familia, etc. La identidad, dirán algunos, también se construye en la oposición, es decir, en la alteridad. Entonces pertenencia y otredad son mecanismos esenciales de la reflexión individual del ser, del sí mismo. Escapando a los análisis derivados de la psicología debemos, necesariamente, comprender la identidad como un espacio de lucha, dinámico y flexible en el que se depositan visiones subjetivas del yo. Para un primer acercamiento a las nociones de identidad en la España medieval puede verse Jara Fuente José Antonio, Martín Georges y Alfonso Isabel, eds., *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV* (Universidad de Castilla-La Mancha, 2010).

La conciencia-de-sí, tal y como la consideramos aquí desde la noción de *pharresía*, es una relación social que se construye con el otro, requiere del otro para ser. El predicador es en tanto su audiencia, pero para que su audiencia lo reconozca debe cumplir una serie de requisitos que preceden y conviven con el momento comunicacional. En primer lugar, y éste es obra particular de las necesidades de la Iglesia de controlar los discursos y la divulgación de la palabra sagrada, el agente es necesariamente un religioso. La predicación es el dominio del clero, a ellos pertenece el control de la tarea y el *leit motiv* de mantener a la comunidad dentro de los límites de la salvación. En este sentido el religioso está capacitado para realizar la tarea de divulgación pública de la palabra en tanto y en cuanto pertenezca de modo oficial a la Iglesia y esta última le haya otorgado la licencia necesaria para ejercer tal rol.<sup>14</sup> Recordemos que el camino educativo diseñado por los dominicos como campeones de la palabra sagrada fue imitado cada vez más como el ideal para la educación formal del religioso, aunque los seculares tuvieron sus propios mecanismos de reproducción. Las implicancias de esta primera instancia de legitimación tienen que ver con la adquisición de una serie de conocimientos doctrinales que permitían que el predicador se ajustara a la ortodoxia. Más aún, el sentido del yo en la Edad Media está construido a partir de la pertenencia a grupos por origen o por oficio y tarea, y por lo tanto es válido afirmar que entre los primeros estadios de legitimación formal que podía conseguir un agente de la palabra sagrada estaba el de su propia comunidad, es decir la sanción de los pares. El sentido de comunidad y el de identidad están tan íntimamente ligados aquí que el sujeto carece de sentido-de-sí a menos de que se halle inserto en un colectivo de origen, pues el yo se delimita a través de la relación social. Al mismo tiempo, el período al que aludimos en este trabajo ha sido caracterizado como un momento en el que el peso de los seculares en la vida espiritual había cedido frente al de los regulares, que tomaron el espacio público adaptándose con rapidez a las nuevas necesidades de la cristiandad del Occidente europeo. Es decir que esta comunidad inicial que otorga un tipo de autoridad de la palabra, una legitimidad característica a aquél que cumple los requisitos

---

<sup>14</sup> Existen múltiples trabajos que ponen la mirada en la educación y la consecución de las calificaciones del predicador, así como hemos de reconocer que el ejercicio de la predicación no era tarea exclusiva de los dominicos. Para el caso véase la específica obra George P. Ferzoco y Carolyn A. Muessig, *Medieval monastic education* (London, 2000). Entre cuyos artículos podemos hallar una multiplicidad de acercamientos a la educación del fraile y del predicador. Además, de modo más general hay referencias a esta cuestión en Taylor, *Soldiers of Christ*, 121; Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, 234.



de la institución lo hace permeada por una demanda específica, que entre los siglos XI y XIV había vivido una transformación.

Ferrer fue un férreo crítico de la vida disoluta del clero y un durísimo director moral. Sus sermones están cargados de acusaciones sobre las desviaciones clásicas del comportamiento moral especialmente las ligadas a la exageración del comer y el beber, el incumplimiento de las tareas clericales o el relajamiento de la castidad. Lo cierto es que los discursos dedicados sólo a religiosos – así como el tratado *De vita spirituali* (1389-1393?) y su posterior agregado *Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem* ambos dirigidos al clero –<sup>15</sup> están plagados de consejos en primera persona que indican no sólo la autoridad del consejero/predicador sino la necesidad de una reforma moral de los sacerdotes en tanto modelos de comportamiento. La reforma de Ferrer, en evidencia en sus sermones *ad monachum* y en sus tratados, no está meramente orientada al laicado sino que compele especialmente a los religiosos a una vida de penitencia y recogimiento, así como a evitar los pecados de la gula y la lujuria, que considera los más evidentes y graves, siempre en el mismo tono admonitorio relativo a la salvación del alma.<sup>16</sup> La Iglesia, a pesar de otorgar una primera legitimidad está, en la lectura del valenciano, en un momento de crisis moral que requiere una revisión y ajuste.

En el caso de los predicadores populares una segunda instancia de legitimidad deriva necesariamente de la pertenencia a las órdenes mendicantes, especializadas en la divulgación de la palabra sagrada. Si bien parece un simple derivado del anterior, la profesionalización de la palabra en el marco de una trayectoria dentro de estas congregaciones tiene un sentido propio. El reconocimiento como profesional de la palabra implicaba una serie de ejercicios morales que borran el límite de lo público y lo privado. Se es en tanto la mirada del otro juzga y señala como tal. La preocupación en torno a la presentación de sí mismo fue una constante en el desarrollo y constitución de la orden dominica.

---

<sup>15</sup> Vicente Ferrer, *Tratado de la Vida Espiritual*, en Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996). 290

<sup>16</sup> En un sermón tan temprano como los de 1404 predicados en Friburgo, hallamos este mecanismo en el que dos predicaciones dirigidas ante el clero de Estavayer-le Lac (una a los frailes y otra a las monjas). Enumera las siete obras de la virtud para la salvación en este mismo tono y eleva como modelo de comportamiento la *imitatio Christi*. La sobriedad, frugalidad, ayuno, castidad y obediencia son virtudes que predica tanto a frailes como a monjas, siempre como consejo paterno y amable. Las duras críticas a los religiosos pecadores emergen en los sermones de modo constante, apareciendo como ejemplo de pecado, especialmente, aquellos que no cumplen con su rol de modo adecuado, en la misma campaña Ferrer se refiere a religiosos que fungen como adalides o ayudantes del Anticristo cuando se fingen devotos pero no lo son. Vicent Ferrer, *Sermones de Cuaresma en Suiza 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 63)*, trad. Francisco Gimeno Blay y Ma. Luz Mandigorra Llavata (Valencia: Ajuntament de Valencia, 2009), 73 y 127-149.

Antes de su fundación se produjo en tierra de los albigenses un famoso encuentro de Santo Domingo y Diego de Acevedo con un legado papal, varios obispos y doce cistercienses quienes les preguntaron cuál era la mejor manera de contrarrestar la herejía. La respuesta fue que abandonaran sus ricas ropas y sus caballos y que adoptaran la pobreza evangélica de modo que sus actos fueran testigo de sus palabras y así convencer a los herejes de que venían con la verdad.<sup>17</sup> El encuentro replica la dinámica del legado papal que precede a Bernardo de Claraval en Albi y la repetición no hace más que reafirmar la importancia que se le otorgaba al modo de presentarse ante la audiencia aún antes de comenzar.

Gran maestro entre los dominicos, Humbert de Romans decía que un predicador no enseña sólo con su voz, sino con todo lo que él es. Luego agregaba que la demanda que se hace a los dominicos de buena conducta es, principalmente, para sumar eficacia al sermón. Es su deber ser buenos en todos los momentos del día, dice Romans, preocuparse por su compañía y por sus actos, y el modo en que estos hablan de ellos.<sup>18</sup> La moralidad explícita en su tarea indica que su ser público está intrínsecamente asociado a la eficiencia de la prédica y que cualquier mácula en el comportamiento va en desmedro de la eficacia de su palabra.<sup>19</sup> Un eximio orador tenía tan pocas posibilidades de éxito en su tarea si no vivía una vida santa como uno torpe.

Si bien la trayectoria de Ferrer como dominico había sido polémica, dada la complejidad de su situación política en el marco del Cisma, pues la posición de la orden en Aragón fue mayormente contraria a Avignon mientras que la de Ferrer fue claramente antirromana, es indudable su identidad dominica. No sólo su educación había sido tomista y así lo reflejaron sus discursos sino que manifiesta una marcada tendencia a identificarse con Domingo de Guzmán mismo y con su concepción de la vida apostólica. En un sermón

---

<sup>17</sup> Esta historia corresponde a los prolegómenos de la auténtica experiencia de Domingo de Guzmán contra los cátaros, pues Diego de Acevedo era el obispo del capítulo de la catedral de Osma a la que Domingo pertenecía. Luego de esta experiencia con los cátaros fue que Santo Domingo decidió emprender su labor catequética y conversora contra los herejes. Jean de Mailly, «The Life of St. Dominic», en Simon Tugwell (ed.), *Early Dominicans: Selected Writings*, (London, 1982) 53-60

<sup>18</sup> Humbert de Romans, *Traité de l'instruction des prédicateurs* (Rome: Typographie Polyglote Vaticane, 1910). Véase especialmente: IV: XX, 429; VII: XXXV, 455; VII: XXXVI, 457; III: XIV, 413-15; VII: XXXVI, 457.

<sup>19</sup> La moralidad diseñada por Romans es tan fuerte que obliga al predicador a comportarse permanentemente como si estuviera ante el ojo público, pues le advierte que cualquier otra forma sería un acto de hipocresía y un pecado. Lo público y lo privado no tienen ámbitos distintos en el caso de la formación espiritual de los predicadores dominicos tal y como lo concibe Romans. El predicador se convierte en un depositario de un autodomínio permanente pues la audiencia jamás lo abandona. Dallas George Denery, «The Preacher and His Audience: Dominican Conceptions of the Self in the Thirteenth Century», en *Acts and texts. Performance and ritual in the Middle Ages and the Renaissance*, 2007, 21.

*de sanctis* dedicado a la fiesta de Santo Domingo, Ferrer pone en perspectiva el valor de la predicación a ojos de Dios.<sup>20</sup> Indudablemente enunciado ante un público laico por su introducción, el sermón iniciaba así:

“Sapiats que, segons la religió nostra de preycadors, huy és la major festa de aquella, e és de sent Domingo.” [Sabem que hoy es la mayor fiesta según nuestra religión de predicadores y es la de Santo domingo] <sup>21</sup>

En el mismo, Ferrer divide el tiempo del mundo cristiano en cinco fases sucesivas de crisis y renovación. Domingo es ubicado en la misma categoría que los apóstoles y los Padres de la Iglesia como enviado de Dios para limpiar la tierra del pecado en la anteúltima etapa de corrupción generalizada. La elevación de Santo Domingo a este lugar puede no parecer llamativa hasta que encontramos que Ferrer introduce su era como tiempo final del mundo, y a sí mismo como un continuador de la obra dominicana por elección divina. El fraile se presentaba como el último de los predicadores enviados a advertir sobre la inminencia del Apocalipsis. Lo que se valoriza con vehemencia de la labor de Domingo es la tarea catequética popular, es decir la purificación de la tierra. La misma estrategia se emprenderá en otros sermones *de sanctis* que aluden a grandes referentes de la orden: el foco está siempre puesto en la divulgación de la palabra. De este modo Fray Vicente legitima su posición no sólo por su trayectoria como religioso implicado en la vida de su tiempo sino a través de la reivindicación de su pertenencia a una larga estirpe de hombres llamados a cumplir un rol extraordinario para salvar a los hombres del castigo infernal. Este recurso, muy repetido en gran parte de su argumentación apocalíptica, es clave para comprender los mecanismos de autolegitimación que pone en juego.

---

<sup>20</sup> El sermón en cuestión lleva por *thema* “Vos estis sal terre” (Mt, 5:13) y cuenta con varias versiones en latín de distintas fuentes (Josep Perarnau Espelt, «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 804.. Tomo aquí la versión en catalán editada por Gret Schib en 1976 (Sermons de Sent Domingo, *Sermons*, Vol. 4 Sermón LVIII, Barcino) Este mismo sermón ha sido analizado ya por Esponera Cerdán y a partir de la cita en el *thema* de la sal como estructuradora de la *divisio* y de todo el sermón. El enfoque de Esponera está puesto mucho más en su sentido tropológico que en el que le damos aquí. Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer* (Salamanca: San Esteban, 2007), 165-172.

<sup>21</sup> Dada esta introducción que data el sermón en el día de Santo Domingo, podemos decir que fue predicado el día 8 de agosto entre 1413-16, Vicente Ferrer, “Sermón LVIII, Sermó de Sent Domingo”, *Sermons*, Vol. III, trans. Gret Schib, 21.

“Item, las aygües son nuestros pecats (...)

Item, el vexell nou és l’orde de sent Domingo, pero ço com es nou vell. Vell és por lo offici evangelical, e nou la vida.” [Item, las aguas son nuestros pecados (...)] Item nuestro bajel es la orden de Santo Domingo, pero es nueva y vieja. Viejo es el oficio evangélico y nueva la vida de aquel (se refiere a una revitalización en el oficio de predicar)]<sup>22</sup>

La identidad de Ferrer como predicador dominico salpica sus sermones. Reafirma el lugar de la orden y suyo, creando una relación simbiótica que opera una retroalimentación en la que se valida públicamente a ambos. El lugar de la predicación en el discurso vicentino es esencial. Por caso, en todas las construcciones de la historia del mundo se periodiza a partir del envío de hombres santos a divulgar la palabra sagrada para de ese modo asegurar la continuidad del mundo gracias al crecimiento de la cristiandad.<sup>23</sup> Lo que dice la hagiografía sobre la relación de Ferrer con su congregación está nublado, porque la mayor parte de la producción sobre el personaje proviene de pluma dominica, resultado natural de la reivindicación del Santo por parte de sus compañeros de Orden. Sabemos que Ferrer solicitó autorización para iniciar su itinerancia apostólica entre 1399 y 1400 (al Papa Benedicto XIII y al superior de la Orden de la facción aviñonesa) y que como parte de su tarea debía enviar algunos reportes a las autoridades. Existe una carta escrita en Ginebra en 1403, dirigida al Maestro de la Orden, en la que Ferrer realiza una suerte de informe de su tarea reciente y una justificación de la misma. En ella, el valenciano relata que encuentra mucha herejía en el camino, especialmente la valdense y la

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 23

<sup>23</sup> Es natural que los sermones del estilo se acompañen con algún tipo de periodización justificadora. El sermón LVIII contiene una periodización del estilo a través de la cual los tiempos del mundo están organizados como las fases de la luna, entonces cada fase corresponde a un período histórico definido por un desafío para la fe y su consecuente figura heroica que resuelve la crisis. “Aquest cors ha fet la christiandat, que primo fon nova, 2º crexent, 3º plena, 4º minvant, puix, girant. Primo fon nova en temps de Jesuchrist, perquè ere petita, que no y avie sinó XII apòstols e LXXXII dexebles. Depuix cregué en les temps de San Pere, que convertí a III<sup>m</sup> juheus (Actuum, caº IIº), puix v<sup>m</sup>, etc., e aixi crece la christiandat. Finalment fon plena en los temps del màrtirs, que preïcaven per tot lo món la fe catòlica: “In omnem terram exivit sonis eorum [et in fines orvus terrae verba eram (Ad Rom., 10)]. E depuix minvà, primera, emt quan los indians, convertirs per sent Bertomeu e per sent Thomàs, se partiren de la obediencia de oma, bé que sien christians, e feren cap de si matxs: segonament, Àsia, convertida per sent Pau, on són los tuchs; IIIº Àffrica, que sent Agosti convertí, és saber Barberia, que pervertí Mahoma; 4º, Grècia s’ es partida de Roma; Vº Armènia, Geòrgia; VIIº, los christians de la Cintura; VIIIº y tàlia; VIIIº, França. Ara reste en Spanya la obediencia de la Esglèsia. Reste que serà girant, que Antechrist la girará, tost e ben tost, per dons, per turments e disputacions. Veus ací lo cors de la luna, que s signifiquer per Jericó” Sermons, Vol. III, trans. Gret Schib,

cátara, y que hay una gran necesidad de predicación en ciudades, aldeas y campaña. La alarma se eleva por la heterodoxia, por la adoración a San Oriente y por los conflictos entre facciones urbanas. La tarea del predicador lo llevó por las zonas de Embrún (donde convirtió a una ciudad entera que cambió el nombre de Val-puta por Val-pura), Ginebra, Grenoble, Saboya, Aosta, Lausanne y Lombardía. En todos lados la necesidad de la predicación, decía, era profunda.<sup>24</sup> La carta ha motivado interpretaciones diversas, que van desde la sugerencia de la labor vicentina como iniciadora de la caza de brujas hasta la afirmación de la presencia de cátaros y valdenses todavía a principios del siglo XV en regiones ignotas de Suiza.<sup>25</sup> Hay que entenderla, además, como un ejercicio formal que reafirma el vínculo del predicador con su identidad dominica y con la necesidad de la orden de fortalecerse a la luz de la permanencia del error herético.

La tercera instancia de legitimación corresponde a los mecanismos discursivos. Es decir, aquéllos a través de los cuales el locutor se diferencia de la audiencia y pretende que ésta lo reconozca como alguien habilitado para su dirección espiritual. El discurso posee mecanismos de legitimidad que le son propios, como el respeto por las estrategias establecidas en las artes predicatorias. No obstante, deviene un dispositivo a través del cual el locutor describe y se pretende, a un tiempo, fuera y dentro de la sociedad. En el momento de la predicación el locutor es un agente de la comunicación religiosa y en tanto el ejercicio de la divulgación constituye un carisma – el carisma paulino – en el acto el agente se convierte en algo más que un simple religioso dominico. Es usual hallar descripciones en las que los locutores, arrebatados, transfigurados en la predicación, abandonan su yo cotidiano para convertirse en instrumentos de la palabra. Esa metamorfosis se produce en la escena de predicación, pero también se constata en el discurso en sí

---

<sup>24</sup> Cito por la versión de la traducción que se halla en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 395-399. Esta misma carta se encuentra transcrita o citada en Francisco Diago, *Historia de la vida, milagros, muerte ... de S. Vincente Ferrer* (Gabriel Graells, 1600), 178; Francisco Vidal y Micó, *Historia de la portentosa vida y milagros del valenciano... S. Vicente Ferrer* (En Valencia: en la oficina de Joseph Estevan Dolz, 1735), 118; H. Fages, *Historia de San Vicente Ferrer* (Valencia: A. García, 1903), 109.

<sup>25</sup> En un artículo en el que recorre el camino – inicialmente académico, pero también histórico – respecto de cómo la persecución de las herejías medievales acabó tornando en la caza de brujas, Wolfgang Behringer rastrea la filiación terminológica inicial entre valdenses y brujas que deriva en la noción entremezclada de brujas valdenses. Acaba sugiriendo como al pasar que el fundamento para la fusión de las brujas y los valdenses fue establecido en las zonas de la Suiza de habla francesa por la predicación apocalíptica de Vicente Ferrer. Más allá de ciertas imprecisiones históricas respecto de la predicación vicentina, la sugerencia parece estimulante para continuar la reflexión sobre el impacto del pensamiento apocalíptico en el nacimiento de la secta que adoraba al demonio. Wolfgang Behringer, «How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to the Other World», en *Communicating with the spirits*, ed. Gábor Klaniczay y Éva Pócs, *Demons, Spirits, Witches* (Budapest: Central European University Press, 2005).

mismo.<sup>26</sup> Lo que distingue a esta instancia de legitimación de las otras es que es propia del enunciador, particular a sus estrategias; con lo cual es seguro afirmar que cada uno disponía de un set que lo caracterizaba. Dichas estrategias intradiscursivas apelaban a formas culturales conocidas por la audiencia que, puestas en funcionamiento en el discurso, movilizaban su emoción en pos del reconocimiento de legitimidad del divulgador. El *ethos* discursivo está atravesado por la escenificación del discurso, tanto como por su contenido, en tanto comporta una proyección del predicador como locutor en el momento de la alocución, es decir, en el momento exacto del sermón. Al tomar la palabra el hablante activaba en sus destinatarios cierta representación de sí mismo, que él pretendía controlar.

Las marcas de la presencia del predicador en su discurso son diversas. Una de ellas emerge desde el posicionamiento de sí, que implica el uso de la primera persona del singular. Lo cierto es que la irrupción del yo tiene múltiples usos; puede ser neutro o narrativo, es decir funcionar como introducción a un argumento o idea propia del discurso (“Aquesta paraula yo la dich mossenyer sant Doming”); puede ser una exégesis de la autoridad (“Més te diré”); puede ser, también, el yo ejemplar. Asimismo, el uso de yo “eficaz” es el más interesante de los tres a efectos de lo que estamos buscando, pues en él están implícitos mecanismos de involucramiento en el discurso. El uso del yo eficaz pretende una adhesión, una inclusión de la audiencia en el relato que se propone en el sermón para de este modo lograr la conversión. Ferrer se convertía en protagonista de *exempla*, se presentaba como oyente en primera persona de historias, anécdotas y recursos destinados a la persuasión.<sup>27</sup> En este compromiso con el discurso creaba una relación íntima, personal con su audiencia:

“E por açço vayg yo pel mon preÿcan a la gent que s`aparelle ab bona penitència, oració, dejunis, etc., contra la batalla del Antechrist: los regidores

---

<sup>26</sup> La noción de *ethos* que se utiliza en lingüística al día de hoy abarca una serie de distinciones que permiten que su uso sea más o menos apropiado y transparente. Trasversal a las concepciones históricas de *ethos*, como aquella que en Aristóteles describía al *ethos* como propio del discurso hoy se considera una bidimensionalidad, pues se lo describe como interno y externo al discurso. Sin embargo, el *ethos* actúa en y durante el discurso, el *ethos* externo o prediscursivo actúa como modelador de la escucha, es decir que impacta en el modo en que el discurso es apreciado y apropiado por la audiencia. Para una visión metodológica más ajustada puede verse: Maingueneau, Dominique, «El enunciador encarnado. La problemática del *Ethos*», *versión 24 uam x* (2010): 203-25.

<sup>27</sup> Un análisis complejo y completo sobre los usos del yo en la predicación vicentina, desde una perspectiva filológica y lingüística que exceden el presente trabajo puede hallarse en Tomàs Martínez Romero, *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer* (Valencia: Denes, 2002), 79-103.

no sostenir adevins, ne jures, ne joch de daus, ne puteries particulars, estiguen netes comunitats” [Y por eso voy yo por el mundo predicando a la gente para que se avenga a hacer buena penitencia, oración, ayuno etc, contra la batalla del Anticristo: los magistrados no deben sostener adivinos, ni jurar, ni juegos de dados ni puteríos particulares, que estén limpias las comunidades]<sup>28</sup>

El fragmento anterior sintetiza el trabajo del predicador, su lugar profético en relación al Anticristo y su objetivo de reforma de costumbres. “Por eso yo voy por el mundo predicando” dice y justifica su presencia, su palabra y da lugar directo a la admonición moral. Es visible la ejemplaridad de ese yo, que en el sermón de Santo Domingo se plantea como un modelo a seguir desde el aquí y el ahora. Ferrer se propondrá, tanto fuera como dentro del discurso, como un profeta apocalíptico, elegido para transmitir una verdad revelada a la audiencia a la que le habla. Al presentarse como un agente extraordinario de la palabra, pone en juego una tensión entre su rol institucional (fraile de la Orden de Predicadores) y su posición en el discurso (profeta, santo vivo). Esta tensión, propia del origen opuesto de las legitimidades del sacerdote y el profeta, se resuelve en el discurso vicentino pues en él los roles son perfectamente complementarios y no hay contradicción alguna. Menos contradictorio parecerá aún cuando veamos que el discurso vicentino si bien aprovecha el estado de las relaciones de fuerza religiosas del momento histórico del Cisma, no busca un cambio más que a través del disciplinamiento social, sin animadversión evidente hacia los poderes políticos y religiosos.<sup>29</sup>

La última instancia de legitimación está ligada a la percepción extradiscursiva del predicador; esta existe más allá de las instancias específicas del evento pero está indisolublemente unida a aquellas. Ésta dimensión de la legitimidad es más discernible en aquellos grandes comunicadores que lograron, por ejemplo, una sanción de santidad posterior

---

<sup>28</sup> Vicente Ferrer, Sermón LVIII, trans por Sanchis Sivera y Gret Schib en *Sermons*, Vol. III, 25. (la traducción es mía)

<sup>29</sup> Si bien es un crítico de los tipos ideales, pues los considera de una marcada ingenuidad es posible encontrar algún tipo de recuperación de las clásicas nociones de Weber en la obra de Pierre Bourdieu. Este último reconociendo las tensiones que el avance de la teoría sociológica han señalado en los tipos ideales weberianos, Bourdieu vuelve sobre los conceptos de profeta y sacerdote del sociólogo alemán y los renueva a través de las nociones de campo, *habitus* y *agencia*. Lo que aporta Bourdieu es una complejización de la mirada weberiana al reconocer los límites del tipo ideal e insertarlo en una sociedad dinámica y móvil, cuyas estructuras y relaciones de poder pueden modificarse con el tiempo y las dinámicas mismas de las relaciones de poder. Así Bourdieu detecta la potencialidad de dichas nociones sin perder dimensión histórica. Pierre Bourdieu, «Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber», en *Intelectuales, Política y Poder*, trad. Alicia Gutiérrez (Buenos Aires: Eudeba, 1999), *passim*.

a su muerte como fue el caso de Ferrer o Bernardino de Siena. Para encontrar índices reales de la autoridad de la palabra en los sermones antes de su muerte y su paso a la inmortalidad objetivada que es la santidad, hay que desbrozar las historias que de él se conservan de los aderezos propios de la hagiografía. Es posible así dar cuenta de la fama del predicador en el momento del sermón, y cómo ese prestigio precede y modeliza tanto aquello que se está comunicando, como el modo en que se comunica. Hablamos de índice de autoridad de la palabra como una instancia no reificada de la relación social que se establece en la comunicación. La autoridad de un predicador podía desaparecer o mermar a causa de diversas razones, como que se lo acusara de herético o se le iniciara un proceso inquisitorial.<sup>30</sup> La legitimidad de la palabra es negociada en el mismo evento en un proceso en el que emergen diversos mecanismos y modelos culturales que han de ponerse en

---

<sup>30</sup> El riesgo de ser cuestionado desde una perspectiva doctrinal es inmenso para estos predicadores y el riesgo de pasar de una simple heterodoxia a una herejía era grande. Los predicadores populares eran críticos sociales en sí mismos, es decir, sería una contradicción esperar que el predicador expresara odas a la sociedad en la que vive, pues es la sociedad que busca reformar. Así, los grandes predicadores de los siglos que van del XIV al XVI como Jean Hus, Ferrer, Bernardino y Savonarola eran comunicadores que se arriesgaban a vivir duros cuestionamientos que venían de la ortodoxia. Vicente Ferrer vivió un proceso inquisitorial por causa de su predicación de la salvación de Judas, proceso iniciado por el inquisidor catalán Nicolau Eymerich y desestimado luego por aparente intervención del Papa Luna, que en aquel momento había señalado a Ferrer como su confesor (c. 1397). Distingamos de antemano los casos de predicadores reformadores cuyos discursos desafiaron el poder constituido y fueron cuestionados, perseguidos y hasta condenados en la hoguera por causa de esa provocación. Quizás el caso más representativo es el de Jean Hus, quien generó desde Praga uno de los más intensos movimientos articulados y organizados frente a los poderes seculares. El desafío husita implica que los acuerdos de poder que atravesaron y precedieron a su predicación estaban marcados por los conflictos sociales de una mayoría checa popular y una minoría dominante germanizada. Tal conflictiva entremezcla en sus emergentes una rebelión campesina, con un discurso proto-nacionalista y la identificación de la pobreza virtuosa franciscana que tanto abrazaron los sectores populares bohemios. Con un fuerte lenguaje escatológico, la rebelión checa, estuvo impregnada del discurso sobre el Anticristo – de extremada inspiración política moral – de Hus, que acabó en la condena del predicador pero dio forma a una rebelión de tal dimensión que incendió medio Europa y derivó en la gestación de la reforma checa. (véase Michael Mullet, *La cultura popular en la Baja Edad Media* (Barcelona: Crítica, 2000), 144-153; Pavel Soukup, «Jan Hus as a Preacher», en *A companion to Jan Hus*, 2014, 96-129.

El caso de Bernardino se distingue del de Hus porque a pesar de ser un durísimo crítico de la sociedad, el clero y las autoridades, no gesta un movimiento de rebelión en el marco de una crítica moral y religiosa. Modelo de reformadores culturales y disciplinadores sociales, el sienés acompaña a Ferrer en su camino de afirmación del orden y *statu quo* interrumpido solo por el caso de la adoración del monograma azul y dorado que decía IHS por la que fue procesado dos veces. La hostilidad generada contra Bernardino por la promoción de la devoción al nombre de Jesús seguramente se debe a su propia fama y preeminencia como predicador popular y a su fiera crítica al clero italiano. Bernardino fue convocado, sospechado de heresiarca y abandonó, aparentemente con cierta reticencia, la tableta. (véase Franco Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy* (Chicago: University Of Chicago Press, 1999), 87-88.)

El caso de Girolamo Savonarola ha inspirado una biblioteca de debate. Lo cierto es que quizás sea posible compararlo al trasfondo de la rebelión husita antes que a los casos de Bernardino y Ferrer. Savonarola fue un provocador del poder, un fanático moralista que encontraba en la Florencia del *cinquecento* la razón de



juego para que se produzca la asimetría implícita en la relación entre el predicador y la audiencia. Los acuerdos entre locutor y audiencia están claramente mediatizados por estructuras de poder previas, que deben ser analizadas para comprender el tipo intercambio social que la instancia de comunicación de este carácter produce.<sup>31</sup>

¿Es posible que un hombre o mujer se conviertan en una figura religiosa de renombre y respeto sin alguna de las instancias iniciales de legitimidad? Claramente este ensayo de tipificación modélico de las formas de construcción de la autoridad religiosa resulta inaplicable a muchos casos de visionarios y líderes espirituales de todos los tiempos. Empero, podríamos observar que las dos primeras instancias – aquellas que refieren a la pertenencia al cuerpo sacerdotal y luego a un cuerpo específico dentro de la Iglesia – se alcanzan por otras vías. Incluso las visionarias más polémicas hallaron en frailes y religiosos el apoyo necesario para seguir comunicando y comunicándose con lo divino.<sup>32</sup> La relación con lo institucional, aun subvertida por fuertes críticas que el visionario o el profeta puedan proferir, parece estar presente en la mayoría de los casos.

El renombre de Ferrer lo precedía, las multitudinarias audiencias, las invitaciones de magistrados y agentes políticos para que predicara y la fuerte adhesión del Papa Luna (que acabó siendo más importante para el pontífice como sostén que a la inversa) hacen de él uno de los *superpredicadores*. La creación de una historia ejemplar de su vida itinerante, que se inicia con el afamado episodio de 1398 y que se alimenta del permiso papal que lo designa como “*legatus a latere Christi*” lo convierte en el profeta apocalíptico del siglo XV por excelencia.

---

toda la decadencia moral que había en el mundo. El desafío del dominico ferrarense fue de orden político y moral, en un contexto político tan propicio para las hogueras como peligroso para el destino de la empresa. Enemistarse a los Medici en Florencia era fácil, salir airoso de tal plan un tanto más complejo. ¿Es la predicación savonaroliana la que lleva a su destino trágico o su sostén de un programa político moral el que marca su final? La predicación del fraile fue funcional a un proyecto no aislado de moral cristiana austera. (Véase, entre otros, Lauro Martines, *Savonarola. Moralità e politica nella Firenze nel Quattrocento*, trad. L. A. Dalla Fontana (Milano: Mondadori, 2009); Donald Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet* (New Haven: Yale University Press, 2011).

<sup>31</sup> Sobre la gestión y desarrollos de acuerdos y negociaciones en la construcción y validación social puede verse el interesantísimo estudio de Luc Boltanski y Thevenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, NRF es (Francia: Gallimard, s. f.), 25-31.

<sup>32</sup> Un interesante acercamiento al rol activo de aquellos que interpretan las visiones de los místicos puede hallarse en el análisis de Karen Scott sobre la relación entre Catalina de Siena y Raymundo de Capua y como este último modelizó la hagiografía sobre Catalina en pos de concretar sus propios objetivos particulares. Karen Scott, «Mystical death, bodily death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the mystic's encounter with God», en *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, 1999, 136-67, 238-44.

### 3. La profecía que crea al profeta.

#### Mito de origen

Las primeras páginas de *El Otoño de la Edad Media*, de Johan Huizinga, nos llevan a transitar por los prosaicos senderos del sufrimiento medieval. Huizinga asegura que el hombre del final del medioevo sufre y reconoce en su sufrimiento el sentido superior de su existencia. No se queda aquí el holandés, pues afirma que el siglo XV es en período crítico signado por pestes, guerras, imágenes del Fin del Mundo, pobreza y desesperación generalizadas. El Renacimiento, con su espíritu reivindicativo de la humanidad convive con esta crisis y no hace más que potenciar la imagen de desolación del otoño la Edad Media.<sup>33</sup> Las cronologías actuales continúa avalando con variantes la idea de la transición entre medioevo y modernidad en torno a estas fechas, aun desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas. El Gran Cisma, signo de la crisis de uno de los focos de poder del mundo medieval clásico agrega a la sensación generalizada de desesperación un nuevo vacío de poder, ahora espiritual.<sup>34</sup> Muchos autores han adjudicado la proliferación de profecías, visionarios y penetraciones laicas alternativas a la religión en este período, a la decadencia del medioevo, una verdadera transformación progresiva pero definitiva de las estructuras. La forma en que los hombres de Iglesia leyeron estos signos fue, o bien con inmensa frialdad política, o bien con pavor apocalíptico, y a veces de ambas maneras al mismo tiempo.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Recordemos que en esta crisis el neerlandés ve un fin de la Edad Media bifronte, en el que la transición hacia la modernidad a través del Renacimiento como una era de felicidad y progreso convivió con una época de profundo pesimismo. Obra de sensibilidad teórica de avanzada, *El Otoño de la Edad Media* funda aun las bases del campo de la historia de la transición. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, trad. José Gaos (Alianza, 2001).

<sup>34</sup> Fernández lee en la crisis una serie de elementos de final de las estructuras medievales ligado a la imposibilidad de una expansión efectiva de la producción o de la productividad, así como un inicio en la competencia estado-iglesia por el control de los aparatos ideológicos de coerción y consenso en la sociedad medieval. De este modo la crisis no es una sumatoria de eventos críticos sino que los elementos críticos son emergentes de un final de era en términos de estructuras económicas, políticas y sociales. Fátima Regina Fernandes, «Ni Roma, ni Aviñón. El camino de Pisa a Constanza», en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 2013, 148.

<sup>35</sup> Pongamos por caso el pensamiento de Pierre D'Ailly, quien antes de 1400 se resistía a ceder al impulso que lo llevara a calcular el tiempo del Final, aunque detectaba entre los eventos de su época a los signos del Apocalipsis. D'Ailly, sabemos, fue un firme trabajador por el fin del Cisma, por lo cual su esperanza del final de la *discessio* no parece contradecirse con su interpretación apocalíptica de su tiempo. Ackerman

En 1389 Ferrer había tomado el puesto de confesor de su amigo y aliado Pedro de Luna, ahora Benedicto XIII y se había instalado con él en su corte en Avignon. El Gran Cisma se complejizaba en torno al cambio de apoyos y sistemas de alianzas. Los sínodos reunidos en Paris pidieron al Papa aviñonés que aceptara la posibilidad de ceder su cargo (llamada *via cesionis* entre las formas de acabar con la división, pues consistía en que ambos pontífices cedieran su cargo para elegir uno reconocido por todas las facciones); Benedicto se negó y Francia optó por la sustracción del apoyo que hasta entonces otorgaba al Papa Luna.<sup>36</sup> El conflicto entre el monarca y Benedicto escaló al punto que Avignon acabó sitiada por Carlos VI en un bloqueo militar que terminó más de una diez años después, cuando el pontífice huyó a Peñíscola en 1403. Poco antes del bloqueo, Ferrer había logrado huir y mientras esperaba la resolución infructuosa del conflicto en un monasterio cercano en Alcañiz se enfermó gravemente. Al borde de la muerte, delirando por la enfermedad, experimentó una revelación divina. La visión operó como profecía apocalíptica, pues constituyó la piedra angular del discurso vicentino sobre el cual se construiría su *persona* profética:

“La segunda otra revelación que fue fecha a un religioso que es vivo y o piensso. E estava enfermo de muy grand enfermedat e auel religioso avía muy grand devoçión con sand Francisco e con santo Domingo. E él rogáuales que rogassen a Dios que le diesse salud, e el religioso fue arrebatado en espíritu contra el çielo e vido a Ihesú Christo que estava en una cathedra e santo Domingo e sant Françisco estavan deyuso d’Él, e fazían oraçión. E estavan diziendo: -“Señor, non tan aýna; Señor non tan aýna!” E el frayre dezía en su coraçón: -“O, que tanto se fazia rogar Ihesú Christo!” E después desçendió Ihesú Christo e santo Domingo e sand Françisco a aquel frayre enfermo. E díxole Ihesú Christo: -“Mi fijo, aún yo esperaré la tu predicación.” E luego se fue sano. (...) Que sabed que nuestro Señor Dios desde el comienço del mundo hasta su fin, quando alguna cosa quiere fazer nuevamente, primeramente enbía algún pregonero para que avise a las gentes.” [La segunda revelación

---

Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994), *passim*.

<sup>36</sup> Esteban Peña Eguren, «El Concilio de Constanza (1414-1418). La relación Papa-Concilio en los decretos Haec Sancta y Frequens: ¿via media constanciense?», en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 2013, 269.

fue hecha a un religioso que está vivo y o pienso. Y estaba enfermo de gran enfermedad y aquel religioso que tenía gran devoción con San Francisco y Santo Domingo. Y él les rogaba que rogasen a Dios que le diese salud y el religioso fue arrebatado en espíritu al cielo y vio a Jesucristo que estaba en una cátedra (*¿púlpito?*) y Santo Domingo y San Francisco estaban a su lado orando. Y estaban diciendo “- ¡Señor, no tan pronto; no tan pronto!- “Y el fraile decía en su corazón “- ¡Oh que tanto se hace rogar Jesucristo!” Y después descendió Jesucristo y San Francisco y Santo Domingo hacia aquel fraile enfermo. Y Jesucristo le dijo: “- Hijo mío y o esperaré tu predicación- “Y luego se fue sano (...) Sepan que nuestro Señor Dios desde el comienzo del mundo hasta su fin, cuando alguna cosa quiere hacer nuevamente, primero envía algún pregonero para que avise a la gente”<sup>37</sup>

El sermón en el que aparece este relato es el tercero de la serie de tres del Anticristo que se predicó en Castilla y que fueron reeditados en bloque y por separado en varias ocasiones en los siglos venideros.<sup>38</sup> Aquí están explicadas las razones por las cuales Ferrer anuncia la inminencia del Fin del Mundo y expresa como verdad absoluta que el Anticristo ya ha nacido y está entre los hombres. A pesar de que el relato del fraile enfermo esta formulado en tercera persona sabemos que quien vivió la revelación en forma de viaje estático fue Fray Vicente.<sup>39</sup> Todas las *vitae* y hagiografías establecen que el fraile del que se habla en tercera persona era él. Tal argumento se sustenta en una carta

---

<sup>37</sup> El sermón en el que aparece este fragmento es uno de los predicados en Toledo, más específicamente el 8 de julio de 1411. Existen otras versiones de sermón del mismo *thema* aparecen en latín en el archivo Vaticano y en las recopiladas por Sigismund Brettle en 1924 en latín con una fórmula exactamente igual a esta, probablemente por ser traducción latina del manuscrito del Corpus Christi que transcribe Cátedra García y al que acudimos aquí. Sigismund Brettle, *San Vicente Ferrer: Und sein Literarischer Nachlass* (Aschendorffsche Buchdr., 1924), 170-171. Vicente Ferrer, “Sermón IIIº del Antechristo”, trans. Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Estudios de historia (Valladolid, 1994), 571. (la traducción es mía)

<sup>38</sup> María Isabel Toro Pascua, «La transmisión impresa de los sermones castellanos de San Vicente Ferrer», 1998, 719-30; María Isabel Toro Pascua, «Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de san Vicente Ferrer», 1996, 521-30.

<sup>39</sup> La enfermedad del fraile da una cualidad a la visión propia de las visiones de Dios (en este caso una visión de Cristo) que se espera se realiza en el paraíso. La tradición cristiana espera en la visión de Dios durante la vida una confirmación efectiva de la salvación, sin embargo, tal y como ocurre con todos los aspectos de este tipo de revelaciones visionarias, una serie de conflictos teóricos y doctrinales que abarcan a los padres y grandes doctores de la Iglesia, atravesaron la caracterización de la visión de Dios entre el siglo XIII y el XIV. Para un avezado sumario de este recorrido véase: Bernard McGinn, «Visio dei: seeing God in medieval theology and mysticism», en *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 2006, 15-33.

que el valenciano envía a Benedicto XIII hacia 1412 y en la que repite con algunas variantes el relato que enunciaba en Toledo.<sup>40</sup> En la carta al pontífice Ferrer sostiene que la revelación la tuvo un fraile en 1398 y agrega que el mandato que le dio Cristo de predicar le facilitó al religioso la legación apostólica para que ejerciera la providencia divina.<sup>41</sup> Él mismo habría obtenido de Benedicto, según una parte de sus hagiógrafos, un título especial que le fue exclusivo, el de *legatus a latere Christi*, es decir nominal y oficialmente el legado de Jesucristo en la tierra.<sup>42</sup> Así, se presentaba como el enviado de los últimos días, el legado de la encarnación divina para pregonar el Final: el profeta del Apocalipsis. Más adelante, quien habría de retomar con toda fuerza esta visión para convertirla en la piedra angular de la santidad vicentina, leyendo sin duda los signos que en esta aparecen, fue Pedro Ranzano en la primera hagiografía del Santo (1455-1456). La lectura de Ranzano, sin embargo, determinó una imagen distorsionada que posteriores estudiosos de la vida y la tarea de Ferrer han tenido de esta profecía. Si bien Ranzano la relaciona con el Cisma, señala que ni la visión, ni el apostolado vicentinos estaban motivadas por la división de la Iglesia.<sup>43</sup> A diferencia de él, entiendo que profecía y

---

<sup>40</sup> Respecto de la interpretación e importancia de este relato en la vida predicadora vicentina véase la más reciente biografía de los dominicos José María de Garganta y Vicente Forcada a la edición de la hagiografía vicentina (José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., «Introducción», en *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), 36-39.) También existe un abordaje en Vicente Justiniano Antist, *Vida de San Vicente Ferrer*, trad. José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P. (Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), 114. y en Sanchis y Sivera José, *Historia de san Vicente Ferrer* (BiblioBazaar, 2009), 146-154.

<sup>41</sup> Vicente Ferrer, «Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII», en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 420.

<sup>42</sup> La cuestión de la legación de Ferrer es aún polémica. Si bien la mayor parte de los autores y especialistas la considera válida, recientemente se ha objetado que es una construcción de la hagiografía y que no existen documentos que sustenten que el pontífice había otorgado a Vicente Ferre tal título. De todas maneras, dado que aquí no vamos a abordarlo más que de costado, es una cuestión que permanece por ser estudiada y elucidada de modo final. Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*; Josep Antoni Ysern Lagarda, «Vicent Ferrer: predicació y societats», *Revista de filología románica* 20 (2003): 73-102; Pedro Manuel Cátedra García, «Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)», en *Qu'un sang impur...*, 1997, 234-235; Pedro Manuel Cátedra García, *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*, vol. 1, Acta Salmanticensia. Textos recuperados (Salamanca, 1990), 76.

<sup>43</sup> Esta interpretación es seguida por los biógrafos contemporáneos de Ferrer y, a partir de ellos, por los estudios modernos sobre santidad y profecía que retoman el caso vicentino como uno más entre los visionarios y profetas del Cisma., Brettle, *San Vicente Ferrer*, 62; José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., «Introducción», en *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), 79; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417* (Pennsylvania State University Press, 2006), 78-92; Gábor Klaniczay, «The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius», en *Discussion Paper Series*, vol. 65 (Collegium Budapest, 2003), 486; Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la*

predicación son partes fundamentales del compromiso de Ferrer con su era, profundamente involucrado con el destino del Papado de Avignon, las autoridades y magistraturas urbanas, y la política en las Coronas Hispanas.

La profecía que expresa Ferrer aquí es un dispositivo de legitimación intra y extradiscursivo. Su función es ubicar al fraile en el grupo específico de los tocados por el carisma de la revelación divina. En este caso, la información sobre la inminencia del Final viene completamente ligada al rol del agente social, pues Cristo señala que esperará a la predicación de Ferrer para acabar con el mundo. La profecía como objeto cultural y religioso tiene una larga y compleja tradición en el marco de la religión cristiana y judía. Viene a ser una revelación divina que es dada a un hombre o mujer para que este la comunique. Su origen en la tradición cristiana tiene las raíces bifurcadas en dos posibles componentes proféticos.<sup>44</sup> El primero es el de los profetas del Mesías y su venida presentes en la tradición judía, y el segundo es el de los Apóstoles, que comienza a tomar su propia forma a través de San Pablo y su distinción de los carismas como signos específicos del don divino.<sup>45</sup> La historia de la profecía como carisma sigue el ritmo de la historia de la Iglesia. Es asfixiada durante el primer milenio de la cristiandad gracias a dos mecanismos. Por un lado, la introducción de un discurso que la define como una forma de interpretación, de exégesis, propia de los Padres de la Iglesia. Por el otro, por la implementación de formas más institucionalizadas de experimentar la religiosidad.<sup>46</sup> Fue con la transformación del medioevo católico que se observó el resurgimiento de la tradición profética. Muy polémico, el siglo XII es el de la reaparición del profetismo carismático. La profecía resurgió en la figura de Hildegarda de Bingen y en sus visiones, que dieron el puntapié inicial a una larga y controvertida línea de mujeres carismáticas.<sup>47</sup>

---

*fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988), 173; Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars*.

<sup>44</sup> Para una mirada específica sobre este recorrido puede buscarse en el abordaje canónico de Vauchez, quien observa especialmente el surgimiento y desarrollo de una santidad laicizada. André Vauchez, «Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge», en *Prophètes et prophétisme*, ed. André Vauchez (Paris: Ed. du Seuil, 2012).

<sup>45</sup> Fabián Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente», en *Poder y religión en el mundo Moderno*, ed. Fabián Campagne (Buenos Aires: Biblos, 2014), 19-74.

<sup>46</sup> Vauchez demarca las distintas etapas de atenuación y revalorización de la profecía a partir de los cambios en los modelos de espiritualidad medieval y de los modos de la participación en esa espiritualidad. Una síntesis exitosa de la historia de la profecía puede hallarse en Vauchez, «Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge».

<sup>47</sup> El tema en torno a las mujeres carismáticas y la complejidad del fenómeno en la Europa tardomedieval excede este trabajo, sin embargo existen múltiples obras que recientemente lo han abordado permitiendo

Hildegarda vivía sus visiones como un retorno al lenguaje de origen, al cristianismo intimista y personal que se experimentaba en el cuerpo, y que trascendió a otros emergentes culturales que plantearon de maneras diferentes el mismo objetivo de la imitación apostólica como auténtica vida espiritual.<sup>48</sup> La renovación de las formas de la experiencia piadosa, aspecto indiscutido de la transformación de la vida religiosa, se caracterizó por una reconfiguración de la experiencia religiosa laica que mutó de la contemplación a la experimentación en el propio cuerpo la vivencia subjetiva de lo inefable.

La batalla por el control de los discursos se desplegó sobre las profecías y los profetas. Definir, encuadrar y otorgar legitimidad a la palabra iluminada fue una de las urgencias a las que la *intelligentsia* cristiana hubo de dedicarse entre los siglos XII-XV. Lo cierto es que el pensamiento escolástico quedó atravesado por un punto medio entre dos concepciones contrapuestas del índice de validez de la profecía. Por un lado aparecía como la capacidad de interpretar de modos nuevos los textos escriturarios o patrísticos. Esta concepción resultaba admisible pero a ella se agregaba otra, un tanto más polémica, aquella que se preguntaba sobre la posibilidad de nuevas revelaciones religiosas. Esto es, la existencia de discursos con contenidos doctrinales originales y posteriores a los de los Libros Sagrados.<sup>49</sup> Lo cierto es que aceptable o no, toda revelación requiere una interpretación y es aquí donde el carisma de la profecía realmente marca una diferencia. Es

---

un debate en torno al rol de la mujer en la religión y a los mecanismos de represión desarrollados en los siglos XV-XVI que abarcaron el control sobre las expresiones espirituales no sancionadas por la iglesia. Gerson, agente esencial en el diseño de un aparato teórico que permitiera la domesticación práctica de las místicas femeninas, da el punto final a este movimiento que va diluyéndose para mediados del siglo XV.

<sup>48</sup> Me refiero a los movimientos religiosos que se desarrollan desde el siglo XII en adelante y que son ejemplo y testigo de esta renovación espiritual. Algunos tomaron la forma de las ordenes mendicantes y de estas surgieron, asimismo, los movimientos milenaristas como los de los espirituales, que acabaron combinando los preceptos de Joaquin de Fiore llamados del milenio (la expectativa de la venida de un tiempo espiritual, la tercera Edad joaquinista) a la que se llegaba a través de una limpieza espiritual masiva. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994).

<sup>49</sup> La revelación fue un tema que interesó a los filósofos medievales en el marco de su reaparición a partir de los siglos XII y XIII. Fue, entonces, la escolástica la encargada de comprender y dar forma a las concepciones ortodoxas de la revelación, claves para aquellos que pretendían ser reconocidos como profetas. Tomás de Aquino, sabiendo del peligro que las revelaciones podían consignar pues necesita descartar la posibilidad de la revelación personal de los espirituales, piensa la revelación profética como una iluminación personal frente al texto escriturario. Si bien admite la posibilidad de una nueva revelación o de profecía nuevas estas siempre quedarán en el marco de la edificación moral del pueblo y, aparentemente, no pasarán al ámbito de lo doctrinal. Buenaventura, en cambio, es un firme creyente de que las revelaciones pueden ser verdades nuevas y de que pueden existir nuevos profetas y profecías con mensajes que nunca fueron develados ni en el secreto de las escrituras. La inspiración, dice Buenaventura, viene de la mano del Espíritu

la capacidad de interpretar el mensaje lo que distingue al verdadero profeta, a aquél que ha sido elegido para divulgar una nueva o vieja verdad. Estrictamente hablando, *revelatio* significa descubrir la verdad de Dios.<sup>50</sup> Una revelación es un discurso inspirado, un mensaje privilegiado que habilita a gente ordinaria a conseguir una autoridad extraordinaria cuando se convierte en emisor de un mensaje; así, las revelaciones, con su mezcla de elementos autobiográficos, agendas políticas y mandatos religiosos descubren una percepción diferenciada de las ansiedades, esperanzas y expectativas medievales.<sup>51</sup>

La prevención teórica sobre las profecías tiene la función de reducir la categoría de profeta sólo a aquellos hombres y mujeres que puedan probar o ser probados en la interpretación de sus visiones. Aquí es donde el don de la profecía queda indisolublemente ligado al del *discernimiento de espíritus*, otro de los carismas paulinos de la palabra. Este último se convirtió en una tarea específica a través de la cual se ejerció sobre los visionarios y sus relatos un minucioso control y discriminación a partir del siglo XV.<sup>52</sup> Notemos ahora que la visión de Ferrer no lo convierte en un profeta apocalíptico en sentido estricto pues el sueño no tiene carácter apocalíptico en sí mismo. Lo que Ferrer ve –o sueña– puede situarse entre la enseñanza divina y su capacidad intelectual humana. No crea nuevas verdades doctrinales ni ilumina las existentes. La visión de Alcañiz es personal, pues por un lado Cristo le solicita directamente a Ferrer que predique el Final y por el otro, el sueño es sólo la segunda de las ocho razones que arguye para anunciarlo en sus sermones. Se mantiene, entonces, el férreo tomismo aún en medio de la profecía carismática. La revelación de Ferrer puede ser caracterizada como una forma de revelación profética porque pertenece tanto al orden de la visión como del sueño, y cumple con el requerimiento de ser un mensaje que debe ser descifrado de algún modo.<sup>53</sup> Los signos que se presentan en y en torno a la profecía la “confirman”, pues toda profecía comprende una serie de elementos religiosos y culturales que la hacen comprensible más

---

Santo. Muchos siguieron este argumento. En él se asentó una gran parte del desarrollo de la profecía apocalíptica de los siglos XIV y XV. Guillermo de Ockham fue un poco más allá afirmando que puede haber nuevas verdades sin necesidad de interpretar las escrituras o la patrística. Un nuevo catolicismo es posible en términos de Ockham porque la aceptación de nuevas doctrinas está en potencia en el sentido de la revelación. Incluso Jean Gerson, enemigo del misticismo femenino y del autodiscernimiento, acepta la posibilidad de profecías post apostólicas, aunque siempre juzgadas e interpretadas por la dura mirada teológica eclesiástica. Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007), 190-196.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 193.

<sup>51</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*, 33.

<sup>52</sup> André Vauchez et al., *Prophètes et prophétisme*, ed. André Vauchez (Paris: Ed. du Seuil, 2012).

<sup>53</sup> Véase Vauchez, «Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge».



allá de su contenido. La epifanía es una mezcla de sueño y revelación que se desarrolla cuando el fraile está en un trance de oración, en este caso en su lecho de enfermo. Lo visionario resulta parte esencial del esquema interpretativo apocalíptico. La visión de Alcañiz cumple con múltiples requisitos de la materia, apelando a: 1) la cercanía con la muerte y enfermedad como situación extrema del cuerpo; 2) las figuras de Santo Domingo y San Francisco además de la de Cristo; 3) un ahorro en figuras escatológicas que oscurecerían el verdadero valor del relato.<sup>54</sup>

La comunicación sobrenatural como medio de recepción de un mensaje trascendental que debía ser transmitido en la tierra era un recurso común para la construcción del relato de la profecía, se inspiraba en 2 Ts. 4, 17, y era una función validadora del relato de carácter clásico, pues remitía al capítulo paulino como forma de conexión con lo divino.<sup>55</sup> El sueño y la visión se justifican por el momento de debilidad física y la recuperación posterior. Más aun, en el caso de Ferrer ese fue el momento en que abandonó la política aviñonesa definitivamente para dedicarse a la predicación itinerante como actividad exclusiva, que emprenderá con fiera intensidad hasta su muerte.

La base de la revelación deriva de un relato de la *Legenda aurea* y que Ferrer cita en el mismo sermón como primera razón de la venida del Anticristo. Podemos hallar la inspiración en la vida de Santo Domingo, tal y como es narrada por Jacopo da Vorágine en su recopilación de vidas de santos (c.1282). En ella se describe el momento en que los fundadores de las órdenes mendicantes oraban juntos, esperando la aprobación de mano del pontífice. Mientras rezaban ambos hombres vieron a Cristo que descendía portando tres lanzas, preparado para iniciar con ellas el Apocalipsis y acabar con la humanidad. Junto a Cristo apareció su Madre, quien le rogaba que esperara un tiempo más, que diera una nueva oportunidad a los hombres para reformarse. La presencia de los dos grandes santos mendicantes le permite a María una última negociación y Cristo cede ante ella, advirtiéndole que si los hombres no cambian, no se reforman, ya no habrá posible salvación.<sup>56</sup> La fórmula aporta una justificación clásica a las órdenes mendicantes en tanto

---

<sup>54</sup> Sobre las formas de las visiones puede verse Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006), 65, entre otros.

<sup>55</sup> Además, era una de las formas de visión más comunes en la época, al punto que el mismo Tomás de Aquino afirmaba que el estado de “rpto” (que también puede relacionarse con el rpto de las almas identificado en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* 4, 17) era el momento de mayor sensibilidad del espíritu humano a lo sobrenatural, pues el alma no estaba limitada por los estímulos sensitivos *Ibíd.*, 64..

<sup>56</sup> “La primera razón es fundada en la revelación de Santo Domingo e de San Francisco, que por una prerrogación está el mundo que fizo Santa María. E por ella estamos agora – ¡catad si la devemos amar!–

fundamentales para la renovación espiritual y al mismo tiempo contiene una amenaza a futuro. La historia de los santos sirve de cimiento para la profecía de Ferrer, pues es la base explicativa de su propia visión, que aparece como una continuidad temática e histórica de aquella que no fue propia sino de dos hombres que constituyen los modelos más recientes de modelos de santidad y voceros de la palabra de Dios, situados en lo más alto del panteón de oradores significantes en la memoria de la audiencia medieval.<sup>57</sup>

La revelación vicentina no consiste en una verdadera profecía apocalíptica y tampoco en una escatológica.<sup>58</sup> No es un relato del tiempo ni una doctrina de lo último; la visión que tiene Ferrer es sólo la anunciación del Final. No aparece en ella la teoría apocalíptica que luego construiría el predicador en sus sermones sino aquélla se construye para explicar y afirmar la revelación. Eso no significa que la visión deba ser excluida del universo de profecías apocalípticas que proliferaron entre el siglo XIV y XV, motivadas ciertamente por la misma sensación de crisis que angustiaba a Ferrer y que ocasionaron un pensamiento sobre el Final renovado, crítico y reflexivo.<sup>59</sup> Los teólogos universitarios

---

quando Ihesu Christo dixit: —Plázeme, Madre gloriosa; más si no se emienda el mundo *a modo non precam.*” Diz: “No me rogedes más si non se emiendan.” Vicente Ferrer, “Sermón III° del Antichristo”, trans. en Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura*, 570. El relato aparece en la Legenda Aurea de esta manera “*Quidam frater minor, qui multo tempore socius sancti Francisci exstiterat, pluribus fratribus de ordine praedicatorum narravit: cum beatus Dominicus Romae pro confirmatione sul ordinis apud papam instaret, nocte orans vidit in spiritu Christum in aëre existentem et tres lanceas in manu tenentem et contra mundum eas vibrantem. Cui velociter mater occurrens, quidnam vellet facere, inquisivit. Et ille: ecce totus mundus tribus vitiis plenus est, scilicet superbia, concupiscentia, avaritia, et ideo his tribus lanceis ipsam volo perimere. Tunc virgo ad ejus genua procidens ait: fili carissime, miserere et tuam justitiam misericordia tempera. Cui Christus: nonne vides, quantae mihi injuriae irrogantur? Cui ilia: tempera, fili, furorem et paulisper exspecta, habeo enim fidelem servum et pugilem strenuum, qui ubique discurrens mundum expugnabit et tuo dominio subjugabit. Alium quoque servum sibi in adjutorium dabo, qui secum fideliter decerabit. Cui filius: ecce placatus faciem tuam suscepi, sed vellem ego videre, quos vis ad tantum iudicium destinare. Tuuc illa Christo sanctum Dominicum praesentavit. Cui Christus: vere bonus et strenuus pugil iste et studiose faciet, quae dixisti. Obtulit etiam sanctum Franciscum et hunc Christus sicut primum pariter commendavit. Sanctus autem Dominicus socium suum in visione diligenter considerans, quem ante non noverat, in crastino in ecclesia inventum ex his, quae nocte viderat, sine indice recognovit et in ejus amplexus et oscula pia ruens ait: tu es socius meus, tu pariter cures mecum, stemus simul et nullus adversarius praevaleret. Visionem quoque praedictam sibi per ordinem enarravit et extunc factum est iis cor unum et anima una in domino. Quod et in pesteris mandaverunt perpetuo observari.*” Jacopi A Voragine, *Legenda Aurea Vulgo Historia Lombardica Dicta*, (Drede, 1846) 470.

<sup>57</sup> Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, 196.

<sup>58</sup> Existe una diferencia sustancial entre *apocalíptica* y *escatología*. La primera significa etimológicamente “quitar el velo” y consiste en un descubrimiento o manifestación de todo lo que abarca el curso completo del mundo, desde la creación hasta el Final. Escatología, en cambio, en tanto “doctrina de lo último”, abarca los eventos previos a la muerte y la suerte posterior del alma. La apocalíptica opera con el material escatológico. Sin embargo, una y otra no se excluyen. Bernard McGinn, “El Fin del Mundo”, en Malcolm Bull, *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 77.

<sup>59</sup> La angustia de la crisis y de la renovación histórica de la profecía para el período que va desde la Peste Negra hasta el siglo XVI aparece como un tópico remanido de la literatura de los últimos años. Existe un

que desde el siglo XIII habían comenzado una lucha por apropiarse del derecho a interpretar la palabra divina, se vieron desafiados por una explosión de profecía gracias a la proliferación de visionarios y visionarias durante el Gran Cisma.<sup>60</sup> La vulgarización de las profecías a través de poesías, canciones y sermones resulta en una instalación de los discursos del Final como lenguaje corriente de la comunicación medieval. Las consecuencias de la divulgación de las teorías apocalípticas fueron en primer lugar la apropiación de los mismos por los movimientos contestatarios y luego la atenuación del impacto de ese discurso por un proceso de desgaste.<sup>61</sup> Por ende, los componentes del pensamiento cristiano sobre el Fin del Mundo no eran foráneos a la audiencia vicentina, ni originales, ni siquiera demasiado provocadoras en términos de su contenido.<sup>62</sup> Precisamente porque las profecías simbolizan y constituyen al mismo tiempo las representaciones colectivas de la sociedad en la que se producen, podría subsumirse el lenguaje apocalíptico a una mera traducción de la percepción de la crisis. Sin embargo, los síntomas que visibilizan lo auténtico del temor escatológico allí donde Ferrer habla están profundamente imbricados con el conjunto de concepciones de la sociedad cristiana sobre sí misma en este período.<sup>63</sup>

---

consenso más o menos amplio sobre el resurgimiento de un miedo apocalíptico en este período, que fue sintetizado en la obra de Jean Delumeau y desde ahí aceptado con mayor o menor amplitud. Hoy, sin embargo, algunos autores como Sophia Menache cuestionan la veracidad de ese temor y lo colocan, más bien, en el marco de una apertura social que permitió el emergente de múltiples y novedosas miradas sobre el futuro, el tiempo y el final. No necesariamente ambas visiones son excluyentes. Delumeau, J., *El miedo en occidente. Una ciudad sitiada* (Madrid: Taurus, 1989), 57; Sophia Menache, *The vox Dei: Communication in the middle ages*, Communication and society (New York, 1990), 19.

<sup>60</sup> André Vauchez, «Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 102, n.º 2 (1990): 576.

<sup>61</sup> Fundamental para el desarrollo del campo del estudio de los movimientos apocalípticos y espirituales contestatarios fueron los estudios de Norman Cohn. Hoy casi abandonada, la premisa de Cohn se sustenta en el argumento de que los profetas apocalípticos y los movimientos que de estos se derivan está indisolublemente asociada al milenarismo. El análisis de Cohn une profecía y disidencia y parece inducir una mirada que se enfoca en el potencial disruptivo del discurso apocalíptico poniendo el foco en movimientos como los espirituales, inspirados en una interpretación de las profecías joaquinitas, los husitas, los lolardos y otros cuyas pretensiones de renovación espiritual estaba fogueada por el temor del fin de los tiempos y la seguridad de que ese final estaba cerca. La clave interpretativa de Cohn pareció olvidar el funcionamiento de estas mismas profecías como recursos de reafirmación institucional, de control y de orden. Norman Cohn, *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Edición: edición (Madrid: Alianza, 1981), *passim*.

<sup>62</sup> Pierre Bourdieu, «Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber», en *Intelectuales, Política y Poder*, trad. Alicia Gutiérrez (Buenos Aires: Eudeba, 1999), 55.

<sup>63</sup> Para un mejor desarrollo de la cuestión específica del Apocalipsis y la predicación sobre el Final en el discurso vicentino véase el capítulo 5 de la presente Tesis.

El relato místico del encuentro entre el dominico y Cristo debe ser entendido como parte de un perfeccionamiento de su discurso, dada la ausencia de la visión en las versiones anteriores de los sermones sobre el Fin del Mundo. Sin el mito de origen, Ferrer podría ser un simple fraile con una lectura personal educada de la literatura apocalíptica que promueve la reforma moral. Ahora bien, en tanto realizaba una interpretación del tiempo del Final, habría estado obligado a justificar la lectura intelectual del Apocalipsis que anuncia en sus sermones. La misión otorgada por Jesucristo, en cambio, lo convirtió en el ángel de la trompeta que en el texto bíblico anuncia el Apocalipsis.

### El *ethos* del profeta

Aunque parece un tanto tautológica la definición del profeta como aquel que recibe y comunica una profecía, quien reúne condiciones para ser calificado como profeta dentro de la tradición judeocristiana es, casi indiscutiblemente, alguien que ha sido elegido para interpretar algún tipo de señal de un modo establecido en la providencia divina. Por ello, la validación del profeta queda indisolublemente ligada a la de la profecía. La revelación, entonces, funciona como garante del *ethos* de Ferrer, un aval dentro y fuera del discurso al cual refuerza y valida. Hay que comprenderla como un proceso de corporización de una estructura cultural previa que predicador y audiencia compartían.<sup>64</sup> La construcción de una identidad social deviene de una serie de negociaciones que se dirigen a provocar una reacción específica y requiere, en primer lugar, la disponibilidad de identidades particulares sobre las que se realiza una suerte de adaptación. El locutor remite a una figura arquetípica específica y utiliza en su provecho las herramientas propias de esa figura.<sup>65</sup> De esta manera, el profeta ha de apelar a una serie de estrategias que le permitan corporizar su posición y reproducir ese “personaje”.

La definición sociológica –es decir, moderna– del profeta por fuera de la noción de profecía le debe a Max Weber su nacimiento. Weber lo caracteriza como un puro

---

<sup>64</sup> La idea de “garante” está profundamente ligada a la noción de *ethos* que describíamos antes y existe como una función del discurso que permite y avala al *ethos*, a la escenificación y al posicionamiento del locutor al momento de la enunciación. Maingueneau, Dominique, «El enunciador encarnado. La problemática del Ethos», 210.

<sup>65</sup> Este argumento aparece desarrollado con mucha propiedad en el libro de Nancy Caciola y remite a los estudios que entienden, con algunas variantes, a las figuras culturales surgidas en este contexto como producto de una imitación y adaptación de modelos culturales disponibles. Esta corriente tiene, sin dudas, a la obra de Carlo Ginzburg ya citada como padrino intelectual. Caciola, *Discerning Spirits*, 84.

portador de carisma cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mensaje divino que provoca un impacto específico en las personas a las que va dirigido.<sup>66</sup> Tal imagen weberiana lo distingue de otros funcionarios de la religión en que su mandato es sobrenatural y por lo tanto se aparta de toda dependencia institucional. En tal sentido está autonomizado de sus ataduras sociales y funciona como un agente libre cuya justificación es su ser mismo frente a la entidad sobrenatural. En tanto posee una sensibilidad especial al espíritu de su tiempo, a las necesidades espirituales o materiales de sus congéneres, es capaz de ser líder de masas, movilizador de voluntades emotivas. El tipo ideal del profeta en Weber aparece casi como un arquetipo humanizado en el predicador Girolamo Savonarola. El modo característico e impactante de su ascenso, el tipo de gobierno y su posterior caída en la Florencia del Renacimiento y, sin dudas, el marcado tono apocalíptico de sus discursos, lo presentan como modelo del líder carismático weberiano. Su figura reúne otra vez carisma y religión a pesar de la mirada laicizante de Weber, al mismo tiempo que los separa al señalar los aspectos activos de la presentación del profeta más allá del contenido de su mensaje.<sup>67</sup>

Impregnados en esta perspectiva, sociólogos, antropólogos e historiadores discutieron la noción del profeta durante casi todo el siglo XX, especialmente desde los estudios preocupados por los movimientos religiosos y políticos, el liderazgo en ellos, y las relaciones de poder que una autoridad de tipo carismático puede encarnar.<sup>68</sup> Más allá de los debates y cuestionamientos a la categoría de origen weberiana, lo cierto es que la noción de carisma tradicional recibió desde la mirada científica del sociólogo alemán un aporte que obligó a la reflexión en torno a los modos y las razones por las que se erige la autoridad en el liderazgo carismático.<sup>69</sup> Bourdieu inserta el tipo ideal en su esquema

---

<sup>66</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Rura Parella y Eugenio Ymaz (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 356.

<sup>67</sup> Un verdadero recorrido analítico sobre el trayecto histórico e intelectual de la noción de carisma en Max Weber puede hallarse en Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente* (en prensa, 2015), 4-60

<sup>68</sup> Una extensa y erudita exposición sobre los vaivenes de la noción de profeta durante el siglo XX y lo que va del XXI puede encontrarse en *Ibíd.*

<sup>69</sup> La definición weberiana de carisma ha recorrido un camino complejo y ha derivado en el siglo XX en un significante de la fama en la sociedad de las *celebrities* y del consumo de personas como productos culturales. Weber define carisma como una forma emotiva de autoridad, y en ese sentido se distingue tanto del carisma religioso, en tanto una tarea otorgada por la divinidad a un ser elegido para cumplirla, como de la idea de carisma en el siglo XXI construida en torno al consumo de personajes en tanto figuras públicas. Lo que diferencia esencialmente la mirada de Weber es la traspolación de una noción venida de la religión católica hacia la política y los liderazgos ligados a ella – nada extraño si consideramos la época en la que fue escrita la obra de Weber, así como su mirada laicizante de fenómenos antes encuadrados en el sentido

interpretativo de las relaciones sociales, reconociendo los matices y dinámicas propias de la profecía como evento histórico situable. Así, el profeta se convierte en un agente –que actúa con cierta autonomía y un set de recursos culturales disponibles– para emitir un discurso crítico que es producto y está modelizado por una concepción de la sociedad sobre sí misma. El profeta, en tanto agente, no se autonomiza de la sociedad.<sup>70</sup> Bourdieu nos permite, entonces, recuperar la noción como la de un agente social con un relativo control sobre su posición en el mundo, control que apela a estructuras estructuradas que lo preceden y que lo constituyen en su rol.

La tradición cristiana, por otra parte, encuentra las raíces históricas del profetismo en las profecías judías del anuncio del Mesías, de estilo fuertemente visionario, que se hallan en el Antiguo Testamento.<sup>71</sup> La idea de renovación espiritual enlazada a la esperanza de la Venida dio origen a los profetas de Israel, a los que luego siguieron los Apóstoles, quienes iniciaron un movimiento profético propio en los prolegómenos del cristianismo. La *Primera Carta a los Corintios* manifiesta el valor trascendental que tiene la profecía entre los dones del Espíritu Santo conocidos como carismas.<sup>72</sup> La epístola de Pablo de Tarso es una pieza clave para la definición de la actividad religiosa apropiada en el pensamiento cristiano, pues en ella se califica al profeta como aquel que habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación en nombre de Dios.<sup>73</sup> Asimismo,

---

religioso. El carismático siempre tiene ene seguidores. G. Dickson, «Charisma, Medieval and Modern», *Religions* 3, n.º 3 (2012): 763-89.

<sup>70</sup> Si en Weber la profecía es autónoma, Pierre Bourdieu dice que la fuerza material o simbólica de la profecía están atravesadas por la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso en función de la autoridad que han conseguido en esa lucha. Bourdieu, «Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber», 53. Si bien se ha señalado una mirada utilitarista en las concepciones de Bourdieu sobre la religión, lo cual convertiría a la institución religiosa en un mero instrumento de explotación, es ineludible el abordaje bourdiano para comprender la relación entre poder religioso y la transformación y cambios de las estructuras religiosas en su revisión de Weber. Campagne, *Profetas en ninguna tierra*. 56.

<sup>71</sup> La historia del profetismo cristiano tiene sus fundamentos en la tradición judía que luego extenderá sus brazos hacia el cristianismo y el islamismo. El modo en que se conceptúa el profetismo en las religiones del libro y el modo en que se realiza la comunicación con la divinidad a través de estos personajes y figuras claves que forman parte del fundamento y de los movimiento renovadores de las tres religiones adquieren un sentido histórico nuevo si se los compara con las experiencias históricas alternativas y no como una unitaria historia cristiana. Vauchez et al., *Prophètes et prophétisme, passim*.

<sup>72</sup> Los carismas son los dones de la gracia divina recibidos a través de la intercesión del Espíritu Santo e inaugurados como regalos para los apóstoles de Cristo. Necesariamente, la noción de carisma recibió un arduo y duro tratamiento de adaptación por parte de la tradición intelectual dentro del cristianismo, pues constituyeron un objeto clave para la construcción de la autoridad religiosa. John Potts, *A History of Charisma* (Reino Unido: Palgrave Mcmillan, 2009), 3-4.

<sup>73</sup> Justamente corresponde a la sección más potente de esa epístola en lo que respecta a la filosofía paulina y al impacto que esta ha de tener en el desarrollo posterior de la filosofía cristiana. Los versículos rezan:

en su enumeración de nueve carismas Pablo da a la profecía la primacía jerárquica, aseverando que es el más valioso entre los carismas. El profeta paulino es un maestro orador y se entremezcla en la asamblea del cristianismo primitivo en el acto y proceso de catequización, debate y enseñanza/aprendizaje del conocimiento religioso. Pablo se califica a sí mismo como profeta, lo que indica la altísima estima que de estas figuras se habría tenido en las primeras centurias del cristianismo. Las expresiones carismáticas en el tono de la visión paulina de permanente inspiración y contacto con lo divino fueron exitosamente limitadas en el primer milenio de la cristiandad, con el crecimiento y consolidación de la institución Iglesia. Potts observa ya en la *Didaché* (70-90 d. C.) las primeras prevenciones ante la presencia de profetas en las comunidades cristianas, iniciando así un proceso de consistente regulación de las expresiones religiosas de tono carismático-profético.<sup>74</sup>

La expansión de los textos autoritativos, los Evangelios y la Patrística delinearon una base institucionalizada y reglada para la experiencia religiosa que acabó regulando y atenuando el fenómeno. El primer período, aquel de la fundación, había sido de una relativa abundancia de profetas y profecías. En cambio, durante el desarrollo del primer milenio de la cristiandad la institucionalización de la Iglesia y la normatización de la verdad religiosa domaron lo domaron y lo dejaron en el pasado, acompañado de su herramienta principal. En el siglo XII irrumpieron ambos nuevamente en la escena de la experiencia religiosa individual y colectiva, iniciando un período de transición en términos de Iglesia histórica en cuanto a la consideración del lugar del profeta.<sup>75</sup> Al revivir la figura del vocero de Dios como eje de divulgación de la palabra se obligó a un debate en torno a las estrategias para detectar su veracidad, pues la Iglesia de la Edad Media era

---

“Por el contrario, el que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación.” 1 Cr. 14, 1-3. Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976. 243

<sup>74</sup> Potts, *A History of Charisma*, 53.

<sup>75</sup> Lo cierto es que la renovación espiritual del siglo XII al XV tuvo como protagonistas tanto a hombres como mujeres y especialmente se caracterizó por la preeminencia de figuras que abogaban por una religiosidad experiencial, pobre y humilde. La intervención de estas figuras en la política y la vida de su tiempo ha sido más que estudiada, así como el entorno y el impacto de sus revelaciones y su accionar en el mundo. Entre aquellos que experimentaron la fisicalidad de la experiencia religiosa se cuentan figuras sancionadas como San Francisco de Asís, Santa Isabel de Hungría o Delphine de Puimichel y personajes más polémicos como Hildegarda de Bingen (1098-1179) y Elizabeth de Schönau (1126-1165), Douceline de Digne (1214-1274), Margarita de Cortona (1247-1297), Angela de Foligno (1248-1309) y Clara de Montefalco (*circa* 1268-1308) Fabián Campagne, *Profetas en Ninguna Tierra*, 120.

una institución con alcance, energía y mecanismos para lidiar con el desafío que los nuevos visionarios componían.<sup>76</sup>

En el marco del pensamiento teológico, los profetas quedaron anulados por un proceso de doctrinalización del carisma, fueron incorporados y regulados por la ortodoxia a través de una lectura filosófica en las centurias centrales de la escolástica medieval. Tomemos por caso el del Aquinate y su consideración sobre el tema. Tomás de Aquino distinguió entre dos tipos de regalos del Espíritu Santo, siendo el primero la gracia dada gratuitamente (*gratia gratis data*) que identificó con los nueve carismas y que describió como dones dados a una persona – merecedora o no de tal regalo – con el objeto de ayudar a la santificación de los demás fieles. Entonces, las gracias / carismas de Tomás extienden la idea paulina de que no es necesario que una persona sea santa para recibir el don. De este modo se separa la santidad del carisma y de su vertiente más peligrosa que es la profecía. La función instrumental de las gracias subsume la profecía en una característica no esencial para la santidad y viceversa. La segunda clase de gracia para Tomás es la santificante, que salva a aquél a quien le es otorgada. La distinción parece fundar un modelo práctico de diferenciación entre santos y profetas, y tuvo resultados relativamente exitosos en la teoría. La práctica, sin embargo, resulta un tanto más compleja, pues la profecía seguía siendo interpretada como signo de presencia divina en lo humano, porque acercaba al individuo y a la divinidad desde una mirada no escolástica.<sup>77</sup>

El surgimiento y proliferación de visionarios, profetas y santos vivos durante el siglo XIV parecía convertirse en la contracara del proceso de disciplinamiento de las prácticas religiosas. Aquel le debe a éste, sin embargo, su modelización, pues esos visionarios que pululaban en la Baja Edad Media se comportan tal y como deben hacerlo según los límites propuestos por los modelos teológicos como el de Tomás de Aquino.<sup>78</sup> Las similitudes entre la profecía, la posesión, el misticismo y la santidad permiten visibilizar los modos en que los aspirantes a ocupar un lugar en el panteón de figuras de referencia y autoridad religiosa apelaron a una serie de estructuras culturales para realizarse socialmente como tales. Dado que la cultura es una experiencia colectiva que se

---

<sup>76</sup> Potts, *A History of Charisma*, 89.

<sup>77</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, eds. Carlos Soria, Alberto Colunga, Juan José Ungidos y Francisco Pérez Muñiz, Madrid, BAC, 1956, vol. VI, 1-2 q. 111 a. 1, 783. “*Huiusmodi autem donum vocatur ‘gratia gratis data’, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur; sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens.*”, *Ibid.*, 109.

<sup>78</sup> André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrell (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), 407-412.



produce y reproduce en los comportamientos, lo cierto es que si la ligazón entre experiencia mística y profética con la autoridad religiosa (en este caso la más alta aspiración debía ser la santidad) se realiza, entonces es posible argumentar que se puede “actuar”. El fingimiento estratégico de los signos de conexión con lo supernatural es uno de los riesgos que se detectan durante el siglo XIII y XIV, y que dieron lugar a un juicio detallado sobre las características de las experiencias religiosas individuales.<sup>79</sup> Existió una suerte de decálogo del comportamiento santificado que habilita la validación de la persona como entidad en conexión con la divinidad. La fama de santidad es siempre una forma de vínculo social porque el que aspira a santo vivo o profeta lo hace frente a la mirada de un otro externo que debe aprobar su pretensión. Un individuo cuya conexión con la divinidad resulte creíble se presenta como una suerte de síntesis entre la *imitatio Christi* y el visionario (como depositario de carisma).<sup>80</sup> La posesión de los carismas, especialmente el de la profecía como principal entre ellos, es una de las formas más claras de sugestión de santidad. Ésta, sin embargo, no necesariamente resultaba exitosa en términos de aceptación del santo vivo y de su visión.

¿Qué define el éxito de un profeta o de una profecía? Si nos ajustamos a la mirada sociológica el éxito deriva de la adhesión o creencia en su mensaje. Aún si es condenado a la hoguera, el profeta puede ser considerado exitoso si halló quien le creyera. El profeta medieval devino, esencialmente, en uno apocalíptico. Éste transmitía una visión crítica del mundo que lo rodeaba, y manifestaba la imperativa necesidad de ordenar o reordenar su entorno. Su éxito dependía de una serie de situaciones ligadas al contexto en la que el profeta se realizaba como tal. En el marco de la historia académica medieval el retorno a la atención de estas figuras de alto carisma religioso se desarrolló a partir de la publicación de la obra de Norman Cohn, *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (en 1957 primera edición en inglés). Cohn describe al profeta medieval como un personaje de fuerte magnetismo personal y

---

<sup>79</sup> Proliferan durante las últimas décadas los estudios que ponen el foco en la transformación de la noción del discernimiento de espíritus de un carisma paulino a una forma regularizada de juicio de las revelaciones y posesiones. Revela este proceso la sustantiva necesidad de la Iglesia de regular la praxis religiosa, especialmente la femenina, en el marco de lo discernible y cualificable. Pueden verse: Dyann Elliot, «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc», *The American Historical Review* 107, n.º 1 (febrero de 2002): 26-54; Caciola, *Discerning Spirits*; Hvidt, *Christian Prophecy*; Moshe Sluhovskiy, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism* (Chicago: University Of Chicago Press, 2007); Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente».

<sup>80</sup> Aviad M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages* (Chicago: University Of Chicago Press, 1997), 4-10. Caciola, *Discerning Spirits*, 9-11.

polarizado por el anuncio del Fin de los Tiempos, un catalizador de las críticas sociales del período. El énfasis puesto en el rol contestatario de los profetas medievales hace que Cohn los represente como revolucionarios, reformadores y grandes críticos de la Iglesia. Asimismo, la mirada del especialista propone una visión de la profecía como discurso atractivo para los sectores populares, pues son ellos los más castigados por la explotación y la pobreza.<sup>81</sup> La renovación de la mirada histórica contemporánea sobre los movimientos mesiánicos y sus profetas habilitó una ampliación en el abordaje de problemáticas de la historia reciente, por ejemplo, con la aparición de grandes figuras proféticas o movimientos milenaristas como formas desafiantes a la autoridad en los procesos de descolonización o en las luchas campesinas y tribales del Tercer Mundo.<sup>82</sup>

Los trabajos de los últimos años han explorado con agudeza a los profetas medievales y sus profecías para hallar una profunda transversalidad social, un elevado crecimiento de un tipo de profecía apocalíptica entre los siglos XIV y XV y una desaparición progresiva del mismo en los siglos posteriores.<sup>83</sup> La expansión de la profecía apocalíptica y los modos en que esta establece un lenguaje para la definición y descripción del mundo en que estos hombres viven, han sido una de las vías a través de las

---

<sup>81</sup> El impacto de la obra de Cohn no sólo tuvo que ver con su revisión de las concepciones de los milenaristas sino también con una conceptualización clasista del problema del milenarismo. Cohn, al considerar el milenarismo un vehículo de expresión del malestar de los sectores pauperizados de la sociedad, abre la puerta para un análisis social del rol del pensamiento religioso y la apropiación de ese pensamiento antes aún de que la teoría de la cultura se abriese paso. Lo cierto es que su enfoque fue altamente provocativo, pues al concebir el milenarismo como herramienta ideológica de la rebelión de pobres contra sectores dominantes puso la mirada en la religiosidad popular –aún separada de la de elite –y observó la profunda imbricación entre la religión y los mecanismos de reproducción social y de rebelión social en un lenguaje religioso. La historiografía sobre milenarismo, profecía y religiosidad popular medieval no ignora la importancia de la obra de Cohn para su desarrollo teórico y metodológico, en tanto existen pocos trabajos que no refieran a su obra como un trabajo seminal en el campo.

<sup>82</sup> Sobre el rol del profetismo en el siglo XX, especialmente en el espacio temporal de las Guerras Mundiales y ligado a las profecías de orden laico véase, Silvie Barnay, «Le futur antérieur prophétisme européens au XX<sup>e</sup> siècle», en Vauchez et al., *Prophètes et prophétisme*.

<sup>83</sup> Múltiples obras abordan este problema, entre ellas varias citadas en este capítulo. Podemos nombrar, como bibliografía básica: Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*; Kleinberg, *Prophets in Their Own Country*; Caciola, *Discerning Spirits*; Anne T. Thayer, «Intercessors, examples and rewards: the roles of the saints in the penitential themes of representative late medieval sermon collections», en *Models of holiness in medieval sermons*, 1996, 339-54; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*; Vauchez et al., *Prophètes et prophétisme*; Kleinberg, *Prophets in Their Own Country*; Thomas F. X. Noble y Thomas Head, *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (University Park, Pa: Penn State University Press, 2011); Anneke B. Mulder-Bakker, *The Invention of Saintliness*. (Routledge, 2002); Gábor Klaniczay, «Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity», en *The Oxford handbook of medieval Christianity*, 2014, 217-37; Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente».

cuales se redescubrieron y analizaron personajes históricos de gran relevancia en la cultura de la Baja Edad Media y la temprana Modernidad. El modelo del predicador profeta en ese período aparece como una suerte de traductor del significado de la crisis. El comunicador social cumple, a través de una novedosa narración histórica del tiempo presente, con las características renovadoras de la profecía sin tornarse en un verdadero desafío para el poder o las instituciones dominantes que, por otra parte, ven su autoridad mermada en el contexto de las múltiples crisis de los siglos XIV y XV.<sup>84</sup>

En sentido estricto Vicente Ferrer cumplía todos los requerimientos del profeta apocalíptico medieval: su imagen pública de anciano frugal y santo se suma a los regalos del Espíritu Santo para moldear su fama. La reputación de sus predicaciones no hace más que abonar la veracidad de los regalos espirituales desde la perspectiva tomista. La profecía de Ferrer está destinada a la edificación y santificación de los fieles, él es una mera herramienta de la voluntad divina. Su mensaje apocalíptico está montado entre la independencia de la revelación propia y la interpretación escrituraria de su posición como conocedor de la teoría teológica. Ferrer argumenta en el “Sermón III del Antecristo” – aquel del que veíamos la primera y la segunda razón de la venida del Fin del Mundo un poco antes – que la octava razón que halla para la llegada del Final es la división de la Iglesia, tal como fue anunciada por Pablo en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* y que se comprueba en el Gran Cisma que él y sus contemporáneos están viviendo y que, aparentemente, no tiene resolución.

“La octava e postrimera déstas vos diré la actoridat de sant Paulo (...). Diz: “Verná primeramente la dyvisión”. ¿E qual es esta? Digo que agora es más que nunca fue que ninguno tiene con ninguno: que sy el Papa faze contra el rrey un proçeso, luego dirá el rrey que non es Papa, e tornará otro. E ya es conplida la palabra.” [La octava y última de estas (*razones*) se las diré a través de la autoridad de San Pablo (...)] Dice, “primero

---

<sup>84</sup> Martin reúne con Ferrer varios casos de profetas predicadores que, en el mismo marco temporal, cumplen un rol similar al de aquél. El historiador francés caracteriza a un grupo misional de predicadores que no necesariamente realizaban su tarea fuera de Europa. La misión moral, catequética de reforma penitencial de la comunidad que escapaba a un encuadramiento tradicional eclesiástico tal y como la describe Martin puede englobar a personajes como Ferrer, el carmelita bretón Thomas Cornette y Guillaume Josseame quienes recibieron el status de profetas en sus procesos de canonización por su actitud, presentación o bien porque expresaban haber recibido alguna profecía. La escena de predicación pesa, para Martin, tanto como el discurso, pues eran predicadores que tenían grandes séquitos y que convocaban audiencias multitudinarias. Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale á la fin du moyen âge 1350-1520*, 53.

vendrá la división”. ¿Cuál es esta? Digo que ahora es más que nunca porque ninguno está por encima de ninguno, que si el Papa inicia contra el rey un proceso, dirá luego el rey que no es Papa y tomará a otro. Por eso se ha cumplido la palabra.]<sup>85</sup>

A pesar de la definición aparentemente subversiva del profeta apocalíptico, la profecía vicentina tiene un profundo sentido de disciplinamiento social, pues no demuestra ningún tipo de rebeldía ni oposición a ninguno de los poderes públicos, los órdenes sociales o las instancias de explotación económica. La función de la profecía vicentina entendida como discurso social es diametralmente opuesta a aquella descrita por Cohn y demuestra que la profecía puede ser crítica y refundadora de lo social sin ser polémica. La situación de profunda debilidad institucional planteada por el Cisma no sólo funciona como revelación en tanto resulta de una iluminación recibida por Ferrer en su interpretación de las escrituras en el más puro estilo tomista, sino que además presenta una oportunidad de vacío que parece fértil para el surgimiento de los profetas y visionarios como el nuestro. El Gran Cisma planteaba una dicotomía y una confusión que propendieron a la pérdida de autoridad de la monarquía papal y a una necesidad de constante toma de posición de las coronas, las órdenes y los líderes religiosos. La salvación de la gente del común parecía estar en manos de la posición correcta o incorrecta que sus líderes tomaran frente al Cisma. La división de las diócesis y las instituciones laicas en su apoyo a una y otra facción generó una sensibilidad especial que conmovió la confianza que los cristianos tenían en sus líderes espirituales.<sup>86</sup> Asimismo, la proliferación de obras que intentaron difuminar la niebla en torno al problema de la autoridad religiosa es una evidente respuesta a la *discessio*, pero no hace más que aportar a la disputa y a los límites para resolverlo. Ferrer pertenece a la cohorte de autores que escribieron sobre el problema, entre los cuales están Heinrich de Lagenstein, Pierre d’Ailly, Jean Gerson y Nicolas de Clamanges por nombrar algunos.<sup>87</sup> La explosiva expansión de reflexiones sobre el poder y la autoridad, así como las profecías y visiones en través de toda Europa

---

<sup>85</sup> Vicente Ferrer, “Sermón III° del Antichristo”, trans. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 573.. (la traducción y versales son mías)

<sup>86</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*, 7-9.

<sup>87</sup> Entre sus obras: *Epistola concilii pacis* (1379) de Heinrich de Langenstein; *De moderno schismate* (1380) de Vicente Ferrer; *De modo se habendi tempore schismatis*, de Jean Gerson; *De ruina et reparatione Ecclesiae* (1400-1) de Nicolas de Clamanges; y *De concordia astronomice veritatis et narrationis historice* entre otras obras de Pierre D’Ailly.

entre 1370 y 1430 han de encuadrarse en esta situación de dicotomía, caos y debilidad institucional.<sup>88</sup> La percepción de la crisis hace que Ferrer considere adecuada la divulgación de su visión como fundamento de su anunciación del Final.<sup>89</sup>

Al diseñar un relato histórico extraordinario que sustenta el argumento, plantea una cronología en la que las crisis se repitieron cíclicamente y ante cada una de ellas la divinidad envió a un santo predicador en cuyas palabras se hallaba la fórmula para salvaguardarse del pecado y de la condenación. El discurso vicentino propone como premisa un argumento temporal lineal que lo legitima como profeta apocalíptico. La edad dorada del cristianismo fue progresivamente corrompiéndose para acabar en el tiempo presente; esta concepción del tiempo es a tal punto funcional al posicionamiento de Ferrer como profeta que lo invisibiliza, pues es la profecía – la verdad revelada – la que habilita la auténtica autoridad de aquel en el discurso. La posición de Ferrer frente al Cisma es tan fuerte como su adhesión al Papa Luna. Ranzano y la mayoría de los hagiógrafos afirman que abandonó la corte papal contra los deseos de Benedicto, quien le ofreció el cargo de obispo e incluso cardenal para que se quedase.<sup>90</sup> Ferrer dejó Avignon para dedicarse a su misión apostólica pero su asociación con Pedro de Luna no terminaría allí, aún a pesar de que su itinerancia apostólica estuvo atravesada por resistencias provocadas por esa alianza.

---

<sup>88</sup> Blumenfeld define una paneuropea sensación de inestabilidad y ansiedad. El Gran Cisma trascendió los límites de lo político, lo cultural y el *metier* cotidiano de los eclesiásticos para derramarse en las vidas de la gente común. ¿El Cisma fue una crisis cultural y política Europea? ¿Obligó a una transformación de las mentalidades desde su impacto emocional que abarcó a bretones y checos por igual? Blumenfeld apela al concepto de “imaginario cultural” derivado de la noción de mentalidad para firmar que sí, que el Cisma fue una larga crisis transformadora del subcontinente. Con ella se encolumnan huestes de historiadores que se abocaron a investigar el Cisma como vehículo necesario para el surgimiento de profetas, santos vivos y visionarios. Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*; André, «Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme»; Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture* (Cambridge; Paris: Cambridge University Press, 1990); Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars*; Hélène Millet, «Le grand schisme d'Occident selon Eustache Deschamps : un monstre prodigieux», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 25, n.º 1 (1994): 215-26, doi:10.3406/shmes.1994.1659; Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation* (University Park, PA: Penn State University Press, 2005); Isidoro Miguel García, Jorge Andrés Casabón y Ester Casorrán Berges, «En la estela del cisma de Occidente: dos nuevas bulas del Papa Luna en los Archivos Capitulares de Zaragoza», *Aragón en la Edad Media*, n.º 20 (2008): 479-503.

<sup>89</sup> No es el único de los catalanes del período que quedaron atravesados por el Cisma, sin embargo, si es uno de los más estudiados de los profetas catalanes del período, al menos desde esta perspectiva. Miquel Batllorí i Munne, «Repercussions culturals y religiosos», en *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià: Barcelona-Peníscola, 19-21 d'abril de 1979 : ponències i comunicacions* (Institut d'Estudis Catalans, 1986), 77-81.

<sup>90</sup> Pietro Ranzano, *Vita Vicentii*, Acta Sanctorum, vol. Aprilis (Cambridge.). Libro II, 492

Pese a que la predicación vicentina de la inminencia del Final se sostiene en el reconocimiento de la crisis de la Iglesia y ubica a Ferrer entre los visionarios del período, cabe realizar una distinción. Su visión mística quedó oculta bajo el manto del anonimato del fraile desconocido, no nombrado ni en los sermones ni en la carta a Benedicto XIII de 1412. Los hagiógrafos clásicos y recientes del Santo dicen que fue un acto de humildad.<sup>91</sup> Arriesgo aquí otras razones ligadas al cuestionamiento de la veracidad de las profecías que ante su propagación surgió entre los teólogos a fines del siglo XIV y principios del XV. La caracterización del falso profeta es un objeto repetido en la literatura dedicada a la *discretio spiritum*. Von Langenstein, d'Ailly y Gerson coincidieron en que los falsos profetas exageraban en sus ejercicios devocionales, el ayuno, las vigiliias y las penitencias; que caían en delirios de grandeza y se veían atacados por demonios, reasegurados por ángeles y consolados por Cristo; que reclamaban el derecho de ser consejeros de la alta jerarquía de la Iglesia; y que divulgaban sus visiones a todo aquel que quisiera escucharlos.<sup>92</sup> La contemporaneidad de los autores con Ferrer no permite asegurar que aquel conocía, y mucho menos que se preocupara, por la opinión de sus colegas, pero seguramente esta posición respecto de la falsa profecía procedía de una idea más o menos generalizada de las características del comportamiento de aquellos dispuestos a engañar – aun cuando tales opiniones estuvieran orientadas a ejercer un mayor control sobre el misticismo femenino y pudieran ser secundariamente usadas contra un hombre perteneciente al clero –.<sup>93</sup> Otra postura nos acerca a la idea de que el predicador construyó su relato de visión mística inspirado en los visionarios que fueron sus contemporáneos, en

---

<sup>91</sup> Esponera Cerdán habla del uso de una típica tercera persona de humildad y se apoya para eso en la hagiografía en general. Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, 165-66.

<sup>92</sup> D'Ailly, por ejemplo, se muestra profundamente preocupado por el impacto social que las visiones y profecías pueden llegar a tener. Contemporáneo de Ferrer y preocupado como él por las múltiples crisis que assolaban la Europa occidental, incluso exculpa a los individuos bien intencionados que ganan mérito a través de sus errores. La preocupación de D'Ailly es la proliferación de profetas en su época y la exacerbación de la amenaza del engaño en su propia época la cual considera anterior al fin del mundo. Dyan Elliott, *Proving Women. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages* (Princeton, NJ, 2004), 261. Caciola, *Discerning Spirits*, 298.

<sup>93</sup> Véase, Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente». Respecto al conocimiento de Ferrer sobre la teoría del discernimiento Christian asevera que conocía al menos las doctrinas o criterios seguidos en el proceso a Juana de Arco porque en un sermón describió una escena de una visión angélica en la que señala que la manera de asegurarse de que esa visión es verdadera es que primero ha de sentirse temor y luego el mismo ángel consuela al visionario, quitándole sus dudas. Parece, no obstante, un argumento un tanto superficial para aseverar que Ferrer conocía las renovaciones teóricas en torno a la teoría del discernimiento de espíritus, cuestión que tiene que todavía investigarse. William Christian Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña*, trad. Eloy Fuente, (Madrid: Editorial Nerea, 1990), 248.

tanto aquel era un lenguaje cultural reconocido que le permitió agregar a su legitimidad de base la del profeta apocalíptico. Ambas interpretaciones, es decir la divulgación pública tardía de la visión o la construcción del discurso visionario como complemento de legitimación, no resultan excluyentes. Probablemente, entonces, la resistencia de Ferrer a presentarse abiertamente como receptor de una visión divina indica una cierta sospecha. Sin embargo, es sugerente un fragmento de un sermón de Navidad, en el que explicando por qué la revelación del nacimiento de Jesucristo se hizo a hombres sencillos dice:

“E digo que lo fizo por mostrar quales personas quiere Dios ayna revelaçiones. ¿E quales? Digo que personas synples espirituales. E por pastores se entiendes señores e regidores e juezes, ca ellos velan las ovejas pasçen e fuelgan” [Y digo que lo hizo por mostrar cuales personas quiere Dios que tengan revelaciones. ¿Cuáles? Digo que las personas simples espirituales. Y por pastores debe entenderse a señores y regidores y jueces, que son ellos quienes velan para que las ovejas pazcan y descansen]<sup>94</sup>

La noción de los hombres simples como potenciales recipientes de una revelación divina por un lado parece habilitar una suerte de expansión legítima de la profecía popular. Pronto, no obstante, objeta este permiso comparando a los pastores con las autoridades propias de la sociedad medieval y de este modo convalida las jerarquías sociales. Son aquellos que ya ocupan de modo legítimo posiciones de poder quienes podrían recibir revelaciones que tengan algún sentido, pues, en última instancia, toda profecía tiene como propósito la edificación moral del pueblo cristiano. Con todo, es seguro afirmar que la identidad del fraile visionario del relato del sermón era conocida *vox populi* dado que la fama de Ferrer como vocero del Apocalipsis pareció preceder los sermones de 1411-12.<sup>95</sup> Su insistencia en anunciar la pronta venida del Anticristo se halla

---

<sup>94</sup> Vicente Ferrer, “Sermón que fabla de la Nativitat de Ihesú Christo, aparentemente predicado en Valladolid, el 25 de diciembre de 1411, trans. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 526. (la traducción es mía)

<sup>95</sup> La ligazón simbólica entre el carisma profético o positivo y el Anticristo tiene tanto poder aún que, como nos describe Brett Whalen en su artículo sobre el problema para las nociones de autoridad contemporáneas en 2013, algún líder religioso conservador del sur de Estados Unidos utilizó la referencia para signar a Barack Obama como el precursor del Anticristo. Es tal aún la potencia del liderazgo religioso y su vínculo con lo anti-cristiano, lo anti-modélico que aquel que logre acumular en torno a sí una cierta cantidad de poder aún puede ser acusado de precursor del anticristo. B.E. Whalen, «Antichrist as (Anti) charisma: Reflections on Weber and the “Son of Perdition”», *Religions* 4, n.º 1 (2013): 76-79.

en las raíces de toda la labor apostólica vicentina de la que tenemos registro. La revelación del valenciano proponía que el anónimo fraile elegido por Cristo para anunciar el Final es uno de los predicadores que nombra el Apocalipsis bíblico. Dos de los voceros tienen nombre: Enoch y Elías.<sup>96</sup> El tercero, que precedía temporalmente a aquellos dos últimos profetas era un ángel anónimo que fue relacionado en múltiples ocasiones con Ferrer, especialmente en las recopilaciones y readaptaciones apócrifas de sus sermones.<sup>97</sup> Podemos hallar, no obstante, la identidad entre el valenciano y el ángel en otra fuente, la Carta a Benedicto XIII. Lectura clave del pensamiento apocalíptico vicentino, la misiva demuestra que Ferrer se proponía a sí mismo como ángel anunciador del Final. Luego de describir la visión de Alcañiz, en la que se refiere al sujeto de la visión como un “religioso de una de esas órdenes”, afirma que:

“Al cual religioso le fue confiada divinamente la legación apostólica para que ejerciera diligentemente la divina providencia le concedió testimonio de verdad como a Moisés, sino también la autoridad de la Escritura divina, como a Juan Bautista. Pues a causa de la dificultad del negocio y a causa de su pequeñez, necesitaba mucho de testimonios. Por eso, de los tres predicadores que sucesivamente se habían de enviar divinamente a los hombres antes del juicio, bajo nombres de los Ángeles, –como se tiene en el Capítulo XIV del Apocalipsis –, por algunos se cree que él es el primero, del que Juan decía: Vi otro ángel que volaba por medio del cielo y tenía un evangelio eterno para pregonarlo a los moradores de la tierra, y a toda nación, tribu, lengua y pueblo,

---

<sup>96</sup> Luego vi a otro ángel que volaba por lo alto del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los que están en la tierra, a toda nación, raza y pueblo. Decía con su fuerte voz: “Temed a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora de su Juicio Las figuras de Enoch y Elías como predicadores del Final aparecen en *Epístola a los Hebreos* 11, 5 y en *Apocalipsis* 11, 3-10. Biblia de Jerusalén, Bilbao, Editorial española Desclée de Brower, 1975.

<sup>97</sup> En el mismo corpus de las fuentes castellanas, encuentra Catedra García un texto que llama la *Declaración de Salamanca*, que si bien repite muchas figuras propias del discurso vicentino parece no corresponder a un sermón del valenciano. Sin embargo, al unirse a las demás fuentes queda en evidencia la perspectiva que sobre el predicador se tuvo en años subsiguientes. El texto pone en boca de Ferrer el siguiente fragmento: “E agora yo soy enviado espeçiamet por este caso, para vos denunçiar e publicar la venida del Anichristo e la Fin del Mundoe para vos aperçibir dello. E non soy enviado por rrey ni por papa, salvo el papa Ihesus. Yo assí lo digo e lo amonesto de parte de Dios” [Y ahora yo fui enviado especialmente por esto, para denunciar y publicar ante ustedes la venida del Anticristo y el Fin del Mundo. Y no fui enviado ni por rey ni por papa, salvo por el papa Jesús. Yo así lo digo y amonesto de parte de Dios] Vicente Ferrer, *Lo que dixo en Salamanca*, trans. Catedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 632. La discusión sobre su inautenticidad se encuentra en nota al pie en la misma obra, *Ibid*, 166-167.



diciendo a grandes voces: Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio. Y el que quiera entender que entienda.

Luego, como dicho religioso ya haya recorrido por el mundo durante trece años, y aun continuamente corra, predicando cotidianamente y trabajando de muchas maneras, y ya sea anciano, pues tiene más de sesenta años de edad, la dicha conclusión en él se tiene por cierta”<sup>98</sup>

Las máscaras de la humildad vicentina ocultaron el origen de la revelación con tanta eficiencia como ocultan la filiación del ángel anónimo con Ferrer. Las marcas personales en la carta escrita de su propia mano son altamente significativas. El silencio en los sermones vicentinos respecto de la verdadera identidad del “Ángel del Apocalipsis” – al menos en los auténticos – es revelador. La fama de Ferrer estaba acompañada por ese mote, aunque es muy posible que su identificación con el misterioso vocero del Fin de Mundo del *Libro de la Revelación* se fortaleciera justamente después de 1411 y la campaña en Castilla, situación histórica que coincide con la madurez definitiva de su pensamiento apocalíptico.<sup>99</sup> El versículo final de la cita de San Juan aparece repetidamente en estos y muchos otros sermones, y constituye una de las referencias bíblicas más relacionadas con la figura del valenciano, al punto de que gran parte de la iconografía del santo lleva consigo la frase “*Timete Deum et date illi honorem, quia venit hora iudicii eius.*”<sup>100</sup> Es el mismo versículo, por cierto, que Ferrer cita en la carta para referirse al fraile visionario.

---

<sup>98</sup> Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII. Justificación de su predicación sobre el Anticristo y el Fin del Mundo. 27 de julio de 1412, Alcañiz, transc. y traducción en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 420-421.

<sup>99</sup> Esponera Cerdán señala que esta identificación fue recuperada por los biógrafos vicentinos recién a partir del siglo XVI. Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, 103.

<sup>100</sup> Paulino Rodríguez Barral detecta al menos tres imágenes en las que la iconografía vicentina carga con fuertes significantes apocalípticos: dos tablas de Pere García de Benavarre que hoy se encuentran en el Museo Nacional y que se datan entre 1470-80; el retablo Griffoni pintado por Francesco del Cossa de la National Gallery pintado hacia 1473-74; el retablo de Vicente Macip pintado entre 1523 y conservado en el Museo de Segorbe. El resto de las imágenes vicentinas tienden a representarlo con el dedo alzado al cielo y con la frase extraída del Apocalipsis. Paulino Rodríguez Barral, *La justicia del más allá: Iconografía en la Corona de Aragón en la baja Edad Media*, (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007), 66-69. También se alude a la iconografía propia de San Vicente en estudio comparativo sobre las imágenes de la predicación en la Hispania Medieval. Fraga Sampedro y M<sup>a</sup> Dolores, «El poder de la palabra: imágenes de predicación en la edad media hispana», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 3 (2007).

La profecía vicentina ha sido considerada como propaganda política, expresión de opinión pública y literatura inspirada. Propongo aquí una perspectiva que la comprende como construcción del profeta en su identidad pública. En ese sentido fue extremadamente exitosa, pues las representaciones del Santo pusieron el foco en la cualidad de su predicación apocalíptica y de ella tomaron las imágenes más ricas e inspiradas.<sup>101</sup> La imagen es la de un hombre airado y seco, que exige el temor de Dios con el dedo índice señalando hacia el cielo. Con frecuencia aparece con él la trompeta del Apocalipsis, siempre con seño adusto y mirada severa. Las imágenes del Santo cargar con un fuerte simbolismo apocalíptico como un fondo que muestra a Cristo en el Juicio o a ángeles trompeteros que anuncian la Segunda Venida. Ya canonizado, el profeta apocalíptico era presentado en su prédica del anuncio del Final a través de la representación iconográfica y de la literatura. En 1724 un dominico anónimo que escribe en Lima la *Novena del Ángel del Apocalipsis y Apóstol de Europa Vicente Ferrer*.<sup>102</sup> Las memorias sobre los aniversarios de la canonización que se publican en Valencia, no obstante, ponen el énfasis en el apostolado a través de la predicación antes que en los elementos apocalípticos de su discurso.

### ¿Glosolalia? El regalo de la comprensión

Dice el primer testigo del proceso de canonización tolosano de Ferrer, el arzobispo de dicha ciudad, Bernardo de Rosergio un su testimonio:

“Y aunque el maestro Vicente cuando predicaba, hablara en su idioma vulgar, catalán o valenciano, sin embargo todos los oyentes, tanto los de Toulouse como los de Vascones y los Galos, como los de las otras naciones o lenguas,

---

<sup>101</sup> Puede verse, por ejemplo, el caso de la interpretación visual de la visión en la obra de 1604 de Frances Ribalta titulada *La visión de Avignon*, que fue encargada para ornar una capilla valenciana. Rafael Mahiques, «El discurs visual de “Sant Vicent Ferrer en la Visió d’Avinyó’ per Francesc Ribalta», en *Cartografías visuales y arquitectónicas de la modernidad: Siglos XV-XVIII*, ed. Sílvia Canalda (Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2011).

<sup>102</sup> La devoción americana a San Vicente Ferrer tiene como promotores, por supuesto, a los dominicos y parece haber tenido como epicentro a la zona de Lima, sin embargo se carecen de estudios sobre tal tema.

allí presentes y congregados, confesaban y decían haberlo entendido todo y perfectamente lo que había predicador”<sup>103</sup>

Durante los procesos realizados en Toulouse, Vannes y Nápoles entre 1453-54, varios testigos aseguraron que el dominico hablaba siempre en catalán y de todas maneras era igualmente comprendido por todos los presentes en sus multitudinarios sermones, sin importar si ellos fueran castellanos, bretones o suizos. Ferrer había sido regalado con otro don divino, el de ser comprendido: predicaba en su propia lengua y aquellos que lo oían lo entendían, con independencia de los límites lingüísticos.<sup>104</sup> En la tradición cristiana existen dos versiones distintas de este don, la que aparece a través en *Hechos* 2, 3-4 y dice que durante Pentecostés descendieron lenguas de fuego sobre los presentes y los apóstoles “quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar todos en otras lenguas según el Espíritu les concedía expresarse”; y la referencia posterior de la *Primera Carta a los Corintios* 12, 10 en el que se lo nombra como diversidad de lenguas y se lo incorpora a los carismas de la palabra.<sup>105</sup> En rigor la situación que describen los testigos y que retoman los hagiógrafos no es exactamente aquella que se señala como glosolalia en las fuentes bíblicas, pues Ferrer no habla en lenguas sino que es comprendido por los otros.<sup>106</sup> El carisma que estaríamos viendo en funcionamiento no es un don otorgado al predicador sino a su audiencia y corresponde al siguiente – y muy inferior – carisma de la palabra que permite al regalado entender una lengua distinta a la propia, también enumerado en *Corintios*.

Así, el Espíritu Santo otorgaba un don, un regalo carismático a la audiencia de Ferrer en el momento exacto del sermón y este desaparecía al instante mismo en que el sermón acababa. Visto así, la gracia se ajusta a la interpretación que Tomás de Aquino hacía de los carismas paulinos, es decir que el don divino era otorgado como una estrategia para la edificación moral de los cristianos. No había nada de santificante para Ferrer

---

<sup>103</sup> Es posible señalar que es en el proceso tolosano en el que más se reitera esta idea de la comprensión de lenguas. *Proceso de Canonización de San Vicente Ferrer*, traducción y edición a cargo de Sebastián Fuster Perelló O.P. (Valencia, 2007), 27

<sup>104</sup> Roger Stronstadt señala el sentido Pentecostal del fragmento poniendo énfasis en la idea de comienzo o inicio relacionado con estos dones divinos dados por el Espíritu Santo y su relación con el bautismo. Roger Stronstadt, *The Charismatic Theology of St. Luke* (Massachusetts, 1977), 56-8, 71-3.

<sup>105</sup> Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

<sup>106</sup> Así lo detecta y desarrolla, también, Alberto Ferreiro, «Vincent Ferrer’s Beati Petri Apostoli: Canonical and Apocryphal Sources in Popular Vernacular Preaching», *Harvard Theological Review* 91, n.º 01 (enero de 1998): 47-48.

en el carisma en sí mismo, exceptuando sus resultados de enriquecimiento de su audiencia. No obstante, el prodigio de la comprensión no se daba en todas las ocasiones ni en todas las personas. Juan Rolandi, señor de Kaerdelan y testigo en el proceso de Bretaña-Vannes, dice que “en la primera predicación no pudo entenderle muy bien, pero en la segunda y en las restantes le entendió perfectamente”.<sup>107</sup> Testimonios como este último u otros que ponen el énfasis en la capacidad expresiva con gestos y manos del dominico fueron ignorados por la hagiografía, naturalmente fascinada por las versiones que lo veían como depositario del don de lenguas.<sup>108</sup>

Respecto de una posible explicación de esta masiva comprensión, los estudios modernos que aluden a este problema tienden a señalar el parecido en la raíz de las lenguas vernáculas en las regiones visitadas por el dominico y su cohorte, lo cual inclinaría las razones de la comprensión obedeciendo a la comunidad lingüística.<sup>109</sup> Es probable además, que Ferrer, que había estudiado en Toulouse y había viajado por vastas regiones de Europa antes de iniciar su itinerancia apostólica, fuera capaz de integrar a sus discursos giros locales que permitieran una mayor transparencia del discurso. Este último argumento considera que el proceso de valorización de las lenguas vernáculas coincide con el período de estudio y predicación vicentina. En términos de autoridad de la palabra la señalada presencia del Espíritu Santo en el acto en que se enunciaban los sermones vicentinos se reafirma a través de este don. Evidentemente, los discursos de Ferrer se sostienen en su capacidad eminente de captar la atención y ser comprendido por sus audiencias. Su fama se sostenía en su habilidad como comunicador social, la que se emparentaba con facilidad con nociones culturales ligadas a los mecanismos clásicos de comunicación religiosa.

---

<sup>107</sup> *Proceso de Canonización de San Vicente Ferrer*, 230.

<sup>108</sup> “Y, aunque no entendieran el idioma catalán que usaba el Maestro Vicente, sin embargo, por la dulzura de su forma de hablar y su mímica y, según se comentaba generalmente, por sus signos divinos todos sacaban fruto de su predicación, la gustaban y la retenían” decía el maestro Progenio Floevigner, habitante de Vannes y testigo del proceso de canonización en esa ciudad. *Ibid*, 200

<sup>109</sup> Esta perspectiva aparece, especialmente, en los textos de Josep Sanchis Sivera en la primera edición de los sermones de Cuaresma de la década de 1930 de las fuentes halladas en la biblioteca de Barcelona (*Sermons*, Vol, 1, 13-14). Por otro lado los biógrafos más recientes Garganta y Forcada abordan el problema entendiendo la posibilidad del manejo múltiple de lenguas del predicador, así como la comunidad posible de las lenguas peninsulares y algunas francesas. José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., «Introducción», 42. Ferreiro señala que esto se debe a una suerte de “agenda política” de los estudiosos catalanes y valencianos en su búsqueda de legitimación de las lenguas locales como lenguas históricas con raíces comunes a las otras. Ferreiro, «Vincent Ferrer’s Beati Petri Apostoli», 47.

#### 4. Legitimidad popular del Santo Vivo.

##### Santidad, entre la Edad Media y la modernidad

La *fama sanctiate* no es una situación desconocida en el mundo medieval y moderno. La santidad sufrió, sin embargo, una profunda transformación con la renovación medieval de los siglos XII-XIII. La calificación fue mutando en el proceso de fortalecimiento institucional que vivió la iglesia y que se suele explicar como un reequilibrio de las fuerzas de la institución con las fuerzas del carisma individual y la autonomía devocional de las comunidades.<sup>110</sup> En una primera fase, que los especialistas coinciden en ubicar entre 1200 y 1250, la santidad característica del primer milenio ligada al martirologio político, a los Padres del Desierto, a los obispos ejemplares y a los fundadores comenzó a desaparecer progresivamente a medida que crecía un tipo de santidad de carácter más interiorizado. Esa primera transformación creó una sustantiva distancia entre las concepciones institucionales y las esperanzas populares, que son visibles en las resistencias iniciales a la imposición de santos no populares como Tomás de Aquino.<sup>111</sup> Para el siglo XIV se notó una marcada preferencia en los santos que se enmarcaran en un modelo doctrinal donde la santidad ya no dependiera del carisma específico del santo sino más bien de la posibilidad de constatar una serie de comportamientos específicos en ellos. Es notable, no obstante, que las resistencias iniciales de la Iglesia a la santidad popular fueron leves, en tanto no hubo un enfrentamiento abierto o violento ante las creencias populares, a las cuales se intentó remodelar y orientar con devociones de corte espiritual.<sup>112</sup>

La coincidencia de la expansión de la predicación como forma de comunicación tuvo que ver con la creación de un estándar de santo imitable. El *boom* de la devoción a los santos del tardomedioevo puede rastrearse en los sermones *de sanctis*, cuya prolifera-

---

<sup>110</sup> La santidad en la Alta Edad Media estuvo enmarcada, dice Vauchez, entre los santos mártires y la santidad popular. Es decir, entre aquellos que llevaron adelante una evangelización a riesgo de su propia vida y la perdieron, con el modelo de Pedro en Roma a la cabeza y los santos que con un corte mucho más local reivindicaron historias altamente diversificadas. Para un recorrido específico sobre la historia de la santidad medieval se recomienda el clásico y canónico trabajo de André Vauchez, fundamental en el campo. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, 426.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 413.

ción resulta constatable en general en las fuentes medievales y en particular en las colecciones de sermones que van del siglo XIII a inicios del siglo XV.<sup>113</sup> La relación proporcional entre los sermones *de sanctis* y los sermones de otros eventos litúrgicos muestra una preponderancia de los primeros. Coincide naturalmente con la expansión de toda la literatura ligada a las vidas de los santos, que en última instancia también fueron utilizadas como fuente para reproducir un modelo de santidad a partir de la tarea divulgadora de los mendicantes. El modelo del sermón de *sanctis* hace énfasis en las virtudes de los santos y estructura el discurso a través de historias de la vida de estos santos, siempre orientados a resaltar algún tipo de virtud imitable.<sup>114</sup> Al mismo tiempo, la predicación permitió los órdenes mendicantes apuntalar a sus propios santos en desmedro de los populares o locales cuya devoción la institución pretendía ir disolviendo. Uno de los autores fundamentales de la literatura de santos del siglo XIII, Jacopo da Vorágine, fue también un predicador y autor de famosas colecciones sermonísticas entre las cuales se halla una de *sanctis*, que sigue con ajustada propiedad el calendario de festividades dictado por los dominicos.<sup>115</sup> Tales sermones se abocan a la proposición de un modelo de comportamiento pasible de ser imitado, al mismo tiempo que renueva el tipo de santidad popular orientando a una aspiración espiritualizada y despolitizada del hombre o mujer santo.

El establecimiento de un modelo de santidad implicó la creación de una suerte de decálogo del comportamiento o vida del santo que, como contrapartida, sirvió de fundamento para el crecimiento y desarrollo del modelo de santo vivo. Es decir, de aquellos aspirantes a santo que intentaron a través de la recreación de un cierto tipo de situaciones, circunstancias y experiencias la imagen del santo en su propia persona. El santo vivo actúa como si recién hubiera salido de la *Legenda Aurea*, pues toma y revive las experiencias que la Iglesia ha sancionado como legítimamente santas.<sup>116</sup> Las décadas que van de 1370 a 1430 son consideradas por los estudiosos del tema como aquellas de una intensa invasión mística, con el surgimiento de individuos que reivindicaron una experiencia visionaria, personal desligada de la actividad intelectual, muchas veces femenina, con un

---

<sup>113</sup> George P. Ferzoco, «Sermon literatures concerning late medieval saints», en *Models of holiness in medieval sermons*, 1996, 103-25; George P. Ferzoco, «The context of medieval sermon collections on saints», en *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 2002, 279-92.

<sup>114</sup> Ferzoco, «The context of medieval sermon collections on saints», 287.

<sup>115</sup> Giovanni Paolo Maggioni, «Chastity Models in the Legenda Aurea and in the Sermones de Sanctis of Jacobus de Voragine», *Medieval Sermon Studies* 52 (2008): 20.

<sup>116</sup> Klaniczay, «The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius», 32.

profundo sentido penitencial y comportamiento del mayor ascetismo.<sup>117</sup> No resulta casual la coincidencia de la expansión de esta forma de santidad con el Cisma pues quienes experimentaban las visiones y abogaban por una vida ascética estaban vivos. Tampoco es coincidencia que las voces que más resistieron el avance de los santos vivos fueron las mismas que intentaron acordonar el misticismo femenino y su avance.<sup>118</sup>

El surgimiento del santo vivo como un personaje trascendente de las formas de devoción y espiritualidad del período implica una necesidad, una demanda, una revitalización de la cercanía con lo sagrado que es característica de un período de intensa vida espiritual. La existencia de una persona en cuyo cuerpo se realiza la presencia divina de modo concreto resulta, para Gabor Klaniczay, una necesidad derivada de la represión exitosa de otras formas populares de experimentación de lo religioso. Klaniczay conecta la existencia y expansión de este tipo de santidad con la de los chamanes, pues ambos viven experiencias sobrenaturales a través de su cuerpo y establecen una cohorte de seguidores de carácter local que buscan protección.<sup>119</sup> Lo cierto es que el modelo judicializado de la santidad no impidió el surgimiento de estas figuras altamente polémicas cuyos ejemplos más estudiados son las mujeres, quienes reproducían modelos de santidad, y en

---

<sup>117</sup> No son pocos los textos que abordan estos problemas. Un primer acercamiento al tema de la santidad en sus características particulares para el período de la Baja Edad Media y la temprana modernidad no debe dejar de notar las obras de Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*; Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Writing in Book edition (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990); Caciola, *Discerning Spirits*; Elliot, «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc»; Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente»; Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1990).

<sup>118</sup> Véase Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente».

<sup>119</sup> Gabor Klaniczay va un poco más allá y argumenta que el santo vivo es un heredero del chamán. El académico húngaro traza una línea entre este modelo de santidad ligado a lo femenino y el surgimiento del modelo de bruja, característico de un sistema de represión que las primeras centurias de la modernidad vivirán con dureza. Klaniczay, «The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius», 81. La perspectiva de Klaniczay y Eva Pócs está claramente inspirada en la recuperación y perspectiva del chamanismo de Carlo Ginzburg en su magna obra sobre la brujería (Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna. Las Raíces Antropológicas del Relato* (Barcelona: Península, 2003). *Historia Nocturna*). La mirada, entonces, reconoce en los santos vivos un prolegómeno alternativo – distinto a aquel de los benandanti ginzburgianos – al modelo del *sabbath* y la figura de las brujas como una suerte de demonización teológica de aparatos míticos europeos. Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna* (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 130-134.

cuyas historias se encuentran de modo visible las múltiples tensiones culturales, religiosas y políticas propias del período.<sup>120</sup>

Los santos vivos se caracterizan, esencialmente, por un tipo de experiencia religiosa sobrenatural que hace carne en sus cuerpos. Su comportamiento no sólo incluye una vida activa de recogimiento, ayuno, oración y castidad sino una participación desinteresada en el combate singular entre el bien y el mal, entre Dios y el Demonio.<sup>121</sup> El cuerpo del santo tradicional cristiano es glorioso desde el momento en que se expandió la veneración de las reliquias. Dicha forma de devoción se propagó a los cuerpos santos vivos, transformando la fisicalidad del aspirante en un cuerpo hierofánico.<sup>122</sup> La profunda receptividad popular a estas formas de devoción hicieron que la existencia de un santo vivo fuera una forma de espiritualidad local que vindicaba a las poblaciones regionales – y por qué no a las órdenes ligadas al santo vivo que gestionarían y modelarían su carisma – al percibirse tocadas por la divinidad en la convivencia con el bienaventurado.

Asimismo, el santo vivo se convirtió, inspirado en los modelos de santidad teológica y sancionados por la Iglesia, en una suerte de metonimia del comportamiento moral y religiosamente correcto. La expansión del modelo de misticismo femenino acabó causando una fuerte represión y cuestionamiento a ciertos tipos de comportamiento que derivaron en la formalización de la *discretio espíritu* como carisma burocratizado para discernir el origen de la inspiración revelada.<sup>123</sup> Ferrer apela tanto en sus discursos como en su comportamiento público a una serie de claves culturales que lo convierten en un tipo de santo vivo. El profeta apocalíptico debe sostener su discurso mostrando que realmente ha sido tocado por la divinidad y que su revelación no es producto ni del fingimiento ni

---

<sup>120</sup> Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*; Millet, «Le grand schisme d'Occident selon Eustache Deschamps»; Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars*; Gurevich, *Medieval Popular Culture*.

<sup>121</sup> En los casos de aspiración de santidad de mujeres ésto ha sido analizado desde una variedad de perspectivas que ven en el comportamiento ascético femenino y en el matrimonio sagrado con Cristo –característicos de este tipo de misticismo y que se convirtió en una suerte de modelo del comportamiento de la aspirante a santa– una forma de histeria. Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*; Caciola, *Discerning Spirits*; Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, 245; Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, (Berkeley: University of California Press, 1984), 166.

<sup>122</sup> Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*. 430.

<sup>123</sup> Véase Klaniczay, «The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius»; Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente»; A. Even-Ezra, «The Conceptualization of Charisma in the Early Thirteenth Century», *Viator - Medieval and Renaissance Studies* 44, n.º 1 (2013): 151-68.



de una inspiración demoníaca. Para ello y para afianzar su discurso reformador moral, utiliza una serie de estrategias que movilizan estructuras identificables con las del santo vivo, las cuales vinieron a llenar un vacío en las experiencias de la espiritualidad cristiana medieval y acabaron dando a luz a una fuerte reflexión y reforma en la modernidad.

### El cuerpo, escenario de la batalla singular.

La revelación que vive Ferrer en 1398, que parece ser la única que experimentó durante su vida, lo posiciona como un poderoso antagonista en el combate simbólico que se realiza entre los poderes divinos y demoníacos, lugar usualmente ocupado por santos, visionarios y profetas. El santo encarna en este combate a la figura del héroe clásico. Su sacrificio y estoicismo lo convierten en un personaje épico. La entrega personal del valenciano aparece reafirmada por una intensa probidad moral y escasos o nulos intereses personales en el resultado de la batalla.<sup>124</sup> En el santo y a través de él se realiza la batalla entre los poderes enfrentados. Su potencia como significante espiritual, reside en la capacidad para resistir los embates continuados de los poderes demoníacos, ya fuera en su mismo cuerpo o fuera de él en la arena social y política.

En el caso particular del valenciano la batalla se ensambla con su discurso apocalíptico. Al haber sido el elegido por Cristo para anunciar el Apocalipsis, Vicente Ferrer se convierte en objeto primordial de los ataques del Enemigo y del Anticristo, quienes naturalmente desean detenerlo. La lógica de la batalla singular como componente de la cotidianeidad de la vida cristiana medieval pareciera intrínseca a los momentos de crisis y es difícil encontrar períodos de la Baja Edad Media liberados de discursos apocalípticos empapados de esta percepción. La crisis moral que aterroriza al cristiano occidental explica la figura del santo vivo tardomedieval, cuyo rol es el de defensor espiritual de la moralidad, en tanto funciona como representación heroica de la bondad ante la maldad.

---

<sup>124</sup> José Luis Sánchez Lora plantea el vínculo entre el santo y el héroe. Sánchez Lora señala las maneras en que la hagiografía y los sermones explican la santidad como una concreta batalla entre las fuerzas del demonio y las fuerzas del individuo imbuido de una moralidad o espíritu verdaderamente religioso. Con un Erasmo que poéticamente apoya la noción agustina del valor de la gloria terrenal, la cual reside en emprender la pelea misma. Los ejemplos de San Antonio Abad, Santa Rosa de Lima, San Juan de la Cruz por ejemplo, vivieron a través de su cuerpo y su espíritu esta batalla. José Luis Sánchez Lora, «Demonios y santos: el combate singular», 2004, 161-86. Una interesantísima recorrida por las concepciones clásicas del héroe y su impacto en las concepciones modernas y contemporáneas de rol heroico, sus formas y características puede encontrarse en Hugo Francisco Bauzá, *El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica* (Fondo de Cultura Económica, 1998).

Lo que se valora del héroe en la batalla singular no es necesariamente su éxito sino, con mucha mayor intensidad, su móvil ético, que es la verdadera fuente de su superioridad entre los hombres. Ferrer/ héroe ordena el caos a través de su discurso, otorga sentido a un mundo cuyo orden se ha perdido. El profeta, una suerte de campeón de la misión divina que se la ha otorgado, se opone a las fuerzas de los demonios con su cuerpo y se enzarza en batalla con ellas. Como agente religioso debe conquistar su legitimidad en la relación con lo sobrenatural, del que toma prestado la trascendencia de su enemigo buscando reivindicar su lugar en los ámbitos humano y espiritual.<sup>125</sup>

La lógica del ordenamiento temporal que veíamos como relato histórico en el sermón del Anticristo muestra que en cada momento de crisis de la Iglesia Dios envió a grandes hombres, grandes santos, para actuar la batalla contra el mal y triunfar contra él. Pero la victoria de los santos heroicos era breve. Los sermones que gestan cronologías y relatos históricos siempre demuestran que la decadencia de la Iglesia siguió hasta derivar en su momento más corrupto y decrepito en esta época, es decir en el momento en el que Ferrer está predicando el sermón. La corrupción de los eclesiásticos, la laxitud del respeto por los mandamientos y principios de humildad, la división de la Iglesia y la degeneración generalizada son signos seguros del final. Entonces, cercano ahora el Fin del Mundo, sin posibilidad de vuelta atrás, confirmando la visión de Ferrer en la que Cristo acariciaba su rostro y le decía “«*Mi hijo, aún yo esperaré tu predicación*»” éste se transfigura en uno de estos grandes hombres que tienen como tarea ética la de advertir y rescatar a los cristianos de un infierno seguro, la de protegerlos de las tentaciones y amenazas del Último Enemigo.<sup>126</sup>

Parte de la tarea asignada a Ferrer es la de soportar en su cuerpo y en su vida los embates de los adalides del Anticristo. El más memorable de los atentados físicos simbólicos cuenta que el dominico perdía la voz cada vez que enunciaba los sermones del Fin del Mundo, especialmente cuando comenzaba a hablar de la venida del Anticristo. La afonía relacionada a los sermones más polémicos y convocantes aparece con persistencia en la hagiografía vicentina y remite usualmente al relato contemporáneo de la predicación vicentina que se titula *Relación a Fernando de Antequera*.<sup>127</sup> Lo cierto es que el ciclo de

---

<sup>125</sup> Bourdieu, «Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber», 55-75.

<sup>126</sup> Vicente Ferrer, “Sermón IIIº del Antechristo”, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 571.

<sup>127</sup> “Otro día, lunes, vino e sobió en perdricatorio e dixo misa rezada e non perdicó por quanto estava rronco. E dizen los de su compañía que pocas vezes o ningunas perdicó del Antichristo que el primero sermón non enronquezca” Relación de Fernando de Antequera, en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 667.

tres sermones del Anticristo más afamado, aquel de Castilla, tiene entre la primera y la segunda predicación un día de descanso (5 de julio el primero y 7 el segundo) lo cual comprobaría la necesidad de Ferrer de recuperar la voz. Milagrosamente, al día siguiente ya había sanado completamente y podía continuar. Las razones de la afonía son impugnadas a lo inefable, pues en el momento de los sermones del Anticristo el cuerpo del valenciano se convertía en espacio de la batalla singular, en la que luchaban de un modo aparentemente espiritual el bien y el mal. La confirmación de que su cuerpo era parte de la batalla cósmica entre el bien y el mal resulta en un lugar común entre los signos de santidad o de cercanía con la divinidad.<sup>128</sup> Las gentes del medioevo estaban tan ávidas de encontrar en sus santos vivos signos de la intervención divina en el mundo real hasta el punto que Vauchez afirma que entre el siglo XI y el XIV parecían más interesadas en el modo en que Dios se presentaba en el cuerpo de los santos que en la vida santa de los mismos.<sup>129</sup> La existencia de una conexión física entre la divinidad y un predicador con aspiraciones a la beatitud como Ferrer tiene su origen en la idea de la reliquia como depositario de la fortaleza innata del cuerpo sacralizado del santo medieval, que se traslada al aspirante a santo y a su cuerpo como custodio de lo extraordinario.<sup>130</sup> Las experiencias del cuerpo divinizado del profeta/ santo (y sus reliquias) fueron el área a través de la cual se distinguían del resto de los mortales; la *virtus* del santo se corporizaba y se hacía visible, y así se transformaba en *fama sanctiatis*.

En la lista de razones que el Santo propone para afirmar la existencia contemporánea del Anticristo y que acompañan a la profecía vicentina, se encuentran varias que remiten, nuevamente, a la batalla singular. Una refiere que ciertos ermitaños se habían

---

<sup>128</sup> El cuerpo como espacio de la batalla singular ha sido muy estudiado en torno a la cuestión del misticismo femenino con resultados más que interesantes desde las perspectivas del lugar de la mujer en la economía de salvación y en la sociedad cristiana, así como los comportamientos “santos” de las visionarias que pretendían ganar un lugar de autoridad religiosa a través de la imitación o reproducción de un tipo de comportamiento sancionado acorde a lo que se esperaba de las mujeres poseídas o atravesadas por la batalla entre el bien y el mal. Caciola utiliza el concepto de antropológico de incorporación para comprender el fenómeno del matrimonio místico y de la relación física entre la mujer, la divinidad y sus enemigos. Caciola, *Discerning Spirits*, 63-65. Una de las constantes del héroe, señala Sánchez Lora, es el adiestramiento, probar sus fuerzas a cada momento para estar listo para la batalla, como el caballero en el torneo y la caza, o el atleta. De igual manera el santo, y de ahí que su lucha no termine nunca, se prueba a sí mismo o lo prueba Dios al permitir que lo tiente el demonio para poner en evidencia su fidelidad. El santo necesita al demonio porque es su adversario. Lora, «Demonios y santos», 170.

<sup>129</sup> Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 434.

<sup>130</sup> Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España, entre el barroco y la ilustración* (Valencia: Alfons el Magnanim, 2007), 50.

acercado a los acompañantes de Fray Vicente diciendo que aquel mentía y que “Este traidor de maestre Viçente, que anda por el mundo a allegar dyneros, devría ser quemado”<sup>131</sup>. A pesar de haber sido apresados por tales declaraciones, los misteriosos ermitaños desaparecieron de su prisión antes de ser juzgados. Si bien no está verbalizado, esta desaparición indica que los ermitaños eran en realidad demonios o adalides del Anticristo en busca de deslegitimar a Ferrer, vinculándolo con ambiciones monetarias. Los atentados del Anticristo operan como reconfirmación de un tipo de legitimidad específica, originada en la amenaza a la persona sacralizada en cuerpo y alma.

### El objetivo y sus aristas: imponer un modelo de comportamiento

La función del sermón como discurso era persuadir a los cristianos de la necesidad de reformarse a través de la descripción de un modelo de comportamiento moral. El profeta y santo vivo fueron ejemplos de conducta en sí mismos, que pertenecían al acervo cultural medieval. La operación que realizaba el sermón como dispositivo didáctico pedagógico era la de enunciar un discurso público que se pretendía doctrinalmente correcto, accesible y practicable. En esencia, la traducción vernácula que los altamente calificados predicadores llevaron adelante acabó convirtiéndose en un pensamiento religioso que ha sido considerado una clase de híbrido entre la religión filosófica, universitaria y de biblioteca con la llamada teología vernácula y la experiencia de la religiosidad popular.<sup>132</sup> Los predicadores son voceros de esta última, pues utilizan su lenguaje y propugnan la expansión de prácticas de ese orden.<sup>133</sup> Descartada la perspectiva que determina la intensidad de la experiencia religiosa a través del saber o ignorancia de una serie de nociones “oficiales” que se distinguen de los otros, hemos de definir al evento del sermón medieval como una clase específica de discurso religioso – discurso en tanto experiencia colectiva y cultural – que no excluye a los hombres de biblioteca.<sup>134</sup> Los sermones son, casi siempre,

---

<sup>131</sup> Vicente Ferrer, Sermón IIIº del Antecristo, trans. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 573

<sup>132</sup> Sobre la cuestión de la predicación como creadora y vocera de un tipo específico de teología llamado teología vernácula véase Eliana Corbari, *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy* (Walter de Gruyter, 2013).

<sup>133</sup> Véase Gurevich, *Medieval Popular Culture*, *passim*.

<sup>134</sup> Claro está que estamos excluyendo de esta perspectiva a predicadores cuyas críticas incluían cuestiones de orden religioso doctrinal, como John Wycliff, Jan Hus o incluso a Martín Lutero. Sin duda, aquéllos predicadores que abordaron una crítica a la Iglesia o al clero, luego calificada de herejía o herética, y que decidieron defender su discurso cuando fue determinado sin dudas el carácter subversivo, no ingresa en esta categoría de predicadores del orden. Lo que abre estos casos es un frente de debate entre religiosidad

doctrinalmente correctos. ¿Por qué parecen en ocasiones subversivos, entonces? Porque refieren con imágenes, ejemplos y anécdotas a la forma de experimentar la religión, utilizando un lenguaje que busca ser accesible y entretenido. La labor de los *pugiles fidei* es mostrar con palabras el camino correcto a la salvación.

Vicente Ferrer no fue un predicador de originalidades doctrinales. Era un ajustado tomista de poca audacia en sus trabajos académicos.<sup>135</sup> Fue el promotor de una suerte de sistema práctico, casi aritmético, para lograr la salvación, una salvación urgentemente necesaria por el Fin del Mundo. El catecismo vicentino diseña un modelo de cristiano salvado que se halla en el futuro y que se describe como un reciente convertido, que ha abandonado las prácticas pecaminosas como el juego, no acude a prostíbulos, y que respeta la autoridad y el orden establecido. No hay nada llamativo hasta aquí en el catecismo vicentino. Sin embargo, ese cristiano modelo es un arrepentido que debe purgar sus pecados y lo hace a través de la autoflagelación, el ayuno y la oración permanente. El discurso de la ortopraxia del dominico dilata al extremo las prevenciones que ya hacía tiempo venían teniendo muchos religiosos que detectaban en las formas extremas de devoción un riesgo hacia formas heréticas.

En los sermones enunciados en Castilla en 1411-12 también se alude a la necesidad de la disciplina (estimulada, seguramente, por la presencia de flagelantes en su cohorte) de una forma radical y definitiva:

---

popular y discurso oficial teológico, pero que deben ser analizados no como una forma normal de la predicación popular sino como casos extraordinarios que generaron conflicto, debate y que deben ser analizados en sus propios contextos históricos. Dado que el campo de la sermonística medieval y moderna está aún dando sus primeros pasos, no ha habido trabajos comparativos de la suficiente profundidad como para comprender el impacto de la predicación en la difusión inicial de algunas de estas ideas.

<sup>135</sup> La sección más subversiva de la predicación de Ferrer es su versión sobre el arrepentimiento y salvación de Judas Iscariote, la cual le ganó el inicio de un proceso de herejía, el que fue luego descartado y los documentos del proceso quemados. En un sermón traducido al latín y aparentemente predicado en 1391 Ferrer decía que Judas había sido movido por verdadero arrepentimiento a solicitar el perdón de Cristo. Que había intentado acercarse humildemente para pedir perdón por su traición, pero que nunca pudo acercarse a Jesús en el monte del Calvario y que pensó que ya que no se podía acercar en cuerpo iba a acercarse con su mente. Esto, dice Ferrer, es lo que hizo cuando se suicidó colgándose de una higuera. Luego, afirma el predicador, su alma alcanzó a Cristo en el calvario donde pidió y consiguió su perdón. Más tarde ascendió al cielo con los otros santos. Así, el traidor más infame de la historia de la cristiandad habría conseguido que se le perdonara el más terrible de los actos y había ascendido al Paraíso. Esta interpretación tiene una intencionalidad catequética y pretende argüir que todos los pecados pueden alcanzar redención si hay verdadero arrepentimiento, pues tal es la clave de la salvación. Peter Dronke, «The completeness of heaven», en *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 2006, 52-53. Esponera Cerdán asevera en un brevísimo artículo escrito para desestimar la proliferación de versiones en torno a esta cuestión, que poco podemos decir de este proceso dado que está absolutamente perdido. Alfonso Esponera Cerdán, «San Vicente Ferrer y el arrepentimiento y salvación de Judas Iscariote», *Anales Valentinus* XXXII, n.º 63 (2006): 145-47.

“Assy es de nosotros, que avemos fecho muchos males e peccados contra Dios e Dios dize que fagamos penitencia vestendonos con una camisa de estopa, ayunando e vestiendo celiços e feriendonos con disciplinas; e si non, que nos vistamos de fuego en el ynfierno” [Así, a nosotros que hemos hecho mucho mal y hemos pecado contra Dios, Dios nos dice que hagamos penitencia vistiendo una camisa de estopa, ayunando y vistiendo cilicios e hiriendonos con disciplinas, que si no, nos vistamos con el fuego en el infierno]<sup>136</sup>

Tomemos como ejemplo los sermones de Cuaresma de 1413 de Valencia. Predicados en su ciudad natal, luego de años de ruegos de los magistrados locales, la Cuaresma valenciana es una fuente fundamental para el análisis del discurso vicentino. Al no ser una campaña con predicaciones en espacios abiertos sería restringida la presencia de los flagelantes, que tomaban visibilidad cuando el anciano fraile recorría los caminos.<sup>137</sup> Dado que la época litúrgica ponía el tema de la penitencia y el arrepentimiento en primer plano, los sermones vicentinos insisten denodadamente con el cumplimiento de la confesión, la verdadera contrición, y además agregan a la disciplina, el cilicio y el ayuno como prácticas para la expiación de los pecados.<sup>138</sup> La presencia de los disciplinantes es una constante en las referencias a la predicación vicentina y de ella tenemos registros muy concretos, la mayoría extraídas del proceso de canonización:

---

<sup>136</sup> Vicente Ferrer, “Sermón que trata del quemamiento del mundo”, transc. de Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 588. (la traducción es mía)

<sup>137</sup> No solo es uno de los pocos ciclos litúrgicos completos que tenemos en lengua vernácula sino que además fue predicado en su ciudad natal en un lugar y contexto perfectamente situables, lo que hace de estas fuentes unas vitales para la comprensión de la adaptabilidad y flexibilidad del discurso vicentino que se transforma según su audiencia, pero al mismo tiempo se mantiene más o menos estable en algunos aspectos.

<sup>138</sup> La expansión de la confesión como forma institucionalizada de perdón de los pecados y asignación de penitencia es contemporánea a la expansión de la predicación como dispositivo de catequización cristiana, ambos en el siglo XII, ambos potenciados por el IV Concilio Laterano. Es indudable el rol de los predicadores en la difusión de la idea de la necesidad confesión como mecanismo formal de expiación, al mismo tiempo que los frailes eran capacitados para administrar dicho sacramento con lo cual la predicación de la confesión, por ejemplo y especialmente durante la Cuaresma, era seguida por la confesión auricular de aquellos de la audiencia que se sintieran movidos para tal fin. Esta cuestión de la conexión entre predicación, confesión y control de los comportamientos a través de las mismas es explorada muy tempranamente por Roberto Rusconi, «De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle», *Publications de l'École française de Rome* 51, n.º 1 (1981): 67-85.

“dijo que él mismo vio como en la Ciudad de Toulouse, tras la llegada del Maestro Vicente, cómo todos los días, después de su sermón y muchas veces después de vísperas, con la procesión y las letanías, con gran concurrencia del pueblo de ambos sexos, muchas personas se vestían con ropa penitencial de lana sobre la carne, por devoción y por contrición de sus pecados. Movidos y animados por la predicación del Maestro Vicente, hacían voluntariamente penitencia pública y con látigos de hierro se azotaban fuertemente los lomos hasta una abundante efusión de sangre, con grandes lloros y gemidos y que provocaban y movían a muchos de los que veían a devoción a llorar por sus pecados. Gracias a la predicación del Maestro Vicente, este modo de disciplinarse se divulgó entonces en Toulouse”<sup>139</sup>

Tema complejo, el estímulo del uso de la disciplina pública fue uno de los elementos más subversivos y cuestionados de la *ortopraxia* vicentina. En tanto método de expiación de los pecados está presente en la tradición hebrea y se reitera como práctica válida para limpiar culpas en las cartas paulinas.<sup>140</sup> No obstante, la propagación del uso de la pena fue inicialmente privada, en los ejercicios de los frailes en monasterios y conventos y se practicaba como una imitación o bien de la Pasión o de los martirios de los santos cristianos del primer milenio. La práctica tomó una dimensión pública problemática por causa de su expansión y difusión como método de expiación colectiva en el contexto de la Peste Negra. El movimiento laico de los flagelantes que se inicia en 1260 en Perugia para tomar dimensiones inusitadas en 1349 y expandirse por toda Europa, constituía una nueva orden laica basada en el modelo de cofradía. Se asociaban y se comprometían a cumplir una dura regla que implicaba flagelos públicos diarios, procesiones rituales y aislamiento.<sup>141</sup> Movimiento y disciplina pública fueron prohibidos ese mismo año de 1349

---

<sup>139</sup> Testimonio del padre Bernardo de Rosergio, Arzobispo de Toulouse. Traducido por Sebastián Fuster Perelló, *Proceso de canonización*, 33-34. La misma lógica es retomada por Antist en su hagiografía Vicente Justiniano Antist, *Vida de San Vicente Ferrer*, 208.

<sup>140</sup> En el antiguo testamento se halla en Deuteronomio (Dt. 13, 3) en la que la metáfora deportiva en Pablo es altamente transparente: “Así, pues y o corro, no como a la ventura y ejerzo pugilato no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás resulte yo mismo descalificado” 1Cor. 9, 26-27. Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

<sup>141</sup> La regla obligaba a los que querían asociarse a vestir una túnica blanca con una cruz por delante y por detrás y a acompañar una procesión constante que hacía que los flagelantes ingresaran a los recintos urbanos, se detuvieran en la plaza y allí, desnudando su torso practicaran la autodisciplina. Los flagelantes

por el papa Clemente VI, respondiendo a un pedido del rey francés quien veía alarmado acercarse a Paris a un masivo grupo de disciplinantes. A partir de ese momento se los calificó de sectas y comenzaron a ser reprimidos como grupo en general y como práctica en particular, por considerarse peligrosos para la Iglesia. El surgimiento de la secta flagelante ha sido interpretado a la luz del miedo provocado por la Peste, y su expansión consiguiente por el debilitamiento institucional durante el Cisma.<sup>142</sup> Lo cierto es que durante el resto del siglo XIV el clero vaciló respecto del grado de represión que debía aplicar. Éstas tomaron la forma de cofradías y la expiación pública se convirtió en parte de algunos momentos específicos de la liturgia como el Viernes Santo (en Filipinas se ha tornado hoy en un espectáculo turístico, por ejemplo). La transición a la modernidad, sin embargo, fue poco paciente con los movimientos devocionales que se arrogaban algún tipo de injerencia excluyente por fuera del dominio institucional para la expiación de los pecados.<sup>143</sup> La confesión había sido un primer gran paso hacia la internalización de la culpa y de la individuación del pecado al ámbito de lo privado, aunque el proceso que se había querido ver en ella aparece hoy como una categoría analítica un tanto más compleja.<sup>144</sup>

---

cantaban en lengua vernácula y acabaron convirtiéndose en un movimiento pan europeo laico de características masivas en el contexto del pavor por la Peste. Patrick Vandermaersch, *Carne De La Pasión* (Madrid: Trotta, 2007), 105.

<sup>142</sup> Norman Cohn ha visto en los flagelantes una de las formas de protesta de modelo apocalíptico especialmente a partir de 1360 cuando se aglutinan en torno a un líder (Konrad Schmid) y continúan sus prácticas como un franco desafío al poder instituido. Esa visión ha sido criticada hoy pues algunas investigaciones han señalado que las fuentes a las que refiere Cohn no mostrarían de modo efectivo una expectativa escatológica del movimiento flagelante. Jean Delumeau profundiza esta mirada de los emergentes religiosos alternativos como una respuesta definitiva al problema de la inseguridad provocada por la debilidad institucional, la Peste y las guerras. Vandermaersch detecta en la práctica colectiva de la expiación pública más bien una forma de acceso directo a lo divino que debe enmarcarse en las herejías que protestaron por la mediación sacerdotal y detectaron en la carne la causa del pecado (cátaros y herejía del Libre Espíritu, por ejemplo). Para el holandés la flagelación hunde sus raíces en las prácticas de expiación colectivas previas a la reforma gregoriana, es decir que constituyen un resabio de las formas de expiación de pecados del cristianismo primitivo y del primer milenio. Cohn, *En pos del milenio*, 110. Vandermaersch, *Carne De La Pasión*, 110.; Delumeau, J, *El miedo en occidente. Una ciudad sitiada*. 82

<sup>143</sup> No ahondaremos aquí en el problema del sentido de la flagelación y su forma específica de la secta flagelante como imitación y superación de los martirios cristianos, así como tampoco respecto de su sentido como integración del cuerpo de Cristo. Sin embargo, parece necesario señalar que aún es necesario realizar estudios históricos de caso para comprender al movimiento flagelante en su tiempo cultural y dar cuenta de su dimensión como práctica salvacionista. La cuestión ha sido tratada más que nada respecto de las prácticas privadas de la devoción mística de visionarios y visionarias del período. Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, 266.

<sup>144</sup> El estudio canónico que abrió el purgatorio a la mirada de los medievalistas fue aquel que publicó Le Goff en 1981 (me refiero a la edición original en francés). El rastreo terminológico que realiza el historiador francés nos permite develar el sentido profundo que la transformación de la expiación de los pecados como forma de alcanzar la salvación encuentra en este espacio intermedio a través del cual el pecado puede quemarse y el alma alcanzar la salvación definitiva. El sentido del purgatorio marca el sentido del pecado y



Ahora bien, Ferrer, al mismo tiempo que demanda la confesión, estimula profusamente las prácticas públicas y privadas personales de expiación de los pecados sin intervención eclesiástica. Así, podemos ver un modelo moral vicentino que no es polémico en términos doctrinales y que procura no ser contradictorio con las premisas teológicas que rigen al cristianismo occidental, pero que aboga por prácticas populares que consisten en una auto-administración de la penitencia. Las formas mundanas de religiosidad estuvieron mínimamente reguladas y, aunque los historiadores queramos ver en las pretensiones y ejercicios de control de la espiritualidad pública los primeros atisbos de un proceso civilizatorio que tiene un eje en la reforma tridentina, lo cierto es que las prácticas devocionales han probado ser dinámicas y móviles.<sup>145</sup> El discurso apocalíptico del valenciano está tan cargado de urgencia que no resulta contradictorio el estímulo de la flagelación, el ayuno y el uso del cilicio. Se sabía que la práctica estaba condenada oficialmente y era mal vista por los defensores de la ortodoxia. Ferrer defiende la autodisciplina en la misma época en la que se fortalecían los mecanismos de control sobre las prácticas espirituales y la devoción particular que escaparan al control oficial. La identificación de Ferrer con este tipo de *ortopraxia* lleva a los autores del sermón apócrifo de Salamanca a la siguiente aproximación:

“E aun –forçado soy de lo decir- las infantas doña María e doña Catalina se disçiplynan; e el Rrei tomó la disçiplyna para se disçiplinar, sinon que non ge lo consentieron ca non ge lo dava el estado” [Y aún –forzado soy a decirlo –las infantas Doña María y Doña Catalina se disciplinan; y el rey tomó disciplina para disciplinarse, si no lo consintieran no darían en estado]<sup>146</sup>

---

transforma la experiencia religiosa de lo colectivo a un proceso privado e íntimo que va a tomar cada vez mayor entidad en el pensamiento religioso desde el siglo XII en adelante. Las nociones vertidas por Le Goff han sido poco discutidas en este aspecto y si bien ha habido diversos estudios respecto del sentido del pecado en la Edad Media, es innegable que aquella transformación tuvo lugar, dando espacio a una auténtica y efectiva revolución de la piedad. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio* (Taurus, 1989). Fernando Álvarez García que el alejamiento de la Parusía es una de las razones del nacimiento del purgatorio, lo cual abonaría de modo muy superficial la relación entre discurso apocalíptico vicentino y los flagelantes como forma de (re) apropiación colectiva de la relación entre el hombre y Dios. Fernando Álvarez García, «El hombre medieval ante el purgatorio: un tiempo y un espacio en dirección a Dios.», *Temas medievales* 6 (1996).

<sup>145</sup> Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, 35-50.

<sup>146</sup> Declaración de Salamanca, transcripción en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 633. (la traducción es mía)

Al decir de este fragmento, Ferrer había logrado que el monarca castellano y sus hermanas se disciplinaran. Es evidente la autonomía que exhibió el predicador en relación al potencial disruptivo del tema, pues también rechazó verdaderamente cualquier intervención que controlara la práctica de los flagelantes o que le impidiera seguir predicando la disciplina como mecanismo de purgación colectiva de los pecados.<sup>147</sup> El caso fue que en 1417, Jean Gerson – canciller de la Universidad de Paris, autor y promotor de la *discretio spiritum* en su versión moderna y gran campeón de las formas de comportamiento religioso regladas – escribió directamente a Ferrer para prevenirlo de la peligrosidad de la práctica de la flagelación pública.<sup>148</sup> La nota es más que conocida y está ampliamente citada en la bibliografía sobre Ferrer y Gerson, su momento más álgido dice:

“Creedme, doctor emérito, que muchos hablan muchas cosas de vuestros sermones, y sobre todo de aquella secta de los que se disciplinan porque consta que fue secta reprobada en tiempos pasados muchas veces y en varias partes del mundo, Y aunque vos no la aprobáis, según lo que atestiguan los que te conocen, pero no la reprobáis eficazmente. De ahí salen muchos dichos que se divulgan por pueblos y aun aquí entre nosotros. Y aunque muchos no se tengan por verdaderos ni creíbles entre los que os conocen, como se habla

---

<sup>147</sup> Parece necesario discurrir aquí sobre el problema historiográfico que propone la dicotomía colectivo/individuo para la teoría e historia medieval. Lo cierto es que la construcción de una antropología medieval ha generado diversas miradas que pretenden encontrar el origen de la individuación. Retomamos la lectura de Alejandro Morín quien en un trabajo de 2009 nos lleva por las distintas tradiciones historiográficas sobre la construcción del individuo. Morín recupera un señalamiento de Jean Claude Schmitt que proclamaba que el pretendido proceso de individuación no es más que una ficción, que ha sido ubicada en el siglo XII con la aparición de la confesión y el purgatorio y las transformaciones socioeconómicas del medioevo occidental; en el XV con el Renacimiento y el Humanismo; o bien con la Reforma. Lo cierto es que detecta dos clases de dispositivos de individuación: uno teológico y uno jurídico y así fundamenta su tesis para una mirada teórica situada en el marco de la renovación antropológica que implicaría el nacimiento del individuo. Alejandro Morin, «Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, 2 (2009).

<sup>148</sup> Sobre el rol de Gerson como uno de los gestores de la institucionalización y burocratización del carisma paulino de discernimiento de espíritus, en el contexto de proliferación de profetas y profecías a las que se aluden en múltiples ocasiones en este capítulo existe una amplia bibliografía. Véase, en el más antiguo al más reciente: Elliot, «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc»; McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*; Campagne, «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente». ; Campagne, *Profetas en su tierra*, 160.

en Paris dentro y abiertamente; pero, no obstante, yo os ruego a imitación de San Pablo (...) hagáis lo que os ruego, nombradísimo señor y maestro”<sup>149</sup>

La oposición Ferrer-Gerson es un emergente que refleja significativamente dos formas de percibir los objetivos de las prácticas devocionales. Ambos hombres educados, ambos dedicados con pasión a la búsqueda de caminos eficientes de salvación, muestran que la dicotomía estaba en el seno de la misma Iglesia. Aquello que Gerson detectaba como peligroso, aquello que señala en la carta y en su *Tractatus contra secta flagellantium* (que si bien no está dedicado a Ferrer a él se dirigía en sus últimos párrafos también como advertencia<sup>150</sup>) es lo que lo convirtió en un operador social atento a disciplinar las formas populares y espontáneas de religiosidad. ¿Estaba Ferrer en las antípodas de Gerson? Ambos abogaron por formas ordenadas y jerarquizadas de devoción popular. No obstante, Ferrer no consideró peligrosas las experiencias colectivas y auto administradas de penitencia. Muy por el contrario, las estimuló en el marco de una urgencia por la salvación del alma. Vicente Ferrer no fue un predicador rebelde, menos aún desafiante, sino que como comunicador social ponía en primer lugar la eficacia del mensaje, la concreción de la salvación, aún cuando fuera por caminos aparentemente peligrosos para los abogados de una devoción popular cercada por la institución.

La oposición entre Gerson y Ferrer da cuenta de la oposición de dos modelos de religiosidad, que debemos comprender como experiencias de espiritualidad en competencia que van a trascender esta época histórica. Las diversas expresiones de esos modelos son conflictivas desde que la Iglesia como formación institucional intenta capturar y domesticar el carisma y al mismo tiempo “ablandar” la teoría para permitir un acceso más

---

<sup>149</sup> Jean Gerson a Vicente Ferrer, junio de 1417, edición y traducción a cargo de Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 449.

<sup>150</sup> El *Tratado* es un breve texto en el cual Gerson demuestra su preocupación por el tono espectacularmente público que se había creado en torno al movimiento popular de los flagelantes. Véase Claudio Fiocchi, *Vana Observantia. La lotta di Jean Gerson contro le false credenze e le false visioni*, Incroci (Milano, 2008). “*Infine, qualora l’insigne maestro Vincenzo abbia per caso ritenuto di non riuscire a sorvegliare con beneficio ed efficacia, come si conviene, sulle cosse premesse, sembra che sarebbe staato piú prudente se si fosse temporaneamente separato, rifuggendo un tanto grande consesso; cosa que avrebbe potuto fare facendo visita al sacro Concilio o in un altra occasione da lui decisa*” *Tratado contra la secta flagellantium*, traducido al italiano por Ibíd., 74.

sencillo a ella.<sup>151</sup> El rediseño de la institución y el enfrentamiento a nuevos desafíos implicó que ese proceso tuvo vaivenes, crisis y momentos álgidos, muy probablemente por cierto grado de contradicción intrínseca en ambas partes de la ecuación.

La conciencia de sí mismo de Ferrer se pone en evidencia en la actitud de ignorar a Jean Gerson, hombre de reputado poder y posicionamiento en la iglesia, y demuestra el éxito de las formas de autolegitimación. La defensa de los flagelantes no es sólo una defensa de una visión de la experiencia religiosa, sino también una defensa de la experiencia religiosa vicentina, como modelo de comportamiento, como receta de salvación. Como tal se constata en el espacio de lo discursivo y en el momento del discurso, se visibiliza en la escena de predicación y se vuelve a realizar en la forma de un conflicto de orden doctrinal y político. Ferrer sale airoso.

## 5. Conclusión

“Di qui nacque che  
tutti profeti armati vinsono,  
e li disarmati ruinorono.”<sup>152</sup>

Niccoló Machiavelli, *Il Principe*

Aquel ensayo explicativo que desarrollábamos antes, utilizando la gráfica de círculos concéntricos de legitimidad podría ahora retomarse desde una nueva luz. Si entendemos el proyecto de *construcción-de-sí* de Ferrer en pos de un diseño específico de

---

<sup>151</sup> Este tema parece especialmente visible en el caso del misticismo femenino, en el que las mujeres sufren los estigmas y dedican su cuerpo – destinado en el imaginario medieval a la maternidad – a una castidad en un matrimonio místico con Cristo. El predicador abona en su discurso este tipo de prácticas al referirse a un episodio muy similar citando la vida de Catalina de Alejandría en la que la joven y bella Catalina elije al Cristo de su sueño antes que a los hombres jóvenes y apuestos que le presentan para que con alguno de ellos se case. La importancia de la cita de la elección de Catalina es sugerente y se revela en un sensible reuso de las historias de la Santa en el período tardomedieval y tempranomoderno. Otra gran santa también casada con Cristo llevaba el mismo nombre y había sido contemporánea de Ferrer, Catalina de Siena. ¿Refiere Ferrer a una al aludir a la otra? El predicador parece aquí defender una de las formas más polémicas del emergente de las visionarias contemporáneas. El sermón puede verse en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 434-435. En la *Legenda Aurea* de Jacopo da Vorágine, que estamos seguros que Ferrer utilizaba como fuente, la vida de Catherina de Alexandria relata que Cristo se refería a ella como “*dilecta mea, sponsa mea*”. Referencias a la historia de Catalina de Alejandría y a su impacto en la formación de complejos míticos locales típicos de la Península Ibérica puede hallarse relevado en Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, especialmente 263-265.

<sup>152</sup> Edición a cargo de Luigi Firpo, Einaudi (Torino 1961), 20

autoridad de la palabra pública, entonces encontramos que los componentes del *super-predicador*, profeta y santo vivo se verifican en varios de los círculos de legitimidad a un tiempo. La cita de Maquiavelo es la clásica referencia del profeta desarmado con la cual el florentino explica el fracaso de Savonarola. Las armas del profeta, según la reflexión que venimos presentando, resultan de su estrategia para adaptar de modo exitoso modelos culturales disponibles a su propuesta. Las armas del profeta son también aquellas que lo presentan como un actor necesario en la batalla contra el diablo, el Anticristo y el mal. Las armas del profeta son los múltiples puentes por los que transita el discurso hacia la audiencia. Vicente Ferrer suele ser descrito como un vocero del Apocalipsis, que inspiraba a la conversión moral a través de un relato amenazante. Es siempre válido preguntarse por qué ese relato era oído, aunque es imposible saber si era creído o hasta qué punto lo era. Podemos descubrir en sus sermones y en su hagiografía las estrategias que el profeta aplicaba para validar su profecía, la aspiración a santidad parece ser una de ellas.

El rol que ocupa Ferrer frente a la audiencia es el de un padre severo pero amoroso, que previene a sus hijos de los pesares que el futuro les depara si no se comportan correctamente. La legitimidad de la comunicación en tono paternal de Ferrer se sustenta tanto en su posición como fraile, hombre y anciano como en la esencia de la imagen del profeta: aquel que sabe más que el resto. La habilidad de Ferrer de describir vívidas escenas de terror, violencia y dolor que acaecerán a los hombres y mujeres que, atrapados en la imaginación del predicador, permanecen en un estado de fascinación aterrada que funciona a la vez como lección moral, entretenimiento y construcción de sí mismo. Para comprender la autolegitimación vicentina buscamos en el discurso, pues su función es también la de construir la autoridad del locutor en el momento del sermón. En tanto el predicador es un *pharresiasta*, su consejo espiritual y moral tiene sentido a partir del rol del depositario de la *pharresía* y como este se define en el mundo del y para el que habla. La profecía de Alcañiz, la posición de vocero de Dios y la propuesta de un locutor que funciona como intermediario entre lo divino y lo terrenal, son partes de la experiencia colectiva y emocional de la piedad medieval que era el sermón público. La legitimidad de Ferrer en tanto profeta es una construcción transversal sobre lo más esencial del discurso vicentino: su anunciación de la venida del Anticristo y el Fin del Mundo. Como santo vivo deviene de un posicionamiento social, una mimesis de las formas de la santidad vernácula que se vivían entre el siglo XIV y XV, que también son funcionales a su condición de visionario y predicador del Apocalipsis.

La pretensión de distinguir esferas de legitimación sirve a efectos analíticos, pero la constatación demuestra una perspectiva incompleta en la observación de esas condiciones aisladas. El *superpredicador* es tal pues funciona como un efectivísimo agente del orden político y social. Aboga por la obediencia de las leyes religiosas y seculares no solo sin renunciar a cierta autonomía, sino precisamente porque la posee. La gravitación de su palabra tiende a operar en competencia con la presión normativa institucional. El modelo del superpredicador es un personaje que dentro de los cánones tradicionales de la Iglesia logra una acumulación de carisma extraordinario que le permite competir con la institución. El *superpredicador* es un personaje sumamente histórico que corresponde a los siglos XIV y XV. Navega entre la controversia poco disimulada y la acumulación indiscriminada de capital como comunicador hasta desaparecer fagocitado por el fortalecimiento de una Iglesia que ha de ocuparse de otra clase de desafíos en la modernidad. El *superpredicador* es un vocero itinerante, tiene un largo séquito que lo acompaña, es solicitado por los *magistrados* por su fama y asediado por su reputación de santo; pero ante todo hay que caracterizarlo como un agente del orden religioso y social. Ese carácter no va en desmedro de su discurso apocalíptico ni su construcción de sí como profeta o santo vivo, añade de modo complementario el carácter de comunicador trascendente en una época de transición.

La tensión entre espiritualidad interiorizada y prácticas públicas de devoción parece ser característica del período pero – mal que les pese a los agentes del disciplinamiento – una y otra continuaron con emergentes propios. Sin embargo, los siglos XIV y XV vivieron tal situación como una dicotomía problemática y amenazante. La idea de la advertencia divina a su pueblo está presente en la apocalíptica judía y cristiana desde el primer momento, la escatología cristiana forma parte del pensamiento religioso en tanto la salvación es esencial para la espiritualidad cristiana.<sup>153</sup> Así, Ferrer se convierte en un legado de Cristo con un mensaje Final de lo que ha sido predicho desde los orígenes de la religión cristiana y cuya tarea principal es preparar a los fieles – lo que en este caso incluiría una amplia campaña de conversión para los judíos que eran considerados potenciales aliados del Enemigo Final– para las tentaciones del Anticristo. La apelación emotiva a la audiencia requiere de dispositivos que permitan que aquella otorgue al predicador algún tipo de adhesión simbólica. La necesidad de anuencia aparece como

---

<sup>153</sup>Jacinto Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana: Hasta el año 1000*, (Madrid: Ediciones Polifemo, 2000), 191.

condición funcional para el éxito de la relación sermón-predicador-audiencia, es decir, para que el ejercicio catequético fuera eficaz. La adhesión puede verse como una respuesta natural al carisma propio de una persona convertida en hierofanía, tal y como era concebida la justificación tautológica de la reputación de santidad (se tiene reputación de santo porque se es santo y se es santo porque se tiene reputación de santo).

Ferrer parece ser un emergente claro de esa dicotomía pues defiende ambas formas de experimentar la piedad. Su alejamiento tardío de los centros más álgidos de la política, puede sugerir que restaurado el poder papal en una figura centralizada la autoridad vicentina se vería diezmada. ¿Podía el predicador negarse a responder cuestionamientos sobre su predicación del Fin del Mundo o sobre los flagelantes? Quizás fue perceptivo a los cambios que se avecinaban y que observan en las décadas en torno a su muerte, aquellas del inicio de la caza de brujas y otros fenómenos con tono de disciplinamiento religioso. El caso de Ferrer hace necesario considerar al profeta en su profecía, al santo en su contexto y siempre, al predicador en su palabra.

## **Segunda Parte:**

### **El predicador y la audiencia**



El sermón era un discurso destinado a un colectivo al mismo tiempo uniforme y heterogéneo. Su enunciador se realizaba en el mensaje sin perder la relación con el contexto de producción. Entonces, la decodificación diferenciada del contenido – tropológico, teológico, político, social y cultural – que el acto comunicacional manifestaba en sí mismo, ha de ser aprehendida a partir de una elucidación de las dimensiones que se reflejan en su aspecto vincular. Es decir, en la relación entre el predicador, el discurso y su audiencia.

Los mecanismos culturales de normatización y normalización social de los siglos XV y XVI nos fascinan por su potencia histórica casi revolucionaria y constituyen uno de los fundamentos de la transformación que se constata entre el medioevo y la modernidad. A un tiempo dinámicos y opacos, los dispositivos de disciplinamiento social deben ser entendidos como la acción en el mundo de hombres y mujeres insertos en un esquema de relaciones de poder. Sus formas, múltiples y mutables, abarcan aspectos jurídicos, culturales y religiosos. Por tal razón, su significatividad y propósito, que no su impacto real, pueden ser aprehendidos a través del sermón medieval como fenómeno primordial de la comunicación social. La predicación era un ejercicio de homogeneización que definía identidades, proveía tranquilidad y proponía una receta de salvación.

## Capítulo 4. Del otro. El judío, el cristiano y el infiel.

### 1. El judío, gran otro del medioevo.

#### El pueblo marcado en Europa

Las tres grandes religiones de libro convivieron durante la Baja Edad Media en Europa occidental. Particularmente en la Península Ibérica, hombres y mujeres judíos, moros y cristianos, trabajaron, comerciaron y vivieron sus vidas cotidianas en un espacio geográfico común con los cristianos componiendo una sociedad compleja y polifacética. Cualquier descripción superficial de esa sociedad – entre las nociones extremas de un colectivo uniforme a la de una yuxtaposición de grupos aislados – implicaría una reducción que ignora aspectos de una cultura vernácula que reconocía en la presencia del *otro* una marca de su identidad.

Dado que los temas del antijudaísmo y del antisemitismo resultan de una complejidad extrema en el campo de la reflexión intelectual reciente es necesario clarificar algunos presupuestos que atraviesan este trabajo. Por un lado, hablamos de antijudaísmo y no de antisemitismo. Si bien el debate en torno a esta cuestión excede los tópicos aquí planteados, obliga, no obstante, a tomar una posición al respecto. Las reflexiones filosóficas e históricas en torno al origen y carácter del antisemitismo, estimuladas por la preocupación de los intelectuales contemporáneos de explicar su propio mundo, han derivado en una aplicación indistinta del concepto. Cargado como está en el presente por el impacto cultural mundial de la Shoá, parece necesario distinguir primero entre antijudaísmo, como una discriminación sustentada en la identidad de un colectivo religioso, y antisemitismo, que enfoca la mirada en el origen genético consistiendo en un fenómeno esencialmente secular. En el campo de la historia del período muchos han hallado en la transición entre el mundo medieval y el moderno la transmutación entre estas dos apreciaciones conceptuales y sus consecuencias analíticas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para un abordaje analítico véase Gedaliahu G. Stroumsa, «From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity», en *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics*, 1996, 1-26; Constanza E. Cavallero, «In fine mundi, contra fidei inimicos: judaísmo, herejía y demonología cristiana en el Fortalitium fidei de fray Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)» (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2013).

Descarto aquí, entonces, la pretensión de distinguir un camino que sin solución de continuidad conduce al antijudaísmo cristiano occidental a lo largo de siete siglos o más.<sup>2</sup> Lenguajes similares, sí. Sentidos idénticos, no. Aun cuando un pogromo medieval quiera ser igualado a la *Kristallnacht*, ambos eventos históricos responden a situaciones culturales y sociales cualitativamente diferentes.<sup>3</sup> Esto no invalida el intento de dilucidar los discursos del antijudaísmo medieval en tanto constituyen un sistema de marginación y marginalidad característico de una sociedad que pretendía homogeneizarse desde el atributo de la religión.<sup>4</sup> El tópico merece una atención especial

---

<sup>2</sup> No abordare la problemática cuestión del carácter intrínseco o no del antijudaísmo como efectivo aparato de discriminación propio del cristianismo y de sus orígenes, que tanto han desvelado a los intelectuales del siglo XX después del Holocausto. Tan válido como es esa reflexión filosófica e histórica sobre la construcción de la identidad cristiana la idea de un *continuum* que enlaza al cristianismo primitivo con el pensamiento filogenético del nazismo resulta, como poco, limitante. Baste decir que se lo considera aquí como un emergente histórico, dinámico que si bien están incluidas en el universo de significados del lenguaje cultural cristiano es necesario comprender en contexto. Una erudita reflexión reciente respecto de tal problemática, que plantea las distintas corrientes intelectuales y postoruas puede hallarse en Cavallero, «In fine mundi, contra fidei inimicos: judaísmo, herejía y demonología cristiana en el Fortalitium fidei de fray Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)», 40-45.

Ahora bien, entre los trabajos que postulan una linealidad en el antijudaísmo está la obra clásica de León Poliakov, en sus cuatro tomos de *Histoire de l'antisémitisme* publicados entre 1955 y 1994, que intentan señalar una continuidad histórica del antisemitismo desde la época de Cristo hasta 1993. Otro autor que se embarca en un ejercicio similar es Julio Caro Baroja, quien pretende explicar el antijudaísmo moderno y contemporáneo como un sentimiento universal que tiene sus inicios históricos en el Imperio Romano. Caro Baroja J. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, (Madrid: Istmo 1961). Más recientemente se ha abordado esta desde una perspectiva que cuestiona esa linealidad los renovadores trabajos de David Nirenberg en el cual se abandona la pregunta que relaciona antisemitismo medieval y moderno con aquel del siglo XX para cuestionarse sobre las características propias de la discriminación a los judíos especialmente en el mundo medieval. David Nirenberg, *Comunidades de violencia* (Madrid: Ediciones Península, 2001).y mucho más específicamente en David Nirenberg, «Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain», *Past & Present*, n.º 174 (2002): 3-41; David Nirenberg, «Was there race before modernity? The example of Jewish blood in late medieval Spain», en *The origins of racism in the West*, Cambridge University Press (Cambridge, 2009). Sigue siendo, sin embargo, un tópico complejo en la historiografía del tema y del período que crece sin pausa en las últimas décadas.

<sup>3</sup> El uso del término pogromo – de origen ruso contemporáneo - ha sido discutido en su aplicación para el medioevo y más específicamente para la Hispania medieval en la cual se ha considerado el uso del término “alboroto”. Ha tenido poco éxito esta distinción pues la mayor parte de la bibliografía sigue utilizando el vocablo pogromo como un universal que refiere al ataque popular sobre espacios de una urbe habitados por familias judías. David Romano, «Perspectivas de la historia judía en la Corona de Aragón», *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 6 (1993): 334.

<sup>4</sup> Entre las diversas corrientes teóricas que se han interesado por explicar el origen histórico del antijudaísmo emergen explicaciones orientadas desde perspectivas marxistas, que ven lo analizan desde un acercamiento althusseriano, donde antisemitismo sería una de las ideologías que el Estado o la clase dominante utilizan para “distraer” a las masas descontentas del problema de la verdadera explotación a la que estaban sometidos. En este caso “ideología” convierte al pueblo de Israel en un chivo expiatorio

pues nos presenta un evento que produce un cierto tipo de identificación y separación del otro en pos de reafirmar la identidad colectiva, combinando poderes seculares y discurso religioso.<sup>5</sup>

En suma, mucho se ha dicho antes y ahora respecto de la significación de la presencia del pueblo judío en una sociedad que se concebía universalmente cristiana y que halló en la diferencia religiosa uno de sus mayores desafíos. Los judíos representaron una de las categorías de la otredad por antonomasia. El judío convivía con el ego cristiano y constituía un estereotipo, un modelo de otro que encarnaba en su representación todo lo que no debe ser un buen cristiano, constituyéndose así en otro-entre-nosotros real, concreto y visible.<sup>6</sup> El estereotipo del pueblo hebreo era deseado como una imagen inversa, espejada, necesaria para la construcción del ideal de la sociedad devota.<sup>7</sup> Por eso mismo, el lenguaje del antijudaísmo permite una identificación, una

---

de los conflictos de clase, para esta interpretación ver revolucionario estudio de Monsalvo Antón, quien da por tierra con muchas de las perspectivas tradicionales de la historiografía española respecto al problema. José María Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media* (Siglo XXI, 1985). Por otra parte otras interpretaciones han recaído en la perspectiva psicoanalítica, en la que la percepción cristiana del judío es atribuida a urgencias irracionales, ubicadas en el inconsciente medieval en las que se desplaza “el deseo de matar al padre”, por un odio irracional a los judíos, religión que representa al cristianismo lo que el padre al hijo. Joan Young Gregg, *Devils, Women and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories* (Albany: State University of New York Press, 1997).

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 19-19.

<sup>6</sup> La efectividad de la clasificación mutua (uno y el otro) está intensificada históricamente desde que se aplica a la idea de grupo afirma Kosselleck en sus clásicos análisis sobre el tema de la clasificación de estas categorías a través del discurso histórico. El simple uso del “nosotros” y “ellos” establece un límite y en ese aspecto remarca la condición de posibilidad del acto que le sigue. Muchas veces, cuando el colectivo singular designa un reclamo de exclusividad generalizante, el universo lingüístico es aplicado a sí mismo rechazando la comparación. Este tipo de contraconceptos implica el ejercicio de una discriminación sobre esos definidos como “otros” o “ellos”. En estas relaciones no hay simetría, no implican igualdad antitética. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004), 155-156..

<sup>7</sup> Sobre el empleo del mecanismo del “espejo” Fabián Campagne afirma; “El cristianismo utilizó muy pronto el mecanismo ideológico del espejo. A diferencia del dios hebreo, que a pesar de su carácter de divinidad única era esencialmente un dios nacional, la divinidad universal del cristianismo requería enemigos de similar magnitud cósmica.(...)” A continuación describe y enumera casos en los que la sociedad cristiana moderna construyó enemigos espejados, la mayoría de ellos poderosos, como una forma de afirmar la centralización de la sociedad cristiana: la construcción del estereotipo satanizado del *sabbath*, las anti-hagiografías elaboradas sobre las trayectorias vitales de los magos célebres, la demonización de los protestantes durante la Reforma, etc. Fabián Alejandro Campagne, «El “otro-entre-nosotros”: funcionalidad de la noción de “superstitio” en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)», *Bulletin hispanique* 102, n.º 1 (2000): 43.

exhumación de un *tropos* histórico dinámico, profundamente emparentado con la transición que demarca los últimos siglos de la Edad Media. La clasificación, discriminación, segregación y expulsión de los hebreos en toda Europa desde mediados del XIV parece un signo, un ensayo, de la homogeneización social de la cristiandad. Así, se develan las formas y tensiones propias del ecumenismo que venía ganando espacio desde la reforma gregoriana y que ha sido característico para los análisis sobre la modernidad. La creación de nuevas fronteras, de nuevas clasificaciones e identidades sociales ligadas a la religiosidad han de relacionarse con la específica demanda moral y espiritual de una sociedad en transición.<sup>8</sup>

El discurso de exclusión medieval realiza relaciones de poder a través de múltiples formas de comunicación vernáculas. Estas diseñan un modelo europeo en general e hispano en particular de judío en tanto otro histórico, figura que vivió una auténtica transformación progresiva desde la Reconquista hasta la expulsión de 1492. Los cuentos, las canciones, los rumores y los sermones son fuentes del discurso que la motorizaron en sus versiones vernáculas y manifiestan una auténtica transformación desde el siglo XIII al XV.<sup>9</sup> A partir de ellas puede comprenderse una suerte de modelo de discriminación delineado y reiterado a través de los dispositivos de comunicación medieval.

La existencia de una frontera entre los grupos de identidad religiosa, diseñada y construida por siglos de predominancia de la sociedad cristiana se revela en el propósito de la estrategia de comunicación vicentina. Por un lado, el sermón detecta y diseña en el judío a un otro que sirve de espejo del cristiano salvado, y así se torna una figura liminal pero necesaria que construye una nueva identidad social a inicios del

---

<sup>8</sup> Utilizo aquí el concepto de identidad como una noción que refiere a un proceso intrínseco de la dinámica social profundamente imbricado con la propia dinámica histórica y cultural de la sociedad. Se piensa en este trabajo a la identidad como no dada ni construida, sino como una configuración cultural que parte de clasificaciones y significados sedimentados pero que se sustenta sobre los individuos históricos. Así cuando se hable de construcción de identidad estaré refiriendo a los procesos a través de los cuales los agentes sociales diseñan una imagen ideal antes que la descripción real, que, por otro lado, resulta muy lejana cuando los límites temporales constriñen nuestra capacidad analítica. Vease Jara Fuente José Antonio, Martin Georges, y Alfonso Isabel, eds., *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV* (Universidad de Castilla-La Mancha, 2010), <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=486963>.

<sup>9</sup> Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 3-6.

siglo XV. Por el otro, las fronteras – simbólicas y jurídicas – que se erigen para mantener puro al pueblo salvado develan que el énfasis moral en los sermones se apropia de estructuras culturales disponibles para construir un discurso eficaz. La reflexión sobre la predicación de Ferrer, en tanto acontecimiento de comunicación social, busca echar luz a un aspecto de las relaciones entre antijudaísmo medieval, violencia, represión legal, estereotipos de discriminación popular y formas de la (re)construcción de la identidad del período.

La importancia de los problemas que se enlazan y se derivan a partir la pregunta sobre el origen histórico del antisemitismo es innegable. Ahora bien, el aporte que ensaya este capítulo considera al antijudaísmo como lenguaje cultural histórico de discriminación, que califica al otro y, de esta manera, construye fronteras sociales que determinan los límites de la identidad social y cultural a través de signos visibles, enunciables y detectables.

#### Predicación, judíos y antijudaísmo en el Occidente cristiano

El mundo al que le habla y del que habla Ferrer atraviesa una crisis y un proceso de cambio que comprende aspectos culturales, especialmente vinculados a los equilibrios sociales y relaciones de poder. Ello altera las consideraciones respecto del ámbito social, la cualificación de enemigos externos e internos, y la posición del hombre en el mundo. Tal quiebre de la estructura moral subvierte el asiento de las formas identitarias a través de las cuales los individuos y los grupos son agentes en su entorno. Así, el desmoronamiento de las redes simbólicas que definen la identidad medieval implica necesariamente la demanda de una renovación de las claves significantes que otorgan sentido al yo social. Las crisis morales promueven una reubicación de los roles grupales e individuales y de los equilibrios de poder que se evidencia en la transformación del rol del judío en la Hispania Medieval entre los siglos XIII y XV.<sup>10</sup> A diferencia de

---

<sup>10</sup> Considero aquí la noción de moralidad tal y como la desarrolla el antropólogo Jarret Zigon, quien comprende que la moralidad no consiste en principios y reglas sino más bien una forma corpórea de ser en el mundo que es continuamente formada y reformada en tanto el individuo actúa en el mundo. Entonces, el mayor obstáculo teórico para una redefinición de la moralidad es la asunción que en su forma individual cotidiana siempre es congruente en esencia y en acto con la social. La distinción principal es que existen tanto decisiones morales inconscientes como decisiones que responden a estrategias desarrolladas en lo que él llama *el momento ético* o el *quiebre moral*. La perspectiva señala que el accionar

las construcciones de estereotipos míticos de la Edad Moderna, la comunidad judía tuvo una presencia concreta y visible en el seno de la cristiandad. San Agustín les había asignado un lugar en la economía de salvación de las almas. Su argumentación se basaba en la perfecta concordancia entre los Testamentos. Al considerar el Antiguo como prefigurativo del Nuevo, afirmaba que la crucifixión de Cristo invalidó muchos de los preceptos veterotestamentarios, pero no todos. De esta manera, los judíos no merecían vivir en la sociedad cristiana por sus propios méritos, pues no sólo fallaron al no reconocer a Cristo sino que además lo asesinaron, lo que los convirtió en el pueblo deicida. A pesar de esto, Agustín arguye que Dios los preservó para el bien de la Iglesia con el objetivo de que los seguidores del Antiguo Testamento atestiguaran la verdad de la base histórica para la profecía cristológica y, en última instancia, aceptaran sus implicancias, convirtiéndose al cristianismo al final de los días. Enfrentado a los cuestionamientos de herejes y paganos sobre la concordancia entre Antiguo y Nuevo Testamento no había podido repudiar completamente la tradición judía. La dispersión y degradación de su pueblo, asegurada por la Iglesia, – afirmaba el obispo de Hipona – aliviaría el problema potencial de una invasión judía a la cristiandad y enfatizaría el valor moralizante de su supervivencia, al remarcar la deplorable desgracia que les había traído el error de no reconocer al verdadero Mesías.<sup>11</sup>

El pensamiento agustino determinaba el rol específico de los judíos en una sociedad en la que la religión detentaba un discurso universal legitimador de las relaciones de poder. Al mismo tiempo aseguraba que no fueran eliminados de la cristiandad, e imponía una serie de límites para la interrelación social entre el grupo dominante y

---

estratégico deriva de las llamadas tecnologías del yo y que tales formas de desarrollo de la identidad promueven acciones y reacciones sociales, que son medidas, cuando se hacen necesarias en situaciones de desafío moral individual o grupal. El foco, para Zigon, ha de estar puesto en los momentos en los que el sistema moral es desafiado y no en la mera reproducción del sistema moral, tal y como se ha hecho hasta ahora gracias a la perspectiva de una antropología de la moralidad durkheimiana. Jarrett Zigon, «Moral Breakdown and the Ethical Demand A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities», *Anthropological Theory* 7, n.º 2 (2007): 131-50.

<sup>11</sup> Agustín de Hipona, *De civitate dei*, 18.46. Traducción castellana de Fuentes Lanero 2004, A. *Obras Completas de San Agustín*, 515-17, Tomos XVI y XVII, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos) Véase también *ibidem*, 20.29: 736-738. Así como *Tractatus adversus Judeos*, PL 42, VI.7, VII.9, IX.12, traducción castellana Teodoro 2004, *Obras Completas de San Agustín*, Tomo XXXVIII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 858-879.

el dominado, reafirmados por las decisiones del IV Concilio de Letrán de 1215.<sup>12</sup> La teoría resolvía la ambigüedad de la presencia judía concibiendo a este pueblo como un remanente. Esta concepción del pueblo judío como un resto intencionado de los orígenes despreciados del cristianismo, además incluía una traza escatológica en la que se insertaba su conversión masiva como signo del Fin del Mundo.

Al menos desde una perspectiva teórica, los mendicantes siguieron el espíritu agustino en relación a los judíos, puesto que el proceso de conversión libre imperaba en los discursos dominicos y franciscanos hasta el siglo XV. Los mendicantes, emergentes de una iglesia triunfante, se instalaron masivamente en las crecientes ciudades en las que convivieron, usualmente, con comunidades judías marginales pero centrales para la vida económica y comercial de la población. Al mismo tiempo que respetaron las prevenciones papales que evitaban las persecuciones abiertas, manifestaron un espíritu agresivo y misional con los hebreos.<sup>13</sup> Tomás de Aquino sintetizó el pensamiento dominico al afirmar que los no creyentes – los infieles – no debían ser obligados a adoptar la fe, pues ésta depende de la voluntad. Aquino reafirmaba así el principio agustino, pero preveía la cuestión de la protección de los cristianos de la influencia de los infieles pues señalaba la necesidad de la comunidad cristiana de mantener una vigilancia extrema de las potenciales intenciones de los infieles de influir en los cristianos.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ha sido suficientemente enfatizada la cuestión en la literatura respecto del lugar de los judíos en el medioevo y su posición en la teología cristiana. Baste decir que los derechos de los judíos en la sociedad cristiana estaban cuidadosamente establecidos: la Iglesia prohibía la confraternización entre cristianos y judíos; no podían legalmente poseer esclavos cristianos ni ejercer ningún tipo de posición de autoridad. Véase Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), 21. A pesar de que una serie de pontífices promulgaron con asiduidad la *Constitutio pro Iudais*, entre los cuales estaba Inocencio III que la volvió a promulgar en 1199, y que establecía los derechos de los judíos a vivir en paz entre los cristianos, los cuatro últimos decretos del IV Concilio Laterano conciernen a los judíos. Los cánones 67- 68 buscan restringir la usura judía, obligarlos a los a pagar el diezmo y obligaciones al clero, prevenir su mezcla con los cristianos, confinarlos a sus casas durante la Semana Santa y excluirlos de los cargos públicos. Los poderes seculares fueron invitados por Inocencio III a adherir a estos cánones. El canon 70 exhortaba a los judíos a rechazar el judaísmo y convertirse al cristianismo. Gregg, *Devils, Women and Jews*, 70.

<sup>13</sup> Cohen manifiesta como hipótesis posible que el encono de los mendicantes contra los judíos respondía a que pertenecían a los mismos grupos sociales urbanos que veían en los hebreos los agentes de la perdición económica propia. Esta visión simplista no hace sino abonar la interpretación del antijudaísmo medieval como un mero emergente económico. Cohen, *The Friars and the Jews*, 43.

<sup>14</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2-2.10.8.



Con todo, la expectativa de convertir a los judíos estaba muy presente en las actividades de los dominicos, especialmente en la Hispania medieval. La tarea adquirió tres formas notables: las disputas, la Inquisición y la predicación.<sup>15</sup> Las primeras estuvieron entre los mecanismos de conversión favoritos de los frailes y se dedicaron a ellas cada vez que tuvieron oportunidad. La esencia de la disputa implicaba poner en juego uno de los principios básicos del pensamiento cristiano respecto de los judíos, pues se fundamentaba en convencerlos del error de no haber creído que Cristo era el Mesías. Es decir que consistía, básicamente, en un juego dialéctico intelectual en el cual se enfrentaban en una batalla de pensamiento cristianos y judíos, en el que los muy capacitados frailes mendicantes intentaban persuadir a los rabinos, obligados a participar en las disputas por los monarcas. Hasta el siglo XIII habían existido este tipo de debates de forma privada, hasta que en la década de 1240, al mismo tiempo que la Universidad de París condenaba el Talmud, se produjo la primera disputa pública y promocionada por el monarca francés.<sup>16</sup> Las disputas implicaban un profundo conocimiento de los mendicantes de los textos y principios religiosos hebreos. En ocasiones fueron protagonizadas por conversos como Pablo Christiani, un judío devenido dominico, que fue signado como el agente de la transformación de las relaciones judeo-cristianas en Aragón por la disputa de Gerona en 1263; o también Jerónimo de Santa Fé, actor esencial en la promoción de la promulgación de las leyes de Ayllón y de la realización de la disputa de Tortosa en 1413.<sup>17</sup> Así, las tres principales disputas (Paris,

---

<sup>15</sup> La reflexión sobre la predicación a los judíos fue iniciada por la obra seminal de Jeremy Cohen de 1982 que aquí se encuentra profusamente citada por su valor historiográfico, más allá de algunos disensos de orden analítico. Otros autores han retomado la tarea de modo más o menos exitoso y en los últimos años la corriente de los estudios del sermón ha renovado la mirada sobre estas cuestiones. Todavía falta, no obstante, una revisión profunda sobre la predicación a los judíos en la España medieval que exceda el análisis de los discursos de los grandes predicadores que han dejado una huella en la historia. Sobre el tema puede verse: Cohen, *The Friars and the Jews*; Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009); Roberto Rusconi, «Anti-Jewish preaching in the fifteenth century and images of preachers in Italian Renaissance art», en *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 2004, 225-37; Gregg, *Devils, Women and Jews*; Carmi Y. Horowitz, «Rhetoric, reality and aspirations to holiness in 14th century Jewish preaching», en *Models of holiness in medieval sermons*, 1996, 175-92; Jonathan Adams y Jussi Hanska, *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching* (Routledge, 2014); Matthew Gabriele, «Against the enemies of Christ: The role of count Emicho in the anti-Jewish violence of the first crusade», en *Christian attitudes toward the Jews in the middle ages. A casebook*, 2007, 61-82.

<sup>16</sup> Cohen, *The Friars and the Jews*, 78-82.

<sup>17</sup> La comisión que se encarga de llevar adelante la Disputa estuvo compuesta por grupo de cuatro religiosos entre los cuales uno solo era un sacerdote secular y el resto eran dominicos. La disputa versó

Barcelona y Tortosa) produjeron una revisión de la literatura rabínica y un avance teórico discursivo sobre las “verdades” del Talmud que fueron acompañadas por la acometida discursiva contra los judíos que se visibiliza en la literatura popular.<sup>18</sup>

La Inquisición, sin embargo, no podía aparecer entre los mecanismos a través de los cuales se persuadía a los judíos de convertirse, dado que debía respetar la premisa de la conversión voluntaria. Sin embargo, pronto encontró su razón para perseguirlos gracias a la necesidad de proteger a los cristianos de su influencia nociva, especialmente a los nuevos cristianos que comenzaban a surgir con más fuerza a partir de mediados del siglo XIV.<sup>19</sup> Con todo, la principal arma de las órdenes era la predicación. Destinada originalmente a los cristianos como mecanismo de catequización, las campañas de predicación hallan a los judíos como audiencias secundarias que progresivamente iban a encontrar su lugar en la predicación dominica. Los mendicantes habían instalado sus conventos especialmente en las ciudades de mayor dinamismo, muchas de las cuales tenían juderías más o menos grandes, de lo cual se sigue una impuesta convivencia entre los campeones de la fe y los infieles decididos.<sup>20</sup> Es necesario distinguir aquellos discursos que referían a los judíos de aquellos en los cuales éstos formaban parte de la audiencia. Cualquier acercamiento al problema en los sermones medievales como fuente debería hacer tal distinción. Indudablemente, la predicación a los judíos tenía como objetivo convertirlos, por lo que estaba cargada de argumentaciones contra el *error*.<sup>21</sup> El ejercicio de mostrar que los principios religiosos del Talmud u otras obras rabínicas eran errados estaba vinculado, naturalmente, a la estructura del debate de las disputas. La bibliografía que se producía para las disputas y al finalizar las mismas servía de fuente para los sermones dirigidos a los judíos, mientras que

---

sobre la ilegitimidad y carácter heresiarca del Talmud. Norman Roth, *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia* (Routledge, 2014), 220. Sobre el rol de Pablo Christiani en la disputa y en la transformación de esas relaciones puede verse Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, 130-140; Cohen, *The Friars and the Jews*, 13-128.

<sup>18</sup> Véase M<sup>a</sup> Antonaya, «La literatura adversus iudaeos: obras de polémica religiosa (un manuscrito del siglo XV)», 1998.

<sup>19</sup> No poco se ha dicho del vínculo entre Inquisición y persecución de los criptojudíos y judaizantes. Sin embargo, la propuesta de los mendicantes es utilizar para perseguir a los judíos la acusación de promover ideas heréticas. En ese ámbito han sido pioneros Cohen, *The Friars and the Jews*, 48.

<sup>20</sup> Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, 65.

<sup>21</sup> Jeffrey J. Cohen, «Christian Theology and Anti-Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions», en *Religious violence between Christians and Jews: Medieval roots, modern perspectives* (Houndsmill, 2002).

el conocimiento de los textos hebreos permitía a los predicadores argumentar con soporte contra los fundamentos de la religión.<sup>22</sup> Por otro lado, hallamos que la predicación a la comunidad cristiana contiene reiteradas referencias a los judíos. El caso aquí resulta más complejo. Autores como Cohen en su libro de 1982 destacan a los mendicantes como agentes del aumento del antijudaísmo medieval y verdaderos catalizadores de la intolerancia hasta la expulsión e incluso actores de la dura persecución de los judaizantes en la Península Ibérica.<sup>23</sup> Otros argumentan que los predicadores pretendían a través del uso de la figura del judío como espejo invertido, provocar el arrepentimiento de su audiencia gracias al uso de imágenes del no-salvado, dado que la mayoría de las referencias a aquéllos estaban dirigidas a avergonzar al público cristiano.<sup>24</sup> Lo cierto es que el predicador no es un agente autonomizado de las premisas y conflictos culturales de su época, con lo cual no es difícil imaginar que compartiera las mismas tensiones culturales que quienes participan de la predicación. Pensar, no obstante, que se hubiera organizado un discurso consistente destinado a la exclusión o conversión masiva parece una sobrevalorización de los mendicantes como agentes dotados de una autonomía inusitada. La predicación sobre el judío crea un interesante dispositivo que expresa una forma de otredad específica en el mundo medieval sobre la que discurriré un poco más adelante. A pesar de las regulaciones papales, el sensible desarrollo del antijudaísmo en el tardomedioevo fue acompañado por un aumento de la predicación embebida en ese tono.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Larissa Juliet Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in late Medieval and Reformation France*, Renaissance Society of America (Toronto, 2002), 152-155.

<sup>23</sup> Cohen, *The Friars and the Jews*. Para una crítica de esta posición puede verse: Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, 30-35; Adams y Hanska, *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, Introduction, 8-9.

<sup>24</sup> Taylor, *Soldiers of Christ*, 154.

<sup>25</sup> Hallamos, por ejemplo, los casos de Ferrán Martines (Sevilla, 1385-91) y de Bernardino da Feltre (norte de Italia, segunda mitad del XV) predicando abiertamente con el objetivo de generar un ataque a las juderías y gestar progromos. En cambio, predicadores como Bernardino de Siena y Giovanni Dominici, en cambio, predicaron sobre los judíos con otras motivaciones. Según Debby, la predicación anti-judía de estos afamados voceros de la palabra italianos se debe a una combinación de ideales clásicos del estado-república italiano como cuerpo político, sobre el cual el judío funciona como una suerte de enfermedad a depurar; asimismo existe una apelación simbólica a figuras tradicionales de la cultura católica como síntesis del opuesto pecador y castigado. Nirit Ben-Aryeh Debby, «Jews and Judaism in the rhetoric of popular preachers: the Florentine sermons of Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)», *Jewish history* 14 (2000): 175-200.

El caso de los reinos Hispanos es un modelo a partir de la extendida presencia de comunidades judías que convivían históricamente con relativa paz y de la particular relación que aquéllas tenían con la Corona, así como la progresiva gravitación de los mendicantes como agentes de poder. La práctica pastoral en la Península estuvo limitada, sin embargo, por el bajo número de los frailes, los cuales eran especialmente convocados a predicar en los momentos litúrgicos claves del año como signo de la valoración de su palabra. Si bien existen puntos en común en el desarrollo histórico de la situación de los judíos en ambas Coronas, lo cierto es que la particular historia de cada una en los siglos XIII, XIV y XV tiene contactos que no permiten adoptar una mirada regional de carácter unitario. Los mendicantes tomaron, frente a tales particularidades, distintas posiciones que aprovecharon, estimularon o a veces atenuaron el proceso de radicalización del antijudaísmo medieval hasta su conclusión con la expulsión.

Los monarcas, por su parte, avalaron la actividad de dominicos y franciscanos en relación a los infieles desde muy temprano, aun cuando esto parecía entrar en contradicción con la distintiva cercanía que ostentaban con las comunidades hebreas. Lo cierto es que, coincidiendo con distintos episodios de la historia de los judíos en la Península Ibérica, hallamos momentos claves en los que los mendicantes lograron avanzar sobre sus comunidades a fuerza de la obtención de privilegios o beneficios de los monarcas. Esto no hace más que probar que la fuerza de la predicación radicaba en una promoción de las estructuras de poder establecidas y que solo en pocas ocasiones y situaciones esta postura se revirtió de alguna manera. Desde aquí se abre una serie de preguntas respecto al rol de los mendicantes en el antijudaísmo medieval: ¿fueron promotores de la violencia antijudía popular? ¿subvirtieron por caminos alternos las prevenciones de la teología formal? ¿qué rol tiene la predicación en el aumento progresivo de la violencia y segregación contra las comunidades judías hispanas de los siglos XIV y XV?

De la “convivencia” a la expulsión: colapso moral y demanda ética en la Hispania Medieval

La historia de los judíos en la Península ha sido una fuente de preocupación para los historiadores españoles desde la Reconquista hasta hoy. Quienes se han ocupado de la cuestión fuera de España observaron en el tradicional desvelo por las cuestiones judía y conversa uno de los tópicos problemáticos de la historiografía de la región.<sup>26</sup> En ese marco, el lugar de Vicente Ferrer ha sido el de un agente de la radicalización del antijudaísmo hispano. Si bien parece adecuada tal aseerción, resulta necesario replantear las razones que lo señalan como un promotor de la segregación y la conversión, y comprender las dimensiones y límites de su propuesta como predicador. Ferrer fue, antes que nada, un hombre criado y educado en Valencia y, a pesar de su itinerancia fuera de la Península, todo parece indicar que su sensibilidad respecto de la convivencia y conversión se debe a su origen.

Entre los especialistas en el tema se ha establecido un relativo acuerdo en torno a la periodización de las relaciones cristiano-judías en los reinos hispánicos entre los siglos XI y XV, la cual se expone aquí con dos prevenciones: la primera es que existió una diversidad en las experiencias regionales de las comunidades judías, pues algunas quedaron más protegidas que otras; la segunda, que toda cronología apela a una visión teleológica de los procesos que puede acabar resultando una imagen distorsionada de la historia. En este caso la expulsión de 1492 aflora como punto cúlmine de la conflictiva relación entre las dos religiones.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ariel Guance, a partir de un análisis de la relación entre Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro en la academia argentina de mediados del siglo XX, elabora un estudio pormenorizado sobre el uso y debate historiográfico local y español de las conflictivas nociones de tolerancia y convivencia. El planteo de Sánchez Albornoz tendía hacia la imagen de la España medieval de la convivencia y tolerancia de las tres religiones, visión idealizada de una coexistencia pacífica. Mientras tanto, Castro argüía fuertemente sobre la conflictividad implícita en la supuesta convivencia. Esta conceptualización, dice Guance, tuvo un impacto en los estudios sobre antijudaísmo medieval Hispano en Estados Unidos y dio lugar a reflexiones novedosas y hoy canónicas como la de David Nirenberg y Maya Soifer. Esta última busca descartar de plano el uso de la noción considerando que está empapada de una noción viciada de las ciencias sociales a través de las cuales en las relaciones interreligiosas hispanas existía un adecuado equilibrio entre conflicto y tolerancia. Ariel Guance, «Medio siglo de una polémica inconclusa: tolerancia y convivencia en la España medieval», *Cuadernos de historia de España*, n.º 85 (2011): 321-38.

<sup>27</sup> El acuerdo en torno a esta periodización es relativo. Los especialistas no dudan en afirmar que es en el siglo XIV cuando se modifican sustancialmente las relaciones entre cristianos y judíos en Castilla.

I) *tolerancia y convivencia*: desde el siglo XI hasta avanzado el siglo XIV;

II) *discriminación activa y segregación*: desde c. 1300 hasta la expulsión nos encontramos con un período con esporádicos actos de violencia masiva contra judíos y conversos;

III) a partir de 1492 la *expulsión y persecución*, período en el que prima el problema converso.<sup>28</sup> (éste último período de la cronología no será desarrollado más que

---

Sin embargo no todos afirman que es el mismo evento el que marca la diferencia. Para Amrán Rica el período el momento bisagra en estas relaciones interreligiosas es 1391, cuando la minoridad de Enrique II habilita una ausencia de poder político que permite que el discurso de un personaje como Ferrán Martínez inflame los ánimos al punto de provocar un ataque masivo a los judíos, que hasta el momento habían sido protegidos por la corona castellana. (Amrán Rica Cohén, *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes* (Valladolid: Junta De Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2009), 59.) Julio Valdeón Baroque, por otro lado, sostiene la hipótesis de que el momento del antijudaísmo castellano fue la utilización del sentimiento antijudío por Enrique II en la guerra fratricida contra Pedro I. El fortalecimiento del sentimiento antijudío, que para Valdeón Baroque está latente, porque los judíos no son integrados en la sociedad cristiana, tendrá su explosión en los pogromos de 1391. Julio Valdeón Baroque, *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media* (Madrid: Ambito Ediciones, 2000), *passim*. Para Angus McKay, los levantamientos antijudíos del siglo XIV son prolegómenos para la expulsión, simples hiatos en una relación de relativa tolerancia. Angus McKay, «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile», *Past & Present* 55, n.º 1 (1972): 40. En Monsalvo Antón encontramos una cronología un poco más compleja, pero en general considera el período 1375-1391 como el punto de inflexión en las relaciones cristiano-judías, el autor afirma que la guerra Trastámara y los pogromos de 1391 fueron el proceso histórico que determinó la emergencia de una legislación antijudía más fuerte y una ofensiva contra el pueblo hebreo que se expresa en la prédica de Fray Vicente, la bula antijudía de 1415 de Benedicto XIII y la Disputa de Tortosa. Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social*, 265-276. El caso de Aragón incluye, además, la cuestión de la Reconquista que, por ejemplo en Valencia se terminó de concretar en 1248. En general la historiografía de Aragón pone el énfasis en la persecución y exclusión como un mecanismo relacionado con el poder central, como es el caso del especialista en el área Hinojosa Montalvo. Esta noción ha sido desafiada primero por David Nirenberg y luego por David Meyerson en sus sendos estudios sobre la violencia antijudía en tierras del Reino de Aragón. José Hinojosa Montalvo, *La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media* (Instituto de Estudios Riojanos, 1992); Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain* (Princeton, 2004), 5. Asimismo, David Romano, agrega un hito intermedio que considera clave en la historia de las relaciones entre judíos y cristianos en la Corona de Aragón y Valencia en 1283 con el establecimiento de los llamados *Privilegios de Aragón*, considerados uno de los mayores logros de derechos de los nobles catalanes entre los cuales encontramos el acuerdo del Rey de no poner cobradores de impuestos judíos. David Romano, «Perspectivas de la historia judía de la Corona de Aragón», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n.º 6 (1993): 303.

<sup>28</sup> Sobre la predicación en el período posterior a la expulsión puede verse Beatriz Marcotegui Barber, *Instructio morum et fidei. Predicación en reino Navarra siglo XV* (Pamplona: Gobierno De Navarra, 2010), 330 - 340.

para señalar la extensa bibliografía que en torno al tema del converso se sigue produciendo)<sup>29</sup>

I) *Tolerancia y convivencia*: las características y amplitud temporal del primer período son discutidas por los especialistas en términos de grados de violencia y coexistencia.<sup>30</sup> Sin embargo, es posible enumerar algunas características comunes en cuanto a los argumentos históricos y legales que nos permiten hablar de una convivencia relativamente pacífica. El respeto por la previsión tomista y por la bula *Constitutio pro Iudaeis* de 1199, la necesidad que tuvieron las Coronas de la población judía tanto por sus aportes demográficos como económicos y profesionales, y por último una tradición de convivencia de la que no estaba exenta el resto de Europa. Hay que considerar, además, que este período es uno de *violencia sistémica*, en el que la coexistencia implica agresiones no cataclísmicas, relacionadas con cuestiones de segregación social, sexual y económica. La bula *Constitutio pro iudaei* comunicaba a las monarquías cristianas la forma en que debían ser tratados los judíos. Con clara inspiración agustina, el Papado indicaba que los hebreos estaban en situación de inferioridad y eran minoría por designio divino. Por eso debían ser protegidos, porque el ejemplo de los cristianos los motivaría, con el tiempo, a convertirse voluntariamente. No debían ser obligados a

---

<sup>29</sup> Por nombrar algunos muy recientes textos que se ocupan del problema converso en la Hispania Medieval y Moderna: Cavallero, «In fine mundi, contra fidei inimicos: judaísmo, herejía y demonología cristiana en el Fortalitium fidei de fray Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)»; B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, (New York: New York Review Books, 2001); Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito, *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento* (Univ de Castilla La Mancha, 2005); Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*; Alisa Meyuhas Ginio, «The Inquisition and the New Christians: The Case of the Portuguese Inquisition of Goa», *The Medieval History Journal* 2, n.º 1 (1 de abril de 1999): 1-18; José Ramón Hinojosa Montalvo, «Conversos valencianos y cultura material», *Cuadernos de historia de España*, n.º 85 (2011): 365-86; Rica Cohén, *Judíos y conversos en el reino de Castilla*; Koch y Benito, *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos*.

<sup>30</sup> Los grados de coexistencia pacífica son definidos por lo que los autores consideran más importante, es decir valorando los pogromos o legislaciones según la teoría o hipótesis que manejen. En este punto entiendo que la conceptualización de Nirenberg es la más coherente. El autor considera la pretendida convivencia pacífica que argumentan la mayoría de los autores españoles como una etapa de violencia sistemática. Nirenberg, *Comunidades de violencia*, 20. Hinojosa Montalvo adhiere al cuestionamiento de la noción de convivencia aduciendo que es producto de una suerte de sensación de culpabilidad de los intelectuales hispanos. Hinojosa argumenta que la pretensión de convivencia pacífica ignora flagrantemente las pruebas de los apedreos a juderías en Semana Santa y los mecanismos de segregación social. Hinojosa Montalvo, *La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media*, 90.

bautizarse y monarcas y poderes locales debían impedir los ataques a sinagogas, cementerios e individuos. Debían ser obligados a pagar un diezmo – situación reforzada en el caso de Castilla, donde dependían directamente de la monarquía y a ella debían pagar los impuestos –; debían ser obligados a llevar un distintivo –igual que los musulmanes – que permitiera una clara identificación física y no podían ocupar cargos públicos.<sup>31</sup>

La bula y otras legislaciones papales que la reforzarían en los años subsiguientes recibieron una fría acogida en Castilla y Aragón, indiferencia que se explica en razón de que la monarquía castellana estaba en plena Reconquista y proceso de repoblamiento por aquellos siglos. La aportación demográfica que significaban los judíos, sus conocimientos en las artes de la medicina y sus riquezas eran sumamente necesarios.<sup>32</sup> Autores como Yithzak Baer defienden el preeminente papel de las comunidades en la Reconquista detectando varias situaciones. Por caso, los beneficios recibidos por la judería sevillana, cuyos integrantes permanecieron en la ciudad luego de expulsados los musulmanes. Se les permitió conservar sus derechos de propiedad y tres de las mezquitas cercanas a la aljama para convertirlas en sinagogas. A tal punto parecían imbricados en la reconquista de Sevilla que se los nombra como ballesteros.<sup>33</sup> En las últimas décadas del siglo XIII se puede asumir que el problema judío era menor en razón de la existencia de otros procesos que incluyeron una consolidación territorial en razón de un gran esfuerzo bélico. Ello no excluye episodios de violencia recogidos en distintas fuentes.

En términos generales, la legislación de la época aseguraba la autonomía de las comunidades, sus privilegios judiciales –excepto cuando el juicio involucraba una parte cristiana – y el respeto de sus costumbres religiosas. Incluso consideraba una activa protección durante la Semana Santa. Por otra parte, la importancia de la actuación de judíos en cargos administrativos de la Corona ubica a la élite hebrea muy cerca

---

<sup>31</sup> Rica Cohén, *Judios y conversos en el reino de Castilla*, 50.

<sup>32</sup> La necesidad de los aportes de la comunidad judía en este período ha sido aceptada y reiterada sin dudas por la mayor parte de los estudiosos sobre el tema. Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social*, 60.

<sup>33</sup> Esta información es tomada por Baer de un documento de 1266 que detalla el reparto de propiedades en Jerez de la Frontera. Yithzak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1 (Skokie, Illinois: Varda Books, 2001), 113.



de las cortes y los reyes.<sup>34</sup> La incesante búsqueda de razones para el encono cristiano-judío halla en la relación entre aquéllos y la Corona la posibilidad de que fueran percibidos como un grupo amenazante, no sólo por los sectores populares debido a su actuación como cobradores de impuestos, sino también por la nobleza que veía en su participación en la administración real una amenaza para su propio poder.<sup>35</sup>

El rol de los mendicantes en toda la región tuvo inicialmente poco que ver con los judíos. Empero, existe un hito clave en 1248 en el reino de Aragón cuando Jaime I incorpora a los *Fueros* del Reino un artículo en el que se establece la obligación de los judíos y moros de asistir a los sermones públicos.<sup>36</sup> Incluso se establece el uso de la fuerza para obligarlos a asistir a las predicaciones de los frailes mendicantes.<sup>37</sup> Los llamados “sermones compulsivos” constituían un acto coercitivo que pretendía lograr la conversión de los infieles con una suerte de persuasión obligada. A pesar de que la literatura actual asume la realización de estos sermones, lo cierto es que los registros

---

<sup>34</sup> Especialmente pública es esta participación en la época de Alfonso XI, cuyos almojarifes parecen haber sido casi siempre judíos, como también artistas, servidores y otras figuras más o menos importantes. Las Partidas, sin embargo si conllevan una legislación antijudía que si bien no se puso en práctica permitía a los monarcas mantener bajo estricto control a dichas comunidades. Manuel González Jiménez, «La corte de Alfonso X el Sabio», *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, n.º 5 (2006): 13-30. De todas maneras es necesario aclarar las diferencias entre las familias de judíos “francos”, es decir aquellas que por su cercanía con los monarcas recibían privilegios y consideraciones especiales de aquellos llamados “pecheros”, es decir, los judíos del común. La historiografía hispana se ha solazado en los casos especiales de los judíos de la elite ignorando, en ocasiones, que las comunidades judías tenían sus propios conflictos y tensiones internas. Véase Hinojosa Montalvo, *La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media*, 88.

<sup>35</sup> Valdeón Baruque, *El chivo expiatorio*, 33. Sin embargo, actos de poder, como el masivo encarcelamiento de los judíos realizados por el mismo Alfonso X, quien reclamaba grandes sumas de dinero para sostener su ejército ante el levantamiento de sectores de la nobleza liderados por su hijo Sancho en 1281, demuestran la debilidad de la comunidad judía ante los avatares políticos del reino. El caso de la ruptura entre Alfonso X y los judíos es relatado con detalle en Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 1 y 2:125.

<sup>36</sup> Las comunidades judías no eran extrañas al ejercicio de la predicación pública como lo demuestra Marc Saperstein, «The medieval Jewish sermon», en *The sermon (Typologie)*, 2000, 175-201.

<sup>37</sup> “*Volumus etiam, & statuimus, quod quoadcunque Archiepiscopi, Episcopi, fratres predicatorum, vel Minores accesserint ad Villas, vel loca, ubi Sarraceni, vel Iudaei habitaverint, seu moram fecerint, & verbum Dei dictis Iudeis, vel Sarracenis proponere voluerint, ipsi ad vocationem ipsorum convenient, & patienter audiant praedicationem eorum: & officiales nostri, si gratis venire noluerint, eos ad hoc omni excusatione postposita compellant.*” Lib I, Tit. de Iudaeis & sarracenis baptizandis, Fueros y observancias del Reino de Aragón, (Zaragoza, 1667) 6.

efectivos de su ejecución consisten únicamente en las circulares firmadas por los monarcas para ordenar a sus hombres que obligaran a los judíos a presentarse al sermón.<sup>38</sup> Esto plantea una serie de dudas respecto de su asistencia en los sermones compulsivos cuando el rey no enviaba a fuerzas movilizantes, o cuando éstos eran predicados dentro de Iglesias y Cementerios. Nadie alude al modo en que habría de resolverse la presencia de los infieles en tierra sagrada.<sup>39</sup> Más allá de la ausencia de registros de esta persuasión a la fuerza el permiso real actuaba, en realidad, como una señal de anuencia para la predicación cristiana ante y para los judíos.

II) *Discriminación activa y segregación*. El siglo XIV no estuvo exento de violencia antijudía en la Península. Desde los ataques a las juderías en Aragón en 1321 hasta los pogromos que desde Sevilla se expandieron a múltiples ciudades hispanas. Se asume un progresivo aumento de la violencia popular y una suerte de avance en el camino hacia el destino final de las comunidades hebreas en la región.

En Castilla el aumento de la violencia puede ser constatado en la utilización política del antijudaísmo que había llevado a cabo Enrique II (1369-1379) durante el conflicto dinástico que conduciría a los Trastámara a la corona castellana. El uso de un discurso antijudío como propaganda política y su exitoso resultado permiten señalar este punto como el comienzo de la escalada de violencia, azuzada por el discurso del rebelde Trastámara que acusa a Pedro I de ser fruto de la relación ilegítima de la reina con un judío de origen.<sup>40</sup> La acusación encontró asidero en la fama de filojudaísmo

---

<sup>38</sup> Así lo demuestra Jaume Riera i Sans, «Les Llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)», *Calls* 0, n.º 2 (1987): 113-43.

<sup>39</sup> Resulta un tanto inconsistente la afirmación de algunos historiadores de que los judíos presenciaban los sermones sin cuestionar estos problemas de sentido común. Existen varios estudios que ignoran este problema y afirman la presencia especialmente en Aragón de los judíos en la predicación pública asumiendo la realidad histórica del sermón compulsivo. Daniel Salas-Díaz, «Presencia y Ausencia de los Judíos en los “Sermons de Quaresma” de Vicente Ferrer», *Fifteenth Century Studies* 34 (2009): 162-72. David J. Viera, «The treatment of the Jews in Vincent’s Ferrer Vernacular Sermons», *Fifteenth Century Studies* 26 (2000).

<sup>40</sup> Respecto de la construcción de un discurso político en forma de propaganda para el diseño de una legitimidad de los Trastámara a partir del planteo de la ilegitimidad de Enrique III pueden verse: Cecilia Devia, «Pedro I y Enrique II de Castilla: la construcción de un rey monstruoso y la legitimación de un usurpador en la Crónica del canciller Ayala», *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 13 (2011). Así como también de modo más general José Manuel Nieto Soria, «Apología y pro-

de Pedro I. La presencia de hebreos en la corte, la negativa a aceptar los petitorios antijudíos más radicales en las Cortes de 1351<sup>41</sup> y la ingente cantidad de bienes que Samuel ha-Levy, el tesorero del rey había confiscado a nobles del reino – bienes que luego Pedro I recuperará para sí al hacerlo caer en desgracia – coadyuvan a las acusaciones del joven Trastámara. A pesar de que en parte debió su triunfo al discurso anti-judío, Enrique II no produjo una legislación contra dichas comunidades.<sup>42</sup> Limitado por las necesidades económicas que aquejaban al reino, mantuvo el modelo anterior, el cual ni siquiera se aplicó con toda fuerza. Indicio de que el antijudaísmo popular latente había sido utilizado estratégicamente por Enrique es la enérgica represión a Ferrán Martínez, arcediano de Écija, por su inflamatoria prédica antijudía.<sup>43</sup> El clima

---

paganda de la realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV. Diseño literario de un modelo político.» *En la España Medieval* 11 (1988): 185; Jan Dumolyn, «Political Communication and Political Power in the Middle Ages: A Conceptual Journey», *Edad Media: Revista de Historia* 13 (2012): 33-55.

<sup>41</sup> En las Cortes de Valladolid de 1351 aparece una serie de solicitudes de corte antijudío, algunas el rey las aceptará y otras las ignorará flagrantemente. Al pedido de separación de judíos y cristianos el rey manda que ninguna mujer cristiana habite junto con judíos y que ningún niño cristiano sea criado por ellas. (Cortes de Valladolid, 1351, I, 30 *Cortes de León y de Castilla*, Tomo II, 18). Al pedido de separación en barrios para evitar contactos interreligiosos que afecten negativamente a los cristianos el rey responde que eso se hará en caso de que él tenga pruebas de que sucede, es decir que la disposición de separación en barrios depende en cada caso de una decisión del rey (Cortes de Valladolid, 1351, I, 31, *ibid*: 19). A la solicitud de que se prohíbe a los judíos llevar nombres de cristianos o ropas y paños ricos, el rey accede. (Cortes de Valladolid, 1351, I, 32, *ibid*: 19).

<sup>42</sup> De hecho las Cortes de Burgos de 1367 y de Toro de 1371 están plagadas de solicitudes de neto corte antijudío. Éstas son rechazadas, en general, por el rey. Entre las solicitudes más tradicionales de eliminar por decisión monárquica las deudas contraídas por cristianos a los judíos (Cortes de Burgos, 1367, II; 2, *Córtes de León y Castilla*, Tomo II, 145) hallamos quejas de que los recaudadores de impuestos siguen siendo judíos, a lo que el rey responde que ningún cristiano quiso tomar esos cargos (Cortes de Burgos, 1367, II; 11, *Ibid*: 151) y otras en que se solicite al rey que se obligue a los judíos a pagar sus deudas con la corona (Cortes de Burgos, 1367, II; 15 -16, *ibid*: 153). Las Cortes de Toro de 1371 son un tanto más extremas y entre los reclamos antijudíos aparecen algunos de corte social. Se habla de la honra y poder otorgado a algunos judíos y se demanda su separación en barrios y el uso de marca pública. Enrique II responde que manda que usen marca pública y que no lleven nombres de cristianos, evadiendo el núcleo más duro y extremo del reclamo (Cortes de Toro, 1371, II; 2, *Ibid*: 203). Se solicita además invalidar el testimonio de los judíos en cuestiones judiciales, este reclamo está claramente destinado a evitar las solicitudes de pago de deudas por vía judicial. El Rey reafirma la validez del juramento judío (Cortes de Toro 1371, I; 18, *Ibid*: 210).

<sup>43</sup> “Nos el Rey fassemos saber a vos Ferrant Martínes, arcediano de Écija, quel Aljama de los judíos de la muy noble cibdad de Sevilla se nos enbiaron querellar, e disen que vos le fassedes mal e dapno e que andades predicando contra ellos (...) Otrosy que vos entremetedes lybrar pleytos que convienen a dichos judíos(...) que non ossedes nin vos entremetiesses de judgar pleyto que tañiese a judío de cualquier manera (...) e por sentençia que dedes contra los dichos judíos e contra qualquier dellos, que non fagan ni consientan faser execución de ella”, Querrela de la Aljama de Sevilla Contra el Arcediano de Écija, Ferrán Martínez, sobre las predicaciones y sentencias de éste contra los judíos, Primer Albalá, 1378, “Documentos justificativos”, José Amador de los Ríos, *Historia social: política y religiosa de los judíos*

contra los hebreos, sin embargo, daba cuenta de un cambio en las relaciones de legitimidad: si hasta el momento algunos monarcas habían sido criticados por su relación con personajes judíos, para el último cuarto del siglo XIV esa crítica podía costar un trono.<sup>44</sup> El hijo de Enrique, Juan I, se encontró con la exigencia de las Cortes de una legislación más fuerte. A pesar de ello, no se tomó ninguna medida especial ni original, excepto la protección activa de los conversos.<sup>45</sup>

En Aragón la situación no revistió un carácter dinástico, pero se detectan signos que muestran el resquebrajamiento de la “convivencia”. Fue en el marco europeo y durante los eventos de 1320-1321 con la cruzada de los pastorcillos, cuando se ejecutó una violencia masiva en la que las características del estereotipo del judío adquirieron nuevos contornos de modo definitivo.<sup>46</sup> La aprobación de la predicación a judíos y moros en 1248 y la Disputa de Barcelona de 1263, avalada por Jaime I, fueron señales

---

*de España y Portugal* (T. Fortanet, 1876), 581. Véase también: Valdeón Baroque, *El chivo expiatorio*, 38.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 45-48.

<sup>45</sup> Las Cortes de Burgos de 1379 no innovan absolutamente en ningún aspecto en relación a la legislación antijudía, se remiten básicamente a las cortes previas. Las de Soria de 1380 habilita la convivencia, en caso de ser necesario y remite al tema de converso al protegerlos con una multa de 300 mrvds. o quince días de prisión a aquél que ose llamarlos marranos o insulto similar. (Cortes de Soria 1380, 24, *Cortes de León y Castilla*, pp. 295-296). En otro ordenamiento específico sobre los judíos, expresamente dice “e otrosy auiendo volunta que los dichos judíos sean guardados e defendidos en el nuestro tiempo”, explicita que el derecho de legislar sobre los judíos es prerrogativa regia, asegurando su autonomía. (*Ibid.*: 308, 310-313).

<sup>46</sup> Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna. Las Raíces Antropológicas del Relato* (Barcelona: Península, 2003), 51-61; Nirenberg, *Comunidades de violencia*, 67-101. La falta de fuentes que permitan un estudio cuantitativo sobre el tema de la aparición e incidencia de la Peste en Castilla en el siglo XIV es un problema conocido por los estudiosos del tema. Concretamente resulta imposible, a menos que aparezca nueva documentación, un estudio que de cuenta de la importancia de la Peste en tierras castellanas, la opinión generalizada es, entonces, que la Peste no revistió la importancia que en otras regiones de Europa. Ahora bien, tampoco es válido negar la incidencia de la Peste en Castilla. En las Cortes de Valladolid de 1351 (I, 27) se lee: “Alo que dizen que despues de las grandes mortandades que acaesçio en muchas cibdades e villas e logares de mis rregnos casar algunas mugeres viudas (...)” *Córtes de León y Castilla*, (Madrid, 1861), Tomo II. Es de esta opinión Valdeón Baroque en su estudio de 1984 «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla», en *La España Medieval IV. Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*. (Madrid, 1984) tomo II, 1.048 y 1.049. Durante los últimos años han aparecido algunas fuentes de carácter descriptivo que permiten indiciariamente, analizar su importancia en las ciudades y aldeas de la región: Sanz Fuentes, M. «El ordenamiento de precios y salarios otorgado por Pedro I en 1351. Cuaderno de la villa de Ecija. Estudio y edición», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fuentes*. (Murcia 1987), vol. 2, 1.565; Barrios García, A. Monsalvo Antón, J. M. y Del ser Quijano, G. *Documentación Medieval del Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo*, (Salamanca, 1988) doc. 16. También en A.Vaca Lorenzo, A «La Peste Negra en Castilla. Nuevos Testimonios», en *Studia Historica. Historia Medieval* 1990, Vol 8.

de que la vida de los hebreos aragoneses estaba comenzando a verse cercada y alienada del apoyo abierto de la Corona.<sup>47</sup> La avanzada de los mendicantes aragoneses no acaba aquí, a esto se suma que desde 1299 hasta 1390 se otorgaron licencias especiales para predicar a los judíos. La fecha de la última licencia concedida se debe, naturalmente, a la profunda transformación de la situación de la minoría como colectivo pasible de ser convertido que provocaría el pogromo de 1391. La primera especial de predicación fue autorizada para el converso que lideró la Disputa de Tortosa, el dominico Pablo Christiani. Luego, muchas otras se otorgaron a personajes prominentes como Raymundo Lull, aunque la mayoría de los depositarios de las licencias – o quizás demandantes – eran conversos. El siglo XIV presenta una ausencia de fuentes que impide conclusiones efectivas. El dato famoso del *call* de Gerona que consigue en 1328 que los frailes predicaran sus sermones compulsivos dentro del territorio parece demostrar lo poco eficientes que acabaron resultando las predicaciones dirigidas a los judíos.<sup>48</sup>

En 1391 la pretendida coexistencia, hasta ese momento manifiesta en la violencia sistémica, sufrió una transformación definitiva.<sup>49</sup> El arcediano de Écija, Ferrán Martínez, movilizó opiniones y voluntades con un discurso fuertemente antijudío y provocó, ante la impavidez de las autoridades, el violentísimo pogromo de Sevilla de 1391 y su expansión por todo el territorio.<sup>50</sup> La explosión de 1391 afectó seriamente a la comunidad judía sevillana y se extendió hacia el norte por tierra valenciana y aragonesa, donde fue finalmente reprimida por las fuerzas reales. Había comenzado con la destrucción de tres sinagogas en 1390 en Sevilla y culminó, el año siguiente, con un

---

<sup>47</sup> La mayor parte de los autores aceptan que estos dos episodios fueron promovidos por Raymundo de Peñafort y su cercanía con el monarca. Es cierto, también, que en las principales ciudades catalanas de reciente Reconquista la presencia de los judíos contó con un amplio aval de los monarcas, que aparentemente estimularon su llegada a la región durante el siglo XIII. Jaume Riera i Sans, «Jaime I y los judíos de Cataluña», ed. Esteban Sarasa Sánchez, *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I: 1213-1276*, 2009, 140.

<sup>48</sup> Sans, «Les Llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)», 119.

<sup>49</sup> Sobre interpretaciones recientes, aunque todavía insuficientes del pogromo de 1391 en Castilla véase: Emilio Mitre Fernández, «De los Progroms de 1391 a los ordenamientos de 1405 (Un recodo en las relaciones judíos-cristianas en la Castilla Bajomedieval)», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n.º 7 (1994): 281-88. Mitre Fernández abona con las fuentes disponibles a las versiones más tradicionales sobre la escalada de violencia antijudía castellana promovida por la guerra Trastámara así como a los componente popular de los pogromos. Esta misma lógica aparece en todas las referencias al tema que aún debe una verdadera investigación.

<sup>50</sup> Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social*, 251.

ataque masivo a las juderías llevado a cabo por la turba. El *pogromo* comenzó en Sevilla y se extendió hacia el norte por Córdoba, Jaén, Ubeda y Baeza, Villa Real, Huete, Cuenca y Valencia para llegar hasta Toledo a mediados de año. En pocos días, sólo en la cuenca del Guadalquivir, se produjeron 2000 muertos y masivas conversiones forzadas, se destruyeron las sinagogas y parte de la judería, se confiscaron propiedades y riquezas. Tanto la violencia de los pogromos como la incapacidad de la corona castellana de reprimirlos han sido interpretados en función del vacío de poder provocado por la minoridad de Enrique III, aunque el evidente cambio en la posición oficial, especialmente en las comunidades judías de la Castilla medieval habría tenido algo que ver.<sup>51</sup> Las consecuencias del masivo ataque no sólo fueron la muerte y la conversión sino también la dispersión de los judíos, cuyos patrones de asentamiento cambiaron, redistribuyéndose la población en villas más pequeñas.<sup>52</sup> Tuvo un duro impacto en Valencia y las ciudades aledañas, al punto que los escasos judíos valencianos sobrevivientes fueron convertidos a la fuerza, o huyeron a regiones vecinas donde fueron protegidos con mayor éxito por los agentes reales.<sup>53</sup> Las fuentes develan que en un solo día, los jóvenes, vagabundos, frailes y caballeros, unidos en una turba enardecida asesinaron a 230 judíos y convirtieron a los que pudieron alcanzar.<sup>54</sup> La furia popular antijudía llegó a extenderse a Barcelona y hasta Mallorca, siendo la represión oficial allí más eficiente que en Castilla.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Valdeón Baruque, *El chivo expiatorio*, 79.

<sup>52</sup> “*In the thirteenth and fourteenth centuries the great centers of Castilian Jewry were to be found in the larger towns –Seville, Toledo, Burgos, Segovia and Valladolid -. The fifteenth century tax assessments show a sharp decline in the importance of some of these centers. (...) It would seem, therefore, that the persecution had the effect of either spelling Jewish families from the large urban centers into the smaller towns and villages, or making them turn to conversion*” MacKay, «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile», 39.

<sup>53</sup> Morvedre cuenta con registros que evidencian que la judería local, que fue eficientemente protegida por los agentes del monarca, alojó y escondió a los judíos de la vecina Valencia. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*, 22-24.

<sup>54</sup> Resulta interesante un estudio que reflexiona sobre las conversiones voluntarias antes de 1391 y como refleja limitaciones legales y políticas intrínsecas a la situación de sometimiento legal de los *calls*, pero además los señala como una estrategia de supervivencia ante los conflictos propios de la comunidad. Alexandra Guerson, «Seeking Remission: Jewish Conversion in the Crown of Aragon, c.1378–1391», *Jewish History* 24, n.º 1 (1 de marzo de 2010): 33-52, doi:10.1007/s10835-009-9103-1.

<sup>55</sup> Si bien los pogromos de 1391 en la Corona de Aragón han sido estudiados, poco se ha dicho de las causas de la expansión de la furia antijudía desde Castilla hacia Aragón. En general, las interpretaciones sobre la historia del antijudaísmo en los reinos hispánicos ha sido diferenciada a partir de las diversas actitudes ante los judíos respecto de, por ejemplo, la influencia de la cruzada de los pastorcillos o los efectos de la Peste. Sin embargo, sería necesario realizar un trabajo que permita comprender cabalmente

El impacto a largo plazo del episodio es indiscutible. El ataque a los *call* aragoneses transformó la relación interreligiosa de dos maneras. En primer lugar exteriorizó la violencia popular masiva y descontrolada como característica del vínculo, y luego agregó al juego de poder el problema del converso obligado, que secretamente solía mantener su religiosidad intacta. El judaizante fue asunto de la Inquisición y se convirtió en fundamento de las complicaciones del período posterior a la expulsión, así como de la definición de la España moderna hasta hoy.

Desde 1391 hasta 1492 vemos episodios de clara y abierta violencia antijudía y se observa una cada vez más radicalizada legislación que la acompaña. Las violentas leyes de Ayllón de 1412 fueron seguidas por una bula de Benedicto XIII en 1415 que las repetía, y que Fernando de Antequera – ya Fernando I de Aragón – pareció querer adoptar antes de su muerte.<sup>56</sup>

#### Vicente Ferrer, campeón de la conversión y arengador de la violencia.

¿Qué lugar ocupa la predicación de Vicente Ferrer en esta transición de un mundo limitadamente tolerante a un mundo intolerante? La hagiografía vicentina siempre ha resaltado el rol primordial de Ferrer en la conversión de los judíos. Así lo mostraba el proceso de canonización y las Crónicas que lo refirieron, especialmente en su paso por Castilla. Fray Vicente convirtió a veinte mil judíos en la campaña castellana –relatan las fuentes –, ingresó a una sinagoga y sorprendió a los judíos con una prédica tan persuasiva que los convirtió con ayuda del Espíritu Santo, arengó a la turba toledana al punto de que tomaron la bella sinagoga y la transformaron en una Iglesia

---

las causas de la expansión del pogromo de 1391 que supere la simplificación contenida en el concepto de “mimesis”. La noción de chivo expiatorio puede hallarse desarrollada en Rene Girard, *El chivo expiatorio* (Paris: Grasset, 1982) *passim*.

<sup>56</sup> Francisca Vendrell de Millás, «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII», *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 20, n.º 2 (1960): 319-51.

que hoy se llama Santa María la Blanca.<sup>57</sup> Aún permanece erguida, testigo de la ausencia de los judíos en la Toledo moderna.<sup>58</sup> Si hemos de creer en esas referencias estaremos inclinados a concebir a Vicente Ferrer como el gran campeón de la conversión de los judíos. Una conversión esencialmente enmarcada dentro de las reglas formales de la Iglesia, pues todos fueron persuadidos gracias a sus artes de predicador y llevados voluntariamente a la conversión. La mayor parte de los autores modernos adhieren a la idea de que aquellos que se convirtieron en torno a la predicación vicentina y a la Disputa de Tortosa lo hicieron de modo sustantivamente distinto a quienes lo habían hecho en 1391.<sup>59</sup>

El nombre de Vicente Ferrer debe ser incorporado a la larga tradición de peninsulares que se preocuparon por la amenaza de la presencia de los judíos entre los cristianos. Su originalidad radica en la “convivencia” y, por esa misma causa, incorpora las ambigüedades y tensiones características de la relación interreligiosa. Desde la obra de Raimundo de Peñafort – cuya sutil y elaborada acusación de herejía sobre los judíos y el Talmud abrió un espacio para la generación de toda una tradición que abogaba por la conversión obligatoria y el castigo inquisitorial a los hebreos – hasta los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo Berceo – en el que se recoge el mítico relato del libelo de sangre de Viernes Santo – existe una amplia abanico de abordajes sobre el tema de la comunidad judía en la literatura hispana.<sup>60</sup> Heredero de esta tradición, Ferrer se diferencia de las posiciones más duras en dos aspectos fundamentales.

---

<sup>57</sup> Dice Alvar García de Santa María, en *Crónica de Juan II*, al referirse a la visita de Ferrer a tierras castellanas: “(...) con sus santas predicaciones convirtió a nuestra Sancta Fe a muchos judíos y moros é hizo muy grandes bienes (...)”. Cayetano Rosell (ed.). *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed, Volumen II, (Madrid, 1953), 340. Por otra parte, la biografía de San Vicente escrita por Justiniano de Antist en 1575 se hace eco de un sugestivo evento ocurrido en Salamanca: aparentemente Ferrer había hecho amistad con un judío que le servía y gracias a él logró entrar, escondido, a la sinagoga salmantina durante una de sus fiestas. El predicador, ya dentro, se hizo ver con una cruz en la mano. La reacción, inicialmente negativa, es dominada por el santo quien los convence de oír sus palabras. La frialdad de los judíos ante su prédica provoca la ayuda divina. A través de un milagro las ropas de los judíos se incendian en fuego sagrado apareciendo en ellas cruces blancas. Todos los judíos de la sinagoga se convierten inmediatamente al cristianismo, tomando el nombre de “judíos vicentinos”.

<sup>58</sup> El tema de Santa María la Blanca todavía permanece como una memoria no confirmada en la historia de Toledo y es citada por Vicente Justiniano Antist, *Vida de San Vicente Ferrer*, trad. José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P. (Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), 170.

<sup>59</sup> Guerson, «Seeking Remission», 40.

<sup>60</sup> La tradición de la teología y la literatura Hispánica antijudía elige a personajes como Raymundo de Peñafort y Raymundo Llull entre quienes más influencia tuvieron en la transformación de la concepción



Por un lado, busca y desea la conversión de los judíos, dado que plantea una especie de encierro, de expulsión-dentro-del-espacio para los no conversos; sin embargo, no pretende ni expulsarlos ni perseguirlos bajo la acusación de herejía.<sup>61</sup>

Lo antedicho no evita que las referencias a los judíos en el discurso vicentino contengan y reproduzcan hasta el cansancio el estereotipo del otro-judío que había sido construido durante el medioevo.<sup>62</sup> Repite las mismas ideas con tanta insistencia que uno de los copistas deja de tomar notas y escribe la siguiente frase: “*Ut supra in aliis sermonibus*”.<sup>63</sup> Pocos o ningún trabajo que ponga el foco en las transformaciones de las relaciones judías-cristianas de los siglos XIV y XV dejan de citar de modo marginal la predicación de Ferrer. Las miradas académicas que comenzaron a incluir su prédica versaron especialmente en las mutaciones legales en torno a los años posteriores al pogromo de Sevilla. Entre los trabajos que estudian el caso más específicamente ha-

---

agustina de aceptación de la convivencia con los judíos hacia la intolerancia y la búsqueda de la conversión o expulsión. Cabe señalar que es todavía necesario cuestionar el equilibrio que los autores otorgan entre el antijudaísmo “intelectual” y el “popular”. Cohen, *The Friars and the Jews*, 103-129; 199-224.

En la tradición literaria Hispánica medieval el modo en que se lidia con los judíos es variada, véase por ejemplo el trabajo de Carlos Sainz de la Maza quien analiza comparativamente los *Milagros de la señora* de Gonzalo Berceo y las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X en «Los judíos de Berceo y de Alfonso X en la España de las “tres religiones”», *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica*, 6 (1987), 209-16. Ya durante el siglo XV para un autor clave sobre el tema como Alonso de Espina los judíos caerán en las garras del Anticristo por su resistencia a reconocer al verdadero Mesías y será innecesario convertirlos. Steven J. McMichael, «Alfonso de Espina on the Mosaic law», en *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 2004, 199-223; Steven J. McMichael, «The end of the world, Antichrist, and the final conversion of the Jews in the “Fortalitium fidei” of Friar Alonso de Espina (1464)», *Medieval encounters* 12 (2006): 224-73; Constanza E. Cavallero, «Judíos, conversos y “malos cristianos” en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina: la mirada del Cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo xv)», en *Poder y religión en el mundo Moderno*, ed. Fabián Campagne (Buenos Aires: Biblos, 2014). Otros autores han analizado el tema de un modo más general: Eleazar Gutwirth “The Jews in 15th Century Castilian Chronicles”, *The Jewish Quarterly Review*, lxxiv, (1984) pp. 379-96; Kenneth R. Scholberg, “Minorities in Medieval Castilian Literature”, *Hispania*, 37:2 (1954), 203-9.

<sup>61</sup> Es discutida la posibilidad de participación de Vicente Ferrer en la afamada Disputa de Tortosa, ocurrida en Aragón en 1412-1413 y presidida por personajes ligados al predicador, como Fernando I de Aragón, Jerónimo de Santa Fé y el mismo Papa Benedicto XIII. La Disputa o Controversia de Tortosa no era un mecanismo novedoso y pretendía reunir a intelectuales judíos y cristianos para provocar un convencimiento en los primeros y conversiones masivas.

<sup>62</sup> Miri Rubin, *Gentile Tales, The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (Philadelphia, 1999); Joan Young Gregg, *Devils Women and Jews, Reflections of the other in Medieval Sermon* (New York, 1997)

<sup>63</sup> Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, p. 244.

llamos perspectivas similares respecto de la posición del valenciano y las consecuencias nefastas de su prédica.<sup>64</sup> La pregunta en torno a Fray Vicente queda subsumida en la clásica dicotomía sobre antijudaísmo – considerado relativamente leve – y antisemitismo – el cual supondría a los judíos marcados por su perfidia contra Cristo y, por eso, imposibles de salvar–. Los autores se debaten en general entre estas dos miradas. El ejemplo de Yithzak Baer en su clásico trabajo sobre los judíos españoles síndica a Ferrer como un agente del antijudaísmo medieval y a su prédica como una de las razones de la radicalización del sentimiento antijudío en la región.<sup>65</sup> En las antípodas de la lectura de Baer están las biografías dominicas más recientes de Ferrer que suavizan la mirada hasta el extremo de considerar el antijudaísmo del predicador una mera repetición vacía de los discursos predominantes en la época.<sup>66</sup> Más recientemente surgieron lecturas alternativas, más enfocadas en su prédica, que continuaron sintetizando la actitud de Ferrer como un antijudaísmo más o menos radicalizado. La edición de los sermones castellanos mereció una disquisición sobre el tema por parte de Cátedra García, quien señala la posición de Ferrer como un mecanismo más entre las estrategias de homogeneización social del predicador. El antijudaísmo vicentino, indicó Cátedra, es un ejercicio de predicación teológico, centrado en los aspectos del error de no haber reconocido al Mesías. A tal punto está enfocado el argumento de persuasión aquí, arguye el especialista, que Ferrer profundiza escasamente en las cuestiones más complejas de la crítica al Talmud que están largamente desarrolladas en otros sermones.<sup>67</sup> Diversos análisis siguieron esta premisa, como el breve artículo de Sánchez Sánchez, que argumenta que Ferrer era una agente entre muchos del antijudaísmo medieval y

---

<sup>64</sup> Este es el caso de autores de mirada más bien tradicional como: Vendrell de Millás, «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII»; Francisca Vendrell Gallostra, «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón», *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 13, n.º 1 (1953): 87-104; Ana Echevarría Arsuaga, «Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV», *Qurtuba: Estudios andalusíes*, n.º 4 (1999): 45-72; Fernández, «De los Programs de 1391 a los ordenamientos de 1405 (Un recodo en las relaciones judíos-cristianas en la Castilla Bajomedieval)».

<sup>65</sup> Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, *passim*. A Baer lo siguen Poliakov y la tradición que lee la historia medieval como un prolegómeno del antijudaísmo contemporáneo.

<sup>66</sup> Entre ellos se encuentran los trabajos de José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P., «Introducción», en *Biografía y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos, 1957); Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996).

<sup>67</sup> Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Estudios de historia (Valladolid, 1994), 240-253.

que sus sermones reproducían y estimulaban la violencia interreligiosa aunque no sea posible verlo de modo evidente en ellos.<sup>68</sup> David Viera agrega a esta mirada, que ve en Ferrer a un predicador ajustado a un discurso teórico teológico, un análisis del predicador como un agente del poder con un objetivo sintético y práctico de conversión. Muy cerca de él Salas-Díaz aporta al análisis la tesis de que la minorización de los judíos en los discursos vicentinos se debe a una concepción de los mismos como fuera del cuerpo político.<sup>69</sup> Muñoz Solla suma, también, una interesante mirada sobre el carácter mismo del discurso, tratando de comprender las alocuciones vicentinas a los judíos en el marco de un discurso persuasivo.<sup>70</sup> Rosa Vidal Doval, más recientemente, se propuso abordar los discursos del dominico reflexionando sobre la eficiencia del sermón como dispositivo de persuasión. Mis propios trabajos se asemejan a este último, intentando aportar una mirada sustentada en un análisis contextual de la prédica y su agente como producto histórico situado.<sup>71</sup>

Entiendo que a pesar de que resulta imposible hoy día ocultar las particularidades del discurso vicentino en un pensamiento estructuralista, es necesario comprender el discurso como un dispositivo comunicacional en contexto. La idea de crisis moral busca comprender los sermones como discursos temporales, impregnados de una mirada particular de su tiempo. El sermón medieval no ha sido considerado parte del aparato teórico de la teología cristiana pero es indudablemente su producto. Amerita

---

<sup>68</sup> De tono similar hallamos Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Junta de Castilla y León*, vol. III (Madrid: Junta de Castilla y León); Pedro Manuel Cátedra García, «Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)», en *Qu'un sang impur...*, 1997, 19-46. Consejería de Cultura y Turismo, 1993), 195-204. Las ideas de Sánchez Sánchez son recogidas por Pérez, *Los judíos en España*, 65; y también por Isabella Ianuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo (Madrid, 2009).

<sup>69</sup> Viera, «The treatment of the Jews in Vincent's Ferrer Vernacular Sermons»; Salas-Díaz, «Presencia y Ausencia de los Judíos en los "Sermons de Quaresma" de Vicente Ferrer».

<sup>70</sup> Ricardo Muñoz Solla, «Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de san Vicente Ferrer», *El Olivo* 49 (1999): 25-43.

<sup>71</sup> Rosa Vidal Doval, «Predicación y persuasión: Vicente Ferrer Castilla, 1411-1412», *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 225-46; Carolina M. Losada, «El adversario del profeta: estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer», *Bulletin hispanique* 114, n.º 2 (2012): 823-38; Carolina M. Losada, «Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)», *Hispania sacra* 65, n.º 132 (2013): 603-40; Carolina Losada, «Powerful Words: St Vincent Ferrer's Preaching and the Jews in Medieval Castile», en *Spoken Word and Social Practice*, ed. Thomas V. Cohen y Lesley K. Twomey (Brill, 2015), 206-27.

comprender el pensamiento vicentino como emergente y discurso de la teología medieval, y tratar de discernirlo como reflexiones intelectuales no estáticas ni reificadas. En el corpus de fuentes que nos competen el judío es esencialmente un otro significativo, pues además de constituir el recordatorio constante de las consecuencias de no creer en Cristo, el hebreo compone la amenaza de contaminación social y cultural más alarmante para la sociedad cristiana medieval. Es importante, entonces, distinguir en cada sermón y en cada campaña la potencialidad de una audiencia judía.

Las estrategias de persuasión de Fray Vicente se mantienen dentro de los parámetros tradicionales del discurso antijudío cristiano medieval y, al mismo tiempo, encarnan un pensamiento original, dinámico e histórico. Así, en el contexto del quiebre moral, Ferrer responde con un discurso efectivo que permite observar el proceso de homogeneización social y también permite visualizar las categorías del ideal moral que vienen a reemplazar de modo eficaz aquello que se ha perdido y por lo que la cristiandad se encuentra en el abismo del Fin del Mundo. El sermón vicentino es el gestor de una red de nuevos sentidos identitarios.

## **2. Alteridad e identidad: el otro en la palabra del sermón.**

### El estereotipo en la prédica vicentina

Hasta el siglo XIV la propuesta de Agustín, por razones de orden religioso pero especialmente político, se había cumplido con relativa rigurosidad en la Hispania medieval. Los elementos del renovado antijudaísmo a partir de 1391 no se separan de aquél estereotipo pero lo extienden con una serie de rasgos que contribuyen a forjar un nuevo modelo discriminatorio más práctico. Una enumeración que peca de generalizadora indica cuatro características negativas básicas que se asocian usualmente a los judíos:

a) Son obstinados y pertinaces. Atributos relacionados al hecho de que no confiaron en la veracidad de Cristo como Mesías.<sup>72</sup> La desconfianza está en la naturaleza

---

<sup>72</sup> Esta cuestión resulta esencial en todo el aparato de discriminación ideológico político para con los judíos pues está explicitada en la concepción que Agustín desarrolla de ellos y que domina la perspectiva cristiana y su propuesta ideológica de dominación. La idea del “error” inicial queda subsumida en un

del pueblo judío, en tanto que ante la evidencia de que Jesucristo era el Hijo de Dios, dato irrefutable que se expresaba en la superioridad real de la religión cristiana respecto del judaísmo, continúan persistentemente en el error.

b) Son traidores. La traición es un elemento constitutivo del carácter del pueblo judío desde que Judas traicionó a Cristo. A tal punto esto es así que se traicionan entre ellos y a otros en cuestiones especialmente vinculadas al dinero, el sexo y el poder.<sup>73</sup>

c) Son vengativos. Esto se explica por la suposición de un complot de los judíos contra los cristianos, ejemplificado claramente en las conspiraciones sospechadas de libelos de sangre, execración de la hostia, envenenamiento de los pozos o de alimentos, sólo por nombrar los más influyentes.<sup>74</sup>

d) Son materialistas (el término que suele aparecer en las fuentes es “carnales”). Los judíos aparecen así como la encarnación de la humanidad caída en desgracia por la naturaleza adámica del hombre, en oposición al cristianismo, que pudo liberar a la humanidad de la opresión de la carne gracias a la aceptación de Cristo.<sup>75</sup> La traición de Judas los ha convertido en el epítome de las víctimas del deseo de riquezas. Ésta ejemplifica – o inicia, según se interprete – la tendencia fundamental en los judíos a la

---

mar de implicancias sobre la insistencia de los judíos a mantenerse en su error. De este modo la pertinacia judía es vital para comprender los mecanismos mendicantes que propenden a la conversión. Cohen, «Christian Theology and Anti-Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions».

<sup>73</sup> Esta aserción se enlaza con la del error, pero además presume la influencia de Judas Iscariote, sinécdoque del judaísmo universal por su gesto de traición contra Cristo, que acabó impregnando con su traición a todo el pueblo hebreo.

<sup>74</sup> En torno al tema de los libelos de sangre existe hoy un debate generado a partir de la obra de Ariel Toaff considera los asesinatos rituales de niños cristianos como una posibilidad real, es decir, Toaff pretende probar que por distintas causas –entre ellas una no menor es la extensión de la acusación como modelo de imitación – algunas comunidades judías acabaron secuestrando y asesinando a niños cristianos. Otros autores como Ronnie Po Chia Hsia han considerado las acusaciones de asesinato ritual en el orden de la invención jurídico ideológico, una persecución de crímenes imaginarios que responde a un cierto contexto político cultural característico de la Edad Moderna, esta última mirada es la mas extendida entre los estudiosos del tema. Véase Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750* (London; New York, NY: Routledge, 1992); Ariel Toaff, *Pasqua di Sangue, Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, (Bologna: Società Editrice il Mulino, 2007). En cuanto al envenenamiento de los pozos ha sido más aceptado como conspiración ficticia y estudiado con largueza en Ginzburg, *Historia Nocturna. Las Raíces Antropológicas del Relato*, 446-61; Nirenberg, *Comunidades de violencia*, 67-101.

<sup>75</sup> Gregg, *Devils, Women and Jews*, 177.

avaricia y el materialismo. La figura de Judas colgado y con la bolsa de monedas simboliza, en las imágenes medievales, tanto el pecado de avaricia como al propio pueblo judío.<sup>76</sup>

La conclusión es que no existe judío bueno, núcleo duro de la lógica antijudía. La iterabilidad – como capacidad intrínseca de ser reiterado – de las características queda determinada por los eventos que las hacen emerger como justificación para la marginación. Al mismo tiempo, a ese estereotipo subyace la presunción de que serán salvados mediante la conversión, y que la misma es deseable en tanto forma parte de la economía de salvación diseñada por el mismo Dios. En la predicación vicentina los judíos se mantienen en su error pertinazmente, traicionan a los suyos y a los otros, no son capaces de perdonar las afrentas y tienen una afición desmedida por el dinero.<sup>77</sup> Esta reproducción del estereotipo sirve a objetivos más complejos que la simple reiteración de categorías culturales.

La conversión ha sido pensada como una suerte de mecanismo de aculturación. En la teoría se pretende una incorporación del *otro* a la sociedad dominante. Sin embargo, la noción de aculturación dejó de ser efectiva para comprender ciertos fenómenos a partir del momento en que la idea de cultura pura u homogénea retrocedió al ser contrastada con la complejidad de las configuraciones reales. La aculturación, tal y como había sido concebida en sus orígenes, era un tipo de teleología que ponía el énfasis a partir de su objetivo o final.<sup>78</sup> En otras palabras, significaba la celebración del triunfo de unas culturas al penetrar y distorsionar otras consideradas inferiores y débiles. En el cristianismo la idea de incorporar a los judíos a la comunidad tenía, en teoría, un sentido objetivo que los pretendía como entes vacíos que habían de ser llenados por la identidad cristiana. El resultado de la conversión es, en realidad, un arquetipo entre

---

<sup>76</sup> Pamela C. Berger, «The roots of anti-semitism in Medieval visual imagery: an overview», *Religion and the arts* 4 (2000): 16.

<sup>77</sup> Por caso, en un solo sermón encontramos citas que refieren a las cuatro características del estereotipo: el sermón predicado en Valencia en abril de 1413 fundamenta el error de Moisés desde varias autoridades, explica la pertinacia de los judíos sustentada en la pobreza de Jesús, los considera vengativos contra el verdadero Mesías pues por eso apoyan su muerte. Vicente Ferrer, “Sermón XXXV, Dissatbe després de la quarta domenic de Quaresma”, en Vicent Ferrer, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*, trad. Sanchis Sivera, Josep, vol. I (Valencia: Albatros, 1973), 79-85.

<sup>78</sup> La crítica a la noción de aculturación y sus derivaciones interpretativas en antropología puede verse en Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 148-150.

los resultados de los procesos de aculturación con pretensiones homogeneizantes. La identidad cristiana pensada como una identidad común y universal se refleja en el discurso de un agente social que representa legítimamente a la institución que detenta el monopolio de lo religioso. La noción de intolerancia religiosa implicada en la concepción de que los monoteísmos son necesariamente universalistas ignora que la intolerancia ha de ser vista como una función de la identidad social.<sup>79</sup> La identidad resulta en un discurso de poder que implica mecanismos de incorporación o eliminación de lo diferente o amenazante. Inscrito en la categoría de los discursos sobre la identidad, Vicente Ferrer y su discurso pretenden imponer una clasificación definitiva de los judíos dentro la comunidad cristiana. La frontera entre judíos y cristianos que se delimita en el discurso vicentino tiene un carácter simbólico, pues remite a la salvación universal del hombre, pero tiene consecuencias prácticas reales.

Las comunidades judías, musulmanas y cristianas estaban articuladas en un diálogo social, económico y cultural intenso, fenómeno que ha sido utilizado durante mucho tiempo para hablar de la España de las tres religiones, de la convivencia.<sup>80</sup> Lo que no hay que olvidar es que dentro de esa sociedad multirreligiosa existieron jerarquías, límites y fronteras, y que estas resultaron en conflictos que funcionaban como cimientamiento de la identidad para los grupos implicados.<sup>81</sup> El sermón medieval es una fuente fecunda para (re) pensar el entramado social desde una perspectiva cultural que apelaba directamente a sus componentes. La insistencia en el mantenimiento de los límites sociales entre judíos y cristianos que muestran los discursos de Ferrer permiten afirmar, por oposición, que si bien el grado de aceptación de estas ideas era grande en

---

<sup>79</sup> “*To be sure, intolerance is not religious in nature: one can speak, for instance, of ethnic, political or sexual intolerance. Moreover, there is no reason to see religious intolerance as limited to monotheistic religions; contemporary violence on the part of Hindus or Buddhists in various Asian countries is a sad but eloquent commentary on this fact. But the kind of religious intolerance enhanced in monotheistic religions is certainly different from other forms of intolerance. It is my belief that the better we understand the mechanics of the growth of religious intolerance in the ancient world, the more we can hope to grasp, and hence fight, contemporary forms of religious intolerance.*” G. Stroumsa, “Postscript”, en Guy G. Stroumsa, *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge University Press, 1998), 357.

<sup>80</sup> Véase las notas 2 y 26 en este mismo capítulo.

<sup>81</sup> F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1976), 9.

el ámbito de las prácticas los contactos entre judíos y cristianos eran fluidos.<sup>82</sup> Así, el predicador se ubicó en el lugar de superioridad de aquél que está capacitado para influir en los comportamientos positivos que mantienen erigidos los muros que garantizarían la “pureza” de los cristianos. El discurso de Ferrer propone mecanismos que ponen palabras a las distancias simbólicas entre los grupos de hombres que comparten un mismo espacio. Al describir a un forastero interior a partir de un estereotipo conocido y temido por todos, señala que con él se comparte la cotidianeidad, códigos culturales y hasta una base religiosa.<sup>83</sup> El otro no exótico es interno, y por eso mismo es mucho más amenazante.

“(cuestionado por un santo, el espíritu de un muerto) Respós que les dels jueus són mes avall queles dels infels, per ço que els pagans no havien haguts profetes mas por ignorància, e escusava ’ls aquella ignorància: mas los jueus que havien haüts tants profets pequen per malicia. E dix-li encara: E dejús jueus ¿ha-hi nengú? Repós que hoc: mals cristians, renegadores de Déu” [(cuestionado por un santo, el espíritu de un muerto) Responde que los judíos están más abajo que los infieles, porque los paganos no tuvieron profetas y son ignorantes, y hay que excusarles aquella ignorancia: más los judíos que tuvieron tantos profetas pecan por malicia. Y dice: Y debajo de los judíos ¿no hay ninguno? Responde que hay: los malos cristianos renegadores de Dios]<sup>84</sup>

El judío está tan emparentado con el cristiano que la permanencia en su error es casi tan grave como el pecado de herejía. Es su misma presencia constante en la

---

<sup>82</sup> La cotidiana ruptura de los límites impuestos por la religión entre judíos y cristianos contrasta con la posibilidad de que las normas morales estuvieran internalizadas en la comunidad cristiana. Esto no implica que no estuviera del todo cohesionada ni niega la condición de marginalidad de los judíos. Muy por el contrario, nos permite pensar las dinámicas históricas de la frontera y de las regulaciones morales que la acompañan. Esta noción puede verse en el todavía actual ensayo de Elías al respecto. Norbert Elías, “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”, *REIS*, nro. 104, 2003. 241.

<sup>83</sup> Grimson, *Los límites de la cultura*, 50.

<sup>84</sup> El fragmento se inserta en un relato dentro del sermón en el que el padre del desierto San Macario se encuentra con una calavera en la que todavía vive el espíritu y la cuestiona sobre la estructura del purgatorio. El espíritu, un infiel según el relato vicentino, responde mostrando la inferioridad espiritual de los judíos aún en la espera final. Vicente Ferrer, Fèria III después de la dominica “in ramis palmarum”, Valencia 18 de abril de 1413, Ferrer, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*, I:Tomo II, 155.



sociedad cristiana hispana medieval la que permite pensar el proceso de creación de la categoría de “otro” como un proceso socio-cultural con más aristas históricas que determinantes religiosos absolutos. Nadie discutía la virtud superior de los cristianos, ni la inferioridad de los judíos desde que Agustín justificó su existencia como remanente.<sup>85</sup> Esta figura los ubica en el limen de lo social y también los proclama minoría eterna. Siempre estarán sometidos al dominio de los cristianos, pues sirven a estos como antinomia de su identidad. Ferrer utiliza el argumento tradicional para explicar el sometimiento de los judíos a los cristianos:

“Ves que dize este propheta de vosotros jodíos, diz: ´por falsedat han traspasado la casa de Jafudá e han negado diziendo: Non es dios´ mas omne. E por este pecado han avido destrucción.” [Ves que dice este profeta de ustedes judíos, dice ´por falsedad han atravesado la casa de Jafudá (*Judá*) y han negado diciendo: no es Dios sino hombre´. Y por ese pecado han sido destruidos]<sup>86</sup>

La asimetría de la relación entre judíos y cristianos se justifica a partir de condicionantes morales: los judíos fallaron y fallan en reconocer a Cristo como el verdadero Mesías. Entonces, estarán eternamente en condición de minoría, que la inferioridad numérica, económica y militar coadyuva a preservar. El límite que establece esta frontera no es cultural sino identitario. Las identidades se definen de modo conflictivo y, aunque los judíos están lejos de aceptar su propia inferioridad y son capaces de construir una identidad a partir del sufrimiento del sometido, el modo en que se construye la frontera habla tanto del proceso de construcción de la identidad del “cristiano ideal” como de la idea del otro judío antagónico.

La necesidad de un otro amenazante (impuro, origen del desorden) responde, según la mirada clásica de Mary Douglas, a un cierto grado de desarticulación social. A la inversa, allí donde el sistema social está bien articulado, se espera que la autoridad

---

<sup>85</sup> Cohen, *The Friars and the Jews*, 21.

<sup>86</sup> Vicente Ferrer, Sermón predicado en Segovia, entre el 30 de Agosto y el 5 de Septiembre de 1411, Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 341. (la traducción es mía).

esté investida de un poder espiritual ordenado.<sup>87</sup> La crisis institucional y social de la época permite a Ferrer ser la voz del orden, de la pureza, capaz de designar a los que considera amenazas. Los hombres, en este discurso, son agentes de su destino a través del modo en que se vinculan con la divinidad; la falta de respeto a las normas que garantizan la salvación son modos de desatar la ira de Dios. El pueblo judío representa al pueblo castigado por esa ira y por eso constituye la mayor amenaza y enseñanza para el pueblo cristiano, potencialmente salvado pero en peligro

En todas las campañas es posible observar cómo apela el discurso a las autoridades con el objetivo de que regulen de modo definitivo las relaciones entre judíos, moros y cristianos. La admonición a los regidores, magistrados o monarcas se repite en todas las compilaciones de sermones vicentinos:

”dich a vosaltres, regidós, que lancets de aquesta vila sis peccats [*los de los judíos y adivinos*]; si no, vindrà-y la ira de Déu, e sobre nosaltres” [digo a ustedes, regidores, que lancen de esta villa sus pecados (*los de los judíos y adivinos*) si no vendrá aquí la ira de Dios, y sobre nosotros caerá.]<sup>88</sup>

La demanda a las autoridades contiene, siempre, una amenaza clara y evidente. Con distintas variaciones de tono y violencia la reprimenda indica que si los regidores (o reyes, o cualquier autoridad que esté presenciando el sermón) no cumplen la regulación impuesta por Dios, la ira divina se desatará sobre líderes y pueblo por igual en la forma del Fin del Mundo. El predicador solicita a las autoridades articuladas existentes, las urbanas, que se acojan a las ordenaciones de aquello que les da legitimidad: el cristianismo. La solicitud de Ferrer implica el otorgárles un permiso, una legitimación para actuar al respecto, pues en esa reprimenda carga todo su poder como vocero de la palabra sagrada y agente con un capital social de profeta y santo vivo.

---

<sup>87</sup> Es evidente que la perspectiva de Douglas ha sido seguida por autores como, por caso, Carlo Ginzburg y Jean Delumeau para explicar el desarrollo y fortalecimiento de una sociedad represiva. Muchos otros siguen estas nociones como argumentos naturales a partir del análisis canónico de estos dos autores. Véase Mary Douglas, *Purity and Danger*. (London: Routledge, 2001), 136.

<sup>88</sup> Vicente Ferrer, Sermón Dominica VIII [Post Trinitatem], predicado en Barcelona entre 1414-1418 transc. de Great Schib, *Sermons*, (Barcelona, Barcino, 1973), Vol. 3,43. (la traducción es mía).

Ferrer aborda el escenario desde una posición de respeto de las formas sedimentadas de jerarquía de la sociedad medieval, estableciendo un vínculo de legitimidad y obligación con las autoridades políticas en su provecho. Si bien no es del todo novedosa, la solicitud de “lanzar fuera de la villa estos pecados” implica la expulsión simbólica – en la forma de marginación absoluta interna – de los judíos de los ámbitos de contacto cotidiano. De este modo, el predicador espera también crear una nueva configuración social que potencie las estructuras de los muros de identidad social al extenderse a los límites efectivos de lo espacial. La determinación de una organización física, visible y constatable de lo bueno o malo se halla en la esencia de la predicación. Desde el momento en que Ferrer – reproduciendo una tradicional representación – expresa que en el Juicio Final los salvados se ubicarán a la derecha y los condenados a la izquierda está organizando visualmente una imagen clara de una sociedad cuyo ideal de la perfección espiritual (e.g. el acceso al Paraíso) se encuentra dividida en el imaginario.<sup>89</sup> A la pregunta sobre quién controla que la frontera no tenga fisuras, el discurso vicentino responde solicitando a la sociedad una permanente autovigilancia social y la denuncia de los elementos amenazantes. Dice Ferrer justo después de conminar a los regidores a expulsar a los judíos:

“Lo primer és que si sabeu que en esta vila o en son terme haje adevins, etc (por los judíos) Diu la auctoritat” [Lo primero es que si saben que en esta villa o en su término hay adivinos, etc (o judíos) Decidlo a la autoridad]<sup>90</sup>

Y así cierra un ciclo argumental eficaz, pues la protección de la limpieza espiritual es labor de los cristianos y de sus autoridades.<sup>91</sup> Estos sermones, predicados en un

---

<sup>89</sup> “Tota la materia del día del judici, generalment e sumariament está en dos punts ; la hu íes ordenació judicial; l'altré deffinició sentencial: que primo se posará órde com estará lo jutge e los angels, los bons a la dreta, e los reus a la sinistra” Vicente Ferrer, *Sequenti die luni*, predicado en Zaragoza durante 1414, transcripto por José Sanchis Sivera en «Dos sermones inéditos de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 89 (1926), 433.

<sup>90</sup> Vicente Ferrer, *Sermón Dominica VIII [Post Trinitatem]*, transc. Gret Schib, *Sermons*, V. 3, 43.

<sup>91</sup> Una versión de un sermón del mismo *thema* se halla en la campaña castellana y no solo es similar en estructura, autoridades y desarrollo sino que además cierra con parecida admonición, en este caso amparada por las leyes de Ayllón y que aparece citado en el Cuadro 1 como discurso de apoyo para las leyes. Huelga decir que dado que estos sermones que citamos ahora son posteriores es altamente probable que el predicador buscara imitar la situación exitosa de segregación y separación de los judíos que se había logrado, al menos momentáneamente, en Castilla.

arco temporal amplio, y que fueron recopilados luego en el Archivo de Barcelona, no tienen datación ni ubicación exacta, con lo cual hallamos un límite importante para conocer a qué audiencia se está dirigiendo Ferrer. Sin embargo, me permito arriesgar que la alocución antes citada no fue realizada en una ciudad con judería, sino más bien en alguna de las que, como Valencia, las comunidades judías fueron diezmadas y desaparecieron desde 1391. Así, el discurso vicentino pide vigilar los muros de la homogeneidad cristiana ganada. Cuando repita la misma idea – en Castilla, por ejemplo – el discurso versará con mayor insistencia en la separación y no tanto en la denuncia, aunque sigue manteniendo la referencia a las autoridades como responsables finales de la segregación.<sup>92</sup> ¿Por qué habría de hablar sobre los judíos en poblaciones donde no los había? Ciertamente es que los hebreos no habían desaparecido de la Península y seguían siendo los principales prestamistas y agentes de un poder monetario siempre detestado, pero además el estereotipo del judío resultaba una categoría universal en el mundo cultural medieval a través del cual se expresaba la amenaza latente a la comunidad sagrada.

Quizás el punto más álgido y efectivo del programa anti-judío vicentino haya sido durante la campaña castellana de 1411-1412 en la que se concretaron sus pretensiones a través de la promulgación real de las llamadas Leyes de Ayllón, las regulaciones segregacionistas medievales más duras jamás promulgadas. Una de las claves de las normativas de Ayllón era el aislamiento del judío por temor a la contaminación, que se concreta en la institución de aljamas completamente separadas, ya no sólo por un muro sino también con la exclusión de los judíos de todo contacto cotidiano, desde la compra de alimentos hasta el intercambio oral.

---

<sup>92</sup> En casi todas las localidades catalanas con más de quinientos habitantes había algunas familias judías según los estudios de Riera. Habría alguna correlación entre volumen demográfico general y potencial de la comunidad judía aun cuando estos judíos jamás superaron el 10% de las poblaciones locales, ni siquiera en Barcelona. Los pogromos de 1391 desorganizaron en su momento a las comunidades judías valencianas, dice Hinojosa Montalvo. Calcula el autor que con la probada desaparición de la aljama de Valencia desaparecieron también las de Gandía, Alzira y los demás poblados más o menos grandes. En el siglo XV la aljama más poblada es la de Morvedre (Sagunto) que fue objeto de un estudio pormenorizado por Meyerson, quien concluye que al menos en esa aljama los judíos vivieron un renacimiento antes de ser expulsados de modo definitivo en 1492. En definitiva el número de judíos que partieron del reino de Valencia al exilio en 1492 fue de 948, cifra insignificante. Véase: Riera i Sans, «Jaime I y los judíos de Cataluña»; José Hinojosa Montalvo, «Las comunidades judías valencianas a finales de la Edad Media: las vísperas del exilio», *Revista de la CECEL*, n.º 1 (2000): 80-104. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*.

No hay violencia física en el discurso de Ferrer, cuyo propósito es colocar a los judíos en el lugar que les corresponde en la sociedad y, si pudiera, convertirlos. El discurso vicentino pretende disciplinar a los cristianos tanto como a los judíos. La relación entre los dos grupos se transformó radicalmente con la expulsión de 1492. Sin embargo, los siglos previos muestran una red de conexiones sociales que no pueden encontrar un fundamento estereotipado a partir del grupo de origen, pues abarcan una gama de relaciones no controlables ni tipificables de modo unívoco.<sup>93</sup> David Nirenberg ha probado en múltiples ocasiones que las relaciones entre judíos y cristianos escapaban sobradamente a las regulaciones religiosas, observando casos de relaciones sexuales entre prostitutas judías y cristianos, matrimonios mixtos y una plétora de vínculos sociales.<sup>94</sup> Una preocupación relativa a la contaminación sexual en los sermones vicentinos es la mezcla de mujeres de varias religiones dentro de las posadas, lo cual impedía a los cristianos saber si estaban teniendo relaciones sexuales con una judía:

“el quinto peccado es que no devedes consentir en mesón mugieres malas sinon en burdel común. Eso porque los ostales e mesones son comunes a todos, ca en ellos posan rreligiosos e clérigos e casados e jodíos e moros, e todos estos pueden pecar con mala mugier que está en el meson” [el quinto pecado es que no debes consentir en mesón mujeres malas sino en brudel común. Eso porque los hostales y mesones son comunes a todos, que en ellos duermen religiosos y clérigos, y casados y judíos y moros, y todos estos pueden pecar con la mala mujer que está en el mesón]<sup>95</sup>

La identidad religiosa debía ser uno de los límites naturales para el contacto íntimo. La posibilidad del contacto sexual entre individuos de las diferentes religiones se equiparaba a la sodomía y la zoofilia. Esto se debe a la particular concepción medieval de la relación que se establecía a través del mismo. Cuando un hombre eyaculaba dentro de la vagina de una mujer se creaba entre ambos un lazo de consanguinidad

---

<sup>93</sup> Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, 12.

<sup>94</sup> Nirenberg, *Comunidades de violencia*, 184-236; David Nirenberg, «Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain», *American Historical Review* 107, n.º 4 (2002): 1065-93.

<sup>95</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxienplos que Ihesù Christo nos mostró, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 335. (la traducción es mía)

semejante al que se tenía con los parientes consanguíneos o con el padrino. El hombre o mujer que tenía relaciones sexuales con una judía o mora quedaba contaminado por tal contacto – la idea inversa, es decir la posibilidad de que una mujer cristiana tuviera relaciones sexuales con un judío o con un moro es impensable al punto que las fuentes ni siquiera registran este ejemplo con el caso de la prostitución –. La posibilidad de contaminación a través del contacto sexual interreligioso que tiene como consecuencia la contaminación de aquel que lo perpetra no es novedosa, pues está ampliamente presente en la literatura hebrea y el Antiguo Testamento y es heredado por el cristianismo para aplicarse, irónicamente, a los mismos hebreos.<sup>96</sup>

El límite se naturaliza, aunque la evidencia de su trasgresión está en la palabra de Ferrer. El contacto carnal con judíos conlleva una contaminación naturalizada, un pecado nefando que da sentido a los límites sociales que estructuran y dan cohesión a la sociedad cristiana.<sup>97</sup> Si bien la idea de contaminación en contacto con los judíos parece inherente a la configuración de las mentalidades de la sociedad medieval, la insistencia en estos límites delata una debilidad relativa de las fronteras. Fray Vicente funciona como un promotor de la pureza social, pues su discurso refirma los límites simbólicos sobre los que se construye la diferencia.

La pureza trasciende lo corpóreo y se expresa verdaderamente en lo espiritual. El discurso formula una particular visión de la soteriología cristiana de la necesidad de un alma limpia:

“així hòmen com dones (...) s’enforcen en purificar ço que es de fora; e lo que és necessari a l’anima, no n’han cura. Digats tots ¿quantes vegades vos llavau les mans?(...) E l’anima, ¿quant ha que no l’haveu llavada de mals pensaments e cogitacions? Així l’anima roman fangosa.” [así hombres como mujeres se esfuerzan por purificar lo que está por fuera; y lo que es necesario para el alma no les preocupa. Digan todos ¿cuantas veces se lavan las manos? Y el

---

<sup>96</sup> Sobre el problema de la contaminación a través del contacto sexual, Mary Douglas aporta un marco analítico amplio y muchas veces usado en *Pureza y Peligro*. Sobre los límites sexuales en el judaísmo se puede ver la primera parte del trabajo de Barrington Moore, *Moral Purity and persecution in History*, (New Jersey, Princeton UP, 2000), 17.

<sup>97</sup> Douglas, *Pureza y peligro*, 155-56.

alma ¿cuánto hace que no la lavan de malos pensamientos y deseos? Así el alma se embarra.]<sup>98</sup>

La fuente refiere a la regla sagrada de los judíos de lavarse las manos antes de comer, que es aquí introducida como un signo de impureza espiritual, en el que la preocupación por lo terreno supera a la preocupación por la salud espiritual. ¿De qué valía un cuerpo limpio si el alma estaba condenada? La ambivalencia de la categoría de “limpio” habilita un juicio moral y religioso. La posibilidad de discriminar las prácticas verdaderas de las fútiles o impuras fundamentaba un ejercicio de clasificación que expresaba desde un aspecto corpóreo el auténtico estado espiritual. De este modo, vemos que la idea de suciedad se encuentra en los sermones de Ferrer ligada al dinero, especialmente a su uso para enriquecerse a través de la usura, actividad tradicionalmente ligada a los judíos. El ataque permanente a aquellos que procuraban dinero a cambio de un interés no estaba dirigido únicamente a los judíos – sabido es que en las ciudades hispanas tardomedievales los judíos no eran los únicos financistas –. El ataque de Ferrer a la usura pasa a ser uno de los tópicos esenciales de la predicación y está naturalmente vinculado a los judíos en el imaginario medieval. La metáfora relaciona la suciedad real que generaban las monedas de plata y oro en las manos con aquélla que en el alma generaba el amor por la riqueza. Para evitar esa mácula, el rico había de ser generoso y dar pródigamente. El ejemplo a seguir es Abraham:

“rico era, mas tocava las riquezas con las manos frías, ca non avía el coraçon ardiente en ellas, e por eso non se ensuzió (...)“E si tu te dices «Mi señor Ihesu Christo manda que non dé a logro» escaparás de la te[n]ptación del diablo”. [Rico era, más tocaba las riquezas con las manos frías, porque no tenía el corazón ardiendo por ellas, y por eso no se ensució. “Y si tu te dices «Mi señor Jesucristo me manda que no de préstamos por interés» escaparás de la tentación del diablo] <sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Vicente Ferrer, Sermón: XXIV. Féria III después de la terça dominica de quaresma, predicado el 28 de marzo de 1413 en Valencia, transc. por Sanchis Sivera, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*, I:82.

<sup>99</sup> Vicente Ferrer, Sermón de las riquezas deste mundo como las devemos despreçiar, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 395. (la traducción es mía)

El dinero es nocivo y contamina cuando se lo ama como lo hacen los judíos prestamistas. Otra vez la contaminación de la mano del judío servía para el propósito de reformar a la cristiandad. El dinero, la mentira y el pecado ensuciaban el alma y eran actos inspirados por el mayor antagonista de la humanidad toda.

“Avisau-vos, bona gent, de un perill en què estats, que quand lo dimoni es eixit de una persona que fa penitència, aquell traïdor, malvat dimoni, va per llocs secs, són los coratges de les persones penidents, que allí volria entrar, e no cerc llos mullats ne fangosos, que ja son seus (...) Per los jueus, que los diables eran eixits d’ells.” [Les quiero avisar, buena gente, de un peligro en el que están, que cuando los demonios salen de una persona que hace penitencia, aquel traidor, malvado demonio, va a buscar a los corazones de las personas penitentes, que allí querría entrar, y no busca a los oscuros ni sucios, porque ya le pertenecen (...) Por los judíos, que los diablos salían de ellos]”<sup>100</sup>

La conexión de los judíos con el demonio implicaba una concepción tradicional de éste como quien generador de la mayor parte de las tentaciones experimentadas por los hombres. El sermón del día siguiente continúa en la misma línea:

“Lo diable perseguia la veritat: Llucifer se posà emig de Déu e de totes les creatures. (...) Així que los jueus són fills de aquell, que si volen pendre algun bon proposit, de fet lo lleixen: així no estan en veritat” [El diablo persigue a la verdad: Lucifer es enemigo de Dios y de todas las criaturas (...) Así que los judíos son hijos de aquel, que si quieren encontrar algún buen propósito, lo abandonan: así no están en verdad]<sup>101</sup>

Los muros que Ferrer vigila son selectivos. Las dos citas anteriores fueron extraídas de los sermones de Cuaresma de 1413 en Valencia. Sin embargo en todos los sermones de la campaña castellana no hay ninguna referencia a una relación entre el

---

<sup>100</sup> Vicente Ferrer, Sermón: “XI in die Mercuri”, predicado en 14 o 15 de Marzo de 1413 en Valencia, Ferrer, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*, I:112.

<sup>101</sup> Vicente Ferrer, Sermón: “XII, in die Jovis” predicado el 16 de marzo en Valencia, *Ibid.*, I:120.



diablo y los judíos. Esa campaña, transcurrida entre agosto de 1411 y febrero de 1412 tuvo entre sus objetivos principales la conversión masiva de los infieles. En al menos seis de los treinta y seis sermones recogidos en la campaña el predicador se dirige directamente a ellos para conminarlos a convertirse, y en al menos veinte los cita como ejemplo de pecado y contaminación. La presencia probada de los mismos durante los sermones indica las razones de ciertos cuidados discursivos, pues seguramente Ferrer reconocía que un ataque directo no iba a inclinar las voluntades de los infieles a su favor, que la pretensión de asimilación quedaría anulada si los límites sociales se convertían en muros insalvables. A diferencia de los castellanos, los sermones predicados en Valencia no tenían público hebreo.<sup>102</sup> La conexión directa entre diablo y los judíos que observamos en los sermones de Valencia y Barcelona estaba destinada, en realidad, a los oyentes cristianos, a reafirmar su noción del arquetipo como otro absoluto.

En la campaña castellana Ferrer alude a dos tipos de judíos: el que no cree y sabe que Cristo es el verdadero Mesías, y el que no cree porque ignora la verdad. Evidentemente el segundo tipo es potencialmente pasible de conversión y salvación:

“Diz que era un jodio en tiempo de nuestro Señor Ihesu Christo que estava en error contra la fe cathólica, e era un discípulo de Ihesu Christo ignorante, e non tenía error más ignorancia (...) E Ihesu Christo le respondió por su discípulo e dixo –“¿Non ves tú jodio, que tienes grand viga de tu error e rreprehendes la ignorancia?” [Dice que era un judío en tiempo de nuestro Señor Jesucristo que estava en error contra la fe católica, y era un discipulo de Jesucristo ignorante y no tenía error más que ignorancia (...) Y Jesucristo le respondió por su discipulo y dijo - ‘No ves judío que tienes una gran viga de tu error repretender la ignorancia’]

y continúa un poco más adelante:

---

<sup>102</sup> Cfr. Salas-Díaz, «Presencia y Ausencia de los Judíos en los “Sermons de Quaresma” de Vicente Ferrer».

“Hermano, dejame hablar e yo te lo haré entender e te sacaré la paja de la ignorancia que tienes en el ojo.”<sup>103</sup>

El discurso de Ferrer resulta coherente con el programa diseñado por los mendicantes para la conversión: convencerlos de su error a través de un ejercicio dialéctico y un profundo conocimiento de sus textos. Al utilizar las figuras de los patriarcas y reyes judíos del Antiguo Testamento como ejemplo de rectitud y bondad los predicadores ponen el acento en aquellos que por una cuestión temporal no pudieron conocer la Verdad de Cristo.<sup>104</sup> De esta manera, utilizando los recursos que su educación dominica le había proporcionado, Ferrer aprovecha las imágenes del Talmud, denostando a líderes hebreos en sus sermones castellanos, como Simón Bar Kokhbá, famoso líder de la antigüedad, a quien llama “hijo de mentiras”, y critica al pueblo judío que se puso en manos de este hombre a quien él llama “falso mexías”.<sup>105</sup>

El doble registro de perfidia-inocencia habilita una flexibilidad del discurso, permitiendo a Ferrer utilizar en su estrategia ambas ideas con un potencial excluyente, por un lado el judío es esencialmente una fuerza contaminante, por el otro la asimilación es la solución a esa amenaza. La misma dualidad en la concepción implica la necesidad de un acto de discernimiento, en el que se hace necesario definir a aquél potencialmente “bueno” del innatamente “malo”. En una época en que discernir lo bueno de lo malo, lo incorrecto de lo correcto se impone por la explícita dualidad de los poderes – expresada primariamente en el Cisma y en todas las escisiones de orden político institucional que genera – la aparición de una *receta de discernimiento* en boca de un profeta, un santo y un predicador devela el lugar que Ferrer ha logrado ocupar en el imaginario colectivo. La respuesta al quiebre moral reside en la misma lógica de conversión. El judío es bueno en tanto decide aceptar el cristianismo. La decisión de convertirse, idealmente provocada por la gracia divina, es el acto que posibilita el dis-

---

<sup>103</sup> Vicente Ferrer, Sermón segundo del Antecristo, transc. por Cátedra García, *Sermón, literatura y sociedad*, 548. (la traducción es mía)

<sup>104</sup> Taylor, *Soldiers of Christ*, 153.

<sup>105</sup> Cátedra García lo nota en la transcripción de los sermones, Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, nota 19, 347. Muñoz Solla halla también una referencia al tratado de la Misnah, denominado Pirké Abot, Muñoz Solla, «Estrategias de persuasión y oyentes judíos en dos sermones de san Vicente Ferrer», 33-34.

cernimiento. En última instancia no es posible discernir al pueblo hebreo como colectivo, pero sí detectar al infiel potencialmente bueno en el individuo que se convierte infundido por la gracia.

### La frontera interna: el infiel también es el mal cristiano

Los repertorios movilizados por Ferrer existen en lo más extremo de la soteriología cristiana. El diablo, el Anticristo y el Fin del Mundo se entrelazan indiscutidamente con el problema de la salvación del alma, y el judío en tanto otro-entre-nosotros está ligado a los elementos más terribles de la cosmología que se predica. El predicador valenciano advierte a sus oyentes que el límite entre la salvación y el castigo eterno se encuentra representado por los judíos y sus actos. El estereotipo se construye en torno a lo que no debe ser un buen cristiano y a las potenciales consecuencias de tal elección. La identidad del buen cristiano sirve de espejo para las acciones verdaderas de aquél que ha logrado ser salvado.

El espectáculo de la predicación pretendía movilizar la angustia social y proponía una receta práctica de salvación para salvaguardar a la sociedad cristiana. El sermón implica un ejercicio de clasificación de los pecados a través de la imagen especular del judío. Así, no solo buscaba alejar al cristiano de la contaminación posible, sino que al diseñar un judío estereotipado que estaba indefectiblemente destinado al infierno se creaba, por oposición, la imagen del cristiano salvado. Los muros que defendía Ferrer son los muros que separaban al otro-judío del cristiano y lo protegían de su impureza inherente, pero emergen también como los límites de aquel mal cristiano que estaba tan destinado al infierno como el judío pertinaz e irredento:

“Los moros e jueus e mals cristians, tots son reemuts; mas no els aprofita, ans seran més damnats com no volen usar (...) Bé ho senten aquells qui porten cilici, e se assoten e dejunen. E així, Jesucrist te mena per la má, e va ab tu, e per via de salvació”, [los moros y judíos y malos cristianos, todos son parte del rebaño, pero no lo aprovechan, serán condenados porque no quieren aprovecharlo (...) Bien lo sienten aquellos que llevan cilicio, se flagelan o ayunan.

Y así Jesucristo te toma de la mano y va contigo en el camino de la salvación]<sup>106</sup>

El ejercicio especular de Ferrer apelaba a la sanción religiosa y moral, y además prescribía una serie de prácticas. No buscaba que sólo se temiera la condena terrenal – fuera esta jurídica, religiosa o social – sino también a la creación de una moral cuyo objetivo era la salvación del individuo. En una época de temor y fragilidad, Ferrer proponía un cristiano ideal a una sociedad que consideraba absolutamente pecadora y corrompida. Los hombres no se clasificaban en el sermón vicentino en cristianos y no-cristianos, sino en: buenos cristianos, malos cristianos y no-cristianos. Ninguno de los dos últimos será salvado si no se convierten, si no aceptan la receta de salvación que plantea Ferrer y la abrazan como moral práctica cotidiana (ayuno, cilicio y autoflagelación). La separación de los elementos contaminantes es esencial en esa moral práctica. Más aun cuando dadas las oportunidades de conversión estos elementos contaminantes eligen continuar en la posición del otro. Para Ferrer, esto los vuelve una amenaza potenciada. El judío que no desea convertirse es, entonces, un aliado del Anticristo o del demonio.

La identidad que se deriva del sermón vicentino se lee a través de las prácticas antes que a través de la herencia, la etnia o lo jerarquía social. En su discurso el alma de un converso está tan salvada como la de un buen cristiano. El judío aparece como un otro que se mueve en los límites entre la exclusión y la inclusión a lo largo del discurso. El lugar tradicional del judío como adversario unívoco es reemplazado por otro cuya inversión respecto de la creencia del predicador es absoluta y permite la construcción simultánea de un adversario – el infiel como ideal abstracto pero con asidero en la realidad – y un adherente potencial cuyas características son identificables. Esto es mucho más claro en los sermones de la campaña castellana, cuyo objetivo de conversión obligó a Ferrer a diseñar una estrategia específica de cooptación y asimilación a través de la cual el bautismo aparece como la clave de incorporación al mundo de los salvados.

---

<sup>106</sup> Vicente Ferrer, Sermón *Dominica prima*, transc. Sanchis Guarnier, *Sermons de Quaresma*, Vol 1, 47. (la traducción es mía)

“Mas, aunque todos sean salvos, así como pasaron la mar, mas aquél que entró primero, que fue el tribu de Jafudá, ganó corona rreal. Assí vosotros agora, los que primeros entrades en el baptismo ganaredes mayor corona, aunque todos vos salvedes. Ca la ordenación que el rey ha fecha que vengades a la predicación, por vuestra salvación es fecha, aunque venides por fuerça e con aguyjones e a mal de vuestro grado” [Más aunque todos sean salvados, así como pasaron la mar, aquel que entró primero, que el de la tribu de Jafudá ganó corona real. Así ustedes ahora, los que primero entren al bautismo ganarán mayor corona, aunque todos se salven. Que la ordenación el rey ha hecho que vengan a la predicación, por vuestra salvación es hecha, aunque venis por la fuerza y con agujones y de mal grado]<sup>107</sup>

En consonancia con lo anterior está la insistencia de la protección del converso, aquel asimilado que perdía contacto con su comunidad de origen y no era del todo aceptado en la comunidad cristiana. Si bien a inicios del siglo XV el problema converso no tenía las repercusiones que tendrá desde 1455, la asimilación era un proceso complejo que demoraba al menos una generación.<sup>108</sup> La presencia de la protección al converso en las Leyes de Ayllón muestra nuevamente la apelación de Ferrer a las autoridades para concretar la aplicación de un código moral renovado y extremadamente estricto.

La moral práctica de Fray Vicente se basa en el planteamiento de una grilla de comportamiento a través de una codificación negativa. El código moral – entendido como un conjunto de reglas de acción que se proponen y se enseñan dentro de una doctrina coherente – toma la forma de ejemplos concretos en el sermón, en el que el judío aparece como una figura antinómica cuyos actos son amorales por naturaleza. Los ejemplos del dinero y del sexo muestran que el sermón predica un modelo de clasificación. En este sentido la práctica cotidiana, es decir, toda práctica, acaba ritualizándose pues desde la mirada del sermón vicentino se convierte en significativa en

---

<sup>107</sup> Vicente Ferrer, Sermón onceno, transc por Cátedra García, *Sermón, literatura y sociedad*, p. 384 (la traducción es mía)

<sup>108</sup> Véase Rica Cohén, *Judios y conversos en el reino de Castilla*.

cuanto al destino del alma.<sup>109</sup> La asociación estereotipada y estereotipante de infierno/demonio /judíos /amoralidad no sólo implica el contacto contaminante con estos judíos, sino que además los utiliza como arquetipo atemporal del alma castigada para toda la eternidad. El código de normas que plantea Ferrer es un modelo reescrito de las normas cristianas medievales que implica un profundo interés por las prácticas cotidianas, resultando en una combinación de conciencia individual de la fe y mostración pública de la misma que muchos han visto como característica común de los albores de la modernidad.

Es posible identificar en el argumento de Ferrer la percepción de hallarse en un momento histórico de ruptura, de quiebre de un orden previo. La reflexividad explícita en el proceso de recrear la reglamentación moral responde a la angustia provocada por lo percibido como quiebre histórico. La ruptura previa provoca el surgimiento de la reflexión sobre la configuración social, pues la ruptura, representada por el debilitamiento de las instituciones eclesiásticas y seculares, aparece como catalizador de la nueva percepción social.<sup>110</sup>

Los sermones del predicador valenciano movilizan estratégicamente los repertorios disponibles para poner en juego una propuesta de fortalecimiento de los límites identitarios entre las comunidades judía y cristiana. Queda en relieve la capacidad del predicador de reconocer contextos y programas al observar los diversos mecanismos que pone a trabajar según su propuesta del momento sea la conversión, la segregación de carácter político legal o la separación basada en aspectos morales, y su relación con futuro supraterrano del alma de los involucrados. El predicador se arroga el derecho de establecer esos límites a partir de su propia percepción de la realidad, y es ampliamente oído y aceptado en su rol de superpredicador. Ferrer presenta un programa y una perspectiva propias como las legítimas sustentadas en su autoridad y carisma como comunicador social, santo vivo y profeta.

---

<sup>109</sup> Pierre Bourdieu, «La lógica de la práctica», *El sentido práctico*, (Buenos Aires, Siglo XXI, 2007), 140.

<sup>110</sup> El predicador profeta parece nuevamente reivindicar su lugar de detentador de una verdad que le es exclusiva a partir de este discurso que transita desde la profecía hasta lo cotidiano. La respuesta al quiebre moral y el lugar que ocupa el agente como comunicador social parecen necesariamente claves para este análisis. Jarret Zigon, «Moral Breakdown and the ethical demand, A theoretical framework for an anthropology of moralities», *Antropological Theory*, 7:131, 2007, 136

Su discurso evidencia una estrategia no única ni dogmática. Los argumentos se ahorman al momento de la producción del discurso, es decir que el agente se adapta al contexto utilizando las estructuras disponibles (el estereotipo del otro) para lograr una modelización de la sociedad cristiana universal desde dentro. El discurso elige al judío como amenaza interna retomando una larga tradición. Dicha elección, si bien significativa, debe ser leída a la luz de su contexto histórico antes que de un antisemitismo vacuo. La violencia antijudía de 1391-1492 responde a una renovación del discurso y de las relaciones de poder. Es interesante recalcar la ausencia de referencias a complots extranjeros que tan comunes fueron en esos siglos en otras regiones de Europa y que, en general, solían pensar a los judíos como agentes asociados al enemigo árabe, profundamente temido en las ciudades portuarias en las que predicó Ferrer. La pureza debe ser perentoriamente conseguida en el discurso vicentino, pues la sociedad a la que le habla está permanentemente bajo la amenaza de la contaminación del judío y de la amoralidad. El peligro no es potencial para el predicador, pues la contaminación está presente en la sociedad no asimilada.

El espejo del cristiano salvado está representado en el vínculo con el demonio y todo lo amoral en el estereotipo del judío. Los judíos son una fuerza contaminante por definición divina. La existencia de la comunidad judía en el sentido agustino de remanente se justifica porque ejemplifica la marginalidad intrínseca de los que no creyeron en su calidad de potenciales futuros salvados. La amenaza de contaminación que conlleva el contacto con los judíos no sólo se proyecta en la pureza social sino en el devenir del alma individual, que en última instancia depende de las acciones personales. Ferrer pretende una internalización individual de la identidad social a partir de las prácticas vigiladas por los agentes sociales, sean estos institucionales o simples actores dispuestos a defender un tipo de configuración social idealizada. La cristiandad salvada que comunica el sermón es una cristiandad compuesta por la sumatoria de las actitudes individuales y la frontera es un mecanismo de regulación social que debe ser vigilada con mayor intensidad en épocas de crisis. La crisis de la sociedad medieval permite el emergente de estos nuevos límites sociales, cuyo objetivo final es el fortalecimiento de la identidad cultural de aquel que los está construyendo.

Ferrer es un agente del orden al tiempo que busca crear un nuevo orden. Mientras vigila los muros les da un sentido específico, cargado de intolerancia pero que

busca la inclusión, no la exclusión. El sermón vicentino reconoce y utiliza mecanismos culturales estructurados y reificados para reestructurar las formas de los límites sociales. El otro debe ser asimilado para dejar de ser una amenaza. Mientras siga siendo diferente la posibilidad de la contaminación abarca desde el contacto sexual hasta la simple conversación, dejando latente la amenaza sobre la integridad social.

En tanto comunicador social con un alto índice de valoración de la palabra, aquello que Vicente Ferrer proponía implicaba un ejercicio de afirmación de las identidades sociales a través del gesto de la segregación. Extendidos en intensidad y tiempo, estos mecanismos se tornaron persecutorios y constituyen una de las marcas del mundo moderno. La persecución de las brujas, basada en un crimen imaginado, la demonología radical, la expulsión de los judíos y la posterior persecución de los judeoconvertos de la mano de la Inquisición alcanzan para vislumbrar una modernidad intolerante hasta la violencia extrema, temerosa de la diferencia hasta el límite de la crueldad. La palabra sagrada en la voz de Ferrer, en las puertas de un mundo en transición, muestra que la intolerancia de la modernidad está presente en la construcción y reconstrucción de los muros de un mundo aterrorizado por la percepción de su realidad histórica.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Adhiero a la hipótesis de trabajo de Constanza Cavallero cuando, analizando la obra de Alonso de Espina argumenta: “debido a la inusual y extendida *tolerantia* hacia los judíos que reinó en territorio ibérico entre el siglo VIII y mediados del siglo XIV, y que perduró en ciertos sectores de la sociedad hispana en los siglos siguientes, y considerando, por otra parte, el temor o aprensión que manifiesta Espina ante las falsas conversiones, la cordial recepción de los neófitos por parte de algunos cristianos, las disensiones internas del judaísmo y la idea de que algunos conversos no fuesen ni judíos ni cristianos y vehiculizaran cierto “mestizaje”, planteo que aquello que el franciscano verdaderamente quería combatir no era meramente el judaísmo clandestino. Más bien, cierto relativismo religioso, irenismo o inclusoescepticismo, ciertas descreencias, desobediencias y heterodoxias son los que parecen ser el peligro más acérrimo para un personaje como Espina, situado en el ala más fanáticamente antijudía y antiherética de la sociedad castellana”. El planteo de Cavallero, destinado a analizar a un autor que escribe pocos años después de la predicación vicentina, nos permite vislumbrar la conceptualización del otro – esta vez el converso – bajo la luz de una concepción del judaizante como depositario de todas las desviaciones del cristianismo. La persecución de esos otros se reconvierte, a la luz de lo planteado por Cavallero, en una pretensión de eliminación de la diferencia y de la duda. Cavallero, «Judíos, conversos y “malos cristianos” en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina: la mirada del Cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo XV)», 119-120.



### 3. Persuasión y violencia, exclusión o conversión forzada.

#### El caso de las leyes de Ayllón: dispositivo legal y dispositivo discursivo de discriminación

Hacia fines del siglo XIV la sociedad medieval ingresaba de lleno a un nuevo período en las relaciones interreligiosas. La combinación del odio popular exacerbado por prédicas con la debilidad coyuntural de las monarquías que comenzaban a evitar el ser identificadas con la comunidad hebrea, a lo que se suma un proyecto eclesiástico que espera una homogeneización social, presagiaron malos tiempos para la comunidad hebrea. El ejercicio cada vez más eficiente de un control legal sustentado en regulaciones emanadas de los poderes políticos que tendían lentamente hacia la centralización aparece como una característica propia del período. Resulta significativo hallar la coincidencia de la predicación vicentina con estos múltiples fenómenos, necesariamente vinculados entre sí. Las Leyes de Ayllón – promulgadas en enero de 1412 por Catalina de Lancaster como regente de su hijo el rey Juan II – deben ser analizadas como una de las legislaciones más duras del período y también como emergentes de una íntima y fructífera relación entre los sermones populares del valenciano y la incidencia de una alianza política entre Benedicto XIII, Ferrer y los Trastámara que benefició ampliamente a estos últimos en el camino a la consolidación de su poder.

Luego de los episodios de 1391 que habían golpeado con dureza a Castilla emergía el converso como figura polémica y conflictiva.<sup>112</sup> Brotaba, también, una novedosa actitud que se plasmaba en las relaciones cotidianas ante la potencialidad de una violencia extrema que desbordó la capacidad de represión regia.<sup>113</sup> Las relaciones cristiano-judías de la tan mentada convivencia habían cambiado, la escalada de violencia superaba los intereses económicos y políticos de la Corona y hallaba su propio espacio en las estructuras de represión judicial. Las leyes de Ayllón, también llamadas

---

<sup>112</sup> Rica Cohén, *Judios y conversos en el reino de Castilla*, 60-65.

<sup>113</sup> El ya clásico trabajo de Angus Mckay aborda esta cuestión para detectar la tensión entre antijudaísmo popular, represión monárquica e intereses político económicos entremezclados. Angus MacKay, «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile», *Past & Present* 55, n.º 1 (1 de mayo de 1972): 40.

“Pragmática de Catalina” consisten en una serie de restricciones legales aplicadas a las comunidades judías castellanas. La novedad de la legislación se manifiesta en la intrusión de un nuevo modelo de discriminación en ámbitos en los que el ordenamiento monárquico se suponía ahora necesario cuando antes no lo había sido. El modo de regular, legalizar y reglamentar adquiere el valor de imagen refractaria del antijudaísmo y, en este período en particular, colabora a exacerbarlo.<sup>114</sup> Entre 1250 y 1350 – período usualmente llamado de *tolerancia y convivencia* – encontramos que la relación entre las comunidades hebreas y la corona castellana implicaba, en el marco de la legislación efectivamente aplicada:

- a) la dependencia completa de las comunidades judías a la Corona;
- b) la autonomía cuando se trata de un pleito entre judíos, y aceptación de la palabra de los judíos en cualquier proceso judicial;
- c) la regulación de la usura, pero nunca su prohibición;
- d) la segregación en cuestiones económicas (prohibición de concurrir al mercado), físicas (impedimento de compartir baños), familiares (las familias judías no pueden criar niños cristianos) y sexuales (prohibición expresa de relaciones carnales interreligiosas);
- d) la tolerancia de la religión y sus prácticas, subordinada a la cristiana, pero permitida;
- e) la protección de los conversos (aplicada para ambas comunidades, es decir se los protegía de su comunidad de origen y <sup>115</sup> de la comunidad cristiana),
- f) la obligación – escasamente aplicada – del uso de signos distintivos.

En términos generales podemos decir que hasta mediados del XIV no se hallan legislaciones extremadamente duras. Existe un cierto respeto por la religión judía y se aceptan las relaciones cotidianas entre ambas confesiones. En 1348 en las Cortes de Alcalá aparecía una legislación antijudía bajo el reinado de Alfonso XI.<sup>116</sup> Sin em-

---

<sup>114</sup> Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social*, 135.

<sup>115</sup> Hasta el siglo XIV el uso de la marca distintiva prácticamente no se aplicaba en Castilla, sin embargo en algunas comarcas la eximición del uso de la marca pública implicaba el pago de un impuesto. Valdeón Baroque, *El chivo expiatorio*, 23.

<sup>116</sup> Las Cortes de Alcalá efectúan una quita de las deudas que los cristianos tienen con usureros judíos (Cortes De Alcalá, Capítulo LVJ, *Córtes de León y de Castilla*, Tomo II, 532), veda la usura a los moros

bargo, aquélla solo recogía las disposiciones antiusurarias de Alfonso X y condensaban en un mismo lugar una serie de medidas de corte económico que limitaba los porcentajes de interés y reducían a un cuarto las deudas contraídas por cristianos. Cuestiones como la segregación en barrios aparecieron en los petitorios de las Cortes en varias ocasiones, pero no fueron aprobados o dispuestos, aun cuando en 1388 el Concilio provincial de Palencia lo estableciera entre sus cánones. En las Cortes entre 1250 y 1350 los reclamos relacionados con los judíos se referían a dos cuestiones esencialmente: la regulación de la usura y la condonación de las deudas. Las solicitudes para que la monarquía estableciera un máximo en los intereses requeridos por los prestamistas y para la reducción o anulación de las deudas son comunes en todos los pedidos hechos en las Cortes castellanas, especialmente en épocas de crisis económicas. No obstante, las monarquías se encontraban ante una seria dificultad para satisfacer estos reclamos, dado que ellas mismas dependían en gran parte de los prestamistas judíos y de los impuestos que estos pagaban. Anular su capacidad económica o su disponibilidad de metálico iba en desmedro de las rentas reales de modo directo y, en consecuencia, disminuía la autonomía del poder central.

La transformación definitiva que acaeció entre esta legislación más bien tibia y las duras prohibiciones de 1412 debe ser entendida a través de la evaluación del proceso iniciado en 1391.<sup>117</sup> La novedad de las regulaciones contenidas en la pragmática de Catalina reside en el establecimiento de las características que la segregación de los judíos debía tener.<sup>118</sup> Sostienen éstas una suerte de intermedio entre la expulsión y la coexistencia legítima que los judíos habían mantenido con relativo éxito dentro de una Europa que se pretendía cristiana ecuménica.

Las disposiciones que hallamos en las Leyes de Ayllón pueden ser clasificadas en tres registros: segregación cotidiana, segregación económica y eliminación de la autonomía de la comunidad judía y de los judíos como individuos. Algunas de las prohibiciones funcionan en dos o más de ellos pues, en última instancia, tienen un mismo objetivo: el constreñimiento de la interacción social. Encontramos un ejemplo de triple registro al comienzo del texto en la afirmación de que la convivencia entre

---

y judíos, permitiendo que compren heredades para su mantenimiento (Cortes de Alcalá, Capítulo LVII, Ibid: 533).

<sup>117</sup> Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, 171.

<sup>118</sup> Echevarría Arsuaga, «Política y religión frente al Islam», 45-72.

judíos, moros y cristianos resulta perjudicial para los últimos. Los cristianos son nominados como “los de mi Pueblo”, manifestando una distinción que se hace evidente cuando se recuerda la alocución tradicional de “mis judíos” con la que los monarcas se habían referido a los hebreos hasta ese momento.<sup>119</sup> Se explicita así el reposicionamiento de la corona.<sup>120</sup>

a) *Segregación y restricciones de la vida cotidiana:*

- segregación en barrios separados;
- prohibición a los cristianos de comprar o recibir comidas y bebidas en forma de regalos de parte de los judíos<sup>121</sup>;
- prohibición de que familias judías criaran a niños cristianos;
- prohibición de asistir a bodas, honras y sepulturas; prohibición de conversaciones entre judíos y cristianos, bajo pena de 1000 maravedís;
- prohibición de que los judíos usaran el título de “Don”;
- prohibición de visitas a enfermos y de aceptar medicinas,
- uso de marca pública;
- prohibición a las mujeres de utilizar ricas y vestidos ricos (se establece con especificidad que sólo pueden utilizar paños baratos, y prohibición de cortarse barbas y cabello con propósitos estéticos).<sup>122</sup>

El corte de los vínculos naturales entre personas que compartían un espacio urbano es tajante, representado de forma física por la separación en barrios para la cual se otorga un tiempo límite de ocho días. Los judíos debían ser absolutamente segregados de los cristianos. Algunas de las disposiciones ya pronunciadas en otras legislaciones, reaparecieron ahora potenciadas por esta decisión extrema de la Corona de impedir la interacción social más simple. Sobresale la intención de remarcar la inferioridad de los judíos: no pueden utilizar el título de “Don” y no pueden usar ropas

---

<sup>119</sup> Pragmática de la Reina Doña Catalina, gobernadora del Reino durante la minoridad durante la minoridad de Don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías (1412) en José Amador de los Ríos, *Historia social: política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (T. Fortanet, 1876), 618-626.

<sup>120</sup> Amran Rica, *Judíos y conversos en el reino de Castilla*, p. 61.

<sup>121</sup> Probablemente esta disposición sea una referencia al miedo al envenenamiento heredada de los pánicos en torno a la Peste en Francia y Aragón o al supuesto envenenamiento de Juan I en manos del médico judío Meyer.

<sup>122</sup> Pragmática de la Reina Doña Catalina, en de los Ríos, *Historia social*, 619.

hermosas o que demuestren una posición económica superior. El judío es obligado a “aparentar” el lugar que ocupa en la economía de la salvación.

b) *Disposiciones económicas:*

- prohibición de ejercer como especieros, boticarios, cirujanos o médicos fuera de su propia comunidad;
- no pueden vender pan ni manteca fuera de sus barrios, ni pueden tener mesas de comercio;
- les están vedados los cargos públicos, especialmente los de cobro de impuestos, en los que se habían destacado;
- prohibición de vender alimentos<sup>123</sup>;
- no pueden dar trabajo asalariado a cristianos;
- tienen prohibido ejercer oficios para los cristianos; y, por último, no pueden comerciar en absoluto con ellos.<sup>124</sup>

Otra vez estos límites tienen una intencionalidad clara: la destrucción de los medios de supervivencia de las comunidades judías. A pesar de todo, seguirán estando obligadas a las mismas pesadas cargas fiscales que en tiempos anteriores, pero limitadas para la obtención de los medios para hacerles frente.

c) *la eliminación de la autonomía de las comunidades:*

- Se les eliminan los fueros a través de los cuales ejercían justicia dentro de la comunidad;
- se les prohíbe imponer impuestos dentro de la comunidad, lo que está probablemente relacionado con la asignación interna que se hacía de las cargas públicas;
- no pueden mudarse de ciudad sin permiso expreso del rey, no pueden acoger a judíos de otras ciudades y en caso de que decidan viajar a otro reino la Corona se apropiará de todos sus bienes.<sup>125</sup>

La situación ideal que propusieron las leyes de 1412 coincidía plenamente con el programa de conversión del discurso vicentino, en el que la violencia contra los

---

<sup>123</sup> Vuelve a repetir el tópico del miedo al envenenamiento a través de los alimentos.

<sup>124</sup> Pragmática de la Reina Doña Catalina, en de los Ríos, *Historia social*, 618-626.

<sup>125</sup> Ibid.

judíos es institucionalizada y vehiculizada a través de las órdenes religiosas y las monarquías.<sup>126</sup> El valenciano no exponía una conversión obligada, pero se proponía hacerla ineludible para los individuos que desearan participar de la vida social y económica del reino. Algunas de las disposiciones que encontramos habían aparecido profusamente en la legislación castellana, como aquella que obligaba a judíos y moros a llevar marcas externas en las ropas, o la que prohibía la crianza de niños cristianos, o aquella que impedía a los cristianos acudir a médicos judíos. Pero nunca habían sido aplicadas, como tampoco fueron aplicadas las de las leyes segregacionistas de Ayllón de 1412.<sup>127</sup>

Cierto es que la campaña castellana de Ferrer conformó un acontecimiento más dentro de un programa masivo de conversión en el que participaron las Coronas de Aragón y Castilla, el papa Benedicto XIII, el valenciano predicador.<sup>128</sup> Sin embargo, también es necesario remarcar el hecho de que Ferrer era un extranjero y que su palabra era aceptada en los ámbitos populares en razón de su fama, por lo que parece un excelente promotor de la legislación. Si bien el problema de las comunidades judías como presencia en las urbes hispánicas era común a los reinos aragonés y castellano, el discurso antijudío de Ferrer fue más radical y también más apreciado en Castilla, tanto en el ámbito de lo popular como en el de las esferas de poder. Es posible que Fernando de Antequera – regente en minoridad del rey castellano – aceptara la promulgación de

---

<sup>126</sup> La violencia, omnipresente en las relaciones socio-políticas medievales no puede ser “normalizada” al punto de considerarla siempre con el mismo sentido y contenido. En este sentido disiento con Jonathan Elukin quien asume las polémicas antijudías y los ataques a la comunidad hebrea como uno más de los tipos de violencia medieval. Bien por el contrario, entiendo que es necesario distinguir la *violencia religiosa o sagrada* de la violencia ejercida a partir de la estructura de las relaciones sociales de la época y es necesaria explicarla en esos términos, sin obliterar el contenido de los discursos violentos considerándolo sólo un ‘estilo’. Tampoco considero válida la idea de autonomía absoluta de sectores populares a la hora de considerar a los judíos, por ejemplo, frente a las imágenes de la Pasión de Cristo en la que se los muestra como copartícipes del deicidio y de tomar una posición de modo ‘libre’ en cuanto al antijudaísmo. Jonathan Elukin, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2007), 89-115.

<sup>127</sup> Amador de los Ríos, “Documentos justificativos” en *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Vol II (Madrid, 1876), 619. Enrique II establece la obligación del uso de las marcas externas en las Cortes de Toro, 1368, *Córtes de León y Castilla*. 146-55.

<sup>128</sup> Sobre la cuestión de la falta completa de la aplicación de las Leyes de Ayllón, ver entre otras: J.M. Monsalvo Antón, *Teoría y Evolución de un conflicto Social*, 265-276; F. Vendrell Millán, «En torno a la confirmación real de Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII»; Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth Century Spain*, 59-62.

la legislación antijudía y el proyecto de Vicente y del Papa Benedicto XIII con el objetivo de granjearse su apoyo en el ascenso a la Corona de Aragón. Sabido es que fue, precisamente, el apoyo de los Ferrer (Vicente y su hermano Bonifacio) el que permitió que en el Compromiso de Caspe –también de 1412– Fernando fuera elegido como nuevo monarca. La fecha no parece ser un dato menor pues la campaña de predicación castellana acabó abruptamente cuando Ferrer fue convocado a Valencia para representar a su reino ante la urgencia de elegir un nuevo rey en Aragón. El triunfo del Trastámara puede ser atribuido a Ferrer, dados la fama y el prestigio que tenía en su tierra, quizás en parte en retribución al apoyo que Fernando diera al programa de conversión propuesto por el papado y el predicador.<sup>129</sup> Indicio de la intencionalidad del Trastámara es que cuando Fernando fue rey, retornó subrepticamente la protección a las comunidades judías que tradicionalmente la Corona les había otorgado en la práctica. La ausencia de estudios específicos que analicen las actitudes de los actores – Benedicto XIII, Pablo de Santa María, Fernando de Antequera y Vicente Ferrer– en conjunto en este período, nos impide comprender los mecanismos y consecuencias de este mancomunado esfuerzo para lograr la conversión de los judíos.<sup>130</sup> Sin embargo, ya en abril de 1412 el infante Fernando de Antequera escribía una carta a la ciudad de Murcia para alivianar la fuerza de la aplicación de las ordenanzas antijudías que bajo influencia de Ferrer se habían promulgado:

---

<sup>129</sup> Véase Juan Torres Fontes, «Moros, judíos y conversos en la regencia de Don Fernando de Antequera», *Cuadernos de historia de España* XXXI- XXXII (1960); José Luis Martín, «Fernando de Antequera y el Compromiso de Caspe. ¿Una incorporación a España?», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 13 (2000): 161-76; Julio Valdeón Barúque, «La corte en Castilla en la época trastámara», *Aragón en la Edad Media*, n.º 14 (1999): 1597-1608.

<sup>130</sup> En paralelo a la campaña de predicación castellana, Don Pablo de Santa María parecía abogar por una propuesta de conversión un tanto más dura que la de Ferrer. Converso recalcitrante y obispo de Burgos, era una figura cortesana muy cercana a los regentes, Fernando de Antequera y Catalina de Lancaster. Se ha discutido si acaso las Leyes de Ayllón fueron, en realidad, obra suya. La cercanía del obispo de Burgos al papa Benedicto XIII de Avignon – cuyo proyecto antijudío era compartido por Ferrer – y el ascendiente que Don Pablo tenía sobre los regentes castellanos, podría tentarnos a señalarlo como promotor de las leyes. Aparentemente fue, además, uno de los impulsores de la campaña vicentina del reino de Castilla. Es de esta opinión Benjamin Netanyahu, quien propone que Ferrer fue un actor en un teatro planificado por Pablo de Santa María. El autor ubica al santo en el rol de víctima de las presiones externas, afirmando que Ferrer nunca había sido informado de las características de las leyes de Ayllón. Probaré más adelante, en el Cuadro 1 la ligazón del discurso de Ferrer con dichas leyes. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, 171.

“(…) e agora los dichos judíos de la dicha cibdad enviáronseme querellar (*porque no se les permitía comprar ni vender nada en la ciudad*). E saber que mi merced es que los dichos judíos y judías de la dicha cibdad de Murcia puedan vender y comprar con los cristianos e cristianas todas aquellas cosas que ellos comen de los cristianos, salvo especies e melezinas de cirujanos e físicos e que usen de las otras cosas de los cristianos (…) salvo que es mi merced que los dichos judíos e judías moren apartadamente sobre sí, en tal guisa que entre ellos no moren cristianos ni cristianas.”<sup>131</sup>

Para la misma época en que el Trastámara enviaba esta carta, los Ferrer asistían al Compromiso. La cercanía entre el predicador y el Antequera rindió, a pesar de todo, frutos de utilidad estratégica para ambos, aun cuando el regente hubiera evitado la aplicación completa de las Leyes de Ayllón en Castilla, que fueron consideradas obras de la reina antes que de Fernando.<sup>132</sup>

En el marco de su campaña, Ferrer había permanecido y predicado en Ayllón y sus alrededores por solicitud del Rey y su madre en septiembre de 1411, y había regresado en Navidad – recordemos que la promulgación de las Leyes de Ayllón fue los primeros días del año 1412 –, retirándose en enero de 1412.<sup>133</sup> Probablemente el escribano que acompañaba al fraile trajera un modelo de ordenanza segregacionista, similar a las Leyes de Ayllón, para presentar a las autoridades de cada ciudad. Las legislaciones antijudías promulgadas en las ciudades de Murcia y Valladolid gracias a la visita del fraile se asemejan a las promulgadas en Valencia tiempo antes por influencia suya, en tanto que las de Ayllón fueron inspiradas con fidelidad casi absoluta en la

---

<sup>131</sup> Carta del infante don Fernando a la ciudad de Murcia. Valladolid, 29 de Abril de 1411, ‘Apéndice’, en Torres Fontes, «Moros, judíos y conversos en la regencia de Don Fernando de Antequera», 97..

<sup>132</sup>Véase la relación epistolar entre ambos en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 429-444.

<sup>133</sup>Las fuentes recogen una cantidad limitada de sermones, aun cuando Ferrer predicaba todos los días, la predicación solía repetirse en diversas ciudades, por lo que los sermones predicados en Ayllón que Pedro Cátedra transcribe de la campaña castellana abarcan temas como el de la acumulación de las riquezas (Sermón de las riquezas deste mundo cómo las devemos despreciar, predicado en Ayllón el 20 de septiembre de 1411), del amor a Dios y al prójimo por sobre todas las cosas (Sermón de cómo omne deve amar a Dios sobre todas las cosas; Sermón que trata de como devemos amar a nuestros próximos assi como a nos mismos, predicados cerca de Ayllón los días 6 y 7 septiembre de 1411) siempre en torno al problema de la reforma moral y de costumbres. Sermones pertenecientes a la campaña castellana. Transc. de Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 393-406, 437-49, 451-63.



ordenanza murciana.<sup>134</sup> La violencia ejercida contra el pueblo judío a partir del programa de Ferrer tenía un carácter institucional, moral y práctico pero carecía del espíritu de terror efectivo, comparable a la prédica del arcediano de Écija en 1391 o los pogromos de mediados del XIV en las urbes aragonesas.

### La predicación del dispositivo legal

A mediados de 1411 en Murcia se promulgaron una serie de ordenanzas idénticas a las Leyes de Ayllón realizadas por clara influencia del discurso vicentino. Las ordenaciones murcianas están encabezadas por el siguiente texto: “por razón de las santas palabras dichas y perdicadas en los sermones fechos en esta cibdat por el muy reverendo señor Fray Vicent (...) cuyas santas perdicaciones nos ha iluminado de los yerros” y luego reproducen exactamente aquel texto que después constituiría las Leyes de Ayllón. Aun cuando no contáramos con la información de las legislaciones murcianas y con la posibilidad de acceder a los sermones, la presuposición de ausencia de participación de Ferrer resulta más que inverosímil. En la Crónica de Juan II, Alvar García de Santa María – hermano del obispo de Burgos, Don Pablo de Santa María (nacido Salomón Ha Levi, 1351-1435) – proclama que fue la eficiente predicación de Vicente a los reyes, a quienes “amonestó en sus predicaciones”, lo que llevó a la promulgación de las leyes de Ayllón.<sup>135</sup>

La identidad del dispositivo legal de segregación con la prédica vicentina alcanza incluso su hagiografía. En una de las primeras *Vitae* editadas sobre Vicente Ferrer, Francisco Diago señala que el predicador buscó siempre y en todo lugar la sepa-

---

<sup>134</sup> Dice Ana Echeverría que “desde Alfonso XI se aplicaba un sistema de prelación de las leyes que establecía la primacía de la legislación real (el ordenamiento), en segundo lugar los fueros municipales y, finalmente, las Partidas.” Echeverría Arsuaga, «Política y religión frente al Islam», 59; Sobre la consistencia entre las ordenanzas murcianas y las Leyes de Ayllón véase Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social*, 271.

<sup>135</sup> “Y entre muchas notables cosas que este Santo Frayle amonestó en sus predicaciones, suplicó al Rey é la Reyna é al Infante que en todas las cibdades e villas de sus Reynos mandasen apartar los Judíos é los Moros, porque de su continua conversación con los Christianos se seguían grandes daños, especialmente aquellos que nuevamente eran convertidos á nuestra Sancta Fe é assi se ordenó é se mandó é se puso en obra en las mas cibdades é villas destos Reynos. Y entonces se ordenó que los judíos traxesen tabardos con una señal bermeja, é los moros capuces verdes con una luna clara [...]”. Alvar García de Santa María, «Crónica de Juan II», 1512-1517, 340.

ración física de cristianos y judíos. Diago nombra tres aspectos básicos de la predicación antijudía del valenciano: separación en barrios; uso de marca pública y prohibición de ocupar cargos. Le asigna además la autoría de otra directiva, al parecer marginal, la prohibición a los cristianos de mantener conversaciones con judíos.<sup>136</sup> Consecuentemente, se desprende de la obra de Diago que él cree que las Leyes de 1412 son la concreción de un programa de segregación que Ferrer mantuvo de modo coherente tanto en su predicación como en su accionar político.

En febrero de 1412 Ferrer predicaba en una ciudad cercana a Salamanca, con judería floreciente. Allí, ya amparado por las Leyes de Ayllón, busca “alumbrar” a los judíos con algunos secretos de las Sagradas Escrituras que él habría de develar.<sup>137</sup> Insiste en que los judíos serán los primeros en caer en las redes del Anticristo y por tanto su salvación será imposible: “Solamente este agujón de temor judicial devría bastar a convertir los jodíos”.<sup>138</sup> Por un lado, el dominico alude al castigo que recibirán en el Juicio Final los judíos que no se conviertan; por otro, ese mismo “juicio” remite al peso de la sanción de la norma escrita sobre aquéllos que la infringieren. La conversión “voluntaria” convocada por el predicador (de haberse aplicado tal y como él lo proponía) no hacía sino acorralar a los judíos para lograr una conversión que aparentara ser libre e inspirada por la gracia divina.

En los sermones predicados en torno a la promulgación de las Leyes y, todavía con más potencia, en las ciudades con juderías grandes o florecientes, Ferrer pone en práctica este discurso programático que se basa en el lema ‘conversión o segregación absoluta’. Tanto el discurso de Ferrer como las Leyes de Ayllón evaden cualquier distinción social en la enunciación de las regulaciones morales y legales que están planteando. La prohibición de contactar a médicos judíos abarcó a todos los grupos sociales, lo cual incluiría a los famosos médicos judíos de la Corte castellana. En el Cuadro 1 se observan fragmentos de dos sermones y su clara relación con la promulgación de las Leyes segregacionistas. El primero fue predicado meses antes de la promulgación de la Pragmática, probablemente en los días previos a que la reina solicitara a Ferrer

---

<sup>136</sup> Francisco Diago, *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos del bienaventurado predicador apóstolico valenciano San Vicente Ferrer de la Orden de Predicadores*, 133 y subss.

<sup>137</sup> Francisco Diago, *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos*, 379.

<sup>138</sup> Vicente Ferrer, Sermón de los quatro aguyjones, transc. por Cátedra García, *Sermón, sociedad, y literatura en la Edad Media*, 385.

que predicase para ella en Ayllón, y fue registrado en lengua vernácula.<sup>139</sup> El segundo, perteneciente a otra colección, fue traducido más tarde al latín, hecho que si bien limita la posibilidad de acceder al carácter oral del evento no impide notar el carácter inmanentemente significativo para nuestros propósitos. Dicho sermón fue predicado a causa de una serie de preguntas – de las que no tenemos registro escrito – que se le hicieron a Ferrer en la ciudad de Valladolid para que explicara las razones por las que judíos y cristianos debían vivir en barrios separados.

Cuadro 5

Sermones	Leyes de Ayllón (1412)	
Illescas, 11 de agosto, 1411 <sup>140</sup> ‘El sexto pecado es que non devemos sostener entre nosotros jodíos nin moros, nin consentir que ellos vendan cosa alguna que sea de comer a cristianos, nin consentir que sean cirujanos nin físicos, nin sean regidores en vilas nin de lugares. E maldicho es el caballero o señor o dueña que a jodío nin moro faze su almoxarife’	Segregación en barrios separados	
	Prohibición de comprar, vender o regalar cualquier tipo de alimento o medicina a los cristianos	
	Prohibición a los judíos de ejercer como médicos, cirujanos o cualquier oficio fuera de su comunidad, y cualquier cargo público.	
Valladolid, enero de 1412 <sup>141</sup> ‘[...] si vos moratis in simul cum judeis et infidelibus in hoc mundo in alio in inferno morabitur cum ipsis. Et	Segregación en barrios separados	

<sup>139</sup> Antist, *Vida de San Vicente Ferrer*, 171.

<sup>140</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxiemplos que Ihesú Christo nos mostró, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*. 335

<sup>141</sup> Vicente Ferrer, sermón sin título, perteneciente a las fuentes vicentinas del Corpus Christi, transc. por Cátedra García, *Sermón, sociedad, y literatura en la Edad Media*. 247

<p>ideo si vultis hoc vitare, evitetis conversationem ipsorum in quatuor, scilicet hospitios et officios et negotios et servitios, alias conversabitis cum eis in inferno [...]’ (square or round brackets. Prefer square.</p>	<p>Prohibición de conversación entre judíos y cristianos</p>	<p>Prohibición de criar niños de origen cristiano</p>
<p>(...) Et secundo infidelis debent evitari in officiis, scilicet quod non sint iudices, nec notari, nec arrendatori, nec advocati, nec almoxarifes, nec medici, nec chirurgiani, nec ypotecari.(...)</p>	<p>Prohibición a los judíos de ejercer como médicos, cirujanos o cualquier oficio fuera de su comunidad, y cualquier cargo público.</p>	<p>Prohibición de asistir a bodas, honras o sepulturas.</p>
<p>(...) Et tercio debent evitari in negociis, nam non debent permiti vendere aliquid christianis, nam ab inimico non est mercandum aliquid comistionis, sed vi vobis mitant unus par gallinarum, vel picium, vel multonum vivorum bene potest recipere, quia non potest esse venenum in re viva, et ideo aliquid mortuum non recipiatis ab ipsis, nec panem coctum, nam multa mala volunt christianis si bene non apareat in eis, quia sunt in captivate(...)</p>	<p>Prohibición de comprar, vender o regalar cualquier tipo de alimento o medicina a los cristianos</p>	
<p>(...) Quarto, debent evitari in serviciis, nam christianus non debet servire judeum in domo sua,(...)</p>	<p>Prohibición de dar trabajo asalariado a un cristiano o trabajar para él en cualquier oficio.</p>	

En este contexto, y en todos los que la palabra *conversación* aparece en relación al discurso segregacionista de Ferrer, lo que se valora son las posibles consecuencias que traería a las relaciones entre las comunidades cristianas y judías. La conversación es una relación de interacción social básica, que implica en términos generales simplemente pasar el tiempo con el otro, no más complejo que el hecho del contacto entre dos o más individuos. La acepción general del término es la que aparece en el discurso de Ferrer, y de modo más específico, la idea de un compromiso mutuo de dos personas en un tipo de vínculo familiar o cercano. Cuando Fray Vicente enumere los pecados de los clérigos dirá que el tercero es “corporal conversación”, aludiendo naturalmente al contacto sexual.<sup>142</sup> De este modo la misma idea emerge representando cualquier instancia de contacto, incluyendo el físico. La intención de regular la voluntad de los individuos de compartir la cotidianeidad implicaba la búsqueda de limitar la posibilidad de igualdad, es decir, evitar la pérdida de la asimetría entre judíos y cristianos. Si asumimos que la comunidad judía estaba relativamente integrada a la vida urbana, la prohibición de la conversación no sólo alude a la fuerza de contagio que se cree representan los judíos, sino también – y aún más importante – al reconocimiento del poder de la vida cotidiana, real, de los hombres por sobre un ideal abstracto establecido por las instituciones. No hay manera más básica de contacto que el intercambio de palabras. De cierta manera el discurso de Ferrer constituye un ejercicio de control de la oralidad sobre la comunicación oral, al expresar en un acto masivo y popular una regulación en la elección de los interlocutores posibles, una regulación de la práctica cotidiana del intercambio social.

En los meses anteriores a la “Pragmática de Catalina” Ferrer había sido un pregonero de las medidas, y en la campaña castellana de los meses posteriores será un defensor y propagador de las mismas. El sermón predicado en Valladolid en los primeros días del año 1412 insta a las autoridades locales a aplicar la legislación, bajo amenaza de un castigo infernal para aquellos que se negaran.<sup>143</sup> Poco sutil será la advertencia sobre las consecuencias de displacer a Dios si se permitiera el diálogo entre

---

<sup>142</sup> Vicente Ferrer, ‘Colación fecha a Clérigos y religiosos’, predicada en Illescas entre el 9 y el 14 de agosto de 1411, transc. por Cátedra García, *Sermón, sociedad, y literatura en la Edad Media*, 489.

<sup>143</sup> [...] *Et ideo vos, rectores ville, statuatis locum intra villam ad partem ubi habitent judei et saraceni secegati a christiani et e contrari christiani ab ipsis. Et hoc bene placet domine Regine et Infanti et Regi, nam multum displicet Deum ista conversatio, in tantum quod faciet habitare in alio mundo eos*

cristianos y judíos. Ferrer se apoya en los poderes monárquicos y locales para concretar su programa de conversión y reforma moral. Las ideas de Ferrer sobre la separación física, religiosa y legal de los judíos respecto de los cristianos están sintetizadas en el concepto clave de limitar la conversación, eliminar todo y cualquier tipo de contacto entre ambas comunidades.

En el sermón retoma el tópico de los judíos que no creyeron en Cristo y realiza una significativa reinterpretación del Éxodo en la que los egipcios “a enpuxones los echaban fuera”.<sup>144</sup> Asegura que los judíos no confiaban en Moisés y se negaban a atravesar el mar Rojo. La metáfora es transparente: los judíos se convertirán si se los empuja, así como fueron empujados a creer en Moisés. Acto seguido hace equivaler los símbolos del Éxodo con símbolos cristianos: el mar Rojo con el bautismo, el báculo de Moisés con la Cruz. Hecho esto los conmina a convertirse:

“E por esto jodíos, esto es lo que avedes de fazer, que entredes en la mar bermeja, que es el santo bautismo, que está abierto e tañido con la verga de la santa cruz e bautizados e seredes salvos e todos vuestros enemigos se ahogarán” [Y por esto judíos, esto es lo que deben de hacer, entrad a la Mar bermeja (*roja*), que es el santo bautismo, que está abierto y teñido con la verga de la santa cruz y serán salvos por bautizarse y todos sus enemigos se ahogarán]<sup>145</sup>

Detrás de la “invitación” a la conversión –la mar bermeja/bautismo que está abierta a ellos- subyace la promesa de un futuro mejor, de la salvación. Mayor significado tenía este bautismo en la prédica de Ferrer, quien insiste en que los judíos serán los primeros en caer en las redes del Anticristo y por tanto su salvación será imposible:

---

*inferno [...]*. Vicente Ferrer, Sermón sin título, perteneciente a las fuentes vicentinas del Corpus Christi, transc. por Cátedra García, *Sermón, sociedad, y literatura en la Edad Media*, 247.

<sup>144</sup> Ibid, 383.

<sup>145</sup> Ibid, 384.

“Solamente este agujjón de temor judicial (*se refiere al Juicio Final*) derivaría bastar a convertir los jodíos” [Solamente este agujjón de temor judicial (*se refiere al Juicio Final*) debería bastar para convertir a los judíos].<sup>146</sup>

La lógica implícita en la cita no es nada complicada, las opciones son obvias desde la vida terrena (Leyes de Ayllón) y desde el futuro espiritual (Juicio Final), la “conversión voluntaria” estimulada por Ferrer adquiriría, si se hubiera aplicado en su totalidad, un carácter persecutorio con pocas vías de escape.

La normativa establecida en la legislación castellana fue repetida en 1415 por Benedicto XIII y aceptada y promulgada por Fernando I de Aragón. La aplicación de dicha legislación quedó, en última instancia truncada por la muerte de Fernando y la posterior sustracción de la obediencia a Benedicto XIII en 1416.<sup>147</sup> La legislación castellana quedó como un hito en la historia de las relaciones entre el poder monárquico hispano y los judíos, que debe considerarse producto de las tensiones en la construcción y consolidación del poder de reyes como Juan I, en minoridad, y Fernando I, el recién llegado Trastámara. La participación de Ferrer en las leyes refuerza la interpretación del predicador como un agente del orden, al mismo tiempo que sirve para observar los mecanismos que la construcción de la frontera halló eficientes en esta transición.

#### **4. Conclusión**

*“Jodíos, parad mientes en este joyzio  
vos fara venir a tornar al camino de la verdat”*<sup>148</sup>

La posibilidad de responder a dos preguntas que incesantemente los historiadores se han hecho sobre el rol de Ferrer en el antijudaísmo medieval parece conceptualmente lejana. La primera cuestionaba sobre su posición en relación a los judíos y

---

<sup>146</sup> Ibid, 389.

<sup>147</sup> Véase Vendrell de Millás, «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII».

<sup>148</sup> Vicente Ferrer, Sermón de los quatro agujjones que nos da Ihesu Christo, transc. Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura*. 343

la segunda sobre el impacto real de su predicación. En cambio, hemos pensado al sermón de Vicente Ferrer, predicador dominico y prominente ciudadano de Valencia, en el contexto en el que se produjeron. La variedad de las fuentes, la relación del discurso con la posición del comunicador revelan la multidimensionalidad que el discurso del antijudaísmo tuvo en el mundo tardomedieval.

Existió entre mediados del siglo XIV y mediados del XV lo que hemos llamado una crisis moral producida por la inestabilidad de las instituciones de poder, que generó una transformación de los lugares tradicionales que los grupos religiosos tenían en los reinos hispánicos. Aquella crisis derivó en una necesidad de replantear las fronteras de la sociedad, la cual asumió varias y muy distintas formas históricas y teóricas. Los mendicantes, comunicadores y agentes integrados a esta sociedad, pretendieron dar una respuesta a la crisis moral a través de los dispositivos de accionar en el mundo que les eran propios. El tema de la conversión de los judíos parecía cada vez más imperativo en el discurso mendicante, en el que la moralidad religiosa era la respuesta a toda la angustia humana. La conversión al ser necesariamente voluntaria a partir de la prevención agustina, ponía un límite a las estrategias potenciales de los mendicantes. La pretensión de persuadir a los judíos y salvarlos de su error queda en evidencia en el uso extensivo de los mecanismos de la *disputatio* tanto para abordar los debates con los rabinos como para los sermones públicos. Ahora bien, el sermón vicentino, producto claro de una educación y práctica dominicas, no solo procura convertir a los judíos, sino que además los define como ese otro que por sus actos será condenado al infierno. El judío, como estereotipo, proporciona en los sermones a cristianos una amenaza para concretar la reforma moral y así sustenta el objetivo de definir la identidad social cristiana. La predicación de Vicente Ferrer es modelo perfecto de un dispositivo discursivo que sirve de punta de lanza para la conversión voluntaria. Reitera estereotipos, remite a los textos hebreos e insiste con la invalidez del judaísmo como “vieja ley”.

La evidencia del límite entre los dos grupos sociales nos sirve para ahondar en las características de las redes de poder en tensión en el contexto de predicación vicentina. Los sermones, como fuentes fecundas para comprender los discursos del antijudaísmo medieval revelan hasta qué punto el arquetipo del judío era un *otro* deseable en el marco de la construcción de una imagen especular de la sociedad a reformar. En



aquella imagen espejada se reproducían los clásicos binomios significantes del pensamiento cristiano: bueno/malo, pecador/salvado, Dios/demonio, Cristo/Anticristo, cristiano/judío.

En su agencia como *superpredicador* el valenciano se asocia, además, a los poderes públicos para garantizar que su palabra sea oída por las comunidades judías y que su proyecto de homogeneización religiosa tenga una contrapartida efectiva. Las Leyes de Ayllón, motivadas o no por la presencia de Ferrer, acompañaron indiscutiblemente su predicación, aderezadas por una intensificación del antijudaísmo medieval. La fructífera sociedad entre el predicador dominico y la Corona dio como resultado un momento álgido en la renovación de la perspectiva global sobre el lugar particular de los judíos en la sociedad hispana tardomedieval. El impacto de mediano plazo se enmarca en la transformación de las relaciones entre ambos grupos durante el siglo XV. La existencia de comunidades hebreas autónomas y exitosas como la de Morvedre revela lo dinámico y complejo que resultó tal proceso, indicando que no existió un avance monolítico hacia el antijudaísmo total de 1492. En ese sentido, el discurso de Ferrer, en su insistencia sobre la necesidad de impedir el contacto entre ambos grupos se dirige a una sociedad fuertemente permeable a los contactos interreligiosos.

La crisis de 1391 tuvo como consecuencia un aumento del antijudaísmo popular de profundo impacto en la sociedad hispana (entendamos como antijudaísmo popular no solo el que afecta a los sectores populares urbanos, sino uno que se encarna transversalmente en la sociedad). Las Leyes de Ayllón son producto de la transformación tanto del lugar de los judíos en la sociedad cristiana y como de la relación que tenían con los poderes públicos. La participación de Ferrer en la Pragmática es oscura, su defensa y estímulo evidente. La necesidad de proteger a los nuevos cristianos, que vivían todavía en las aljamas y se encontraban verdaderamente en el limen de lo social, desnudados de sus lazos familiares, se impone como una instancia obligatoria en un discurso que pretende una homogeneización social a través de la conversión.

En suma, Ferrer es agente de un discurso homogeneizador que no puede ser sustraído de su medio cultural y social. Encarna el antijudaísmo de los mendicantes, pero también el de una Valencia que había borrado a los judíos en 1391. Ferrer es un propulsor de la defensa del orden político en una Corona que todavía se apoya en los judíos para la administración de este nuevo y creciente *estado*. Seguramente hay que

considerar su prédica como un hito en un camino sinuoso hacia el gesto definitivo de la expulsión – si nos interesa pensar la cronología de modo teleológico –. Al mismo tiempo, habilita una comprensión de los discursos como dispositivos de poder que diseñan y construyen identidades públicas, ayer y hoy.

## Capítulo 5. Un relato de las últimas cosas: la historia, el Anti-cristo y el Fin del Mundo.

*All I see turns to brown, as the sun burns the ground  
And my eyes fill with sand, as I scan this wasted land  
Trying to find, trying to find where I've been.<sup>1</sup>*

### 1. El discurso apocalíptico.

#### Relato, escatología y Apocalipsis

La narración de la Historia en el medioevo, visión de un pasado común que la humanidad ha transitado para llegar al presente, derivó de la expectativa universalista de la religión cristiana en tanto monoteísmo dominante del pensamiento europeo. Todos los eventos previos a Cristo se hundían en el antiguo eón de preparación para el Mesías y todos los posteriores constituían el camino hacia la Segunda Venida y el Fin de los Tiempos. Como fundamento del cristianismo, la intensa espiritualidad establecida gracias al pensamiento de Agustín de Hipona promovió una suerte de intimidación, de terrorismo sacro en la que una escrupulosa moralidad humana era condición previa indispensable para la salvación.<sup>2</sup> El Fin del Mundo, entonces, se convirtió en el objetivo histórico del cristianismo, de su pretensión universal, moral y salvífica. El terror por ese Final impregnaba toda la comunicación de la apocalíptica cristiana, pues funcionaba como una revalidación individual y colectiva del salvado. De esta manera, se gestaba una tensión psicológica que funcionó como factor coadyuvante en la proliferación y fascinación de los hombres con las teorías del Final.<sup>3</sup> Aquéllos discursos – relatos teológicos, literarios,

---

<sup>1</sup> Kashmere, Pyshical Graffiti, Led Zeppelin, 1975.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. Isidoro Reguera (Siruela, 2014), 65-67.

<sup>3</sup> Entre los especialistas que han establecido un marco conceptual al problema del anuncio del final entre los siglos XIV y XV hallamos corrientes más o menos establecidas. Delumeau sigue la obra de Johan Huizinga y su concepción de una Baja Edad Media plagada de temores apocalípticos. Delumeau identifica la “tensión psicológica” con el surgimiento expansivo del miedo ampliamente difuminado por el espacio europeo, cuya fuente fue el ciclo de crisis continuadas entre el siglo XIV y el XVII, que llevaron a los

artísticos o sermonísticos – de la apocalíptica, con su función de explicación histórica del presente, componen una de las maneras en las que la angustia por la finitud humana se diluye al extenderse a los ámbitos de la creencia o de la razón. La idea, a pesar de ser aparentemente despreciada por la cultura contemporánea, tiene aún una intensa presencia en las expresiones populares de nuestro tiempo, manifestando ser una de las constantes preocupaciones del hombre.<sup>4</sup>

El miedo a un Final del Mundo, como tópico sintético de la tensión psicológica propia de los seres humanos ante el conocimiento de su finitud, ha sido especialmente abordado por el pensamiento y discurso religioso. Aquél pretendió calmar las ansiedades propias de la conciencia de la mortalidad humana a través de un esclarecimiento del sentido del pasado, el presente y el futuro. El cristianismo resulta en un ejemplo clave por el fuerte fundamento soteriológico de su teología.<sup>5</sup> La segunda Parusía y el Juicio, a través del cual se recompensa o castiga a los hombres por su piedad y fidelidad a los preceptos morales establecidos en el origen por el hombre Dios, indician una acción divina esperada y esperable que disipa el miedo al sinsentido de la vida del hombre como individuo y de

---

hombres de Iglesia a participar de una “clasificación” obsesiva de los miedos y sus consecuencias. Delumeau, J, *El miedo en occidente. Una ciudad sitiada* (Madrid: Taurus, 1989), 41-42. McGinn acepta la conexión entre crisis y apocalipsis de un modo natural pero desde la perspectiva de una interpretación de los tiempos presentes. La inminencia del Final alimenta la convicción de que un próximo juicio divino señalaría la reivindicación definitiva de los justos. Bernard McGinn, *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal* (Editorial Paidós, 1997), 78. En Christian Hvidt la tensión psicológica del Final es creadora de alternativas, cambios y renovaciones dentro del ámbito religioso. En su argumento la crisis es potencialmente un “élan vital”. Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007), 265. Lozano Escribano y Anaya Acebes argumentan que es la idea de recompensa Final la que genera una clase de compensación entre la vida presente y la vida futura; así la crisis de la vida del hombre queda compensada por la promesa de la compensación Final. Jacinto Lozano Escribano y Lucinio Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana: Hasta el año 1000*, (Madrid: Ediciones Polifemo, 2002), 19.

<sup>4</sup> Baste observar la temática del cine en los últimos años o navegar en Internet para toparse con una amplia parafernalia que predice, explica y se lamenta por el próximo Apocalipsis, al que el hombre se acerca. Krishan Kumar, «El Apocalipsis, el milenio y la utopía», en *La Teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, ed. Malcolm Bull, trad. María Baigorria (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 233-263.

<sup>5</sup> Muchos analistas han señalado que las nuevas ideologías consideradas características de la moderna sociedad capitalista tienen como base una matriz apocalíptica, en donde la idea de un Final violento de un mundo considerado nocivo, lleno de catástrofes, daría lugar a través de un evento cataclísmico (una revolución, por ejemplo) a un nuevo universo utópico. Ejemplos claros de estos esquemas serían el marxismo y el anarquismo que muchas veces han sido conectados con la esperanza milenarista o la *renovatio mundi* de Joaquin de Fiore. Malcolm Bull, *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), Introducción.

la sociedad humana en la lectura cristiana de la historia.<sup>6</sup> Esta estructura binaria se adhiere a la más básica de la vida y la muerte, y ambas se complementan en una reflexión: es el libre albedrío el que permite a la humanidad decidir sobre su posición en la economía de la salvación, pero es la decisión última de Dios – o de su encarnación humana – la que conlleva la verdadera salvación. La tensión argumental del discurso apocalíptico se apoya en la definición del cuándo, cómo y por qué.

El problema con el Fin del Mundo cristiano es que pertenece al orden de la idea, del mito, de lo que el cristianismo “piensa de sí mismo” y no al orden de lo que los historiadores contemporáneos consideran hechos o acontecimientos pasibles de ser analizados. Es decir, se encuadra entre aquello considerado parte de la leyenda histórica cristiana.<sup>7</sup> El mito de una cristiandad en crisis y a salvo al mismo tiempo, es lo que habilita una fuerte lógica de auto-explicación histórica en la que los cristianos europeos se definieron a sí mismos como el pueblo último elegido por Dios. Toda teoría apocalíptica está necesariamente atravesada por una utopía, una idea del futuro después del Final; en el caso del cristianismo ha sido la eternidad del alma en el Paraíso.<sup>8</sup> Los hombres del medioevo fueron empujados a los caminos y al púlpito con la seguridad de que estaban experimentando los últimos tiempos, de los que eran prueba fehaciente la corrupción y el pecado en que la sociedad estaba inmersa. Ese inmenso pesimismo se encontraba salvaguardado por una esperanza: la de la redención. De este modo, el elemento salvacionista de la religión cristiana permitió incorporar el Fin del Mundo y el Juicio Final como componentes de la providencia divina. Ahora bien, todo mensaje apocalipsista viene acompa-

---

<sup>6</sup> No quiero decir aquí que sólo el cristianismo desarrolla este tipo de argumentos. Muy por el contrario, éstos no son en nada originales y mucho tiene que ver en su estructura la influencia de la religión irania, helénica y de la expectativa escatológica mesiánica propia del judaísmo. Véase Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, 25-56.

<sup>7</sup> Bernard McGinn, «El Fin del Mundo y el comienzo de la cristiandad», en *La Teoría del apocalipsis y las fines del mundo*, ed. Malcolm Bull, trad. María Baigorria (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 79.

<sup>8</sup> El apocalipsismo contemporáneo, sin embargo, tiene un carácter marcadamente diferente al medieval o al clásico. La idea del Fin del Mundo en el cine y en la literatura desde mediados del siglo XX en adelante, está atravesada por una fantasía post-apocalíptica atroz, en la que el mundo ha sido destruido por diversos factores y la felicidad humana se sitúa en el pasado. Ideologías como el posmodernismo han abonado esta idea melancólica de nuestra sociedad, que se piensa hacia un futuro terrible y en una mediocridad permanente. Es necesario distinguir estas posturas distópicas de los apocalipsis seculares. Kumar, «El Apocalipsis, el milenio y la utopía», 246-249.

ñado de un mensaje moralizador; incluso los pesimistas y distópicos apocalipsis contemporáneos contienen un mensaje antibélico o ecologista.<sup>9</sup> De modo directo o como una alocución oculta, los discursos sobre el Final permiten vislumbrar una compensación en la idea de la salvación individual, en tanto la primera Parusía era en sí misma expresión de la bondad divina y de la salvación, y la segunda implicará la verdadera liberación, el verdadero Final. La segunda Parusía era el momento histórico futuro en el que habría de iniciarse la utopía medieval cristiana. El Apocalipsis como discurso siguió el ritmo de las transformaciones institucionales de la Iglesia y de los equilibrios políticos de una Europa cada vez más cristiana. Durante el primer milenio las expectativas escatológicas fueron perdiendo efecto, a medida que el transcurrir del tiempo desmentía las profecías del pasado.<sup>10</sup> A partir de los límites impuestos por la Patrística agustiniana su potencial subversivo fue domesticado por la Iglesia.<sup>11</sup>

La comprensión de los relatos que utilizaron un lenguaje tomado de los discursos cristianos o judíos sobre el Final implica la asunción de los mismos como dispositivos lo suficientemente expandidos como para constituir una de las bases del pensamiento popular medieval. Es decir, ningún cristiano desconocía las nociones de Fin del Mundo, Juicio Final y Segunda Venida. Sin embargo, la historia de esos relatos ha confundido las definiciones respecto de los mismos, pues existe una diferencia sustancial entre *apocalíptica* y *escatología*. La primera significa etimológicamente “quitar el velo” y consiste en un descubrimiento o manifestación de todo lo que abarca el curso completo de la historia del mundo, desde la creación hasta el Final. El significado del Apocalipsis fue la creencia de que el día del final estaba cerca y que su proximidad podía o no ser develada, generando un comportamiento de anticipación. La apocalíptica toma la forma de una lectura del tiempo, una suerte de interpretación de la realidad a través de la lente de un relato histórico previsto por la divinidad. La violencia, las catástrofes, las pestes y las crisis pueden ser vistas como un signo de los tiempos últimos que acompañaría la eliminación de todo el

---

<sup>9</sup> McGinn, «El Fin del Mundo y el comienzo de la cristiandad», 96.

<sup>10</sup>Para un resumen y una discusión de los aspectos académicos del debate en torno al *Apocalipsis* en el año 1000 véase Richard A. Landes, «The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern», en *The apocalyptic year 1000*, 2003, 243-70. La obra en su totalidad, una colectánea de artículos de tono diverso sobre el problema histórico del milenio, constituye una bocanada de aire fresco y una confrontación ante la persistencia de la idea tradicional de un pánico y terror en el cambio de milenio.

<sup>11</sup>Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. y trad. Pedro Morán (Madrid, BAC, 1958) 1540-1723.

mal del mundo. Escatología, en cambio, en tanto “doctrina de lo último”, abarca los eventos previos a la muerte y la suerte posterior del alma y es un concepto analítico contemporáneo. Representa una noción de que al final, Dios juzgará a los vivos y a los muertos (de ahí la resurrección), premiando a los buenos y castigando a los malos. El cristianismo, el islamismo y el judaísmo son relaciones escatológicas que esperan un día del juicio en algún momento del futuro. La escatología representa una respuesta pública y colectiva al problema de la teodicea, la pregunta de por qué un Dios bueno permite el florecimiento del mal.<sup>12</sup>

Es decir que la apocalíptica opera con el material escatológico. No obstante, una y otra no se excluyen.<sup>13</sup> Los relatos apocalípticos han sido reconocidos por tres características comunes: son generados en épocas de crisis; utilizan un lenguaje mítico (del cual resultan múltiples imágenes que serán retomadas por los apocalipsisistas posteriores); y proponen una lectura del presente como un momento trascendente de la historia. Esto último lleva a explicar la situación de crisis a través de imágenes que apelan a un arsenal cultural compartido entre el locutor del discurso apocalíptico –diremos, apocalipsisista– y su público, audiencia o lectores. En dos milenios de historia de la Iglesia los cambios políticos, sociales y religiosos modificaron la posición que los relatos apocalípticos tenían, al responder de modo flexible a determinadas situaciones.<sup>14</sup> Inicialmente contestatario, el potencial subversivo de la apocalíptica fue investigado a partir de la emergencia

---

<sup>12</sup> Se trata de un concepto que, como tal, no aparece en el texto bíblico ni en la literatura patrística. El mismo fue acuñado por Karl Bretschneider a principios del siglo XIX “para designar lo que tradicionalmente se llamaban *novissimi*, *res novissimae*” para caracterizar un conjunto bastante heterogéneo de nociones que no siempre pueden calificarse de “escatológicas”, en sentido estricto. Tal circunstancia ha motivado que muchos especialistas modernos desaconsejen su utilización. Otros, en cambio, suelen restringir su alcance a tres éschata (parusía, resurrección, juicio), en tanto un tercer grupo incluye temas como “la muerte, la condenación, el purgatorio, el fin del mundo, la bienaventuranza final, el ofrecimiento al Padre”. Análogamente, la crítica suele distinguir entre una escatología personal (que atañe al fin del hombre como individuo), otra colectiva (esto es, concerniente al fin de la humanidad) y una tercera cósmica (que abarca las teorías acerca del fin del mundo. Ariel Guance, «La escatología, entre historia y futuro», en *Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, 2009, 7-8.

<sup>13</sup> Se califica también de apocalipsisismo a una particular idea de la naturaleza y propósito de la historia –usualmente reveladas por la entidad divina–, y se llama a sus creadores y teóricos apocalipsisistas. McGinn, «El Fin del Mundo y el comienzo de la cristiandad», 77.

<sup>14</sup> Existen numerosas obras que han tratado la evolución y los cambios de las teorías del Final a través del tiempo. Para un estudio de la génesis del problema véase Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*. Para algunos ejemplos recientes de obras históricas o teóricas que abordan el problema del Apocalipsis medieval véase Norman Cohn, *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, (Madrid: Alianza, 1981); Claude Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media: El fin del mundo y la salvación del alma*, trad. José Antonio Padilla Villate, (Madrid: Siglo XXI de

de casos específicos, tanto del primero como del segundo milenios, realzando su sentido rebelde o reformista.<sup>15</sup> Sin embargo, gracias a la intervención agustiniana y a una franca posición eclesial sobre la imposibilidad de predicar el Final, sus discursos se tornaron, además, discursos del poder. Lo cierto es que la proliferación de distintas conceptualizaciones apocalípticas desde el siglo XIII en adelante muestra su validez como lenguaje crítico social y político, así como el alto grado de polivalencia que posee.

El potencial institucional disruptivo del apocalipsismo es al mismo tiempo uno de control y dominio, y la elección y el uso de los mitologemas disponibles –en un proceso de ahormamiento estético de las estructuras culturales– responden a una serie de factores intrínsecos al momento de la producción misma de la teoría apocalíptica.<sup>16</sup> La figura del Anticristo, como promotor del Apocalipsis y una particular lectura del presente y del pasado permiten mostrar de qué modo se combinaron esos tres aspectos de la transparentación de una visión particular del mundo en la predicación de Vicente Ferrer. El *superpredicador* anunciaba en sus sermones la inminencia del Final, sus discursos manifiestan una pedagogía del terror característica de la reforma de costumbres. La escatología apocalíptica tiene su basamento histórico en la idea de la venida del escatón como una necesidad para la reforma moral, obligada por los embates de algún enemigo externo, fuera este una encarnación del demonio o el mismo Anticristo.<sup>17</sup> Dice McGinn que “la primera Europa,

---

España Editores, S.A., 2012); Guillermo Fatás Cabeza, *El fin del mundo: Apocalipsis y Milenio* (Marcial Pons Historia, 2001); Brett Edward Whalen, *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009); John J. Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 1979; James F. Rinehart, *Apocalyptic Faith and Political Violence: Prophets of Terror* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Gian Luca Potestà, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore* (Panoplia Export S L, 2010); Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994); Caroline Walker Bynum y Paul H. Freedman, *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, The Middle Ages series (Philadelphia, Pa., 2000); Kathryn Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Richard Landes, Andrew Gow, y David Van Meter, *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003), entre otros.

<sup>15</sup> Este aspecto ha sido estudiado especialmente a partir de la seminal obra de Norman Cohn antes citada. Fundamento de múltiples estudios en la clave del Apocalipsis como ideología revolucionaria, la noción hoy descartada que planteaba Cohn a mediados del siglo XX no pierde su valor fundamental en el desarrollo del campo.

<sup>16</sup> Mijail Bajín, *Estética de la creación verbal* (1975), cito por traducción de Tatiana Bubnova, Siglo XXI. 1989 p. 258

<sup>17</sup> Las obras apocalípticas bíblicas más importantes tienen un enemigo externo que será, eventualmente, castigado por una divinidad que apoya a los adherentes del apocalipsista: en el *Libro de Daniel* es Antíoco IV Epífanes, en el de Juan es Nerón. Escribano y Anaya Acebes, *Literatura Apocalíptica Cristiana*, 64-73, 98-101.



como se la ha llamado, fue creada no a pesar de estas creencias apocalípticas, sino, más bien, en gran parte por causa de ellas; es decir, una mentalidad apocalíptica, aunque de naturaleza distintiva, ayudó a fundar las épocas que presenciaron el surgimiento de la cristiandad”. La expectativa escatológica constituye una de las bases para la construcción de la teología cristiana y crece con ella, y aún a pesar de ella.<sup>18</sup>

Para el siglo XV la variedad de mitologemas disponibles en el marco del mito apocalíptico cristiano abarca una amplia gama que va desde el Antiguo Testamento y la Patrística, hasta las ideas revolucionarias de Wycliff y los husitas, pasando por la propuesta de uno de los más influyentes apocalipsisistas del Medioevo: Joaquín de Fiore.<sup>19</sup> Grandes influencias del pensamiento tardomedieval, Agustín, Fiore y Wycliff tuvieron una mirada profundamente desigual respecto de por qué, cómo y cuándo el Fin del Mundo iba a realizarse. Tal es así que no resulta posible establecer un “canon escatológico cristiano”, pues implicaría forzar una coincidencia entre múltiples voces, autores y épocas. La escatología, en su carácter de interpretación de las Escrituras acaba convirtiéndose en una interpretación del tiempo presente que media entre teoría y realidad.<sup>20</sup> En suma, las teorías del Apocalipsis consisten en abordajes de un tiempo histórico con expectativas teleológicas a partir de una forma específica de relato multiforme y pluridestinado. Asegurar que los apocalipsisistas tuvieron una mirada que retomaba – y elegía – estructuras míticas disponibles no implica necesariamente impugnar una intencionalidad cínica y exclusivamente moralizante. Es decir, la enunciación de discursos apocalípticos por parte de agentes seriamente implicados en los devenires político-sociales del mundo medieval no señala que el discurso del Final servía exclusivamente como didáctica del terror, sino más bien que ésta significaba en tanto constituía una forma de comunicación, un relato histórico familiar para sus audiencias y formaban parte del acervo cultural de los mismos enunciadorees.

En cuanto a la existencia de una jerarquía entre los diversos tipos de versiones y formas del discurso apocalíptico basada en su forma de divulgación, parece necesario

---

<sup>18</sup> McGinn, «El Fin del Mundo y el comienzo de la cristiandad», 76.

<sup>19</sup> Sobre la apocalíptica joaquinita véase el clásico trabajo de Marjorie Reeves, *The Influence of Pophecy in the Later Middle Ages*, London, University of Notre Dame Press, 1993 (1969), y Gian Luca Potestà, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*, trad. David Gueixeras, Madrid, Trotta, 2010 (2004).

<sup>20</sup> Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, xv.

descartar tal postura. Hace pocos años se retomó la noción de teología vernácula, específicamente aplicada a la cuestión de la comunicación de particulares visiones de corte teórico a través de la predicación, poesía, teatro, arte plástica y otras formas de comunicación en la Baja Edad Media y principios de la modernidad.<sup>21</sup> La categoría de teología vernácula implica la existencia de una forma de teoría dialógica, popular y diseminada que acaba estructurando múltiples formas de comunicación, escrita y oral. Vinculada a los encuentros entre laicos y religiosos, hombres y mujeres, maestros y discípulos, mecenas y artistas, la versión popular del pensamiento formal cristiano ha de ser abordada como una manifestación real del mismo. Como noción histórica refleja el producto de la concurrencia de lo oral con lo textual, como fueron los sermones medievales reportados.<sup>22</sup> Esa es, precisamente, la perspectiva con la que se aborda la teoría apocalíptica de Vicente Ferrer. Considero sus sermones como discursos que reflejan una teoría particular, informada y comunicable de una de las problemáticas básicas de la teodicea cristiana. El modo en que Ferrer resuelve la traducción de la teología formal a la comunicación oral implica un ejercicio intelectual al que le debe ser impugnado intención y conocimiento. Ferrer, que sólo escribió de su puño y letra una carta sobre este tema, ha de hallar su lugar entre los autores del pensamiento apocalíptico medieval cristiano.

El discurso del Final vicentino debe ser considerado en el marco más amplio de los grandes relatos explicativos de la crisis del tardomedioevo. En este sentido, es posible explicar el atractivo de la predicación de la inminencia del Final, del Enemigo y de la cercanía del Juicio de las almas entre el ejército de hipótesis catalizadoras de las angustias

---

<sup>21</sup> Tal como señala Corbari, el mayor trabajo realizado en torno a esta noción es producto de académicos dedicados a la filología o a la historia y aún falta una perspectiva propia de la misma teología que permita abordar esta noción desde un lugar validatorio. Hasta el momento, oficialmente, solo los textos escritos conservan la categoría de teología. Véase en particular Eliana Corbari, *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy* (Walter de Gruyter, 2013).

<sup>22</sup> Sobre la consideración de los sermones medievales como fuentes de la teología cristiana a partir de la noción de teología vernácula puede hallarse un acercamiento en Renate Blumenfeld-Kosinski, J. Duncan Robertson, y Nancy Bradley Warren, *The vernacular spirit. Essays on medieval religious literature, The new middle ages* (New York, NY, 2002). Considero además que los trabajos de Hervé Martin, Nicole Bériou y Xavier Masson están en la misma tónica aun cuando no clarifiquen la noción de modo evidente. Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*, Histoire (Paris, 1988); Hervé Martin, «Un médiateur culturel au début du XIVe siècle : le prédicateur polonais Pèlerin d'Opole», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 32, n.º 1 (2001): 135-50; Xavier Masson, *Une voix dominicaine dans la cité : Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Niccoluccio di Ascoli* (Rennes: PU Rennes, 2009).

mundanas en grandes conspiraciones en las que la acción de lo divino se entremezclan con lo humano. Así pues, resulta indudable que entre las explicaciones académicas que han suscitado los procesos y discursos que desde el siglo XIV conectaron a los *pastorcillos* de 1321 con el inicio de la Caza de Brujas y el desarrollo de una demonología moderna, la intensidad del resurgimiento del pensamiento apocalíptico en general y del de los grandes predicadores todavía no ha sido apropiadamente analizado.<sup>23</sup>

### Historia de un relato

La noción de un tiempo Final parece propia del desarrollo del pensamiento judío a partir de los siglos V y IV a. C, y desde allí impactó en los orígenes del cristianismo. La concepción de un hombre insuflado de un espíritu trascendente en su cuerpo, así como la idea de una pervivencia individual de ese espíritu después de la muerte fueron los presupuestos necesarios para toda la tradición de los discursos del Final. La idea, además, incorporaba una serie de cuestiones claves para comprender el sentido moralizante del Apocalipsis como discurso, y su potencial subversivo y coercitivo alternativamente. La proyección de un juicio y una recompensa, que la tradición cristiana reivindica en su escatología, lleva implícita una necesaria interpretación histórica del tiempo presente, del pasado y del futuro en tanto previstos por la divinidad. Así, las preguntas tácitas que todos aquéllos discursos pretenden responder, refieren al cuándo y al cómo de ese final.

---

<sup>23</sup> En los prolegómenos de este argumento se halla el seminal libro de Carlo Ginzburg que plantea la idea de un crimen imaginario colectivo, noción que él halla por vez primera en el siglo XIV con los ataques a las juderías y a leprosarios por parte de turbas convencidas de que eran responsables de las calamidades y de la Peste Negra. Esta creación de un complot en el que el foráneo es señalado como creador de un pacto vengativo contra la comunidad cristiana tiene, para Ginzburg, como natural consecuencia la demonización de costumbres y prácticas precristianas que se convirtieron a través de ese pensamiento en la brujería moderna. Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna. Las Raíces Antropológicas del Relato* (Barcelona: Península, 2003) *passim*. Campagne realiza un pormenorizado recorrido sobre el impacto de las nociones de Ginzburg en la historiografía sobre el campo, mostrando su vigencia en muchos estudios que conciben el desarrollo de la demonología radical moderna como consecuencia de la demonización de creencias atávicas y folklóricas, fundamentales en la creación del crimen imaginado de la brujería. Campagne detecta y desarrolla las dificultades intrínsecas del discurso demonológico en la Iberia tardomedieval y moderna, señalando que las particularidades de la región. Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna* (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 105-125. Asimismo, desde otra perspectiva Alain Boureau conecta la noción de pacto imaginado que plantea Ginzburg en *Historia Nocturna* con el resurgimiento de la demonología radical moderna y lo que él llama la liberación del demonio. Alain Boureau, *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West* (Chicago: University Of Chicago Press, 2006), especialmente, "The judicial institution of demonology", 10-45

La apocalíptica ha sido caracterizada como un género literario propio del pensamiento judeo-cristiano. Se han considerado aspectos de carácter formal que permiten hablar de un paradigma apocalíptico y posibilitan la enumeración de una serie de sus contenidos esenciales: a) el mundo se encuentra en un proceso de envejecimiento y destrucción; b) la destrucción del mundo será precedida por una serie de catástrofes cósmicas que supondrán un cambio repentino del mismo y de las relaciones humanas; c) la destrucción del mundo es la expresión de la lucha entre el bien y el mal; d) la catástrofe Final del mundo será seguida por la aparición de un mundo nuevo; e) todos los que hayan tenido una conducta inadecuada sufrirán el castigo eterno en el nuevo orden de cosas.<sup>24</sup> Visto así, la estructura del género está naturalmente basada en el *Apocalipsis de Juan*, el cual cumple la función de ser un relato del Final, una develación de un episodio misterioso y desconocido en el futuro de la humanidad. El *Libro de la Revelación* entra en la categoría de discurso escatológico porque es una doctrina de lo último.<sup>25</sup> Como obra, remite a inspiraciones judías y establece un paradigma de crisis y renovación histórica sustentada en la esperanza de un reinado futuro de Cristo como época beatífica que duraría mil años.<sup>26</sup> Sabemos, sin embargo, que las fuentes testamentarias para el pensamiento apocalíptico no solo refieren a este libro, pues son extensas y variadas.<sup>27</sup> El discurso del Final cristiano se basa en aquéllas pero con la expectativa de una nueva Parusía, la cual sería eminentemente espiritual en su origen a diferencia del mesianismo de corte político de los judíos.

---

<sup>24</sup> Escribano y Anaya Acebes, *Literatura Apocalíptica Cristiana*, 26.

<sup>25</sup> El primer profeta apocalíptico parece haber sido Zoroastro entre 1400 y 1500 a. C. quien diseñó una religión binaria establecida a través de una relación de conflicto y poder que se expandió entre los siglos IV y V a. C. por la región irania. Un resumen de las tradiciones pre-cristianas y pre-judías del pensamiento apocalíptico o de la preocupación por el fin del mundo puede hallarse en Norman Cohn, Norman Cohn, «Como adquirió el tiempo una consumación», en *La Teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, ed. Malcolm Bull (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).33-49. Véase también la entrada “Zoroastrism” en Richard Landes, *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements* (New York: Routledge, 2000), 815.

<sup>26</sup> Esta suerte de cronología del futuro está establecida por la palabra de Cristo en los evangelios sinópticos. El incumplimiento de las fechas establecidas no apagó el entusiasmo apocalíptico, porque aún luego de que el imperio aplastara la rebelión de Bar Kochba y extinguiera la vida judía en Jerusalén seguiría habiendo discursos sobre la segunda Parusía. Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, 119.

<sup>27</sup> Las referencias de la tradición judía corresponden a un pensamiento mesiánico y surgen en general en episodios de fuerte persecución. El *Libro de Daniel* (s. IV a.C.), el Primer Enoch (164 a.C.); *Los testamentos de los doce Patriarcas* (150c.C.); el *libro de los Secretos o Segundo Enoch* (siglo I a. C.); *Los oráculos de la Sibila* (80 a.C.); *Segundo Esdrás* (c 90 d.C.) y el *Apocalipsis de Baruch* (c. 90 d.C)

Durante el primer milenio se desarrolla como una expectativa realista con profundas implicancias en la identidad cristiana como pueblo elegido. Los dos grandes libros que se usaron como fuentes para el desarrollo del pensamiento apocalíptico cristiano fueron el *Libro de Daniel* y el *Apocalipsis de Juan*. Ambos proponen una lectura del tiempo presente de crisis – en Daniel con el dominio de Antíoco IV Epífanes y en el de Juan a causa de Imperio Romano – como una clase de prueba divina ante la cual los hombres y mujeres de auténtica fe, que salen victoriosos serán salvados.

La literatura apocalíptica más influyente entre los siglos I a V d. C. vino de la mano de un fuerte milenarismo en cuyo espíritu se encontraba la expectativa de calcular verdaderamente la fecha de la nueva venida y el inicio del nuevo milenio, ya fuera a través de señales históricas o de signos como la proliferación de falsos profetas, la iniquidad, la violencia y la falta de fe.<sup>28</sup> La posición de supremacía que el cristianismo fue alcanzando hacia el siglo IV hizo que la expectativa del Final comenzase a ser cada vez más energéticamente rechazada en las esferas oficiales de la Iglesia. Fruto de ello fue la elaboración doctrinal de Agustín de Hipona en *De Civitate Dei* que, a comienzos del siglo V, estableció la interpretación alegórico-espiritual del Apocalipsis que luego fue doctrina oficial de la Iglesia. Según él, siguiendo las enseñanzas de Orígenes, el milenio había comenzado con el nacimiento de Cristo y se había realizado en la Iglesia.<sup>29</sup> Agustín acabó descartando la idea de un reinado de mil años de Cristo a través de una interpretación figurada de la resurrección y una reivindicación de la predestinación ante la noción del Juicio Final. Se suprimió de esta manera la posibilidad de un cálculo del tiempo final, poniendo incluso en duda la realidad e historicidad de los eventos descritos por la literatura apocalíptica y la escatología al analizarlos de modo alegórico y espiritualista.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Entre las obras claves de este periodo se hallan la *Didaché*, anónima y entre los milenaristas cristianos de los primeros siglos se destacan Papías, obispo de Asia menor, antiguo discípulo de San Juan; San Justino, un palestino martirizado en Roma hacia el año 165; San Ireneo, obispo de Lyon muerto en el 208; Tertuliano, muerto en el 222, después de la "Paz de la Iglesia"; y, finalmente, el gran escritor Lactancio. Los textos que se produjeron en el período resultaban de exégesis o profecías nuevas en concordancia con el pensamiento apocalíptico de Juan que establecían la urgencia del final. Para un análisis pormenorizado puede verse: Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, 105-135.

<sup>29</sup> *Ibid.* 175.

<sup>30</sup> La exégesis agustina del Apocalipsis en *De Civitate Dei* apunta a subrayar que el resultado fundamental de la redención ya ha sido obtenido. La "primera resurrección" mencionada en Apocalipsis es interpretada, sobre la base del Evangelio, como resurrección del alma, obtenida por la muerte de Cristo. El "milenio", como número perfecto, es interpretado por consiguiente como la totalidad del tiempo de la Iglesia. Al final, la "segunda resurrección" no es sino la resurrección de los cuerpos, que completa el plan salvífico de Dios.

La literatura apocalíptica no halló, a pesar de todo, su conclusión con los límites agustinos. Sus desarrollos durante los primeros siglos de la cristiandad continuaron cumpliendo las características propias del género a través de los *Oráculos de la Sibila Tiburtina*, el *Pseudo Metodio* y la *Carta de Adson*.<sup>31</sup> Los fundamentos del pensamiento apocalíptico del medioevo, sin embargo, aparecen atravesados por el problema de la relación entre milenio y año 1000. La pregunta de si los hombres que vivieron entre el 950 y el 1050 en la Europa cristiana estuvieron acosados por terrores masivos generados por el temor a un Final del mundo y del tiempo está, para los estudiosos del período, fuera del centro de la escena. Fueron historiadores de la cultura franceses, como Jacques Le Goff y Jean Delumeau, quienes descartaron esta noción a principios de la década de 1980 y con ella la pretensión de que el año 1000 estuvo plagada de aterrorizados campesinos medievales que esperaban el final, la cual fue finalmente desestimada por Richard Landes en sus obras de la década de 1990.<sup>32</sup> Landes entendió esa perspectiva como una visión cargada de anacronismo.<sup>33</sup>

La dimensión sociohistórica de los discursos del Fin del Mundo tiene un profundo sentido de identidad. La cristiandad europea se concebía como un colectivo homogéneo a través de su identidad religiosa y pretendía realizar esa unicidad en la realidad. Kantorowicz lo señaló con agudeza al decir que el mito medieval de la “unidad mundial” tiene un carácter predominantemente mesiánico o escatológico. Ante ese trasfondo el mito sobresale y se vuelve casi realidad con los esfuerzos del cristianismo de convertirse en un bloque unificado a través de lo geográfico / religioso. El estado de perfección comunitaria en el que se concebía el cristianismo frente al Final de los días manifestaba una fuerte

---

La contemplación final de Dios por el ser humano, alma y cuerpo, no puede reducirse, para él, a la perspectiva platónica de una pura acción espiritual: Agustín se atreve a decir, aunque no con absoluta certeza, que de la misma manera en que la substancia espiritual “ve” la realidad corporal, así también la substancia corporal, por la *communicatio idiomatum*, será capaz de ver a Dios. Claudio Pierantoni, «El fin del mundo en San Agustín», *Teología y vida* 41, n.º 1 (2000): 42-51. Véase Luis Felipe Jiménez Jiménez, «En futuro perfecto. El fin del tiempo en Agustín, los apocalípticos y los gnósticos», *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n.º 11 (2010): 117-35. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. y trad. Pedro Morán, Madrid, BAC, 1958, 1540-1723.

<sup>31</sup> Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*. 100.

<sup>32</sup> Véase especialmente: Delumeau, J, «El milenarismo en occidente», trad. Ricardo Arias, *Conferencia en la Universidad de los Andes*, 2001; Jean Delumeau, *La civilización del Renacimiento* (Juventud, 1977); Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio* (Taurus, 1989).

<sup>33</sup> Con particularidad esas nociones pueden hallarse en Richard A. Landes, «Introduction: the “Terrible espoirs” of 1000 and the tacit fears of 2000», en *The apocalyptic year 1000*, 2003, 3-15; Landes, «The Fear of an Apocalyptic Year 1000»; Landes, Gow, y Meter, *The Apocalyptic Year 1000*.

conciencia de la identidad del pueblo salvado, con lo cual el mito de la unidad o unificación europea era un mito necesariamente apocalíptico.<sup>34</sup> El milenarismo debe ser entendido como un escenario escatológico que prevé las recompensas de los salvados en términos de un tiempo beatífico y perfecto, en el que la abundancia reemplazaba la opresión, violencia y sufrimiento de este mundo. Sus imbricaciones en el mundo del que emergen como relato son indiscutibles. Los escenarios del milenarismo pueden ver igualitarismos radicales o sociedades jerárquicas triunfantes en las cuales el Último Emperador somete al Anticristo. Las miradas milenaristas sobre el mundo son inherentemente políticas pues conciben una batalla que se está llevando a cabo con actores reales. Ahora bien, allí donde los milenaristas creen que han sido convocados a tener un papel activo en el destino de esa batalla es cuando se dan comportamientos revolucionarios acompañados por los discursos del Final que tanto han fascinado a los estudiosos. No necesariamente, entonces, los comportamientos revolucionarios son inherentes al pensamiento milenarista, lo cual nos obliga a descartar el binomio revuelta-milenarismo que tanto tiempo ha dominado la historia sobre la cuestión.<sup>35</sup> Milenio y revolución no solo no comportan un par indisoluble, sino que son una combinación más extraordinaria de lo esperable.

Entre los desarrollos destacados del pensamiento medieval en este aspecto se hallan las ideas de Joaquín de Fiore, que promovieron una lectura trinitaria de la historia y convirtieron a la Tercera Era, aquella que estaba pronta a comenzar, en el milenio beatífico en el que convivirían los cristianos salvados en una era de felicidad. Las ideas joaquinistas fueron polémicas porque pretenden una inversión absoluta de lo planteado por Agustín. No sólo consideraba al Apocalipsis un hecho histórico, sino que además creía que podía calcular su tiempo y reescribía la historia del cristianismo para que cupiera en la estructura temporal que él mismo había creado. La historia para el abad de Fiore era exégesis, un relato sucesivo y recapitulador del tiempo. De este modo minimizó el libre albedrío al proponer que la sabiduría divina conocía los tiempos del Final y dejaba señales para que los hombres sabios pudieran descubrirlos. No hay revelación visionaria en la profecía apocalíptica del abad calabrés, hay una exégesis renovada, confiada y segura que

---

<sup>34</sup> Citado en McGinn, *El anticristo*, 77.

<sup>35</sup> Al respecto vease la nota 10 del presente Capítulo.

se adecuaba a un tiempo histórico cuyos actores estaban ávidos de una nueva mirada sobre su realidad.<sup>36</sup>

El debate sobre el uso de las llamadas profecías joaquinitas en los siglos subsiguientes es mucho y muy amplio. Baste decir que cualquier discurso apocalíptico medieval que se precie debe ser contrastado con los escritos de Fiore de las postrimerías del siglo XII. En ellos queda en evidencia el potencial disruptivo de la expectativa del milenio, pues fueron inspiración de los polémicos espirituales franciscanos como Ubertino da Casale y Pierre de Jean Olivi.<sup>37</sup> Sin embargo, también brotaron en proyectos de fortalecimiento del poder, siendo el caso más memorable el uso de la profecía apocalíptica para promover las Cruzadas.<sup>38</sup> El siglo XIII provee una nueva visión del mundo a los religiosos europeos, que creen ver a través del avance sobre Oriente una ampliación de los límites tradicionales de la comunidad cristiana y que renuevan las expectativas sobre los resultados misionales y de la predicación. Oliver de Pandeborn y Jacques de Vitry fueron capitales predicadores del Final en la cruzada albigense primero y durante la quinta cruzada después. La avanzada sobre los infieles aparecía en sus voces como una suerte de realización de los últimos días y provocaba en los cruzados el estímulo para autoproclamarse salvados. La unificación del sentido misional de la Cruzada con el catequético de la predicación a la grey cristiana se hace evidente en esta clase de proyectos unificadores. La predicación del milenio permeaba el sentido de una conversión urgente de infieles y cristianos a una fe más real y piadosa.

---

<sup>36</sup> Véase Joaquín Gimeno Casaldueiro, «La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 20, n.º 1 (1971): 64-89; Adeline Rucquoi, «“No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media», *Clio & Crimen*, n.º 1 (2004): 217-40; Potestà, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*; Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994).

<sup>37</sup> Entre los trabajos que abordan el problema de modo específico encontramos los de David Burr, *Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis* (Penn State Press, 2010); Cohn, *En pos del milenio*; Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, «Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general», ed. José Ignacio de la Iglesia Duarte, *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales*, 1998. De modo más general se hallan aludidos en Fatás Cabeza, *El fin del mundo* y Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, entre otros.

<sup>38</sup> Whalen vincula la centralización del poder papal y las cruzadas a un fortalecimiento de un sentimiento milenarista que dio vida a un discurso de expectativa sobre el accionar de los hombres para promover o llegar al final de los tiempos con una Iglesia Universal que, en última instancia, promovió el nacimiento de movimiento subversivos del mismo tono. Whalen, *Dominion of God*, 152-159.



La amenaza real de la presencia del infiel tuvo sus consecuencias, no solo por la implementación de un discurso religioso de doble utilidad a través de la predicación, sino también en el surgimiento y desarrollo de identidades escatológicas adheridas a determinados procesos histórico-políticos. Tal es el caso de la Península Ibérica, en donde aglutinada a la peligrosa presencia musulmana, se exterioriza una fuerte tradición apocalíptica, particularmente fuerte en la zona catalana-aragonesa y con una perceptiva aceptación de la misma en Castilla.<sup>39</sup> Durante los siglos XIII y XIV llegó allí el pensamiento joaquinita a través de los escritos de Olivi y múltiples traducciones de Juan de Rupescchia, constatados por la existencia de tempranas versiones vernáculas catalanas y castellanas de sus obras. La aparente fascinación que generaron se manifiesta en el gusto de la *intelligentsia* hispana por los mensajes con marcado lenguaje milenarista y apocalíptico.<sup>40</sup> Los siglos XIV y XV fueron muy fructíferos en el desarrollo de tal pensamiento en la región, que si bien no desarrolló una tradición característica, sí se destacó por sus intensos discursos en el tono de la simbólica apocalíptica.<sup>41</sup> La sensación permanente de un Final cercano a partir de la presencia amenazante de los moros en los márgenes peligrosos de la Corona, permitieron el desarrollo de una concepción identitaria de una Hispania pecadora que había de ser destruida.<sup>42</sup> Los moros eran, en esta interpretación, una suerte de castigo divino enviado por la general decadencia moral de los habitantes de la Península. Fueron, entonces, los procesos de la guerra de reconquista los que legaron una fértil tradición apocalíptica catalana, mucho menos desarrollada en Castilla, y cimentaron una avidez inusitada por textos y discursos apocalípticos que vivieron una re-traducción durante los siglos XIV y XV en voces como las de Vicente Ferrer. Asimismo, el proyecto de consolidación del poder de los monarcas peninsulares, enmarcado en su batalla contra el infiel, admitía una visión mesiánica de reyes y dinastías, la cual ha visto el acogimiento y defensa de profetas, astrólogos, franciscanos y espirituales en la Corona como una estrategia

---

<sup>39</sup> Para un abordaje de las profecías y pensamiento apocalíptico y su impacto relativo en la región de Castilla puede verse el informado recorrido de Nora Marcela Gómez, «Las miniaturas hispanas de temática infernal en los siglos X y XI», en *Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, 2009, 165-206.

<sup>40</sup> Pere Bohigas, «Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 6 (1925): 24-49.

<sup>41</sup> José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1996), 190.

<sup>42</sup> Véase Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, 139; Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (Casa-Museo de Colón, 1983); Bohigas, «Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic».

de fortalecimiento de la imagen mistificada de la monarquía aragonesa. El profetismo catalano-aragonés se perfilaba con nitidez en el siglo XIII, empapado de joaquinismo y del franciscanismo espiritual.<sup>43</sup> La fluidez del contacto con las zonas de Provenza, Sicilia y Nápoles es decisiva, así como la influencia de los franciscanos catalanes que recibían su educación en Francia. Guadalajara Medina incluso relata lo que considera una fuerte simpatía entre los monarcas catalanes y los espirituales franciscanos denotada en la relación de aprendiz que el infante Felipe de Mallorca tuvo en torno a 1316 con Angelo Clarenno – famoso *fraticello* – antes de que los *hermanitos* fueran perseguidos por el Papado.<sup>44</sup>

Entre los grandes ejemplos de esta fascinación de los catalanes por los discursos del Final resaltan el impacto de pensadores como Arnau de Vilanova, Francesc Eiximenis y la general atracción por los textos apocalípticos de Juan de Rupescia. Arnau de Vilanova (1240-1311), médico de monarcas y obispos, decidió a fines del siglo XIII poner por escrito una serie de ideas de inspiración joaquinita. Arnau defendía a beguinos y espirituales en sus textos, argumentando la pronta venida del Anticristo, y fue el gestor de la imagen del emperador escatológico en los monarcas catalanes. Convencido de que Dios había dejado señales en los Evangelios para que los hombres pudieran anticipar el tiempo del Final, Vilanova lo calculó para el siglo siguiente (1366). A pesar de que sus libros fueron condenados y quemados en París, continuó escribiendo en el mismo tono y sostuvo las mismas ideas, evidentemente protegido gracias a su particular posición cercana al poder.<sup>45</sup>

Otro gran pensador apocalíptico fue Francesc Eiximenis, franciscano fascinante por componer un modelo de transición entre el pensamiento escolástico y el humanista. Contemporáneo de Ferrer y teórico de la predicación moderna, desarrolló un tipo de profecía de corte político. Eiximenis tomó de Vilanova la imagen del murciélago local para simbolizar el prestigio del rey destructor del Islam y promesa de un imperio universal. El verspertilio (*rap pena*) era el símbolo de la casa real catalana – y de Valencia en particular, pues está ligado a un mito de la reconquista de dicha ciudad – y fue interpretado por

---

<sup>43</sup> Véase Rafael Ramis Barceló, «El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas», *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages* 21: 2015.

<sup>44</sup> El infante Felipe se ordenó luego como franciscano. Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, 193.

<sup>45</sup> Para un abordaje un poco más profundo del caso en la perspectiva que aquí se plantea véase: *Ibid.*, 196-206.

Eiximenis como un metafórico dragón que venía a vencer a los musulmanes.<sup>46</sup> A pesar de todo se abstuvo de predecir al Anticristo, a diferencia de Arnau o del mismo Vicente Ferrer.

Entre los grandes pensadores del Apocalipsis catalanes se halla, también, a Vicente Ferrer. Huelga reiterar la percepción y constatación de su tiempo como una época de crisis. Su teoría apocalíptica plasmó el momento crítico en una interpretación que lo convertía en el tiempo extraordinario de los días previos al Final. Ferrer predicó la presencia del Anticristo, la inminencia del Fin del Mundo, del castigo divino y del Juicio Final. Es difícil hallar originalidades en su teoría apocalíptica, pues es una suerte de rompecabezas construido de múltiples mitologemas, adecuados al momento y a la audiencia a la que predica. Agregaremos a esta conceptualización del pensamiento apocalíptico vicentino el momento de su trayectoria como *superpredicador*. El atrevimiento de la predicación del Anticristo y del Final en los ciclos de predicación alcanzó su máximo esplendor en la campaña castellana, aquélla en la que tuvo grandes libertades e incondicional apoyo de las autoridades seculares.

La construcción y comunicación de teorías del Final expresadas por Vicente Ferrer en sus sermones es comprendida aquí, entonces, a partir de tres claves diferenciadas: la teoría, el contexto y la agencia. En pos de tal abordaje se presume que el discurso del Apocalipsis vicentino, que se sustenta en una larga tradición cristiana, europea y catalana de reflexiones sobre el final del tiempo, debe ser entendido como parte de tales y de modo autónomo respecto a ellas. Al reconocer la necesidad de aceptar que todo análisis debe orientarse a comprender tanto la organización estructural de las representaciones como la relativa autonomía de las mismas se descarta la necesidad de jerarquizar la información como exégesis, teología o teología vernácula o mera comunicación.<sup>47</sup> Es decir que para

---

<sup>46</sup> Josep Antoni Ysern Lagarda, «Notes sobre la creativitat literària d'Eiximenis», en *Estudis de la llengua y literatura catalana*, XXXIX (Abadía, 1999), 5-37; Robert E. Lerner, «Eiximenis i la tradició profètica catalana», *traducción catalana*, 2001; David J. Viera, «The evolution of Francesc Eiximenis's attitudes toward Judaism», en *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 2004, 147-59; Bernardo Bayona Aznar, «Las lealtades de Francesc Eiximenis (1328?-1409) en el Cisma y su doctrina del poder», en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 2013, 103-46.

<sup>47</sup> Aludo aquí al concepto de *problematización* de Michel Foucault, quien desarrolla esta idea a partir de la necesidad del cientista social de plantear preguntas considerando al mismo tiempo una lectura de la organización de representaciones y un trabajo individual de pensamiento. Así el concepto de *problematización* habilita una lectura del dominio de la acción, del comportamiento que asume que la acción está atravesada por la estructura social, política, económica y cultural de los actores, y que ese entorno habilita un repertorio de actos que deben ser tenidos en cuenta. Michel Foucault, «Polemics, Politics and Problematization: An

comprender a los sermones del valenciano como parte del acervo teórico del apocalip-  
sismo medieval debemos comprender al discurso como dispositivo bidimensional: en su  
contexto y para su contexto.

## 2. *Aýna e muy aýna*: el Anticristo de Vicente Ferrer.

### Objeto y objetivo de la predicación del Anticristo

El tópico del Anticristo en la predicación de Vicente Ferrer merece un análisis  
aparte.<sup>48</sup> Protagonista incuestionable del argumento de reforma moral vicentino, el Ene-  
migo Final compone un motivo esencial tanto en los sermones del Fin del Mundo como  
en todas las campañas predicadoras del valenciano, siendo una de las marcas caracterís-  
ticas de su predicación. A punto tal que sus *Sermones del Anticristo* fueron varias veces  
reeditados durante los siglos posteriores, convirtiéndose en un sello de identidad del pen-  
samiento vicentino. Ésto aún cuando el tema del Anticristo no fue, usualmente, predicado  
de un modo específico, al menos en los sermones recuperados hasta ahora. Los académi-  
cos modernos reconocen una marcada polisemia en la imagen del Anticristo. Por éso  
mismo es adecuado comprender dicha figura en el discurso vicentino como el resultado  
de un ahormamiento particular que desarrolla a partir de distintas versiones medievales,  
que deben ser consideradas en contexto. Asimismo, parece necesario aportar a la eluci-  
dación del rol moral, teológico y simbólico del Anticristo en la palabra de Ferrer en el  
marco de un análisis de su propio discurso apocalíptico.<sup>49</sup> ¿Qué significa el Anticristo

---

Interview with Michel Foucault”, en *Essential works of Michel Foucault, Vol 1: Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, trad. Robert Hurley y otros (London, Allen Lane, 2000).

<sup>48</sup> Existen dos trabajos específicos sobre el tema de Ferrer y el Anticristo. El primero es una abordaje que analiza los datos cronológicos sobre el nacimiento del Anticristo en base a las predicaciones de 1411-1412 y 1416. José Guadalajara Medina, «La edad del Anticristo y el año del fin del mundo, según fray Vicente Ferrer», en *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, 1998, 321-42. Y el segundo es una reflexión de corte más bien teológico y topográfico en términos de las fuentes formales de la predicación vicentina. Sebastián Fuster Perelló, *Timete Deum, El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer* (Valencia: Ajuntament de Valencia, 2006).

<sup>49</sup> Los estudios sobre el Anticristo han acompañado a los estudios sobre apocalíptica en términos generales, por eso mismo tienen entre sus mayores exponentes a los mismos académicos. La mayor parte de los expertos acuerdan en que el Anticristo es otro altísimamente polisémico y que su figura fue utilizada y reutilizada con múltiples propósitos. En suma, se concluye, el Anticristo como figura literaria, artística, política, discursiva filosófica debe ser estudiada en relación a su autor y su contexto. La obra más reconocida por sus múltiples traducciones y su profusa repercusión es la de Bernard McGinn *La trascendencia de las obras*

dentro del corpus discursivo vicentino? ¿qué sentido tienen sus características vistas en el contexto de un pensamiento de crisis generalizada? ¿cuáles son sus implicancias como dispositivo para la reforma de costumbres? Lo cierto es que Anticristo y predicación de Vicente Ferrer están ligadas a aquel fragmento de visión de Alcañiz que se citaba como fundamento básico del discurso de autolegitimación de Ferrer. Adherir a la premisa de su contemporaneidad implicaba, dentro del discurso de Fray Vicente, la creencia en la identidad del predicador como auténtico profeta apocalíptico.

Versión invertida de Cristo, el máximo enemigo nacido de la cristiandad funciona como encarnación del mal y como azote de los pecadores antes del Final, pues su nacimiento marca el principio del Fin. Así, se desarrolla como figura antinómica esencial en el medioevo porque reproduce un sistema de pensamiento binario característico del cristianismo. A los clásicos bien/mal, Dios/Demonio se suman binomios que suponen una experiencia religiosa polarizada como la celebración Cuaresma /Carnaval. El carácter experiencial de la liturgia dual convierte a los pares significantes en experiencia humana, en una cultura de la oposición. Esta misma permite una familiaridad con sistemas simbólicos de esa clase que reproducen otros más básicos. La particularidad de la división binaria como sustento de gran parte de las categorías simbólicas culturales y religiosas – en algunos casos extendida a todas las formaciones culturales que la historia y la antropología de la religión ya han abordado<sup>50</sup> – implica, necesariamente, que éstas categorías están

---

de Emerson y Lerner también son indiscutibles, asimismo el impacto de la lectura de Burton Russel quien prueba que el Anticristo no es la única imagen medieval de la maldad, pues demuestra la gravitación de la figura del diablo. La multicitada obra de Norman Cohn tuvo también, un impacto en la proliferación de miradas del Anticristo. Entre los trabajos más destacados podemos enumerar: McGinn, *El anticristo*; Bernard McGinn, «Visio dei: seeing God in medieval theology and mysticism», en *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 2006, 15-33; Richard K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Seattle: Univ of Washington Pr, 1981); Richard Kenneth Emmerson, «Antichrist on page and stage in the later Middle Ages», en *Spectacle and public performance in the late Middle Ages and the Renaissance*, 2006, 1-31; Robert E. Lerner, «Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore», *Speculum* 60, n.º 3 (1985): 553-70.; Jeffrey Burton Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Cornell University Press, 1977); Cohn, *En pos del milenio*.

<sup>50</sup> La noción de que la relación entre el hombre y la religión puede entenderse en el sentido binario es característica del pensamiento de Mircea Eliade, específicamente en su distinción esencial de lo sagrado y lo profano. En ese sentido lo que realiza Eliade es una operación en la que la experiencia religiosa está construida de pares significantes – descontamos que en Eliade esos pares implican una dualidad de la experiencia humana en religiosa y no religiosa y que fundamentaron desarrollos posteriores del pensamiento antropológico y sociológico sobre la religión. Lo que nos ocupa, sin embargo, es el sentido específico que la extensa investigación del rumano implica a través del concepto de centro/lazo en el cual describe la inescindibilidad de los pares significantes. Véase: Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (Ediciones Era, 1972), *passim*; Bryan Rennie, *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea*

inmersas en una relación de significantes. El Anticristo significa en tanto existe un Cristo (o un Mesías), pero cada vez más Cristo tiende a ser definido por su relación invertida con su otra mitad. Ésta última acaba adquiriendo para el universo simbólico del cristianismo un significado de alteridad absoluta a través del cual todo aquello con lo que se la relaciona termina definiéndose como oposición a la verdadera religión. La comprensión del significado positivo que se halla en el opuesto invertido es, también, una forma de reproducción y producción de un lenguaje social.<sup>51</sup> La polisemia del término Anticristo y la traducción de su figura para su uso con intencionalidades distintas de lo definido dentro del marco de lo religioso se explica a partir del potencial simbólico del mismo como inversión de sentido.

El Anticristo tiene dos funciones simbólicas que se desarrollan de modo especial en la primitiva iglesia cristiana y en el mundo medieval. Se encuentra montado entre una figura legendaria en la que encarna al enemigo externo, poderoso e identificable de la historia de los judíos y los cristianos (aquellos grandes adversarios encarnados en Nabucodonosor, Antíoco IV Epífanes y Nerón) y una percepción específica de la perversión de la religión, a través de la cual se recrea en la forma una conciencia interna del falso cristiano originada en el pensamiento del obispo de Hipona. Así pues, el Anticristo se fortalece como imagen antinómica absoluta, compendio de todo mal.<sup>52</sup> En él se produce una síntesis que lo convierte en una proyección legendaria de la maldad humana que se

---

*Eliade* (SUNY Press, 2001), XIV-XV; Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión* (Siglo Veintiuno Editores, 2004), 182-184.

<sup>51</sup> La división y categorización de estos argumentos sobre la clasificación dual es extraída del argumento de Stuart Clark sobre por qué los académicos católicos creyeron en la existencia de las brujas. Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford England; New York: Oxford University Press, 1999), 30-42.

<sup>52</sup> La diferencia entre estas dos concepciones del Anticristo, una original de base escrituraria que se sostiene en las escasas ocasiones en las que el Anticristo es nombrado o sugerido en el Antiguo Testamento y sus apariciones más evidentes en el Nuevo ha sido investigada con profundidad por los grandes académicos sobre este tema que han llegado a la conclusión de que ambas concepciones: la que encarna al Anticristo en una persona o colectivo de personas y la que lo encarna en la concepción agustina de la hipocresía, convivieron y se convirtieron en un fundamento esencial para el desarrollo de la figura del Anticristo en los siglos del medioevo. Entre otros véase Emerson, *Antichrist in the Middle Ages*, 11-33; McGinn, *El anticristo*, 49-123; Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, 124-187; Michael A. Ryan, «Antichrist in the Middle Ages: Plus ça change...», *History Compass* 7/6 (2009). Incluso en el caso del pensamiento joaquinista, tan polémico, los múltiples Anticristos externos la profecía sigue siendo moral antes que política, con lo cual se separa de modo relativo del pensamiento establecido por Agustín. De todos modos también es cierto que la tradición joaquinista da inicio a una proliferación distinta de la configuración real del Anticristo. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 303-310 y 315-319.

perpetúa en dos figuras complementarias: el Anticristo interno y el Anticristo externo. El interno, derivado del pensamiento agustino, está vinculado con la falsedad y la hipocresía de aquel que se declara cristiano y actúa como tal, pero no lo es. Mientras que el Anticristo externo aparece como un hombre verdaderamente nacido que actúa en el mundo real. Ambas figuras se combinan en múltiples y muy disímiles profecías.<sup>53</sup>

Los discursos sobre el Anticristo comienzan en la Biblia. Ausente del Apocalipsis, el Anticristo halla su origen en las obras del Antiguo Testamento, especialmente el *Libro de Daniel* – también llamado pequeño Apocalipsis – como anti-Mesías. En este sentido se lo comprende como un desarrollo propio del pensamiento de la iglesia primitiva y de la cristología naciente entre los siglos I y V. Su impacto en la Patrística estuvo profundamente imbricado a la noción de Cristo como cuerpo colectivo de la Iglesia. Es decir, se transformó en una metáfora de la identidad de los bautizados frente a los que no lo estaban. Esta mutación derivó más tarde en un proceso de internalización moral del Anticristo que dejaría una huella duradera en el pensamiento cristiano.

El medioevo apreció ardientemente al polémico personaje en sus discursos literarios, académicos y sermonísticos. No hay pensador o reformador que no haya opinado sobre el problema del Anticristo, especialmente después de la cuestión generada por los espirituales inspirados en las revulsivas ideas joaquinitas. Son tres las claves que permiten visualizar un modelo del Anticristo de la Edad Media: la concepción derivada de la exégesis bíblica; las ideas aplicadas a acontecimientos históricos – usualmente de modo reformista –; y los argumentos vertidos por el abad calabrés.<sup>54</sup> Herederos de la fundamental *Carta de Adso Montier en Der*, quien estableció la base canónica a través del desarrollo de una hagiografía inversa, con la cual sintetizó exitosamente la vida del Anticristo a mediados del siglo X.<sup>55</sup> La carta de Adso y la *Glossa ordinaria* constituyen los basamen-

---

<sup>53</sup> Véase McGinn, *El anticristo*.

<sup>54</sup> Para una mirada crítica al respecto véase: Paul Anderson, «Antichristic Errors: Flawed Interpretations Regarding the Johannine Antichrist», en *Text and Community, Essays in Commemoration of Bruce M. Metzger* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 196-216.

<sup>55</sup> Adso de Montier en Der revoluciona nueve siglos de pensamiento sobre el Anticristo con esa carta solicitada por la reina Gerbega, heredera de los reinos francos. El texto de Adso muestra un abandono de la expectativa del Anticristo cercano pero retoma una escatología claramente política en la esperanza de una conversión entre el cuerpo de la Iglesia y el cuerpo político de los herederos naturales del imperio carolingio. Al escribir una anti-hagiografía Adso reconvierte definitivamente al Anticristo en una persona real que tendrá una vida verdadera. Daniel Verhelst, «Adso of Montier-en-Der and the Fear of the Year 1000», en

tos del estudio del Anticristo medieval, porque presentan un enunciado ortodoxo y vinculante que es explicitado y, luego, adaptado por medio de las estrategias más ingeniosas a nuevas versiones y representaciones.<sup>56</sup> El pensamiento apocalíptico medieval estuvo atravesado por una revolución a mediados del siglo XII, cuyo impacto es aún relevado. Los escritos de Joaquín de Fiore, quien llegó a ser abad del Cister, insuflaron a las ideas del Final con una renovada vitalidad. Para Joaquín la historia tenía un significado exegético, a partir de lo cual entiende la presencia del Enemigo Final en el pasado, en aquellos personajes señalados por la tradición testamentaria y doblemente en el futuro. En su pensamiento, el tiempo es recapitulador y sucesivo. El énfasis en la tripartición de las eras y en los llamados *signa iudici* se emparentaba con una concepción doble del Anticristo –en el sentido de su entidad simbólica o espiritual y real –, pero la multiplicaba.<sup>57</sup> El calabrés – que no debe ser considerado profeta sino un teórico del Final, pues sus argumentos son intelectuales y no visionarios – nombra siete Anticristos de los cuales dos se encuentran en el futuro, uno al terminar la era actual. Hay una inminencia contemporánea, que implica que la derrota del sexto Anticristo abrirá el tercer tiempo del mundo o el Milenio beatífico previo al Juicio Final. Al terminar ese 3º *stato*, el del Espíritu Santo, vendría el *anticristus ultimo*.

El impacto del pensamiento joaquinta proviene de su adaptabilidad, pues penetró hondamente en muy diversos grupos de la Iglesia. Los más recordados en recuperarlo fueron ávidos primeros franciscanos, pero el impacto de las ideas de Fiore alcanzó a unos siglos XIV y XV plagados de temores y cambios desestabilizantes. Pierre de Jean Olivi, Juan de Rupesscia<sup>58</sup> y Arnau de Vilanova fueron profundamente impactados por la noción

---

*The apocalyptic year 1000*, 2003, 81-92; McGinn, *El anticristo*, 116-119; Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, 126.

<sup>56</sup> Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, 95.

<sup>57</sup> Véase Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 16-27; Lerner, «Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore»; Potestà, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*.

<sup>58</sup> Juan de Rupesscia o Jean de Roqueteillade como se lo conoció en otras regiones fue un franciscano profeta, extremadamente influyente entre los movimiento espirituales. Su lectura de Joaquin de Fiore, Pierre de Jean Olivi y Arnau de Vilanova lo llevó a desarrollar su propio pensamiento apocalíptico, que le valió una larga prisión en manos de sus hermanos de orden. Su historia muestra el impacto polémico del pensamiento apocalíptico en el siglo XIV y cuales eran las características efectivas que lo hacían amenazante y peligroso. McGinn, *El anticristo*, 194.



de milenio y la concepción circular de la historia joaquinista.<sup>59</sup> Médico y laico, Arnau de Vilanova provocó a inicios del siglo XIV uno de los momentos claves entre los intelectuales religiosos europeos sobre el tema. Arnau había compuesto el *Adventu Antichristi* en el que aseveraba que Dios había revelado las señales para establecer el tiempo de la venida del Anticristo y que se podía calcular entre los años 1366 y 1376. En un viaje en el que acompañaba una comisión diplomática a Francia llevó su obra a Paris para obtener la opinión de los grandes teólogos. La obra del catalán fue declarada herética y quemada por la Universidad de Paris en 1399, mostrando un límite a través de la firme posición agustina respecto de la predicción del Anticristo por parte de la ortodoxia representada por los escolásticos en aquél centro del pensamiento occidental.<sup>60</sup>

Tan efectiva como efímera para los tiempos históricos, la predicción del Anticristo por parte de los predicadores cristianos en los siglos XIV y XV tuvo un carácter político y social inédito que, con pocas excepciones, desapareció en el mundo católico para luego resurgir, con marcado énfasis en su aspecto político, en el campo de la predicación protestante. Se ha visto la predicación del Anticristo como un mecanismo utilitario de terror didáctico que permitía implementar la reforma de costumbres a fuerza de atemorizar con una amenaza. No obstante, es improbable que los anunciadores del Anticristo hubieran escapado de su propio contexto y de una concepción pesimista u optimista renovadora de

---

<sup>59</sup> Como síntesis podemos seguir el argumento de Rucquoi cuando dice que las “profecías” del abad de Fiore se difundieron mucho más allá de los círculos franciscanos. A partir de finales del siglo XIII empezaron a crearse comunidades de laicos conocidos como los “Hermanos del Libre Espíritu” o begardos. El movimiento se desarrolló en el siglo XIV, mayormente a lo largo del Rin, en los Países Bajos, Baviera y el norte de Francia, para luego extenderse hacia el norte y el este, hasta alcanzar el Báltico en el siglo XV, contribuyendo paralelamente a la difusión de textos religiosos en alemán. En el siglo XVI todavía, numerosas comunidades se reclamaban del “libre Espíritu” y profesaban doctrinas heterodoxas. No se trata de un movimiento organizado, jerarquizado, o con una línea doctrinal muy definida. Bajo el apelativo genérico de “hermanos del Libre Espíritu” se encuentran de hecho múltiples formas de resistencia a la ortodoxia, sea política o religiosa. Rucquoi, «“No hay mal que por bien no venga”». Véase también a Cohn, *En pos del milenio*; Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 191-228 y 242-250; McGinn, «Visio dei»; McGinn, *El anticristo*, 185.

<sup>60</sup> Clifford R. Backman, «Arnau de Vilanova and the body at the end of the world», en *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, 2000, 138; Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, 138.

su tiempo para gestar un pensamiento separado y divulgarlo a través de discursos populares o eruditos con objetivos meramente educativos.<sup>61</sup> Los intérpretes, exégetas y apocalipsisistas del medioevo no tenían que elegir entre el temor y la interpretación histórica de su tiempo como un tiempo decadente y propicio para la reforma. El Anticristo forma parte de una pedagogía del terror, seguramente, pero ésta no está articulada de modo estratégico específico, sino que resulta del pensamiento cristiano sobre el Final de los tiempos.

Predicadores del siglo XIV y XV como Pierre d'Ailly, Nicolas de Clamanges, Manfred Vercelli y Francesco de Insulis desafiaron abiertamente los límites de la ortodoxia y se convirtieron en personajes claves para una tradición específica en el pensamiento escatológico cristiano de la modernidad.<sup>62</sup> A mediados del XV, sin embargo, la predicación católica del Anticristo retrocedió definitivamente, gracias a la firme posición institucional respecto de la anunciación del Final, la cual acabó vedando las predicciones del Anticristo poco antes de la Reforma, en el V Concilio de Letrán (1512-1517).<sup>63</sup> Fray Vicente se encuentra entre los últimos en predicar sobre el Anticristo como una amenaza real y presente, y es, probablemente, su mayor pregonero en la tardía Edad Media.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Los autores que consideran con insistencia la cuestión del terror didáctico parecen ignorar que los agentes que predicaban el fin del mundo no estaban autonomizados de su propio tiempo. Emerson enmarca las predicaciones del Anticristo desde el concepto de literatura didáctica Emerson, *Antichrist in the Middle Ages*, 151. Guadalajara Medina sostiene que el terror didáctico era un mecanismo evidente de reformismo. José Guadalajara Medina, «La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media Hispánica», *Culturas populares*, n.º 4 (2007): 12.

<sup>62</sup> Clark, *Thinking with Demons*, 340.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 341.

<sup>64</sup> Telésforo de Cosensa predecía un Anticristo y un papa angélico en 1386; Matías de Janov lo veía en 1390; Pierre de Ailly predicaba en 1385 la inminencia del Anticristo basado en los signos del Fin del Mundo y argumenta que es posible descubrir el tiempo del Anticristo a través de señales dejadas en las escrituras y cálculos astrológicos. Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars*, 97-99. Por su parte, otro contemporáneo, Eustache Deschamps, lo veía presente a través del signo del Cisma. Hélène Millet, «Le grand schisme d'Occident selon Eustache Deschamps : un monstre prodigieux», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 25, n.º 1 (1994): 215-26.

Nicoli, en cambio, señala que la predicación del Anticristo en el siglo XV en Italia fue prolífica pero que han quedado pocos registros y, en todo caso, no implicaron ninguna innovación teórica respecto de otras tradiciones. Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Writing in Book edition (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), 91-95.

Existe una polémica en cuanto a la predicación del Anticristo en Bernardino de Siena, enmarcada en su conflicto con Manfred Vercelli. Para Mormando la predicación del Anticristo y del Final de los tiempos lo de Bernardino de Siena presenta una escatología apocalíptica poco precisa; y si bien predice el Anticristo como inminente, no se explaya en demasía sobre su figura. Otros autores verán una clara evasión de la predicación del Anticristo. Franco Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social*

### Arquetipo y la polisemia de la alteridad

El caso de la predicación de Vicente Ferrer permite un acercamiento a un discurso contextualizado y por ello dinámico sobre la venida del Anticristo. Si bien la profecía fundante de la predicación vicentina – aquella de Alcañiz en la que Cristo solicitaba al dominico que anunciara el Final – constituye la piedra fundamental en torno a la cual se diseña todo su discurso, el tópico omnipresente del Enemigo Final sufrió modificaciones a medida que el predicador transitaba los caminos y los púlpitos de Europa. Es evidente esta transformación si se contrastan los iniciáticos sermones de 1404 en Friburgo, con los de un pensamiento apocalíptico más maduro y definitivo de la campaña de Castilla en 1411-1412. En los primeros el Anticristo opera como una figura espiritual a través de la cual se plantea una metáfora posible y lejana del castigo divino, en los últimos se enfatiza su cercana amenaza e inminencia.

En Friburgo, primera reportación de la predicación vicentina, la síntesis sobre el Anticristo se articula sobre los modos a través de los cuales actuará en el mundo y captará seguidores, ideas que se siguen de la tradición establecida por el dominico Hugo Ripelin inspirado en los motivos de Adso. Hugo Ripelin de Estrasburgo, contemporáneo de Tomás de Aquino, había entregado la presentación teológica más influyente del Anticristo en el medioevo. Identificaba cuatro formas en las que el Anticristo actuará en el mundo humano, 1) persuasión y astucia, 2) milagros; 3) dones; 4) torturas.<sup>65</sup> El sermón, predicado por Vicente Ferrer el lunes después del cuarto domingo de Cuaresma (*Laetare*) de 1404 en Friburgo aborda la llegada del Anticristo sin hacer énfasis en que ya ha nacido – aunque sí explica la cercanía del Final por causa de la *discessio* que provocaba el Gran Cisma.<sup>66</sup> El discurso habla de dádivas, falsos milagros, controversias y tormentos como

---

*Underworld of Early Renaissance Italy* (Chicago: University Of Chicago Press, 1999), 232; Étienne Dela-ruelle, «L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrier, S. Bernardin de Sienna et autour de Jeanne d'Arc», en *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, 1962, 37-64.

<sup>65</sup> McGinn, *El anticristo*, 162.

<sup>66</sup> “*Et quod cito veniat, probat apostolus Paulus, [2<sup>a</sup>] ad [Thess 2, 3] dicens “Nisi venerit discessio primum”*”. Glosa: *recessus universalis ab Ecclesia et Imperio, sicut modo est. Tunc certe revelabitur filius perdicionis, etc.*” Vicente Ferrer, In Friburgo Ochlandie, de extremo iudicio. Et feria secunda post dominicam Laetare 1404, transc. Francisco Gimeno Blay y Ma. Luz Mandigorra Llavata (Valencia: Ajuntament de Valencia, 2009), 58. *Sermones de Cuaresma en Suiza 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 63)*.

prácticas del Anticristo. Exceptuando la alusión a las controversias, que refiere a la experticia del Hijo de la Perdición en las artes de engañar y convencer en las mentiras y que es posible conectar a través del específico término a los debates con los rabinos estimulados por los dominicos en la Península desde el siglo XIII, los otros tres motivos son clásicos. En su descripción del Anticristo, Ferrer lo vincula a una proliferación de la presencia demoníaca en la vida cotidiana. Allí retoma un argumento de la angeleología escolástica, en particular la de corte tomista, al aseverar que los demonios tomarían forma humana y tendrían relaciones sexuales, y hasta hijos con mujeres y hombres vencidos por la lujuria.<sup>67</sup> Luego el discurso se hace eco de la tradición que conecta al Anticristo con la ambición y la avaricia, para más tarde señalar que hará milagros sorprendentes que remedan los de Cristo. Si no logra la adhesión a través de esos mecanismos lo logrará, finalmente, a través de la tortura y el tormento.<sup>68</sup> Nada en este relato escapa de las tradicionales ciclos sobre la vida del Anticristo como prolegómeno del Final y como motivo cristiano para la separación de los verdaderos fieles de aquellos falsos o débiles. Lo más original del ciclo de Friburgo reside en la exposición de una idea que se convierte en una constante del pensamiento de Fray Vicente y que se liga a la capacidad humana de remediar o prevenir el peligro. Allí es donde reaparece la noción moral del Anticristo interior de Agustín de Hipona, pues Ferrer señala que hay que huir de los pecados y mantener una vida piadosa y devota en pos de evadir su nociva influencia.<sup>69</sup>

Ahora bien, de los 909 sermones por *thema* que inventaría Perarnau i Espelt menos de una veintena nombran o contienen en su *divisio* algún tipo de mención del Anticristo,

---

<sup>67</sup> Fundamento esencial en todo el discurso demonológico de los siglos XV y XVI la angeleología de Tomás tuvo un profundo impacto en el desarrollo de la Caza de Brujas en occidente que comenzaría unos años después de la predicación vicentina. Se ha relacionado, incluso, la predicación antiherética de Ferrer, que aludía a los valdenses con el mismo nombre que luego tomarían los primeros jueces para hablar de la secta de las brujas en sus prolegómenos. Lo que es seguro es que el discurso de Vicente Ferrer puede haber sido un adecuado difusor de las ideas del aquinate en forma de teología vernacula y que la concepción del demonio popular europeo haya tomado de sus sermones, y de muchos otros predicadores dominicos, aquella reflexión que hoy se considera fundamental para la comprensión de las hogueras temprano modernas de occidente. Respecto del tópico véase los trabajos fundamentales contemporáneos de Boureau, *Satan the Heretic*; Elaine Pagels, *The Origin of Satan: How Christians Demonized Jews, Pagans, and Heretics*, Reprint edition (New York: Vintage, 1996); Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*.

<sup>68</sup> Vicente Ferrer, *In Friburgo Ochtlandie, de extremo iudicio. Et feriea secunda post dominicam Letare 1404*, transc. Francisco Gimeno Blay y Ma. Luz Mandigorra Llavata, *Sermones de Cuaresma en Suiza 1404 (Couvent des Cordeliers, ms. 63)*, 54-55.

<sup>69</sup> *Ibid*, 58.

entre los cuales la mayoría vuelve a respetar la cuatripartición inspirada en Hugo Ripelin que observábamos en los sermones de Friburgo, lo cual indicaría que predicaba las mismas ideas.<sup>70</sup> No hay, por ejemplo, sermones del Anticristo en todo el sermonario de Cuaresma de Valencia de 1413 y tampoco se hallan en las predicaciones registradas de 1416, un indicio de que o la valoración popular del Anticristo vicentino es apócrifa o que era tímidamente recuperada por los reportadores.<sup>71</sup> Por otra parte es cierto, también, que las fuentes de los sermones vicentinos se hallan salpicadas de referencias al Enemigo Final como amenaza presente, aunque no desarrolle el tema en profundidad. Para comprender tal apreciación hemos de enfocar la mirada en la serie de tres sermones dedicados al Anticristo de la campaña castellana, en la que veremos una descripción pormenorizada y exacta del Enemigo Final que se corresponde con las categorías habituales predicadas con florida verbosidad. El sermón que inicia el ciclo, predicado en el verano toledano de 1411, también apela a una *divisio* en cuatro partes, sostenida en el Anticristo como cazador de los vanidosos, acechador de los simples, encantador de los letrados y tiránico señor para los santos. Sus características se sustentan en una significativa descripción antinómica de Cristo en todas las formas posibles.

a) *La humanidad del Anticristo*, que es lo que lo diferencia del demonio. En su humanidad se sustenta su ambición de poderes laicos

“E sabed que será una mala persona que toda la conplisión le inclinará al mal. E quando sea nascido, tomará tanta sobervia que querrá ser rrey e señor

---

<sup>70</sup>Josep Perarnau Espelt, «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 479-811. El sermonario de Perugia (1479), que recoge 407 sermones resumidos, por tomar una recopilación formal, cita escasas veces al Anticristo, mostrando que la adecuación temporal del tema en Ferrer no habría sido de utilidad didáctica a futuros predicadores. Entre los que refieren al Anticristo y al fin del mundo predomina la cuestión de la cercanía moral del final y los modelos de *divisio* ligados a los pecados y la contrición. Josep Perarnau Espelt, «Les manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer», *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 159. El sermonario fue editado en 2006 en versión bilingüe transcrita por Francisco Gimeno Blay y Luz Mandigorra Llavata con traducción de Daniel Gozalbo Gimeno y Rebeca Sánchez Romero. *Sermonario de Perugia. Convento dei dominicani, ms. 477*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2006.

<sup>71</sup> Respecto de un relevamiento de las referencias de Vicente Ferrer al tema del fin del mundo y del Anticristo puede verse Fuster Perelló, *Timete Deum, El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*, 210-231.

del todo el mundo e aver e alcançar señorío.” [Sepan que será una mala persona que se inclinará naturalmente al mal. Y cuando nazca, tendrá tanta soberbia que querrá ser rey y señor de todo el mundo y tener y alcanzar señorío.]<sup>72</sup>

b) *Su relación con los infieles* que se contraponen a los verdaderos cristianos. La unión entre Anticristo e infieles es meramente moral.

“E los jodíos e los moros, porque el Antichristo concordará con ellos en muchas cosas de vanidades, ayna serán con él, porque van a carnalidades. Mas los cristianos avrán mayor resistençia, que averán contra çel por virtudes” [Y los judíos y los moros, porque el Anticristo acordara con ellos en muchas de sus vanidades, e uno será con ellos porque van en cosas de la carne. Mas los cristianos tendrán mayor resistencia porque tendrán contra el celo por sus virtudes]<sup>73</sup>

c) *Su ambición de poder y riquezas*, como signo de prestigio y por su necesidad de recursos para dar dádivas (el tema de las riquezas parece tener gravitación en el discurso vicentino a partir del conflicto entre franciscanos y el papado por la pobreza de Cristo<sup>74</sup>). El dinero abre las puertas del poder.

“E así a las personas vanas dará riquezas” [Y así a las personas vanas dará riquezas]

“E dará a los omnes de armas tantos florines por cada mes e a los cavalleros tantos e a los escuderos ál tanto e al escusado tanto” [Y dará a los hombres de

---

<sup>72</sup> Vicente Ferrer, Sermón del avènement del antechristo e de las otras cosas que deven venir en la fyn del mundo, transc. en Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Estudios de historia (Valladolid, 1994), 536. (la traducción es mía)

<sup>73</sup> *Ibid.*, 537. (la traducción es mía)

<sup>74</sup> Dice Ferrer, “E, así, a las personas vanas dará riquezas (...) E tales personas vanas que fueron por tales riquezas dirán: -« Éstos atales son buenos predicadores [se refiere a los apóstoles del Anticristo], que non los de Sant Françisco nin Santo Domingo, que todavía dezían: ‘Dacá, dacá’ e piden e non dan»” mostrando la diferencia entre los adalides del Anticristo y los verdaderos religiosos”, *Ibid.*, 538.

armas tantos florines por cada mes e a los cavalleros tantos e a los escuderos tanto y al excusado tanto”<sup>75</sup>

c) *Su eliminación de todas las prohibiciones religiosas* – una suerte de anarquía en la cual la única autoridad legal es el Anticristo –, especialmente las sexuales, las cuales acaban derivando primero en la promiscuidad y luego en la pesadilla demoníaca de la angeleología escolástica, en particular de corte tomista

“Dizen los santos doctores que en el tiempo del Antichristo los diablos se farán mugieres en figura de moças fermosas. E averán mugieres diablesas más fermosas que non sancta Catalina. E desde estén preñadas parirán diablos. E ternás diabolicos en tu casa, e pensarás que son tus fijos.” [Dicen los santos doctores que en el tiempo de Anticristo los diablos se harán mujeres en figuras de mozas hermosas. Y habrá mujeres diabras más hermosas que Santa Catalina. Y como estarán embarazadas parirán diablitos. Y tendrás diablitos en tu casa y pensarás que son tus hijos]<sup>76</sup>

d) *Su vida pretenderá ser un espejo de la de Cristo* y lo será de modo invertido – hallamos nuevamente una apelación a la angeleología tomista con el movimiento local que permite a los demonios utilizar la naturaleza para engañar a sus víctimas –

“e algunos dirán –«Fazed los milagros que fazía Ihesú Christo, que resusitava a los muertos» (...) Yrán a la sepultura e dirán: –« ¿Dónde está tu padre? ¿Está aquí?». Dirán –«Sí». –«Pues yo le mando que salga desta sepultura e que diga la verdat». E súbitamente dos diablos saldrán, uno en forma de su padre e el otro en forma de su madre, e fablará e dirá: –«Mi fijo, sabe que yo so condepnado porque creya en aque se Ihesú Christo, fijo del carpentero. E si quieres ser salvo cree en este señor» (...)” [y algunos dirán – Haz los milagros que hacía Jesucristo, que resucitaba a los muertos (...) Irán a la sepultura y

---

<sup>75</sup> Ibid. (la traducción es mía)

<sup>76</sup> Esta misma imagen la veíamos en los primeros sermones predicados en Friburgo que se citaban más arriba. La figura de los “hijos diablos” son una constante en el discurso vicentino. Ibid. (la traducción es mía)

dirán - ¿Dónde está tu padre? ¿Está aquí? Dirán - Si -. -Pues yo le mando que salga de esta sepultura y diga la verdad. Y súbitamente dos diablos saldrán, uno en forma de su padre y el otro en forma de su madre y hablarán y dirán - Mi hijo, sabes que yo estoy condenado porque creía en que aquel Jesucristo hijo del carpintero. Si quieres salvarte cree en este señor.]<sup>77</sup>

e) *Perseguirá violentamente a los fieles a Cristo*, y de este modo los perseguidos, los que logren resistir a sus tentaciones primero y a sus ataques después, constituirán el colectivo de los verdaderos cristianos, aquellos que serán salvados.

“E, otrossi, serán algunas mugieres que podrán sufrir tormentos e ternán fijos pequeños e tomarán a los niños por las piernas e ternán una espada en la mano e dyrán: -«¿quién biva?». Si dize -«Este señor», darles han muchas riquezas; e si dize -«Ihesús biva», a su ojo de las madres desquartizarán a los niños, más tu serás salvo e el niño será martir” [Y, otrosí, algunas mujeres podrían sufrir tormentos y tendrán hijos pequeños y tomarán a los niños por las piernas y tendrán una espada en la mano y dirán - ¿Quién viva?- Si dice - Este señor, les darán muchas riquezas; pero si dicen -Viva Jesús, a la vista de las madres descuartizarán a los niños, pero tú te salvarás y tu niño será mártir]<sup>78</sup>

f) *Gobernará tres años y medio*, tal y como se establece en la tradición católica desde Adso. De éste modo se abandonan los cálculos alternativos.

“por salvaçion de las gentes christianas; que si mas tiempo reynasse, todas se perderían [por salvación de las gentes cristianas; que si más tiempo reinase, todas se perderían]”<sup>79</sup>.

La moraleja del primer sermón de la serie remitía a una noción reiterada para la búsqueda de la reforma de costumbres en los sermones de Fray Vicente: la idea de que

---

<sup>77</sup> Vicente Ferrer, Sermón del avènement del antechriso e de las otras cosas que deven venir en la fyn del mundo, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 541.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 544

<sup>79</sup> *Ídem.*



sólo a través de una férrea fe en Jesucristo y un apegado respeto por las normas de la Iglesia es posible acceder a la verdadera salvación. El núcleo del discurso estaba puesto en los pecados del Anticristo. De este modo, éste funcionaba como figura de alteridad real – pues Ferrer predicaba su existencia – sin perder su lugar como tropos de la hipocresía en la fe. El Anticristo de Ferrer es lujurioso, pecador y ambicioso. En tanto no puede obligar a los hombres a pecar, sólo los tienta a abandonar la verdadera fe. Su estrategia más terrible, aquella de la tortura que en el relato vicentino aparece en la vívida imagen del asesinato de un niño en manos de sus adalides manifiesta en toda su dimensión el valor del desafío final, el de no negar al salvador. Arquetipo de todo el mal, el Anticristo es la encarnación del pecado colectivo, individual y real que llevará a los hombres por propia voluntad al infierno.

El segundo sermón del Anticristo, predicado el 7 de julio de 1411 en Toledo, comprende una larga reprimenda de tono moralista en la que, a través de la exuberante descripción de cada uno de los pecados capitales, se explican las razones por las cuales Dios ha permitido que el Anticristo naciera.<sup>80</sup> Esta idea es también clave y pertenece al acervo cultural hispánico en el que los pecados del pueblo provocaban la ira divina y su potencial destrucción, sentimiento apocalíptico que ya aparecía en los más notorios pensadores de aragoneses desde fines del siglo XIII, como Arnau de Vilanova. Colectivamente, los pecados del pueblo peninsular se plasmaban en un sermón de precisa factura en la furiosa voz del dominico. Gracias a la utilización del recurso del *simil* en pares binarios como ciudad/iglesia, príncipe/Cristo, pueblo/cristiandad, se explican las formas en que los cristianos traicionaron a Dios. En el relato emergen adivinos, blasfemos, jugadores, que no respetan el domingo y hacen negocios o van al prostíbulo ese día, promiscuos, violentos, delincuentes. Las últimas dos traiciones que enumera Fray Vicente eran en primer lugar el Cisma; en segundo, la voluntad de ignorar las señales que Dios había puesto con el propósito de reformar a su pueblo.

---

<sup>80</sup> Vicente Ferrer, Sermón segundo del Antecristo, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 547-559.

## Crítica histórica y moral

El último sermón fue predicado al día siguiente también en Toledo, con lo cual podemos señalar que una audiencia más o menos consistente había oído la serie completa, que seguramente estaba así organizada con tal fin. Allí presenta los argumentos exegéticos, proféticos e históricos para la venida del Anticristo. Es una pieza densa y extensa, lo cual demuestra el interés por el tema para los reportadores de la campaña. Al constituir una expresión acabada de la teoría apocalíptica de Ferrer solo tiene parangón en la carta a Benedicto XIII, pues ambas desarrollan el problema del Final como tiempo histórico de realización efectiva. Lo cierto es que el sermón está, en realidad, atado a problemas de orden escatológico antes que a bocetar al Enemigo Final. El Anticristo es motivo del sermón, pero su presencia es meramente el vehículo eficiente de una extensa disquisición sobre los signos del final y las razones de su inminencia.<sup>81</sup>

En torno a la figura del Anticristo existe otro sermón, considerado por la mayor parte de los especialistas un texto apócrifo.<sup>82</sup> Relata un Anticristo mixto – que llegará en el juicio final con otro Anticristo puro. El primero será un santo fingido y engañará reyes y pontífices por igual llevando a la adoración de un ídolo. Este Anticristo caerá por mano de Dios.<sup>83</sup> El primero será un príncipe humano –y es comparado en el sermón con Nabucodonosor – y el segundo querrá hacerse adorar como Dios. Ambos serán contemporáneos y promotores de una religión falsa que los tiene como centro, una suerte de antimesías y antipontífice.<sup>84</sup> Aparecen en este sermón los dos pontífices, el Anticristo místico y el pastor angélico (el Papa místico de los joaquinistas) por única vez en la prédica vicentina, lo cual constituiría otro indicio de que no es realmente parte de su prédica.<sup>85</sup> La idea de múltiples Anticristos no le era desconocida pues formaba parte de los discursos sobre

---

<sup>81</sup> Vicente Ferrer, Sermón III<sup>a</sup> del Antecristo, transc. en *Ibid.*, 561-573.

<sup>82</sup> El error de considerar a este discurso con un sermón verdaderamente predicado por Ferrer se debe a su presencia en los archivos y a un estilo similar, seguramente por imitación. He cometido yo misma este error al considerarlo verídico en sus argumentos apocalípticos morales sin detectar las inconsistencias. Carolina M. Losada, «Tiempo, historia y profecía: la teoría apocalíptica y la tensión del Final en los sermones de San Vicente Ferrer», en *Poder y religión en el mundo Moderno*, ed. Fabián Campagne, 2014, 75-116. Sobre las dudas de su autoría, que apoyo aquí por el uso de contenidos respecto del anticristo fuertemente extraños a la prédica vicentina: Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 166; Espelt, «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer», 74.

<sup>83</sup> Transcripto en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 645-646.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 648.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 649.

aquél, aunque las fuentes no muestran que la haya utilizado en ninguna ocasión, ni aún para abonar su defensa del papado avignonés.

Desde comienzos del siglo XIV aparecía en fuentes muy diversas la idea de un pontífice santo como oposición a un Anticristo de índole política, noción que comenzó a ocupar el lugar hasta entonces atribuido al último emperador de Joaquín.<sup>86</sup> El creciente interés por la asignación de roles apocalípticos a los papas *buenos o malos* en los contextos de conflicto político intraeclesial, fue *in crescendo* en los ámbitos franciscanos espirituales, especialmente entre fines del siglo XIII y el siglo XIV. Su autor clave fue Pierre de Jean Olivi, quien, inspirado en los textos joaquinitas y convencido de la presencia del Anticristo en su propio tiempo aseguró que la persecución de los maestros de Paris sobre los franciscanos espirituales, y los conflictos políticos que atravesaron a la iglesia significaba una dualidad del Anticristo, y detectó uno místico y uno magno. En Olivi el místico precede al verdadero Anticristo final en la forma de un pseudopontífice.<sup>87</sup> El tópico de Olivi y de los franciscanos espirituales aparece con ajustada precisión en estos sermones, otro indicio que no fueron escritos ni predicados por Ferrer. El dominico valenciano no tuvo acercamientos con el pensamiento joaquinita en su predicación apocalíptica, mucho menos con el más radical y revolucionario pensamiento de Olivi.

La división de la Iglesia en sus variantes históricas del Cisma de Oriente, el Gran Cisma y la Reforma concordaba con la predicción de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* como signo del Final. Podría esperarse que Ferrer, identificado como estaba con el papado de Avignon, de cuyo titular había sido confesor y amigo personal, utilizara la idea del Anticristo para acusar al Papa romano de ser el causante de las tribulaciones del cristianismo con intencionalidades escatológicas. Este mecanismo, ampliamente utilizado antes y después, y que claramente derivaba de la misma cita de la *Segunda Epístola* de Juan, fue excluido por el predicador.<sup>88</sup> Los pecados cometidos por los “malos perlados, papas, e cardenales e arçobispos e obispos que non son entrados en la dignidat por la puerta de la pura elecçión, mas por ruegos e por presentes”<sup>89</sup> serán castigados con el in-

---

<sup>86</sup> Bernard McGinn, *El Anticristo*, p. 182.

<sup>87</sup> Burr, *Spiritual Franciscans*, 77-79.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>89</sup> Vicente Ferrer, Sermón que tracta cómo serán definidos por sentencia los buenos e los malos en el día del Joyzio, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, 627.

fierno igual que los de cualquier otro pecador. Ferrer no otorga al papado romano ni tampoco al avignonés una entidad superior a la de los simples pecadores humanos, evita la idea de la existencia y oposición de pontífices místicos en un momento histórico en que tal asunción podría tener profundos efectos políticos. A la posibilidad de adjudicar el rol de Anticristo místico al pontífice de la obediencia romana – tentación que seguramente deben haber tenido muchos de los que apoyaron a uno u otro bando durante el Cisma – hay que confrontar la potencial conflictividad de una aserción de tono tan definitivo en una crisis que todos consideraron política, aun cuando la vivieran como un signo del Final. Debemos adjudicar una intencionalidad a la ausencia de referencias a esta figura mitologizada por parte de Ferrer y a que no adhería al pensamiento apocalíptico joaquinista ni espiritual franciscano.

“E otrossi los reyes serán todos los más con él. E los que están agora en división, assí como papas e reyes e obispos e perlados, dirán -«Si mi adversario se querella de mi a este señor tan grand, muerto ssó. Quiero yo yr primero, antes que él vaya». E ansí, unos por otros irán a obedesçerlo” [Y otrosí, los reyes serán la mayoría con él. Y los que están ahora en división, así como papas y reyes y obispos y prelados, dirán –Si mi adversario se enfrenta conmigo a través de este señor tan grande, muerto soy. Quiero yo ir primero, antes de que él vaya. Y así unos y otros irán a obedecerlo.]<sup>90</sup>

El Gran Cisma actuaba como señal del Final pero ambos bandos quedaban sometidos a los potenciales engaños del Anticristo. La *discessio* era parte de los pecados que obligaban a Cristo a traer definitivamente el Final, por eso Ferrer se resistió a predicar la identificación del Anticristo con un personaje histórico de su tiempo. Un nuevo sentido de urgencia se agregaba al elemento de decepción y conflicto que obligaba a una dramática reevaluación de las concepciones históricas y desde la ansiedad por el futuro a una recategorización del sentido de todas las cosas generada por la *discessio* y estimulada por una estructura de pensamiento simbólico ya determinada por la dualidad presente en el tiempo histórico del predicador. Ferrer propone a través del Anticristo y por él una receta

---

<sup>90</sup> Vicente Ferrer, Sermón del avènement del Antechristo, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 538.

de discernimiento popular. La ansiedad por conseguir respuestas para las tragedias y conflictos que proliferaban a fines de la Edad Media era resuelta gracias a la receta vicentina, que construía un tipo de discernimiento popular de orden pastoral. Como tal, el discurso del sermón de Fray Vicente, cuyo propósito era el de la reforma de costumbres, ha de ser comprendido como un ejercicio de espiritualidad doméstica que la audiencia debe abrazar en la forma de una conversión vital.<sup>91</sup> La cuestión del discernimiento de espíritus como discurso de práctica moral tuvo su momento de mayor impacto en los discursos de la Reforma, aunque es posible entender los sermones vicentinos en la misma lógica de reforma pastoral a través de la proposición de un set de estrategias para la salvación. Las palabras del valenciano proporcionan un decálogo práctico del discernimiento, urgente y necesario, en pos de identificar a los falsos profetas y al Anticristo antes del Final, que se acercaba indefectiblemente.

La predicación vicentina en torno al Anticristo, entonces, acaba siendo del orden de lo escatológico en términos teóricos, pues ingresa en el marco del relato histórico exegético del tiempo del mundo. No pretende repensar a un Anticristo novedoso, ni real. Es una aplicación simple y tradicional que sólo requiere de la cuestión de la inminencia para convertirse en la amenaza que pende sobre los hombres.

### **3. Tiempo e historia.**

#### Profecía apocalíptica y teleología de la historia.

La visión apocalíptica de la historia implica la aceptación de la existencia de una pauta temporal – crisis, justificación y juicio – establecida por la divinidad. La historia vista desde el relato apocalíptico cristiano se estructura a través del propósito de la Segunda Parusía. En esta lectura el tiempo último estaría marcado por un momento de “anormalidad expectante” en la que la percepción generalizada del presente sería de caos, pestes y amenaza.<sup>92</sup> La realidad criticada promueve un examen extraordinario de eventos ordinarios. En ello consiste, verdaderamente, la escatología.

---

<sup>91</sup> Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011), 30-32.

<sup>92</sup> Clark, *Thinking with Demons*, 336.

El Apocalipsis tiene un aspecto moral que atraviesa la sociedad cristiana y lo ubica en la otra punta de la Creación, en el extremo opuesto del Génesis. Es la desilusión divina, que no por conocida por la deidad resulta menos terrible. Por eso mismo, el carácter justificativo y legitimador de las dos grandes obras bíblicas apocalípticas (el *Libro de Daniel* y el *Apocalipsis*) refiere a contextos específicos de temor y persecución, en los que un enemigo exterior es identificado como adversario absoluto de Dios y, por extensión inversa, de su pueblo elegido.<sup>93</sup>

Probablemente, una de las cuestiones más difíciles y definitorias para todo profeta apocalíptico fue justificar el tiempo del Fin del Mundo. En tanto resulta posible afirmar que una de las características básicas de la profecía apocalíptica, que la distingue del simple relato apocalíptico, es la inminencia de los últimos días. Se ampara en una justificación, una explicación que otorga validez a la profecía misma. A través de una tautología el profeta apocalíptico apela a los mitologemas disponibles y a un estilo moralizante para dar legitimidad a su discurso visionario y, en el caso de un predicador popular, a su proyecto de reforma moral.<sup>94</sup>

Las fuentes de la teoría apocalíptica vicentina son sumamente tradicionales. Se apela a citas testamentarias, algunas – pocas – *vitae*, y escasas referencias a la Patrística, especialmente a Agustín, y en menor medida a Tomás de Aquino, como gran teólogo de su Orden. Sería inocente, sin embargo, pretender que un dominico educado en prestigiosas universidades, que se dedicaba a predicar la inminencia del Final, ignorara el arsenal de predicciones apocalípticas producidas en cientos de años de cristiandad.<sup>95</sup> En el “Ser-

---

<sup>93</sup> El apocalipsis cristiano de los siglos I y II tiene un carácter contestatario frente al poder político, pues en su esencia reside el conflicto histórico de los cristianos con el Imperio Romano. En el *Apocalipsis* de San Juan es posible identificar a Nerón con la Bestia apocalíptica por antonomasia. El escenario que muestra Juan imita al del *Libro de Daniel*. Fatás Cabeza, *El fin del mundo*, 86.

<sup>94</sup> El concepto de “reformismo apocalíptico” utilizado por Kerby-Fulton está asociado al de profeta apocalíptico. Este último pretende generar una reforma –en la lectura que Kerby Fulton realiza de Pedro el Labrador, se orientaría hacia una reforma clerical o eclesial– a partir de profecías del Final. La autora define el concepto de “reformismo apocalíptico” para denotar, en particular, la escuela medieval de apocalipsis alternativo que se propuso una renovación espiritual. Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*, 1-23.

<sup>95</sup> Sobre el uso de las fuentes teológicas en Vicente Ferrer Esponera Cerdán, Alfonso, *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer* (Salamanca: San Esteban, 2007); Alberto Ferreiro, «Vincent Ferrer’s Beati Petri Apostoli: Canonical and Apocryphal Sources in Popular Vernacular Preaching», *Harvard Theological Review* 91, n.º 01 (1998): 41-57,.

món III° del Antecristo”, predicado durante la campaña castellana, Vicente Ferrer planteaba abiertamente que “el tiempo del Antecristo e la Fin del Mundo todo va en uno.”<sup>96</sup> Fray Vicente predica en 1411 al Apocalipsis como un proceso histórico constituido por tres momentos consecutivos: la llegada del Anticristo, el incendio del mundo y el Juicio Final. Esta escatología, propiamente medieval, de inspiración escolástica y establecida por Tomás, estructura la serie de sermones apocalípticos castellanos, tres dedicados al Anticristo, dos al “quemamiento del mundo” y tres a la resurrección y el Juicio Final.<sup>97</sup> La punta de lanza de todo el argumento escatológico vicentino es la aseveración de la venida del Enemigo Final, quien con su llegada iniciaría el proceso implacable e indetenible hasta el Juicio.

Toda teoría apocalíptica funciona como un relato histórico cuyo propósito es una reinterpretación del pasado en un tono extraordinario.<sup>98</sup> Existen múltiples relatos históricos contruidos por Ferrer con funciones didácticas; los hay estructurados en los doce tiempos de los signos astrológicos, otros imaginados a través del binomio del día y la noche<sup>99</sup> – en pos de descalificar la ley mosaica como propia de la noche y la cristiana como del día –. Cada relato está sustentado en distintas autoridades, de las cuales su favorita es la Biblia.<sup>100</sup> El objeto de esos relatos es siempre mostrar la decadencia y caos

---

<sup>96</sup> Vicente Ferrer, Sermón III° del Anticristo, transc. en Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura en la Edad Media*, 561-573.

<sup>97</sup> Los tiempos del Final según Tomás de Aquino, por ejemplo, eran tres: predicación de Enoch y Elias; venida del Anticristo y purgación por el fuego. Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, 156.

<sup>98</sup> Casi todas las teorías de la historia y el Final, según Eliade, se desarrollan en conjunción con el mito de las edades sucesivas, siendo el primer período una “edad dorada”, cerca del *illud tempore*. En la doctrina cristiana (de un tiempo cíclico limitado), esta edad dorada resulta pasible de ser recuperada, y suele describirse como el Paraíso Terrenal. Sin embargo, una interpretación un poco más laxa puede permitirnos ver, cómo en este caso, que el mito de la edad dorada puede ser asignado a cualquier período mítico de la historia que se esté relatando Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trad. William R. Trask, (New York, Torchbook, 1954 ) [1949], 112.

<sup>99</sup> Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII. Justificación de su predicación sobre el anticristo y el fin del mundo, en Adolfo Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia, 1996), 414.

<sup>100</sup> En otros sermones Ferrer ensaya diferentes lecturas históricas. En un sermón recopilado en el *Sermonario de Perugia* hallamos una lectura astrológica del tiempo, que identifica doce eras equiparadas con los signos del Zodíaco (Vicente Ferrer, “Sermón 29, Dominica 2° Adventus”, en Francisco Gimeno Blay y Luz Mandigora Llavata, *Sermonario de Perugia*, p. 80). Un sermón reportado del sermonario de Santo Domingo presenta el siguiente relato: *FERIA SECUNDA [post dominicam XXI post Trinitatem] Inter alia que difficulter credunt homines est propinquitatis diei iudicii et finis huius mundi. Ideo, juxta thema propositum volo vobis ostendere ad hoc propositum signa et prodigia manifesta, scilicet duodecim signa zodiaci, per que*

del tiempo presente y argüir sobre las oportunidades perdidas de conversión. Sin embargo, no todas refieren a la cercanía del Final. La más cercana a los sermones sobre el Fin del Mundo es aquella que aparece en la epístola a Benedicto XIII de 1412. En ella Ferrer arguye que ante cada una de las grandes crisis morales, Dios envió un profeta para guiar a los hombres para su pervivencia y salvación. A Noé ante el Diluvio Universal; a Moisés para la liberación de Israel; a Amós antes de la destrucción de Egipto; a Jonás y Nahun antes de la desaparición de Nínive; a Jeremías antes de la cautividad de Babilonia; a Juan Bautista, precursor de Cristo, antes de la destrucción de Judea; a Santo Domingo y San Francisco primero y luego al monje anónimo predicador antes de la venida del Anticristo. El carácter evangélico de la explicación de las edades en el discurso provoca que tenga un doble sostén: las referencias bíblicas y la revelación narrada en la *Vita* de Santo Domingo de la *Legenda Aurea*, utilizada como argumento de base para su profecía apocalíptica sobre la venida del Anticristo.<sup>101</sup>

---

*transitsol in anno, et manifeste scitur finis anni et possent dici prodigia in quantum (?) procul dicunt divinitus et designant duodecim status mundi, per quos sol justitie pertransit a principio usque in finem: «Dabo prodigia in celo sursum et signa in terra deorsum» ; Job XXXVIII, [331: «Nomquid nosti ordinem celi, etc.»]; fuit enim:—primo in ariete, tempore Legis innate quando solum in capite hominum erat lex, Rom II, [14]: «Cum gentes, que Legem, etc. [non habent..., ipsi sibi suntlex]»; — secundo in tauro, tempore Legis scripte, quando Deus, peccatis provocatus, subito puniebat, Deut XXXII, [211: «Ipsi me provocaverunt»; —terno in geminis, tempore incarnationis, Gen XXV, [241: «Jam tempus pariendi advenerat, et ecce gemini, etc.»]; —quarto in cancro, tempore passionis, quasi retrogradando, Y sa LII, [141: «Sicut obstupuerunt super te, etc. [sic inglorius erit inter viros adventus eius]»; —quinto in leone, tempore resurrectionis, Jer IV, [71: «ascendit leo de cubili suo et pardo gentium se levavit»; — sexto in virgine, tempore ascensionis: excellenter est Virgo ecclesia triumphans, Y sa LXII, «Habitabit juvenis cum virgine, etc.»; —septimo in libra, tempore tyrannice persecutionis. Apoc VI, [51: «Ecce equus niger et qui sedet super illum habet stateram, etc.»; —octavo in scorpione, tempore heretice deceptionis, Apoc IX, [31: «De fumo putei exierunt locuste in terram et data, etc. [est illis potestas, sicut habent potestatem scorpiones terrae]; —nono in sagitario, tempore doctoralis predicationis, Ps VII, [131 «Arcum suum tetendit et paravit illum, etc.»; (in mg: Apoc VI, [21: «Ecce equus albus, etc.» — decimo in capricornio, tempore huius ecclesiastice divisionis, non in unicornio, (in mg: Hic nota de decem laboribus cum eorum periculo, Dan VII, [20 i 241); Amos VI: «In forma .n.a. nobis corpora»); —undecimo in aquario, post antichristi mortem, Ez XXXVI, [251: «Eflundam super vos aquam, etc.»; —duodecimo in piscibus, tempore iudicii, Mt XIII, [471: «Simile est regnum celorum sagene misse in man, etc. [et ex omni genere piscium congregantil». Espelt, «Les manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer», 312-313. Para un interesante análisis sobre el uso de la cuestión astrológica para comprender las edades del mundo y su camino hacia la decadencia véase Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar*, 101-105.*

<sup>101</sup> Si bien el origen de la anécdota se halla en la obra fundamental de Jacopo da Vorágine es posible rastrear su impacto en la historia de la predicación medieval, especialmente porque la leyenda abona la profecía de los dos hombres santos de Joaquín de Fiore y con ella ha sido relacionado cuando se la encuentra. Ahora bien, no encontramos en los sermones relevados de da Vorágine referencias al relato pero sí en los exempla de Jacopo Passavanti, dominico toscano, que vivió y predicó durante la primera mitad del siglo XIV y cuya obra consiste en una colección de *exempla* morales para la reforma de costumbres. Entre ellos hallamos,



“La primera razón es fundada en la revelación de Santo Domingo e de San Francisco, que por una prorrogación está el mundo que fizo Santa María. E por ella estamos agora – ¡catad si la devemos amar!– quando Ihesu Christo dixo: –“Plázeme, Madre gloriosa; más si no se emienda el mundo *a modo non precam.*” Diz: “No me rogedes más si non se emiendan. [La primera razón está fundada en la revelación de Santo Domingo y San Francisco, que por una prorrogación está el mundo que hizo Santa María. Y por ella estamos ahora – ¡Miren si la debemos amar! – que cuando Jesucristo dijo –Compláceme Madre gloriosa pero si no se enmiendan a *modo non precam*” Dijo, “no me ruegues más si no se enmiendan”<sup>102</sup>

La referencia a este evento implica una valorización de las dos órdenes y un posicionamiento en la historia como el momento penúltimo, divinamente predeterminado. Ferrer volverá a aludir a este fragmento *in extenso* en su carta a Benedicto XIII de 1412.<sup>103</sup>

---

como en Ferrer, la referencia a la *Legenda Aurea* y a la anécdota de las lanzas que Cristo blandía contra la tierra pecadora. Según el *Thesaurus exempla Mediavi* varias fuentes recogen tal historia: *Recull de exemplis* (ed. A. Verdagner, 1881), 237; *Alphabet of tales* (ed. Banks, 1904-1905), 279; Gerardus de Fracheto, *Vitae fratrum ord. praedic.* (ed. Reichert, 1897), I, 1, 6-11; Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum...* (Vicenza 1493), VII, 22; Johannes Herolt, *Sermones discipuli de Tempore et de Sanctis cum Exemplorum promptuario ac miraculis* B. Marie Virginis (Venezia, 1603), 8. Colección: Tubach 1735. Más específicamente sobre la obra de Passavanti: G. Varanini e G. Baldassari, *Racconti esemplari di predicatori del due e trecento*, (Roma, 1993), t. 2, 656, espec. 495-643; *Ibid.*, 527-530; G. Azzuas, « La fortuna critica dello Specchio di vera penitenza di Jacopo Passavanti », en *Studi in onore di A. Monteverdi*, (Modena, 1959) 48; G. Azzuas, « Per il testo dello Specchio della vera penitenza. Due nuove fonti manoscritte », en *Lettere italiane*, XXVI, 1974, 261 y subs.; I. Magli, *Gli uomini della penitenza. Lineamenti antropologici del medio evo italiano*, (Milano, 1977)

<sup>102</sup> Vicente Ferrer, Sermón IIIº del Anticristo, transc en Cátedra García, *Sermón sociedad y literatura*, 570.

<sup>103</sup> El fragmento está citado *in extenso* en el capítulo 3 de la presente tesis. En suma el texto reproduce el argumento que aparece en los sermones vicentinos. Véase Jacopi A Voragine, *Legenda Aurea Vulgo Historia Lombardica Dicta*, Drede, 1846, 470. Asimismo, en la *Carta* aparece de la siguiente manera: “La tercera conclusión es, que han pasado cien años desde que el Anticristo debía venir y acabar verdaderamente este mundo. Esta conclusión se deduce bastante manifiestamente de la revelación hecha a los Bienaventurados Domingo y Francisco, y de modo semejante a otras muchas personas santas, cuando ellos instaban cerca del Sumo Pontífice en Roma para la confirmación de sus Órdenes, es decir de las tres lanzas, que Cristo vibraba en el aire contra el mundo para su destrucción, como difusamente se narra en la Leyenda del Bienaventurado Domingo, como comúnmente se tiene en las Flores de los Santos. Pues, si se mira bien en las palabras dichas en aquella revelación por Cristo a su Madre, y al contrario estas tres lanzas destructivas del mundo son la persecución del Anticristo, la conflagración del mundo y la ejecución del juicio”, Carta de Vicente Ferrer a Benedicto XII, en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 416.

Su propuesta ha sido vinculada a la profecía joaquinista *de duo viri*, en la que el abad anunciaba la llegada de dos órdenes (los nuevos hombres espirituales que guiarían a la Iglesia hasta el tercer *status*).<sup>104</sup> El uso de la idea de los mendicantes como agentes de renovación religiosa era común en los discursos públicos, tanto populares como académicos en ambas órdenes. Aún más, esta profecía fue retomada ampliamente por franciscanos y dominicos que no necesariamente eran joaquinistas, pues muchos creían que se trataba de la auténtica confirmación del origen divino de la fundación de las dos congregaciones. En las fuentes que incorporan estas ideas se advierte incluso un marcado énfasis en la creación de ambas órdenes más allá de la santidad de Francisco y Domingo.<sup>105</sup>

Se trata de un fragmento seminal para la comprensión de la totalidad del relato vicentino. Para el predicador la causa activa del Apocalipsis es la voluntad divina. Harto de los pecados y malos comportamientos de los hombres, Cristo había decidido acabar con el mundo. Pero su Madre lo convenció de dar a la humanidad la posibilidad de una nueva conversión. Las órdenes mendicantes encarnaban esta última oportunidad de reforma moral y de costumbres. El momento en el que Ferrer predica es precisamente aquél en el que el tiempo de la dilación se ha consumido. El apostolado de franciscanos y dominicos no había resultado suficiente:

“quebrantadas e traspasadas estas dos reglas, cada un estado del mundo corronpió e quebrantó el su buen camino e propósito en que vivían.” [quebradas

---

<sup>104</sup> En Joaquín de Fiore, la profecía de las dos órdenes resuelve el problema de la mediación. Al ser concebidos como los grandes agentes evangelistas cuya tarea es específica de la sexta era y que deben ser distinguidos del común de la población como componentes esenciales del tiempo del milenio. Los textos joaquinistas, sin embargo, parecen concebir dos tipos distintos de grupos, unos dedicados a la vida contemplativa y otro a la vida predicadora. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 142.; Reeves, “Pauta y Propósito en la historia: los períodos de la Baja Edad Media” en *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, 111.

<sup>105</sup> En su capítulo “Claimants of Joachim’s Prophecy” Reeves afirma: “*The idea thus disseminated was that Joachim prophesied the appearance of two parallel orders which were symbolized in all the twos of Scripture: for example, the raven and the dove, the two angels sent to Sodom, Moses and Aaron, Caleb and Joshua, two spies in Canaan, Esau and Jacob, Elijah and Elizha, Peter and John, the two on the Emmaus road, Martha and Mary, Paul and Barnabas, and the two witnesses in the Apocalypse. (...) The mendicants were not, in general, concerned to understand Joachim’s view of history order claim the role of his spiritual men; their desire was to appropriate a jewel of fame for the Crown of their founders*”, Reeves, *The Influence of Prophecy*, 147-148.

y traspasadas estas dos reglas, cada estado del mundo se corrompió y quebrantó en un su buen camino y propósito para el que vivían]<sup>106</sup>

Las órdenes fueron causa de una renovación de la Iglesia querida por Cristo, pero insuficientes para sostener verdaderamente una reforma en el tiempo. La gran crítica de Fray Vicente al apocalipsismo joaquinista reside en su negación de plano de la posibilidad de calcular el tiempo cronológico del Fin del Mundo, porque el *cuándo* es atributo exclusivo de la omnisciencia divina y de Él es la prerrogativa de la advertencia última.<sup>107</sup> “E yo digo que esto es grand error, porque es contra el Evangelio” dice Ferrer sobre la posibilidad de conocer el tiempo del Final por medios humanos.<sup>108</sup> Incluso forma parte de los sermones un debate con las ideas “falsas” que los contemporáneos esgrimían para calcular el tiempo del Apocalipsis. Ferrer se ajusta a la exégesis tradicional que dice que el Anticristo gobernará tres años y medio, luego morirá y el mundo durará solo 45 días. A la principal objeción he hecho referencia anteriormente y corresponde al problema de la revelación del tiempo del Anticristo, celado a tal punto por la divinidad que el mismo Cristo negó conocerlo.<sup>109</sup> La respuesta de Ferrer es que el momento del escatón sería revelado a los hombres destinados a atravesar por dicho evento y no antes, dado que

“a los apóstoles e discípulos de Ihesu Christo no les calía saber la batalla del Antichristo nin de la Fin del Mundo, pues no devían ser en ella, mas cale saber a nosotros, mesquinos, que avemos de ser en la batalla, por que non vamos desanparados.” [A los apóstoles y discípulos de Jesucristo no les cabía saber (*cuándo iba a ser*) la batalla del Anticristo ni la del Fin del Mundo, pues no debían estar en ella, más nos cabe saber a nosotros, mezquinos, que debemos estar en la batalla, para que no lleguemos a ella desamparados]<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Vicente Ferrer, Sermón que fizo Maestre Vicente antes que finasse desta misma materia de la Fin del Mundo, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 639.

<sup>107</sup> Esto mismo señala Sebastián Fuster Perelló en *Timete Deum. El Anticristo y el Finalde la historia según San Vicente Ferrer*, 156-209. Asimismo, Esponera Cerdán aduce que una de las razones de la distancia que toma Ferrer respecto de los postulados de Joaquín de Fiore se deben a su profunda adhesión a la crítica que Tomás de Aquino realizara a las tesis del calabrés. Alfonso Esponera Cerdán *El oficio de predicar*, 235.

<sup>108</sup> Vicente Ferrer, Sermón III° del Antichristo, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 565

<sup>109</sup> *Ibid.*, 563.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 564.

En el mismo tono contradice el predicador una serie de “opiniones falsas” respecto del cuándo de la venida del Anticristo. Argumenta en contra de la lectura del *Libro de Habacuc* en cuanto a la idea de que el tiempo de la Parusía es el momento medio exacto entre el principio del tiempo y su final.<sup>111</sup> Ferrer acepta la idea aunque la corrige al decir que si bien la Encarnación se dio entre la Creación y el Apocalipsis, no se realizó en el momento intermedio exacto. También rebate la idea de que el recuento de los versos del *Psalterio* (2615) es la cantidad de años que pasarán entre el nacimiento de Cristo y el fin de la historia.<sup>112</sup>

La cuestión de por qué Dios oculta esta fecha resulta evidente a los ojos del predicador: para que los hombres no aprovechen el tiempo en juergas, dejando sólo para el Fin de los Tiempos los actos de penitencia.<sup>113</sup> Así, sin siquiera hacer referencia a ellas, Ferrer descarta la expectativa joaquinista y cualquier acercamiento a ella así como toda técnica humana para calcular el momento de los días últimos.<sup>114</sup> Esto le permite evadir el conflicto entre su anunciación de la inminencia y la prevención agustiniana de la imposibilidad de determinar el Final. Sin embargo, como su escatología apocalíptica se sustenta en la inmediatez y en la profecía, y no en cálculos o predicciones astrológicas, cualquier intento de origen humano por aprehender el secreto del tiempo le parece inútil e irrespetuoso. No hay en el discurso apocalíptico de Ferrer una confianza en la capacidad del conocimiento humano sino una fe ciega en la veracidad de la propia hierofanía y de los signos históricos como signo divino. Las ocho razones que argumenta, presentes tanto en

---

<sup>111</sup> “Puede ser dicho que vino [Cristo] en medio por interposición, E cata el error (...) Cata quí por igualdat, que dizen los santos doctores que tanto ha de Iherusalem hasta el oriente e occidente e a trasmontana e a medio día. Mas algunas vezes se toma medio por interposición, assí como David prophetizando de la rresurrección de Ihesú Christo, que dezía: «*Media nocte surgeban*». Diz: `Padre, en la media noche yo me levantaré del mundo.(...) Pero media noche es dicha por interposición de esta manera, ca el comienço de la noche es poniéndose el sol e el fin de la noche es saliendo el sol. Pues, por interposición a media noche e a matines e al alva todo puede ser dicho medio por interposición” Ibid. 565-566).

<sup>112</sup> “La segunda opinión es que son algunos que se quieren sotilizar e dizen que el psalterio que es prophecía del Spíritu Sancto, e que el primero verso era la vida de Ihesu Christo, e que tantos versos como ha en el psalterio que tantos años devían pasar desde Ihesú Christo a la Fin del Mundo (...) E cata peccador, que va contra el evangelio que dize que ángel nin omne lo sabrán” Ibid, 566.

<sup>113</sup> Para este propósito utiliza una vez más, en el mismo sermón, la similitud del reino: “Dyze: si un omne está en un castillo e ha enemigos, si el señor del castillo sopiesse que tal día avían de venir sus enemigos, velaría aquel día más antes non”, Ibid, 567.

<sup>114</sup> Pierre d’Ailly, cuyos intentos para calcular el tiempo del Apocalipsis son bellamente analizados por Ackerman Smoller, repite insistentemente que sólo el Padre tiene el conocimiento y el poder de conocer las verdades secretas del Final. Ackerman Smoller, Laura, *History, Prophecy, and the Stars*, 87-88..

el sermón como en la Carta a Benedicto XIII, y que le permiten asegurar el fin del mundo son:

Cuadro 6

1º	<i>Vita</i> de Santo Domingo	Revelación, visión mística de Domingo de Guzmán y Francisco de Asís relatada en la <i>Legenda Aurea</i> de Jacopo da Vorágine.
2º	Visión de Alcañiz (1389) <sup>115</sup>	Revelación, visión mística de Vicente Ferrer.
3º	Presencia de un ermitaño de Lombar- día que se lo confirmó a Ferrer durante su predicación en dicho territorio ocho años atrás; <sup>116</sup>	Se apela a la figura del ermitaño que se enlaza simbólicamente con la de santidad y pureza.
4º	Relato de un mercader que venía de ultramar y al que unos niños confesaron haber tenido una epifa- nía que les revelaba su presencia	La posición de ultramar – el Anticristo como extranjero – y los dos niños, símbolos de pureza de la carne y verdad.

---

<sup>115</sup> “La segunda otra revelación que fue fecha a un religioso que es vivo, yo piensso. E estava enfermo de muy grand enfermedad e auel religioso avía muy grand devoçión con sand Francisco e con santo Domingo. E él rogávales que rogassen a Dios que le diesse salud, e el religioso fue arrebatado en espíritu contra el çielo e vido a Ihesú Christo que estava en una cathedra e santo Domingo e sant Françisco estavan deyuso d’Él, e fazían oración. E estavan diziendo: -“Señor, non tan aýna; Señor non tan aýna!” E el frayre dezía en su coraçón: -“O, que tanto se fazia rogar Ihesú Christo!” E después desçendió Ihesú Christo e santo Domingo e sand Françisco a aquel frayre enfermo. E díxole Ihesú Christo: -“Mi fijo, aún yo esperaré la tu predicación.” E luego se fue sano. (...) Que sabed que nuestro Señor Dios desde el comienço del mundo hasta su fin, quando alguna cosa quiere fazer nuevamente, primeramente enbía algún pregonero para que avise a las gentes.” Vicente Ferrer, Sermón IIIº del Anticristo, Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 571.

<sup>116</sup> “vino a mi un ermitaño que non vestía otra cosa sinon cañamo. E segund a mi paresçía era hombre de buena vida. E díxome: ‘Padre, yo vengo a vos, que me dixieron que predicávades la Fin del Mundo e del avenimiento del Anticristo’ (...). E díxome: -‘Pues yo vengo a vos a dezírvoslo por mandado de dos hombres santos que les fue revelado, que están en esta tierra. E estos dos religiosos que lo han visto, que es nasçido en esta tierra’”, Idem, 572.

en el momento del nacimiento del Anticristo.<sup>117</sup>

- 5° Los cientos de demonios que se lo dijeron al predicador durante el transcurso de un exorcismo.<sup>118</sup> Referencia a la tradición y discurso del exorcismo que asevera que los demonios no pueden mentir cuando son interpelados con la palabra de Dios.<sup>119</sup>
- 6° Presencia de unos mensajeros del Anticristo en Berbería que opinaron que el mismo Ferrer era el Anticristo El origen de los mensajeros de Berbería – límite lingüístico y religioso de pleno conocimiento para el pueblo peninsular – que pertenecen a las huestes de ese otro, el Anticristo.
- 7° La referencia de muchas personas santas que afirmaban que ya había nacido.<sup>120</sup> La santidad de individuos anónimos, a la que se alude como signo de verdad.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> “La quarta es que sé por un mercador digno de fe e de creer, e era de Génova, e dezía que venía de Ultramar. E dize que vio en un momeserio de frayres menores en una fiesta que dos niños ynocentes, que dezían: ‘*Benedicamus domino*’, el los otros respondieron: ‘*Deo gratias*’, que ellos fueron arrobados e arrebatados por espacio de una ora; e después que anbos e dos dixieron con una grand voz: -‘¡Oy en esta ora es nascido el Anticristo, destruydor deste mundo!’” Ibid, 562. Es interesante observar, sin embargo, que en la versión formal de este relato que Ferrer envía al Papa los niños se convierten en jóvenes novicios de la orden dominica, Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII, en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, 422.

<sup>118</sup>: “E los diablos que estaban en los cuerpos de las personas dezían –‘¡Recordavos, buena gente, que el Antichristo es nascido e súbitamente verná!’” Vicente Ferrer, Sermón III° del Antichristo, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 572.

<sup>119</sup> La cita bíblica que fundamenta la imagen del demonio como mentiroso es *Evangelio de San Juan* 8, 44: “Vosotros [los judíos] tenéis por padre al diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Él es homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él: cuando dice mentira, habla como quien es, por ser de suyo mentiroso y padre de la mentira.” En la opinión de Fray Luis de la Concepción, el exorcismo obliga a los demonios a decir la verdad: “y aunque es padre de mentiras, muchas veces, (sin tener jamás afecto a la virtud de la verdad) coactivamente por el poder, y virtud de Nuestro Señor Jesu-Christo, la declara”. Fray Luis de la Concepción, *Práctica de conjurar*, (Madrid, 1721 (1672) xxiv.

<sup>120</sup> Vicente Ferrer, Sermón III° del Antichristo, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 573.

<sup>121</sup> El modelo de santidad ortodoxo al que se acomodan en general este tipo de predicadores, y luego los misioneros, es complementado con una interpretación de lo que sucede durante sus campañas como intervención divina o diabólica. En este sentido la llegada o el acercamiento de los enviados del Anticristo a

La *discesio* a la que se refería Juan en 2 Ts. Figura utilizada con fruición por los contemporáneos de Ferrer como síntoma certero de la cercanía del Final.

La revelación personal de Ferrer, que consistió en una comunicación divina, directa, entre Cristo y el futuro predicador itinerante encabeza la lista de razones. En tanto su desempeño como profeta fue iniciático de su labor como predicador apocalíptico, la visión no sólo reivindicaba su voz extraordinaria sino, muy especialmente su discurso sobre la inminencia del escatón. La cercanía del fraile con la muerte sería una fórmula justificatoria de la validez del relato profético; también lo sería el encadenamiento argumental con la revelación recogida por la *Legenda Aurea*, encarnada en la presencia de los dos santos y en la curación milagrosa.<sup>122</sup> Lo visionario resulta parte esencial del esquema interpretativo apocalíptico.<sup>123</sup> El género del Apocalipsis ha sido definido como uno literario de revelación con un marco narrativo en el que un ser de otro mundo transmite una revelación a un destinatario humano, develando una realidad trascendental que es temporal, pues refiere a la salvación escatológica, y al mismo tiempo espacial, ya que alude a otro mundo, el mundo sobrenatural.<sup>124</sup> La gran diferencia con las más importantes de las revelaciones escatológicas narradas en ambos Testamentos –tanto el *Libro de Daniel* como el *Apocalipsis* de Juan consisten en una pormenorizada revelación del futuro – y con muchos de los profetas apocalípticos cristianos, es que la revelación de Ferrer no consiste en un relato *per se* del Apocalipsis sino, única y llamativamente, en la aseveración de su inminencia. La revelación escatológica concreta, enlazada con una serie de

---

Ferrer implicaría una confirmación doble de que estaba diciendo la verdad. En primer lugar confirmaría la existencia real del Anticristo, y por otro lado afirmaría que el dominico era un verdadero legado de Cristo elegido para la misión de advertir a los hombres sobre la llegada de la encarnación del mal Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España, entre el barroco y la ilustración* (Valencia: Alfons el Magnanim, 2007), 147.

<sup>122</sup> Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006), 65.

<sup>123</sup> Christopher Rowland, «Los que hemos llegado a los fines de los tiempos: Lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento», en, Bull (ed.) *La teoría del apocalipsis*, 65.

<sup>124</sup> John Collins (ed.) *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Missoula, 1979) 9.



interpretaciones sobre su tiempo, permite al dominico anunciar el Final y, sin lugar a dudas, corporiza los objetivos básicos de las campañas vicentinas, mucho más centradas en la inminencia y en sus causas concretas que en el *modus* del castigo. Cuando tenga que explicar la conflagración del mundo y el Juicio Final lo hará con su estilo aterrador y florido pero manteniendo las estructuras tradicionales del relato escatológico testamentario y patrístico.

La profecía de Alcañiz tiene la función de transformación característica de las visiones escatológicas. En este caso la voluntad transformadora está destinada a la reforma de costumbres, pues la cercanía del Final no sólo implicaría un acontecimiento histórico sino que traería consigo la realización del ciclo temporal cristiano (Apocalipsis, Parusía, Juicio de las Almas). Es difícil, sin embargo, entenderla como una profecía anti-estructura, pues en ella coexisten una crítica a la *praxis* del cristianismo contemporáneo que remite a un ideal previo enlazado con el mito escatológico, y una lectura no política de la decadencia del mundo. En un sentido estricto, la profecía resulta de una interpretación de la crisis de la práctica religiosa en tanto espacio cultural, con referencias a eventos políticos que son utilizados como prueba del decaimiento de la moral humana.

Al mismo tiempo, la profecía propone que el anónimo fraile es uno de los predicadores esperados antes del Final. Dos de ellos tienen nombre: Enoch y Elías. El tercero, que precede temporalmente a aquellos dos, es un ángel anónimo nombrado en el *Apocalipsis* de Juan:

Luego vi a otro ángel que volaba por lo alto del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los que están en la tierra, a toda nación, raza y pueblo. Decía con su fuerte voz: “Temed a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora de su Juicio. *Ap*: 14, 6-7<sup>125</sup>

El ángel anónimo fue profusamente identificado con Ferrer durante y después de su predicación, de ahí el mote de Ángel del Apocalipsis, con el que se lo identificaba. Fue a partir de este versículo y del apasionamiento que exuda la obra sermónística vicentina que las consideraciones sobre la intencionalidad de su discurso apocalíptico se fijaron en

---

<sup>125</sup> Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976, 348



la idea del terror pedagógico. Sin duda acertada en muchos aspectos, esta conceptualización de la apocalíptica vicentina como una mera didáctica del temor la reduce a una voluntad reformadora que excluye al predicador de su propio discurso. Ferrer era, necesariamente, un componente profundamente comprometido con su argumento. En la carta a Benedicto XIII Ferrer mantiene su anonimato y define al fraile visionario como el Ángel del Apocalipsis que precederá a los dos grandes profetas. La fórmula de humildad – o temor – engaña a pocos.

Entre los elementos tradicionales que el discurso de Ferrer repite, el de la idea de la advertencia divina a su pueblo tiene antiguas raíces, pues está presente en la apocalíptica judía y cristiana desde el primer momento.<sup>126</sup> Todas las figuras anónimas – ermitaño, mercader, niños, demonios, adalides del Anticristo – parecen probar con su existencia e historia consistente la realidad de un Anticristo nacido. A cada una de ellas Ferrer agrega adjetivaciones apropiadas como la inocencia de los niños, la santidad del ermitaño y la saña de los demonios. En el mismo discurso el enunciador se convierte en un legado de Cristo, perseguido por el mensaje del Anticristo, obligado por su fe a comunicar el mensaje Final de lo que ha sido predicho desde los orígenes de la religión cristiana. Su tarea principal es preparar a los fieles, lo que en el caso de Ferrer incluyó una amplia campaña de conversión, para las tentaciones del Anticristo.

Con la última de las razones se retorna a las referencias testamentarias. Ella encarna una de las profecías básicas del apocalipsismo cristiano, la crisis de la Iglesia:

“La octava e postrimera destas vos diré la actoridat de sant Paulo [sigue a continuación una cita textual extraída de 2Tes. 2, 3-4 y 8-9]<sup>127</sup> (...). Diz: “Verná primeramente la dyvisión”. ¿E qual es esta? Digo que agora es más que nunca fue que ninguno tiene con ninguno: que sy el Papa faze contra el rrey un proçeso, luego dirá el rrey que non es Papa, e tornará otro. E ya es

---

<sup>126</sup> Lozano Escribano y Anaya Acebes, *Literatura Apocalíptica Cristiana*, 191.

<sup>127</sup> 2Tes. 2, 3-4 y 8-9: “Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre Impío, el Hijo de Perdicción, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios. (...) entonces se manifestará el Impío, a quien el señor destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la Manifestación de su Venida. La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos.” Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

conplida la palabra. [La octava y última de estas les diré autoridad de San Pablo (...) Dice: “Vendrá primero la division”. ¿Y cuál es esta? Digo que ahora es mas que nunca que fue ninguno con ninguno: que si el Papa hace contra el rey un proceso, luego dirá el rey que no es Papa y tornará al otro y ya es cumplida” [La octava y última de estas les diré la autoridad de San Pablo (sigue la cita textual extraída de 2Tes. 2, 3-4 y 8-9)... Dice “Vendrá primeramente la división”. ¿Y cuál es esta? Digo que ahora es más que nunca fue que ninguno tiene autoridad sobre ninguno: que si el Papa hace contra el rey un proceso, luego dirá el Rey que no es Papa y tomará a otro. Y ya es cumplida la palabra] <sup>128</sup>

El concepto de división o *discessio* tiene su inicial inclusión en el pensamiento apocalíptico cristiano desde el *Libro de Daniel* y la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*.<sup>129</sup> Luego es posible hallarlo en fuentes posteriores como en la *Carta* sobre el Anticristo de Adso de Montier-en-Der.<sup>130</sup> Aparece, de hecho, en gran parte de los discursos apocalípticos posteriores al año 1000.<sup>131</sup> La creencia de que la Iglesia iba a estar dividida antes del Final constituyó uno de los aspectos nodales de ese modelo de relato pues remitía a un proceso histórico potencialmente tangible, a diferencia de los signos más místicos del escatón. La historia era vista como un proceso en desarrollo, cuyas relaciones internas eran siempre expresiones de la providencia divina. La idea de *discessio* en los sermones de Ferrer contiene por un lado al Gran Cisma y por el otro a las consecuentes múltiples fracturas de la autoridad papal generadas por la debilidad de la institución.<sup>132</sup> Más allá de

---

<sup>128</sup> Vicente Ferrer, Sermón III<sup>o</sup> del Anticristo, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y liertarura*, 573. (la traducción es mía)

<sup>129</sup> *Libro de Daniel* 12, 7: “Y oí al hombre vestido de lino, que estaba sobre las aguas del río, jurar, levantando la mano derecha y la izquierda por Aquel que vive eternamente: ‘Un tiempo, tiempos y medio tiempo y todas estas cosas se cumplirán cuando termine el quebrantamiento de la fuerza del Pueblo Santo.’” Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.1220.

<sup>130</sup> La misma idea reaparece en Adso de Montier-en-Der en relación a la caída del Imperio Romano, en su obra *Libellus de ortu tempore Antichristi*, y desde esa base fue reutilizada ampliamente por la apocalíptica posterior a él. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 301.

<sup>131</sup> McGinn, *El anticristo*, 172.

<sup>132</sup> Existe una gran diferencia entre la lectura vicentina de *discessio* y las versiones e interpretaciones del joaquinismo de su época. Ferrer no está aplicando al Papa de la obediencia romana la entidad de Anticristo o Antipapa. Está señalando simplemente cuestiones históricas concretas referidas a eventos de su tiempo. Utilizada con objetivos políticos, la idea del Papa Angélico y del Anticristo papal también tuvo una importante difusión. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 315.

esta serie clave de sermones respecto del relato apocalíptico vicentino, todo el discurso de Ferrer está plagado de referencias a la división de la Iglesia y al debilitamiento de la autoridad que esto conllevó. Se agrega, entonces, la gran cantidad de conflictos políticos en los que se embarcaron los poderes seculares por causa de la división de la Iglesia, que también implicaron *discessio*. Son los aspectos en los que la realidad externa a Ferrer confirma la llegada del Fin del Mundo los que constituyen las señales más importantes de toda su teoría apocalíptica, pues apelan a una doble fuente que hace del pensamiento apocalíptico uno fundamental para el análisis histórico. El discurso del predicador dominicano elige elementos que resultan significativos de los disponibles en el acervo del género y los relaciona con una particular interpretación de su tiempo histórico.

#### La tarea del apocalipsista: discernir la verdad de la mentira.

El maestro Vicente rechaza una serie de supuestas “señales” que, según él entiende, son parte del pensamiento apocalíptico de su época, puesto que se los consideraba prerequisites para la afirmación de la llegada del Final. La primera era la idea de una prolongada sequía – de 40 años, tiempo muy probablemente relacionado con los días de la Cuaresma – que provocaría el gran incendio final. Ferrer opinaba que el fuego sagrado que habría de quemar el mundo sería enviado directamente por Dios; por lo tanto la sequía no era un factor necesario.<sup>133</sup> En segundo lugar nos topamos el retorno de Elías y Enoch para anunciar la llegada del Anticristo, a lo que Ferrer respondía que los predicadores vendrían en el tiempo del reinado del último enemigo (serán, pues, sus contemporáneos y predicarán cuando el Anticristo anuncie efectivamente su presencia). La tercera son las esperadas señales astrológicas, que el predicador también ubicaba como posteriores al derrocamiento del Anticristo, señalando los 45 días entre la muerte de éste último y el Juicio Final. La cuarta era la conquista de Tierra Santa – evento ampliamente relacionado

---

<sup>133</sup> Vicente Ferrer, “Sermón III° del Anticristo”, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 569.

con el tema escatológico—;<sup>134</sup> a esta señal Ferrer responde con una cita de Lucas: “*Jherusalem conculcabitur a gentibus donec impleatur* [sic].”<sup>135</sup> En la predicación vicentina la realidad se imponía y producía una exégesis escrituraria específica: Jerusalén quedará en manos de los infieles hasta los últimos días, es decir hasta el momento previo al Juicio. Entre los argumentos que presentaba para poner en evidencia la imposibilidad de la conquista de Tierra Santa se halla uno señero de su pensamiento práctico, pues “agora, que non hay gente para esta tierra, ¿habedes de yr a poblar allá, aunque se ganasse, lo que nunca se ganará?”<sup>136</sup> La observación alude a varios procesos históricos contemporáneos, ligados a las consecuencias de la Peste Negra y a la necesidad del repoblamiento en la Reconquista española. Los sermones de Ferrer incluyen una vez más una lectura de la historia en su teoría apocalíptica, en la que el sentido común apoya la veracidad escrituraria y viceversa. También reinterpreta la clásica señal de la conversión de todos los hombres a una ley – que obsesionaba a muchos religiosos en relación a la conversión de los judíos y que fue un tópico de discusión para la filosofía religiosa – y advierte que ello no sucederá hasta el momento de la segunda Parusía.<sup>137</sup> La última idea que rebate Ferrer es la de la necesidad de predicar a escala mundial los Evangelios; en contra de esto esgrime que dicha predicación ya viene sucediendo desde el tiempo de los Apóstoles.<sup>138</sup>

La cuestión del plazo para el Apocalipsis en los sermones vicentinos se sostiene sobre dos pilares: uno personal, de señales y evidencias de las que el mismo predicador da cuenta como protagonista y actor de su tiempo; y otro teórico, organizado a partir de la exégesis y selección de la amplia literatura apocalíptica que lo precedió. En realidad, lo que marca el escatón es la llegada del Anticristo, pero muy temprano en sus sermones Ferrer aclara que su venida es la señal inicial del Fin de los Tiempos. Acotado a una cronología estrictamente testamentaria, Ferrer no pretende calcular el momento exacto, pues éste pertenece sólo a la voluntad divina. Para reafirmar este argumento recurre a la cita de la *Legenda Aurea*, que implica que ya no existen prórrogas y que éstas eran sólo

---

<sup>134</sup> Whalen, *Dominion of God*, 88.

<sup>135</sup> Lc 21, 24: “y caerán a filo de la espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por los gentiles hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles.” Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976.

<sup>136</sup> Vicente Ferrer, Sermón III<sup>o</sup> del Anticristo, transc. Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 569.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, 570.

dominio de la divinidad. Ahora, en el tiempo presente, en el preciso momento de su predicación, es necesario realizar penitencia. Su rol en este mundo es advertir, prevenir y anunciar el Final. Para nada casual es que el *thema* del “Sermón III del Antecristo” sea una cita del *Apocalipsis* de Juan que dice “*Reminiscami quia Ego dixi vobis*” (Ap: 16, 4). Este versículo fue reiterado hasta el cansancio en los sermones dedicados a este tema. La profecía apocalíptica de Ferrer se sostuvo en dos ideas que él mismo propone. Su saber es plenamente autorreferencial, pues la única base externa al propio predicador que confirmaría la venida del Anticristo es la referencia a una revelación vivida por Santo Domingo y la interpretación de la *discessio*. Todos los demás argumentos, aún la revelación de 1398, resultan personales y refieren a su propia experiencia.

Al afirmar que la comunidad cristiana está en un *limen* temporal a través de la profecía, Ferrer realiza dos operaciones.<sup>139</sup> Por un lado, promete un retorno a los idealizados orígenes – lo que Mircea Eliade llamó la Edad Dorada – atravesando aquellos eventos que son percibidos como una expresión de la decadencia de la sociedad cristiana.<sup>140</sup> Por el otro, legitima su propia prédica, pues son palabras de un profeta apocalíptico. Las ideas de tiempo penúltimo, de advertencia y de receta de discernimiento popular aparecen en la forma de técnicas y estrategias para detectar las señales del Final a través de las cuales se transmite una ortopraxia. La original teología vernácula se encuentra entrelazada en todo el apocalipsismo vicentino en su búsqueda de la reforma de costumbres, de la conversión. La escatología de Ferrer es una crítica social, distinta de aquellas identificadas con la rebeldía frente a la autoridad. La suya se centra en una lectura pesimista de las costumbres y actitudes de los hombres.

Profecía, rapto, referencia escrituraria por encima de teóricos o teólogos, simpleza del argumento, pesimismo e inminencia, constituyen la columna vertebral de su discurso. Sin embargo, es el pecado –y la responsabilidad humana en la inminencia del Final – el corazón de su teoría. La acción recurrente de identificar las “falsas señales” y rebatirlas

---

<sup>139</sup> La idea de liminalidad aplicada en la sociología de las religiones propone que dentro de la estructura residen o emergen grupos “liminales” que se presentan como transitorios. Estos son distintos de los marginales, en tanto pueden ser ubicados dentro de la estructura y su orientación al cambio no es rupturista, sino generadora de un cambio interno. De esta manera son grupos disruptivos pero, al encontrarse dentro de la estructura, están integrados a ella en su expectativa de cambio. Es por ello que no han de ser reeducados o reintegrados a la estructura sino que permanecerán en ella intentando aplicar los cambios que consideran necesarios para una verdadera vida religiosa. Hvidt, *Christian Prophecy*, 265.

<sup>140</sup> Mircea Eliade, *Cosmos and History The Myth of the Eternal Return* (Nueva York: Harper & Brothers, 1959), 51.

se orienta, también, a la valorización de la lectura propia por sobre las múltiples tradiciones apocalípticas.

El apocalipsismo es un lenguaje con múltiples potencialidades. Una de ellas es la del control social y político. Su potencial disruptivo es también uno de control y dominio utilizado ampliamente por Fray Vicente Ferrer en su predicación popular. Aquello que Ferrer incluye, rebate o excluye en su relato resulta significativo en tanto es consecuencia y ejemplo de un tipo de relato apocalíptico cuyo centro se corre de la crítica al funcionamiento político del mundo hacia la crítica social y moral colectiva, y se centra en ella. En la antropología de su discurso el hombre es eminentemente pecador. Su resistencia a reformarse y su permanencia en el pecado provocó la ira divina. Ferrer estaba allí para proclamar su castigo: *¡temed a Dios!*, insiste, porque *el Juicio está cerca*. En este relato se revela uno de los modos posibles en que a principios del siglo XV –aquél siglo bifronte de la Baja Edad Media y la temprana modernidad– los hombres pensaban e intervenían en su mundo.

#### 4. Más allá del Final.

La premisa del tiempo penúltimo de Ferrer –encarnada en el Anticristo– sirve de puntapié inicial para desarrollar su lectura de los eventos futuros, que le permite predicar un sistema ético-práctico, una ortopraxia sustentada en la teología vernácula.<sup>141</sup> A partir del problema de la *inminencia*, base de todo el apocalipsismo vicentino, es posible elucidar la lectura de Ferrer sobre su propio tiempo como período trascendente, del cual él mismo se creía capaz de proporcionar una visión verdadera y efectiva que ya antes otros habían intentado. Comprender la justificación que formula el valenciano de su sistema explicativo de los tiempos finales, parece necesario para aprehender el modo en que la tensión entre tiempo histórico y tiempo trascendente comporta no sólo una dualidad sino un potenciamiento del argumento de la reforma de costumbres, presentado por el dominico como único camino hacia la salvación. La idea de que todo el género implica una

---

<sup>141</sup> La particular comprensión que Ferrer tiene del mundo que lo rodea y su voluntad de acción sobre el mismo pueden sintetizarse a través del circunloquio de *contexto* y *agencia*. Ambas nociones, ampliamente desarrolladas y discutidas en la bibliografía dedicada a la teoría en antropología, permite dar cuenta de la necesidad de comprender el accionar en el mundo de los agentes (más allá de su trascendencia histórica) siempre en conexión con la situación estructural y coyuntural que lo lleva a esa situación.

lectura histórica realizada por su autor supone que el mundo contemporáneo es visto por los apocalipsistas con lentes de futurismo.<sup>142</sup> En efecto, la definición estricta del término abarca los sucesos de carácter cósmico, universales, desde la creación del mundo hasta su aniquilamiento final. El Apocalipsis cristiano, definido como la revelación divina sobre las postrimerías del hombre, está inserto en un esquema cronológico secreto que la especulación escatológica trata de develar. La pregunta que los apocalipsistas se hicieron, inquiriendo a las estrellas, reflexionando matemáticamente o buscando la simple revelación divina, es *cuándo*.<sup>143</sup>

A la idea de que los tiempos del Final están preestablecidos subyace una percepción exacta de los tiempos históricos que el hombre está viviendo. Sin duda toda escatología apocalíptica entraña una lectura del pasado y del futuro a partir del presente. Así, el momento de producción de la escatología apocalíptica es el objeto problematizable para el historiador. El significado metahistórico de las teorías del Apocalipsis revela una idea de propósito de la historia cuya culminación es el Final de los Tiempos.<sup>144</sup> La religión judeocristiana comprende, desde esta perspectiva, su propia historia como una consecución de actos divinos determinados desde el principio, no tanto en sentido cíclico sino más bien como un camino con vía única.<sup>145</sup> La aparentemente dicotómica combinación de un objetivo del mundo (un propósito, un *telos*) y un Final del Mundo (una escatología) queda atenuada porque el sentido de trascendencia en el cristianismo es la coincidencia

---

<sup>142</sup> Kumar, «El Apocalipsis, el milenio y la utopía», 250.

<sup>143</sup> Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars*, 75.

<sup>144</sup> Se ha dado una polémica, conocida como “debate Löwith-Blumenberg”, sobre la posibilidad de que las filosofías modernas y contemporáneas puedan considerarse como un desarrollo secular de la escatología cristiana. Para Löwith y Tuveson es correcto pensar la idea de “progreso” como una fe cuya evolución implica un Final idealizado, una suerte de escatón secular definido y trascendente. Para Blumenberg, por el contrario, si existe una secularización de la escatología cristiana es necesario que existan identificaciones explícitas. Afirma el autor que la idea de progreso nada tiene que ver con la escatología, sino que nace de una combinación del quantum del tiempo y la calidad de la realización de un objetivo consistente con la astronomía. Aquí tomaremos la primera perspectiva teórica, que implica que las consecuencias culturales en el pensamiento occidental de la idea de escatología son tan amplias como identificables. Para un análisis del debate véase Robert Wallace, «Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith Blumenberg debate», *New German Critique*, n.º 22 (1981).

<sup>145</sup> Mircea Eliade, *Cosmos and History*, 111.

entre término y *telos*.<sup>146</sup> Es decir, el fin se transforma en meta siendo la muerte el momento –ideal, al menos– de la salvación.<sup>147</sup> El paso del tiempo está predeterminado, con ciertos visos que recuerdan lo que la corriente de la historia de las religiones llamó el mito de la “batalla final”.<sup>148</sup> Si bien el ganador de esta lucha cósmica está preestablecido, el hombre, cuyo destino está atravesado por las decisiones humanas que tome, se suspende en la cuestión de las “reglas” que habrán de permitirle triunfar junto a la divinidad. La humanidad está parcialmente condenada, pues también está establecido en la base del cristianismo la impugnación de responsabilidad sobre el Final: el hombre es culpable.

Ferrer predica que el mundo ya está viviendo el tiempo del Anticristo y por lo tanto el tiempo Final ha comenzado. La inminencia deriva del acto trascendente iniciado por Dios al enviar al Hijo de la Perdición a castigar a los hombres, y así dar inicio al proceso de separación entre los corderos y los machos cabríos.<sup>149</sup> Para el siglo XIV convivían en Europa dos concepciones diferentes de la historia y del tiempo histórico cristiano. Una, nacida de la interpretación agustiniana, había reinado por siglos e implicaba que el tiempo posterior a la Encarnación era un periodo de alerta, arrepentimiento y contrición de las almas. Para Agustín las predicciones apocalípticas, aunque debían ser tomadas en cuenta pues eran parte de las Escrituras, sólo se aplicaban al futuro y no ofrecían claves de significado de los hechos contemporáneos.<sup>150</sup> El santo de Hipona no pudo escapar, a pesar de todo, a la escatología, pues su teología contiene un profundo sentido teológico sustentado en el ideal de salvación.<sup>151</sup> Colabora el pensamiento de Agustín la Iglesia cristiana medieval en su necesidad de contener la proliferación de escatologías

---

<sup>146</sup> Malcolm Bull, “Introducción, para que los extremos se toquen”, 11-28.

<sup>147</sup> Sobre el tema de la muerte en los sermones vicentinos pueden verse los extensos y eruditos trabajos de: Albert Toldrà, *Apres la mort. Un viatge amb sant Vicent al mes enlla medieval* (Barcelona: TRES I QUATRE, 2000); Albert Toldrà i Vilardell, «“Mestre Vicent ho diu per spantar”. El més enllà medieval», Tesis doctoral, (2006).

<sup>148</sup> La idea de “Batalla Final” como origen de las lecturas apocalípticas del mundo está presente en la apocalíptica cristiana. Sin embargo no existe ningún texto apocalíptico que considere el mal como entidad separada, quedando excluida cualquier forma de dualismo ontológico o cosmológico. Sin embargo, los textos apocalípticos hacen constante referencia a pueblos malos o buenos, dando cuenta de un simbolismo de marcado carácter dualista moral o ético. Bernard McGinn, *El anticristo*, 35.

<sup>149</sup> Esta imagen de la separación de la humanidad pertenece al *Libro de Ezequiel* 34, 17. Cito por versión *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclee de Brouwer, 1976. 1165.

<sup>150</sup> McGinn, “El Fin del Mundo y el comienzo de la cristiandad”, 80-81.

<sup>151</sup> Escribano y Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, 166.



populares, por considerárselas potencialmente subversivas, rebeldes y difíciles de dominar.<sup>152</sup>

Hacia el siglo XIII surgía y avanzaba la otra gran perspectiva apocalíptica, cuyos aspectos cronológicos y lecturas históricas permitieron el florecimiento de una ingente cantidad de profetas apocalípticos y corrientes milenaristas.<sup>153</sup> Joaquín de Fiore releía la historia como una evolución hacia el siglo espiritual. Organizaba una compleja interpretación trinitaria de la historia y predecía una época cercana de *renovatio mundi*, el milenio espiritual antes del Final, cuyo impacto no tuvo precedentes en el mundo cristiano.

Ambas posturas, contradictorias entre sí en muchos aspectos, conllevan una misma idea: la de un relato histórico cuyo término está preestablecido desde el inicio. El devenir humano, en su significado metahistórico, comprendería el ciclo básico de edad dorada, oscuridad e *illud tempore*, consistiendo este último en una verdadera renovación, un momento trascendente y fuera de la historia.<sup>154</sup> El momento penúltimo, aquél que observa el futuro desde la oscuridad, es el que Ferrer propone como su propio tiempo. Del aspecto catastrófico característico de las profecías escatológicas – que claramente ignoraban la previsión agustiniana – Ferrer realza la idea del tiempo presente como un momento liminal. El Fin del Mundo es ahora:

“Digo e firmo que aýna e mucho aýna. E quien lo quisiese creer, créalo. E muchos serám engañados porque dirán - ¿Cómo puede ser? -. E yo vos digo que lo creo. E ha ocho años que es nascido Antichristo” [Digo y firmo que ahora y muy ahora. Y quien lo quiera creer, créalo. Y muchos serán engañados porque dirán - ¿Cómo puede ser?- Y yo les digo que lo creo. Y hace ocho años que ha nacido el Anticristo]

---

<sup>152</sup> Reeves, “Pauta y propósito en la historia”, 115.

<sup>153</sup> El abad calabrés influyó profundamente en las corrientes espirituales franciscanas y en los *fraticelli*. Angelo Clareno y Pedro de Macerata interpretaron la condena a los seguidores más estrictos de la regla de San Francisco como el inicio de las tribulaciones de la Iglesia que llevarían al Final. Lo mismo sucedió con Pierre de Jean Olivi, quien utilizó gran parte del discurso joaquinita en su propia lectura del mundo. Para un estudio de estas cuestiones véase Reeves, *The Influence of Prophecy*, 195-228.

<sup>154</sup> Los mitos, en sentido clásico, ocurrieron en un tiempo sagrado especial antes de la historia. Eliade presenta esta idea unida al mito del eterno retorno. Así, el Final se percibe como una imitación del pasado idealizado. Eliade, *Cosmos and History The Myth of the Eternal Return*, 111.

La operación, orientada a resaltar una idea en la memoria a través de la repetición, nos permite retornar a la raíz de la escatología vicentina: la inminencia del Final.<sup>155</sup> Fray Vicente afirma, siguiendo las Escrituras, que el Anticristo reinará 3 años y medio, y que luego de dicho momento se iniciará la segunda fase del Apocalipsis. El momento metahistórico, en realidad el más importante, es el momento actual en tanto una variedad no desdeñable de problemas reales eran pasibles de ser interpretadas cómo señales del escatón. Los intelectuales de los siglos XII y XIII ya habían proporcionado una excelente síntesis de los Apocalipsis; para el siglo XIV fue mucho más importante el discernimiento, la detección efectiva de las señales que pudieran indicar la llegada del Anticristo.

El “discernimiento” de los eventos históricos implica un proceso similar, durante el cual un personaje, en este caso el predicador valenciano, identificaba los eventos que lo rodean y los califica como apocalípticos. Los definía como divinos y sobrenaturales, y apelando a claves simbólicas disponibles en su época, los traducía a un protocolo escatológico. Ciertamente es que la audiencia de Ferrer compartía una misma experiencia y un mismo arsenal cultural, por lo que resulta natural su acceso a la comprensión del argumento escatológico vicentino como una explicación de los eventos por ellos mismos vividos. De esta manera, el relato escatológico de Ferrer acarrea un profundo sentido de realización, pues quien vivía en tiempos apocalípticos y era capaz de superarlos era, verdaderamente, un santo y tenía garantizada la salvación.<sup>156</sup>

Herederos cronológicos de una intensa tradición escatológica y apocalíptica catalana, que había esperado un *papa angelicus* y otro falso (*Antichristus misticus*) en una experiencia general de pesimismo, los sermones vicentinos confirmaban muchas de las expectativas escatológicas de Juan de Rupescissa, Pierre de Jean Olivi, Arnaldo de Vilanova, Francesc Eiximenis, y del mismo Joaquín de Fiore. La confirmación aparece más ligada a la inminencia del Final como consecuencia de la decadencia del mundo que como

---

<sup>155</sup> De los seis sermones de la serie, el segundo termina afirmando que Dios enviará al Anticristo a causa de los pecados cometidos por los hombres: “-‘E, frayre, dades a entendre que el Anticristo que lo enbiará Dios?’. Digo que Él lo enviará (...). E quando el Antichristo viniere e fiziere mal, Él lo consentirá” Vicente Ferrer, “Sermón Segundo del Antechristo”, transc. En Catedral, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*. 559. El segundo sermón afirma la inminencia del Final con una cita evangélica: “Comían bebían, tomaban mujer o marido, hasta el día en que Noé entró en el Arca; vino el diluvio y los hizo perecer a todos” (Lc. 17, 27).

<sup>156</sup> Fatás, *El Fin del Mundo*, 50.

una interpretación política de su tiempo, con lo cual se corresponde con la tradición catalana.<sup>157</sup> Comparte, también, con muchos de sus contemporáneos, la esperanza apocalíptica seguida de la evidencia de la caída de la Iglesia en las fauces del pecado y la perdición.<sup>158</sup> A pesar de ello, es necesario diferenciarlo de la mayoría de las teorías apocalípticas de los siglos anteriores tanto en contenido como en estrategia. La escatología de Ferrer respondía a su propio proyecto, a su propia exégesis de las ideas apocalípticas cristianas. Antes que de la vinculación de las autoridades seculares y religiosas con el Anticristo, el Último Emperador y el Papa angélico, la división y dualidad del mundo deviene del pecado humano:

“Más ya es partido por medio, porque tenemos dos papas. ¡Dios quiera que non sean partidos por tres o por quatro lugares! Ca non tan solamente es partido una parte, más es ya todo partido. E agora van unos reys contra otros, hermanos contra hermanos, padres contra hijos e hijos contra padres, ca todo es partido el Fijo heredero del reyno de Dios.” [Mas ya es partido por el medio, porque tenemos dos papas. ¡Dios quiera que no sean partidos por tres o por quatro lugares! Que no solamente está partido en una parte, mas ya todo está partido. Y ahora van unos reyes contra otros, hermanos contra hermanos, padres contra hijos e hijos contra padres, que todo está partido el hijo heredero del Reino de Dios]<sup>159</sup>

La *discessio* es signo del Final, porque está en todos lados, en todas las condiciones y órdenes de los hombres, y atraviesa a la humanidad. El Final es voluntad divina, y pertenece al orden de lo metahistórico, pero su causa no es un capricho de Dios sino la voluntad pecadora de los creados. Mezclado con el ideal de propósito de la historia – impugnable solo a Dios – se encuentra, sin dudas, una voluntad humana. La escatología

---

<sup>157</sup> McGinn, *El Anticristo*, 195.

<sup>158</sup> Entre los más recientes estudios que han hecho hincapié en la cuestión de la emergencia de propuestas intelectuales o culturales específicas para lidiar con la crisis causada por el Cisma hallamos los de Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: the Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*, Ph.D. diss., (University of Chicago, 2002); Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars*; Brian Patrick McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, (The Pennsylvania State University Press, 2005); Michel D. Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, (University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003).

<sup>159</sup> Vicente Ferrer, Sermón segundo del Antecristo, transc. en Cátedra, *Sermón sociedad y literatura*, 557.

apocalíptica de todos los tiempos se ha sentido tentada a exteriorizar el bien y el mal identificándolos en los conflictos históricos presentes. En el caso que aquí estudiamos esa lectura remite más a un clima de época, a una percepción de decadencia y corrupción, que a una identificación específica de los actores humanos como actores apocalípticos en tanto personajes históricos. La idea de Ferrer implica que *discessio* y Anticristo son contemporáneos, aun cuando la primera sea señal del segundo.<sup>160</sup>

Traspasada la instancia del Anticristo como el momento presente (el penúltimo momento), Ferrer se embarca en la transmisión de una escatología futurista en la que se probarán las almas de los verdaderos cristianos. Es decir, el argumento metahistórico que reside en la posición liminal del hoy, se sustenta tanto en una interpretación del pasado como en una predicción del tiempo por venir. El “Anticristo aquí y ahora” enlaza con un momento futuro de renovación y prueba en el que se verán los frutos de la reforma actual de los cristianos, pues comenzado el tiempo ya no hay nada que lo detenga.

En el futuro inmediato de la predicción de Ferrer se encuentran dos eventos: el incendio del mundo y el Juicio Final. El momento del “quemamiento del mundo”, al que el valenciano dedica dos sermones de los seis de la serie, vendrá cuando muera el Anticristo y durará cuarenta y cinco días.<sup>161</sup> Este período de purificación y penitencia es una etapa de renovación, pero muy alejada de las lecturas joaquinitas del milenio y de la *renovatio mundi*. La purificación a través del fuego, en la prédica de Ferrer, implica una verdadera limpieza de la tierra antes del Final y tiene por motivo la necesidad de pureza del mundo para la segunda Parusía:

“E por esto, si en este mundo han morado bestias, es menester que venga fuego a purificar al mundo para quando desçendiere Ihesú Christo e la Virgen María (...). E assí como el fuego rregala e alinpia, assy como el xabón que purifica los paños, assí será aquel fuego que purificará a éste mundo.” [Y por esto, si en este mundo no han morado bestias, es menester que venga el fuego

---

<sup>160</sup> Esta idea aparece, por primera vez, en la Carta de Adson de Montier-en-Der. Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*. 19

<sup>161</sup> En los sermones predicados en Castilla el valenciano nombra los 45 días. Sin embargo, en los de Friburgo ocho años antes el tiempo que otorga entre la muerte del Anticristo y la llegada del Final es de 40 días. *Sermones de Cuaresma en Suiza*, transc. y traducción Francisco Gimeno Blay y María Luz Mandigora Llavata. 158. La cuestión del período de 40 días aparece también en Adso. Escribano y Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, 189.

a purificar el mundo para cuando descienda Jesucristo y la Virgen María (...)  
Y así como el fuego regala y limpia así como el jabón que purifica los paños,  
así será aquel fuego que purificará a este mundo]<sup>162</sup>

Se deduce que la *renovatio mundi* será una limpieza del mundo de todos los pecadores, todos aquellos que Ferrer calificaba de “inimigos de Dios”.<sup>163</sup> ¿Quiénes son éstos, que han logrado sobrevivir al Anticristo? Los que no cumplen los mandamientos. En ese sermón Ferrer aducía que todos los que recibieron beneficios del Anticristo serían castigados con el fuego divino. No obstante, en esta limpieza de la tierra todos los hombres serán quemados en una preparación total para el Juicio Final, pero sólo sentirán dolor quienes hayan pecado.<sup>164</sup>

La *renovatio mundi* está intrínsecamente ligada a la *consumatio mundi*, una época de contrición espiritual.<sup>165</sup> Esta era del *penitentiam ágite* tiene un carácter atemporal en los sermones del predicador. Él asume e insiste en que la penitencia realizada en el momento de lo que él llama el “quemamiento del mundo” va a ser completamente inútil. Es ahora – volvemos a la urgencia, a la inminencia – cuando el hombre debe reformarse. Ferrer no proyecta hacia el futuro si no que está aludiendo al presente. El salto al futuro se debe sólo al hoy, al instante del sermón. Es un ahora leído como un mundo agonizante, corrupto y en decadencia. La visión del futuro es siempre positiva, aun cuando implique un momento de transición que involucra, para muchos, una muerte

---

<sup>162</sup> Vicente Ferrer, Sermón que trata del Quemamiento del mundo, transc. en Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, 585.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 585.

<sup>164</sup> Existen tres tipos de hombres y para cada uno un tipo de castigo: “los enemigos de Dios será en ellos tan grand enduresçimiento que se non poderán convertyr; e serán en tan grand pena que ya començarán en ellos las penas infernales. E a los otros, que serán amigos de Dios, que imperfectamente sn penitentes e aún no han conplido penitencia, dize que, si avían de estar XXX años en el purgatorio, tanta pena sufrirán en una ora en aquel fuego como avrían de sufrir en XXX años de purgatorio.(...) será en los omnes justos e santos; que si tú has fecha digna penitencia segund dixe, cuando verás el fuego fincarás las rodillas, e dirás -«¡O, Señor, toma la mi ánima e súbela a los cielos!»-. E el ángel bueno visiblemente a los nuestros ojos aparecerá e la tomará. E assi dará el omne el alma sin alguna pena” (*Ibid.*, p. 86).

<sup>165</sup> Disiento aquí con la interpretación que realiza Marjorie Reeves sobre la apocalíptica de Ferrer. La autora afirma que en el predicador valenciano se halla una concepción de *renovatio mundi* inspirada en Joaquín de Fiore. La idea, si bien es común a ambos, conlleva caracteres completamente opuestos. A la utopía planteada por el Abad Joaquín del reino de los justos, Ferrer opone el reino de Cristo previo al Juicio Final. Cfr. Reeves, *The Influence of Prophecy*, 171.

terrible y dolorosa. De la aseveración de una “revolución”, un salto cualitativo de la historia negativa (un hoy que está terminando) a la historia positiva (mañana), emergen dos aspectos básicos de la influencia del pasado y el futuro en la definición del ahora. Experiencia y expectativa quedan inmersas en un presente percibido como atrocamente desestabilizador y temible: este es un mundo punto de morir.<sup>166</sup> Ferrer identifica y satisface la necesidad de una coherencia en un universo caótico y dual.<sup>167</sup>

El mito apocalíptico contiene una tensión, difícil pero dinámica, de elementos de terror y esperanza. El fin apocalíptico señala el inicio del reino de los justos, ya sea en su forma espiritual o terrenal. En este sentido, toda apocalíptica es una utopía – para muchos la forma primaria de muchas utopías seculares surgidas en épocas más cercanas.<sup>168</sup> Se trata de un proceso que al modificar una realidad atravesada por tristezas y dolores mundanos, da lugar a una vida, ya no sólo mejor, sino perfecta:<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Koselleck afirma que el tiempo histórico solo puede ser aprehendido a partir de una lectura del pasado y del presente. Para el teórico alemán la determinación biológica humana, que implica una infancia, adultez y vejez, provoca que el hombre perciba su pasado y su futuro de modo diferente a medida que pasa el tiempo. Así, en la sucesión de las generaciones la percepción del pasado también muta y con ella la percepción del futuro, porque lo que cambia, en realidad, es la lectura del “aquí y ahora” de cada generación y cada hombre. Utilizo aquí la lectura de Koselleck para subrayar que la visión de Ferrer está supeditada a su propio relato del presente tanto en la construcción de una “historia” como en la construcción de un “futuro”. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Times*, trad. Keith Tribe, (New York, Columbia University Press, 2004 [1979].), 3

<sup>167</sup> Las pestes y las miserias forman parte de todo relato apocalíptico, y evidentemente son parte de la percepción de crisis en la que se insertaba el problema del Gran Cisma. Por éso mismo, la peste en tanto memoria colectiva de un castigo divino formaba parte del argumento vicentino en aquel momento penúltimo del mundo. Habiendo perdido a su cuñada y al menos a nueve de sus sobrinos a causa de un rebrote de la peste en 1390, Ferrer no estaba alejado de la experiencia. Él mismo había nacido en medio de la más importante de las crisis demográficas conocidas. En el argumento histórico de Ferrer, encontrar las causas del mal es volver a crear el marco de seguridad, reconstruir una coherencia de la que ha de salir la indicación de los remedios posibles.

<sup>168</sup> Malcolm Bull afirma que la combinación de un objetivo del mundo (un propósito, un *telos*) y un Final del mundo (una escatología) es una contradicción en la que caen, en general, los mitos del eterno retorno estudiados por Mircea Eliade. La idea de trascendencia en el cristianismo es la coincidencia entre término y *telos*. Es decir, el fin se transforma en meta. Esta herencia intelectual es característica de la sociedad occidental y es posible identificar apocalipsismos seculares como el marxismo o el anarquismo. Véase, Malcolm Bull, “Introducción”, 11-28.

<sup>169</sup> Garin señala la inmensa deuda que el Renacimiento del *Quattrocento* (en las figuras de Petrarca y Cola di Rienzo, entre otros) tiene con la escatología cristiana y con el mito de la *renovatio mundi*. Para Garin el mundo nuevo de los renacentistas es una transfiguración de la escatología, un reemplazo del Fin del Mundo. El buen cristiano es, a la luz del *Quattrocento*, un utopo. Eugenio Garin, “L’attesa dell’età nuova e la ‘Renovatio’”, en *L’attesa dell’età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, III, Todi, Accademia Tudertina, 1962). 9-35

“Mas las personas celestiales, que non han cura desde mundo, nin de riquezas, nin de señoríos, nin de plazerres terrenales, synon de los celestiales, quando vean el mundo que se quema, estonçe averán gozo e alegría, e consolación, diziendo: – “¡Agora sobiremos al paraíso!” [Más las personas celestiales, que no tienen cura en este mundo, ni con riquezas, ni con señoríos, ni con plazerres terrenales sino con los celestiales, cuando vean el mundo que se quema, entonces habrán gozo y alegría, y consolación diziendo – ¡Ahora subiremos al paraíso!]”<sup>170</sup>

Los hombres celestiales que disfrutarán del Paraíso son penitentes: “fazed penitencia, que por penitencia podedes tomar el reyno de los cielos.”<sup>171</sup> Orar, dar limosna, disciplinarse, cumplir los preceptos de la Iglesia. El tiempo del Juicio es el último tiempo real, antes del momento eterno del infierno o de la salvación eterna.

El Apocalipsis es el triunfo de la eternidad contra el tiempo, pues es en realidad uno no-histórico, es decir, un tiempo trascendente. El sufrimiento previo a la destrucción del mundo remite al antiguo ideal del universo como espacio de la “batalla final”, en tanto las épocas de crisis hacen más evidente el dominio de Dios sobre la historia. En esta lectura metahistórica aún los eventos rutinarios se convierten en un espacio de lucha. Es posible ver en el apocalipsismo de Vicente Ferrer la combinación de dos soteriologías diferentes: la primera remite al argumento de un Dios tiránico que decide y dirige la historia del mundo en su infinito conocimiento; y la segunda, la que se basa en la idea de un Dios salvador y de una religiosidad sostenida por la renovación continua y la absoluta misericordia divina. El propósito de la historia encuentra, en medio de una tensión, su término. El hombre puede salvarse a sí mismo, pero no escapará jamás del Juicio de las Almas. Esta dicotomía no es crítica mientras que el juicio aparezca lejano, como sucede en el argumento agustiniano. Pero cuando el tiempo deja de serlo para convertirse en umbral del no-tiempo, la voluntad divina y la humana se traslapan, y una de las dos queda subsumida a la otra. Ferrer, al contrario de lo aparente, no contradice el argumento agus-

---

<sup>170</sup> Vicente Ferrer, *Sermón segundo del Quemamiento del mundo*, transc. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, 592. (la traducción es mía)

<sup>171</sup> *Ibid.*, 595.



tiniano, pues al estar firmemente convencido de que existen señales que advierten el Fin, propone un sistema moral que propende a la conversión personal e individual. Incluso las señales que el dominico está sindicando como apocalípticas escapan al orden humano y reflejan la propia decadencia de la criatura frente a la divinidad. También heredero de los apocalipsistas que predicaban la inminencia del Fin, parece justo decir que el predicador valenciano se encuentra equidistante de ambas posturas, la inmanente agustiniana y la trascendente joaquinista.<sup>172</sup>

En un mundo dual, confuso y terrible, encontrar las causas del mal es volver a crear el marco de seguridad, reconstruir una coherencia de la que ha de salir la indicación de los remedios posibles.<sup>173</sup> Por supuesto, en el borde del abismo temporal, Ferrer se arroga el derecho y el deber de presentarles a los hombres la manera de salvarse.

## 5. Conclusiones

El lugar que han ocupado los sermones vicentinos en el universo de teorías del Apocalipsis fue siempre marginal por dos razones. La primera responde a la forma en que el predicador daba curso a ese ejercicio intelectual, una forma considerada inferior en las jerarquías de construcción del pensamiento. Las ideas de Ferrer no se hallan articuladas en obra escrita como tal, probablemente dada la febril actividad predicadora que el valenciano llevó hasta su muerte. La otra emerge de su voluntad, puesta mucho más en comunicar la inminencia del Apocalipsis de un modo masivo que en reproducir sus ideas para beneficio de sus congéneres religiosos y letrados. Lo cierto es que el tipo de comunicación

---

<sup>172</sup> Uno de los pocos trabajos que abordó con seriedad y exclusividad el problema del Fin del Mundo en la obra sermónística de Vicente Ferrer fue el de Sebastián Fuster Perelló. Ahondando en esta cuestión desde la perspectiva teológica, llega a la conclusión de que Ferrer era un leal tomista que conoció y apreció las ideas de joaquinistas y espirituales. Para Fuster Perelló, el santo se mantuvo una firme ortodoxia gracias a sus convicciones y a su preparación teológica de predicador dominico. Si bien no disiento con el autor, me parece necesario comprender ambas estrategias discursivas –la de Joaquín y la de Vicente– en contextos diversos y desde lugares de poder político-social diferentes, así como con objetivos harto distantes. Huelga señalar que si Ferrer conocía a Joaquín también sabía de la condena en torno a las ideas joaquinistas y, muy posiblemente, se hubiese cuidado de reproducir su trinitarismo y otras ideas similares, lo cual garantizó que no se lo persiguiera ni condenara. Véase Fuster Perelló, *Timete Deum, El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer, passim*.

<sup>173</sup> Delumeau, *El miedo en Occidente*, 203.



evitó un proceso de reificación de su teoría, que por ello acabó resultando un tanto inasible. El corpus de fuentes vicentinas manifiesta una natural capacidad de adecuación a situaciones y audiencias.

En los sermones vicentinos sobre el ciclo del fin del mundo (Anticristo, conflagración y Juicio Final) hallamos una combinación ajustada de exégesis bíblica, inspiración en la literatura apocalíptica tradicional, justificación profética y estratégica evasión de tópicos conflictivos. A pesar de sus vínculos marcados con las casas reinantes de Aragón y Castilla, Ferrer evitó proponer un Anticristo político y se enfocó en el carácter espiritual y moral del personaje. Su Anticristo es un modelo antinómico de lo no-cristiano, pero es siempre un enviado de Dios. La providencia divina que trasunta el ciclo como motivación es tan férrea, como seguramente es culpable el hombre de su pronta finitud. La propuesta de la teoría apocalíptica vicentina es una traducción certera y cuidadosamente seleccionada del pensamiento ortodoxo sobre el Fin del Mundo. Lo que no parece ortodoxo es, naturalmente, la inminencia.

Clave de todo el argumento vicentino, la urgencia de la conversión, el abandono de los pecados por parte de laicos, religiosos y hasta Pontífices parece la clave de la posición relativa de un Final aparentemente iniciado con el nacimiento del Anticristo. La teoría apocalíptica de Ferrer construye una teología vernácula pues implica una traducción de un pensamiento filosófico, pero también, como todo argumento teórico indica una lectura de su propio tiempo histórico. La teología vernácula implica una reproducción permanente de los discursos formales, en este caso la Patrística y la escolástica, adecuados a los problemas que se plantean como básicos en el desarrollo de las sociedades. Las crisis políticas, morales y espirituales, por esa misma razón, promueven el surgimiento de relatos apocalípticos.

La función del sermón vicentino, en este caso como en todos los casos, es la de plantear una suerte de reconstrucción moral de la sociedad a través de la reforma de costumbres. El autodisciplinamiento es clave el sermón, una ortopraxis que pretende reflejar una moralidad íntima ajustada a los preceptos agustinos. Del éxito de la conversión, insiste el sermón vicentino, depende la salvación. Pero la adhesión al sistema moral propuesto siempre precede a la práctica piadosa. En suma, la invitación moral de Ferrer implicaba la prevención del Anticristo y la resistencia ante él, planteando un Apocalipsis de

orden inmanente para lograr lo trascendente, pero histórico, en tanto la conversión urge en su inmediatez.

Predicador del Final, Ángel del Apocalipsis y pregonero del Último Enemigo, la florida predica vicentina acaba reducida al argumento de la reforma de costumbres y refleja de modo brillante el talento y la vehemencia de Vicente Ferrer para lograr un objetivo que da vida a su orden y a todo el colectivo eclesiástico: proteger la perdurabilidad del alma de su grey en la vida ultraterrena.

## Conclusión general

“E porque este pecado non corregides,  
vienen cada año tribulaciones e tenpestades.”<sup>1</sup>

Vicente Ferrer

1. Los discursos enunciados por Vicente Ferrer durante su itinerancia apostólica ofrecían a una audiencia ávida un antídoto firme y organizado para sus angustias, miedos y dudas. La habilidad para detectar las ansiedades sociales y gestar una respuesta adecuada y satisfactoria fue la virtud que destacó del resto a Ferrer en particular, y a los *superpredicadores* en general. Poseedor de una gran sensibilidad y una inmensa capacidad de traducción de los principios teológicos a un sermón que funciona como discurso eficiente y entretenido, la figura de Fray Vicente adquiere un lugar preponderante en el panteón de los grandes comunicadores de su era.

Los sermones del valenciano han sido conservados y reproducidos en virtud de su fama y trascendencia, y sirven como fuente fundamental para comprender la comunicación social en los primeros años del siglo XV. Son una ventana a una experiencia cultural del pasado aún elusiva que tuvo, por su condición cotidiana, un impacto más hondo de lo que habíamos evaluado hasta tiempos recientes. En tanto los predicadores populares constituyeron un colectivo más o menos uniforme dedicado a la difusión de información, conocimiento y pensamiento en la cristiandad, el lugar de los *superpredicadores* es el de emergentes excepcionales de entre el ejército de voceros de la palabra sagrada. Ferrer se distinguió entre muchos otros a causa de su carisma personal. Esto, ¿lo distancia definitivamente de otros? ¿O lo convierte en un modelo ideal para el abordaje de la comunicación medieval? Para la aparición de estos agentes, que provocaban un fenómeno de dimensiones masivas y que establecían fluidas relaciones con los representantes de los sectores dominantes, hubo de instalarse previamente la cotidianeidad de la circunstancia de la predicación. El carácter particular del *superpredicador* es su condición de subproducto de la consolidación de la vida urbana y de las transformaciones propias de la Baja Edad Media.

---

<sup>1</sup> Vicente Ferrer, Sermón de enxiemplos que dio Ihesu Christo, transc. en Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura*, 334.

La práctica del discurso público masivo con pretensiones persuasivas no ha sido inexplorada en la historia humana en sus distintas variantes de objetivo y contenido. Sigue siendo hoy, con otros soportes y escalas, familiar para el habitante del siglo XXI. Dispositivo comunicacional en el medioevo, el sermón fue central en las vidas de los hombres y mujeres que, letrados o iletrados, entendían una inmensa porción de su mundo a través de la lente de la palabra sagrada así transmitida. El sermón moderno, clasificado como género literario por la historiografía, se servía de múltiples estrategias preestablecidas para lograr su propósito de reforma de costumbres. Resulta insoslayable la necesidad de explorar el lugar que ocupa en tanto manifestación de un evento con implicaciones históricas. Su condición de dicho y oído le imprime dicha particularidad a través de la escena de producción, marcada por la voz, la imagen y el espacio físico. No deja, a pesar de ello, de ser un texto oral supeditado a un específico pensamiento que está siempre modelado por la educación escolástica de su locutor. Tales características obligan al historiador a observar los potenciales índices de sentido en contexto, si quiere convertir a una fuente aparentemente monocorde y reiterativa en un recurso significativo de la comprensión del mundo medieval, especialmente de sus dinámicas de comunicación y reproducción cultural.

La tríada predicador-sermón-audiencia habilita una mirada analítica completa. Para comprender la relación entre esas tres partes hay que tener presente que la oralidad, como forma esencial de sociabilidad para toda sociedad humana, implica una serie de operaciones que demuestran que la comunicación social es un evento en el que los actores se vinculan de modo articulado y significativo. El carácter específico del sermón popular como dispositivo oral implica la necesidad de una hermenéutica propia. Desde esa perspectiva, obliga a cuestionar premisas teóricas sobre las formas de la transmisión a escala de la información en las sociedades pre-gutenbergianas, las jerarquías que los medios de comunicación tuvieron, y las implicancias de la tradicional mirada historiográfica sobre la preponderancia de lo escrito.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El campo de la sermonística medieval, en crecimiento permanente, se debe aún una reflexión colectiva sobre el carácter comunicacional del sermón medieval y sobre su condición de fuente oral. Aún hoy se enfrentan estas cuestiones con relativa timidez o evadiendo sus problemas más complejos, especialmente aquellos que cuestionan las formas en que la comunicación social se ha comprendido desde el campo de la Historia Medieval y Moderna. El presente trabajo ha intentado ser un aporte en ese sentido, considerando la oralidad y la escritura como dos formas de la comunicación social con características y reglas propias, cuya dinámica no es excluyente, alienante o implica ningún tipo de jerarquía. La comunicación debe ser encuadrada a partir por su forma y los dispositivos formales que utiliza para comprender sus objetivos y

La vastedad de la experiencia humana que roza la actividad de Vicente Ferrer resulta inconmensurable. Los hombres y mujeres que lo acompañaban, lo recibían en cada poblado y ciudad, lo alojaban, y caminaban largas horas para oírlo, entre ellos, mujeres, religiosos, judíos, moros, magistrados, reyes y pontífices, participaban como destinatarios del discurso, actores de la predicación popular. De este modo, experimentaban una vivencia personal y colectiva cuando el predicador, encaramado en su púlpito, les dirigía sus diatribas y anunciaba el Final. En suma, el evento implicaba una reciprocidad que involucraba sensaciones, reacciones y memorias diversas. Lo significativo de las *performances* orales es que la interacción entre el locutor y sus oyentes es inmediata, continua y efectiva. La composición del sermón – a diferencia de la obra escrita, que ha de desarrollarse ante el silencio del lector – se beneficia siempre del diálogo y el intercambio. El sermón como la clase, la obra de teatro y la poesía recitada, implica una gestualidad compleja que modeliza intensamente el intercambio. La relación que el predicador establecía con su audiencia saca provecho de sus cualidades como *performer*. En última instancia contenido, estructura y *performance* están orientadas siempre a provocar una transformación duradera en sus oyentes.<sup>3</sup>

La palabra registrada por *reportators*, como *memento* de la coronación de la relación entre el locutor y sus alocutarios, da cuenta de una sola de las dimensiones históricas del sermón medieval. El impacto de la predicación vicentina expandido a lo largo de múltiples espacios del Occidente europeo dejando una memoria firme e indeleble, permite recoger los indicios relacionados con la valoración multidimensional de la palabra sagrada en tanto experiencia cultural.

La tarea de dar cuenta de la predicación popular como una actividad de comunicación social implica comprenderla, abordarla y diseccionarla entendiendo sus múltiples aristas. Tal ha sido el objetivo de esta tesis. En las páginas que anteceden se ha buscado valorar aquellos aspectos que, a partir del sermón medieval reportado en lengua vernácula

---

pretensiones. En ese sentido, el mundo de la transmisión de la palabra sagrada debe ocupar un lugar diferenciado como fenómeno histórico y cultural –estructural, situado y reproducible–. La noción del Paréntesis Gutenberg, aún en desarrollo y fuertemente discutida, puede servir como fundamento para un debate obligado respecto del lugar de los sermones en la comunicación medieval y la oralidad como carácter de ese objeto de estudio.

<sup>3</sup> Siempre complejo, el problema de la oralidad y la reciprocidad ha sido abordado desde el llamado *Conversational analysis*, del que se pueden obtener algunas premisas para el trabajo con fuentes de origen oral. Los límites, sin embargo, permanecen. Al respecto, véase el certero análisis de Lesley Twomey y Thomas Cohen en Lesley K. Twomey y Thomas V. Cohen, eds., *Spoken Word and Social Practice* (Leiden, Netherlands ; Boston: Brill, 2015), 10-13.

permiten vislumbrar una mirada particular y compartida sobre el mundo en el que conviven Vicente Ferrer y su audiencia. Ésta, colectivo disímil pero necesariamente homogeneizado en el evento de la predicación, es llamada a participar de la construcción de la imagen de sí del predicador como oyente adherente, es convocada a reformarse y convertirse a través de la admonición moral, y es duramente castigada por sus pecados y errores. Pedagogía del terror, fanatismo, intensa búsqueda de la reforma moral, las calificaciones del discurso vicentino pueden ser múltiples. Lo cierto es que Ferrer fue un actor social con un sentido individual de responsabilidad ante el mundo.

2. La noción de superpredicador remite a personajes históricos que lograron adecuar sus pretensiones reformistas y convertirse en célebres oradores públicos, solicitados por monarcas, magistrados y audiencias por igual. Lo que distingue a estos personajes de los predicadores corrientes es, evidentemente, su fama. Sin embargo, debemos pensar en las razones prácticas de la celebridad de estos agentes del orden y el *statu quo*.

La trayectoria de Ferrer fue inconstante. El dominico inició su vida religiosa en el estudio y la enseñanza, luego se orientó a la política gracias a sus contactos con Pedro de Luna y más tarde, apremiado por una visión divina, se dedicó de lleno a la itinerancia apostólica. Su origen valenciano fue una marca indeleble de su identidad, no sólo en su predicación sino también en el modo en que se construyó su historia para la posteridad, la cual quedó teñida del pensamiento y los intereses de su patria de origen. La coherencia de su cosmovisión, no obstante, revela dos cosas: la primera es su sólida identidad dominica en la permanente búsqueda de una reforma adherida al orden establecido; la segunda, la flexibilidad para adaptarse a las diversas situaciones que se le presentaban, habilidad que le permitió transitar las turbulentas aguas del Gran Cisma reivindicando su legitimidad como santo vivo y profeta, predicando el Fin del Mundo y la inminencia del Anticristo sin ser cuestionado por su atrevimiento. Maestro entre los *superpredicadores*, la lección del valenciano para la posteridad fue su capacidad de trascender los límites de la institución sin implicar un desafío para la misma. Convertirse en una celebridad – si se me permite el anacronismo – colaboró con el éxito de sus alianzas y estrategias, que se involucraron en el fortalecimiento de las estructuras y relaciones de poder en los inicios del siglo XV. Con todo, ¿es posible sopesar la relación entre la voluntad y habilidad de un personaje y su contexto histórico? Lo que el discurso refiere sobre el locutor que lo emite es una particular visión de cómo encajan él y sus palabras en el mundo del que

forman parte. Intencionado o no, el delicado equilibrio entre voluntad del agente y estructura estructurante puede ser develado a través de la imagen que el predicador tiene y proyecta de sí mismo. La pretensión de reivindicarse como santo vivo y profeta constituía en el discurso vicentino una parte del fundamento de su legitimidad. Predicador y sermón se retroalimentan en las bases de su autoridad y eficacia, siendo inescindibles en el acto de la enunciación. Así, las palabras de Vicente Ferrer eran las de un individuo tocado por la gracia divina, es decir que conformaban una comunicación sagrada.

Ferrer fue, además, – como la mayoría de los dominicos formados en los siglos bajomedievales – una caja de resonancia del pensamiento escolástico y un traductor de ese pensamiento. La noción de teología vernácula permite reconocer que existen manifestaciones no académicas ni formales del pensamiento religioso sancionado por la Iglesia, y que estas manifestaciones producen un tipo de reflexión nueva. Para comprender las formas de la religiosidad medieval es necesario identificar los intersticios intelectuales en los que estos discursos funcionan como reproducción del pensamiento académico dominante. Al mismo tiempo, fundamentan el peligro que la predicación pudo significar en ocasiones para los poderes establecidos. El inmanente sentido pedagógico del sermón crea al momento de la predicación una instancia de reproducción cultural que puede entenderse como la producción de teología. Asimismo, parece fútil la búsqueda de innovaciones. Las palabras de Ferrer no son gestoras de un original pensamiento teórico, porque no deben serlo. Cuando un predicador ejerce su rol, usualmente, no busca renovar los principios de la teología sino más bien reproducirla de un modo adecuado para que cumpla la función de salvaguarda de las almas ante al peligro del castigo Final. Los afamados predicadores populares rebeldes del medioevo constituyen casos aislados, pues utilizaron estrategias y dispositivos probados para divulgar un pensamiento enmarcado en una búsqueda de renovación. Todos, sin embargo, tuvieron la misma pretensión: la de conseguir una reforma moral y de costumbres en un pueblo cristiano que consideran fundamentalmente corrupto. La síntesis del pensamiento teológico que se realiza en los sermones medievales se enmarca en otros fenómenos parecidos del período que se develan en la competencia por la adquisición del dominio de la palabra sagrada.<sup>4</sup>

La ortodoxia y la ortopraxis son un binomio indisoluble en el discurso de la predicación, dado que el predicador y su sermón han de ser considerados en el marco de tal

---

<sup>4</sup> Véase Eliana Corbari, *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy* (Walter de Gruyter, 2013).

competencia y del proceso de disciplinamiento que implicaron una construcción de un aparato represivo, por su forma y reproducción, característico de la modernidad. La difusión de nociones específicas sobre la correcta manera de expresarla religiosidad – íntimamente vinculada a la verdadera fe – era la tarea esencial para Ferrer. A un tiempo, la enunciación de los comportamientos en forma de un decálogo moral plantea la línea divisoria entre el castigo y la salvación.

Adentrarse en los sinuosos caminos de las estrategias discursivas de Ferrer implica ingresar en el imaginario popular de su audiencia. El colectivo que se reunía para oír los sermones vicentinos era un ente mutable y dinámico, que podían transformarse en el transcurso del evento. Los sermones, enunciados en un contexto de angustia generalizada y crisis institucional, se adecuaban a una audiencia ávida de respuestas para explicar las razones de la decadencia de su tiempo. Es por esta razón que los registros de la predicación de Ferrer indican una sociedad medieval que reflexiona sobre sí misma y se percibe al borde de una transición histórica de tono apocalíptico. La tarea de desbrozar, a través de los tópicos claves del pensamiento vicentino, sus objetivos y su impacto social, así como sus estrategias de comunicación, habilita una apertura de las preguntas respecto de su legado.

3. Los grandes temas vicentinos –el Fin del Mundo, la conversión de los judíos y la reforma moral – constituyen una ventana para comprender las formas en que la sociedad tardomedieval se veía a sí misma. Una sociedad caótica, corrupta, porosa a la irrupción de ideas disolventes. La aceptación de las terribles admoniciones vicentinas, de las conminaciones a la inmediata conversión, la reiteración del peligro de la presencia de la comunidad judía, del Anticristo y la insistencia en la ira divina, manifiesta la angustia de una sociedad que se acepta y proclama en una crisis.

La necesidad de definir la identidad del salvado opera como un mecanismo múltiple en los discursos vicentinos. El *otro* y el cristiano se manifiestan como un par no dicotómico, pues el cristiano pecador equivale a ese otro infiel. Judío y pecador son el binomio destinado al castigo, que vendrá de la mano del Anticristo, el otro gran otro de la prédica vicentina. La creación de un modelo de fiel que accede a la salvación por sus propios medios se impone creando los límites sociales y un decálogo moral como ortopraxia. Entonces, la función del otro en el discurso del predicador valenciano depende siempre de una definición especular de aquél que merece la vida eterna. La respuesta de Ferrer a las angustias de su tiempo fundamenta una compleja grilla de comportamiento,



una propuesta de camino a la salvación en la forma de *exempla*, símiles y autoridades diestramente ensamblados en la enunciación pública del sermón.

El análisis del problema de la reforma de costumbres en los discursos vicentinos está recién comenzando. Si comparamos el corpus de trabajos sobre una figura de la talla de Vicente Ferrer con los de otros de los grandes predicadores de Europa durante el medioevo y la modernidad, todavía parece necesario abordar una extensa cantidad de tópicos de la prédica vicentina. Además del problema de los judíos y del Apocalipsis, que hemos analizado *in extenso* existen temas de interés. Entre ellos, su conciencia ciudadana y su relación con su Valencia natal; los referidos al rol de la mujer; el control de los cuerpos; la justificación y legitimación de la autoridad política; la relación con las debilitadas Coronas hispanas; y su intervención potencial en la gestación de un ideario sobre las formas del autodisciplinamiento y el control social característicos de la modernidad. Obliterar en el análisis de estos temas en la imperativa necesidad de una profundización en el estudio de la oralidad medieval y moderna de las regiones hispánicas implicaría un retraso de todo orden en la actualización del estudio de los discursos orales en lenguas vernáculas peninsulares. El futuro de la investigación de los sermones de Fray Vicente está todavía abierto para ahondar, corregir y profundizar. Sus palabras aún son destellos que nos guían en los resquicios oscuros de un pasado que atrapa y fascina.

## Apéndice

### Cronología aproximada de la vida de Vicente Ferrer:

Cuadro 6

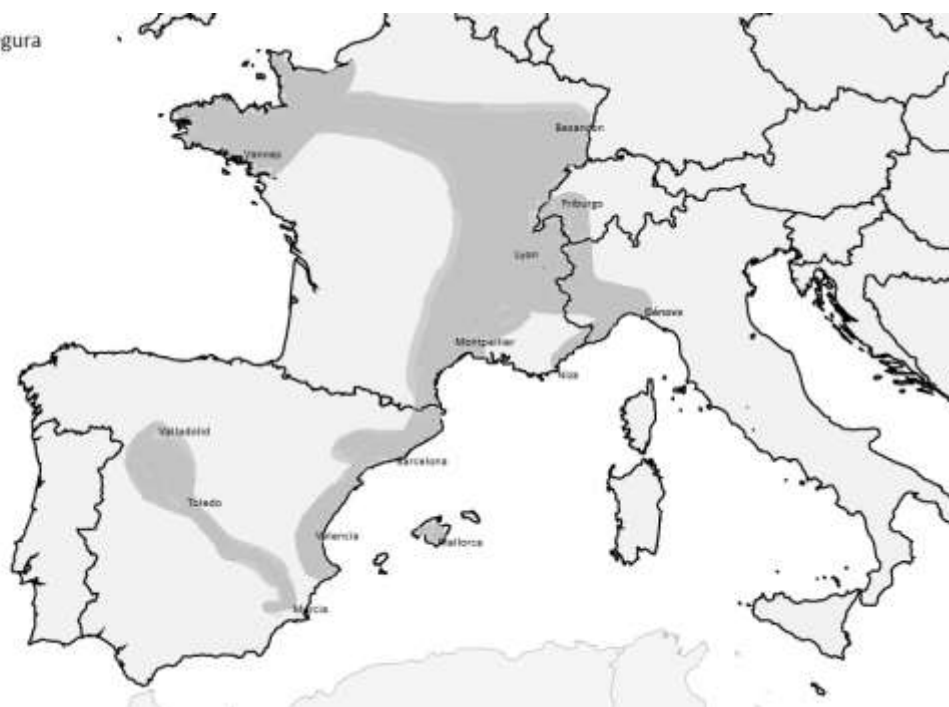
1350	Nacimiento en Valencia de Vicente Ferrer i Miquel.
1357	Recibe la tonsura. Se le da el beneficio eclesiástico de Santa Ana en la Iglesia parroquial de Santo Tomás.
1363-64	Valencia asediada por los castellanos.
1367	Febrero, 5: toma el hábito de dominico en el Real Convento de Predicadores de Valencia
1368	Febrero, 6: emite sus votos como religioso dominico. En septiembre es asignado al Convento de santa Catalina, de Barcelona, para hacer estudios filosóficos.
1369-72	Asignado al Convento de Lérida, donde completa sus estudios filosóficos y será después profesor de Lógica. Escribe dos Tratados filosóficos.
1373-76	Asignado a Barcelona para estudiar Biblia y las Sentencias, de Pedro Lombardo. Profesor de Naturales.
1376	Enviado a Toulouse para realizar estudios especiales de Teología. Lucha de bandos en Valencia.
1377	Regresa a Valencia, donde es ordenado Sacerdote.
1378	Inicio del Gran Cisma de Occidente, que durará hasta 1417.
1379	Octubre: elegido Prior del Real Convento de Predicadores de su ciudad natal. Legación Pontificia del cardenal Pedro de Luna a favor de Clemente VII.
1380	Escribe el Tratado sobre el Cisma moderno. En marzo renuncia al Priorato.
1380	Raimundo de Capua, confesor de Catalina Benincasa, es elegido Maestro de la Orden de Frailes Predicadores, obediencia romana, hasta 1399.
1381	Predica en Valencia la primera Cuaresma. Acompaña a Pedro de Luna en sus viajes por las cortes de Aragón, Navarra, Castilla y Portugal.
1385	Profesor de Teología de la catedral de Valencia.
1386	Predica en Segorbe la Cuaresma.
1387	Por la muerte de Pedro IV, le sucede Juan I como rey de la Corona de Aragón.
1388	En la Universidad de Lérida, la única de la Corona de Aragón, obtiene el título de "Maestro en Teología".
1389	El Capítulo provincial le concede el título de "Predicador General".
1390	Renuncia al oficio de profesor de Teología en la cátedra de la catedral valenciana. Viaja con el cardenal Pedro de Luna.
1391	Persecución popular de los judíos en Valencia. 1392 Confesor de la reina doña Violante. Predicación por tierras catalanas, valencianas y aragonesas.
1394	Pedro de Luna es elegido Papa y toma el nombre de Benedicto XIII.

1395	Benedicto XIII lo llama a la curia papal de Avignon y lo nombra Confesor suyo, Penitenciario Apostólico, Capellán Doméstico y Maestro del Sacro Palacio.
1396	Muerte del rey Juan I y le sucede Martín, el Humano.
1398	Octubre, 3: visión sobrenatural y curación. Deja la corte pontificia y se traslada al Convento de los dominicos de Avignon. Misiones diplomáticas confiadas por el Benedicto XIII y apostolado en Cataluña.
1399	Noviembre, 22: inicia su predicación apostólica itinerante, con poderes de Legado a latere Christi.
1400	Predicación por la Provenza y el Delfinado.
1401	Predicación por la Lombardía, el Genovesado y Suiza.
1403	Predicación en el Piamonte. Diciembre, 17: carta al Maestro de la Orden de Frailes Predicadores, de la obediencia aviñonense.
1404	Predicación en Lyon, Suiza, Friburgo y la Saboya. Guerra de bandos en Valencia.
1405	Predicación en Niza, Génova, San Remo, Mónaco, Flandes y Bélgica.
1406	Predicación en Galicia.
1407	Posible redacción del Tratado de la vida espiritual. Predicación en Granada, Sevilla y Guadalajara.
1408	Predicación en Segovia, Burgos, Vizcaya, Cataluña, Perpignan, Montpellier y Génova.
1409	Predicación en Gerona, Vich, Barcelona, Montserrat y Lérida. Concilio de Pisa, hay tres Papas. Muerte de Francisco Eiximenis
1410	Predicación en Tarragona, Tortosa, Morella y Valencia. Colabora en la fundación de la Escuela Mayor y en la del Colegio de Niños Huérfanos en Valencia. Muerte de Martín, el Humano, sin descendencia. Predicación en valle de Albaida, Játiva, Luchent, Gandía, Alcoy, Alicante, Elche y Orihuela.
1411	Predicación en Murcia, Lorca, Jumilla, Chinchilla, Albacete, Ciudad Real, Toledo y Valladolid.
1412	Predicación en Zamora, Salamanca, Plasencia, Segovia, Caspe -donde participa en el Compromiso en el que se designa a Fernando de Antequera como rey de la Corona de Aragón-, Alcañiz, en el Maestrazgo castellanense, Castellón, Lérida, Barcelona, Valencia y la Ribera. Julio, 27: carta a Benedicto XIII sobre el Anticristo y el Fin del Mundo
1413	Predica su última Cuaresma en Valencia. También predica en Barcelona y Mallorca.
1414	Predicación en Mallorca. Participa en las predicaciones populares con motivo de la Disputa de Tortosa y elabora el Tratado contra los judíos. Predica en el campo de Tarragona y la Cuaresma en Lérida. Predicaciones en Tamarite, Daroca y Zaragoza. Inicio del Concilio de Constanza, que durará hasta 1418.
1415	Predicación en Calatayud, Monasterio de Piedra, Graus, Benabarre, Cervera, Barbastro, Colliure, Perpignan y Narbona. Participa en la reunión de Perpignan con el rey Fernando de Aragón, el emperador Segismundo y Benedicto XIII.

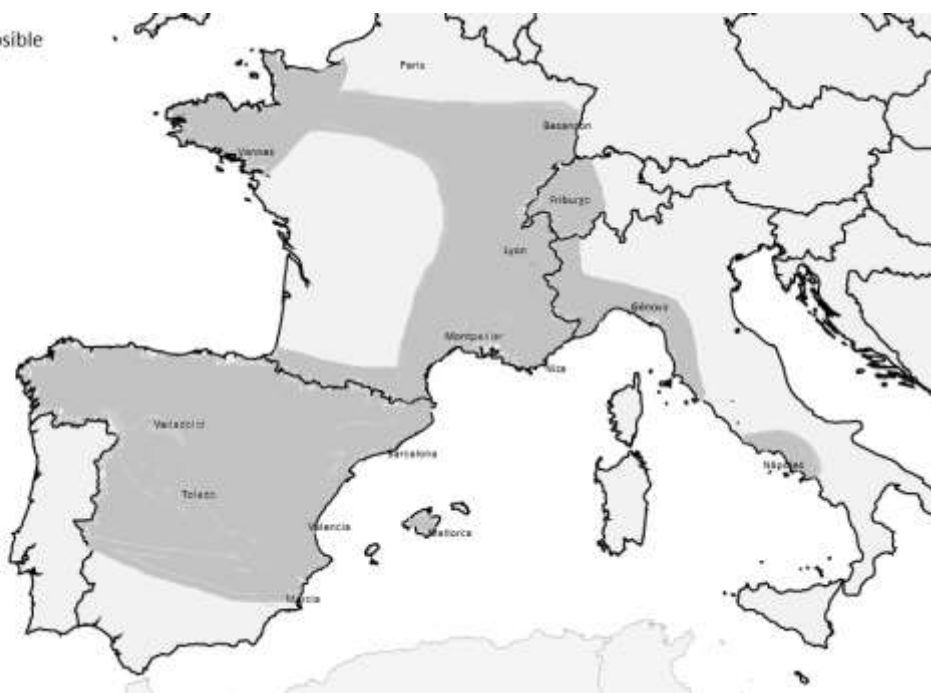
1416	Enero, 6: su anuncio público de la retirada de la obediencia de la Corona de Aragón a Benedicto XIII. Predicación en el Rosellón, Carcasona, Beziers, Montpellier, Toulouse, Muret y Albí. Alfonso V, el Magnánimo, rey de la Corona de Aragón.
1417	Predicación en Besançon, el Franco Condado, Borgoña, Dijon y la Bretaña. Concluye el Gran Cisma de Occidente con la elección de Martín V.
1418	Predicación en Nantes, Redon, Vannes, Normandía, Saint Malo, Rennes y Caen.
1419	Predicación de su última Cuaresma. Muerte de Antoni Canals.
1419	Abril, 5: muerte del Maestro fray Vicente Ferrer en Vannes (Bretaña).
1455	Elección de Calixto III (Alfonso de Borja). Canonización de San Vicente Ferrer el 29 de junio, si bien la Bula la firmará su sucesor Pío II en octubre de 1458.

### Mapas del alcance de la predicación vicentina:<sup>1</sup>

Zonas de predicación segura  
de Vicente Ferrer  
(1402-1419)



Zonas de predicación posible  
1399-1419



<sup>1</sup> Fuentes: Claret García Martínez, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*; R. P. Fagés OP, *Historia de San Vicente Ferrer*; Sanchis y Sivera José, *Historia de san Vicente Ferrer*; Vidal y Micó, *Portentosa vida de el apóstol de la Europa S. Vicente Ferrer ...*

## SERMÓN DE ENXIENPLOS QUE IHESÚ CHRISTO NOS MOSTRÓ<sup>1</sup>

«*Erat cotidie docens in templo*» (*Habetur verbum istud oryiginaliter Luce XIX<sup>a</sup> ca<sup>a</sup>. et rrecitative in evangelio hodierno*)<sup>2</sup>

Buena gente, el nuestro presente sermón será del evangelio de oy, en el qual con la ayuda de Dios avremos buenas doctrinas morales a enformación e mejoramiento de nuestras vidas e a salvación de nuestras ánimas, é avremos algunos secretos de la santa  
10 Scriptura. Mas, primeramente, por que la graçia e bendición de Dios sea con nosotros, saludemos a la Virgen santa María, diziendo assí: *Ave, María, etc.*

«*Erat cotidie docens in templo*» (*libro et capitulo ubi prius*). En este evangelio de oy nos son demostradas tres obras muy virtuosas que nos demostró e enseñó el nuestro salvador, Ihesú Christo, de las quales podemos tomar manera de buena hedificación para nuestra vida. E son éstas:

la primera digo que en el comienço del evangelio nos es demostrada  
humanal compassión;

la segunda digo que en el medio del evangelio nos es demostrada  
divinal cognyción;

20 la tercera digo que en el fin del evangelio nos es demostrada paternal correpción.

En estas tres dotrinas está todo el santo evangelio de oy e déstas será la predi-  
caçión. E de la tercera fabla el thema propuesto: «*Erat cotidie docens in templo*». Diz que  
cada día cotidianamente era nuestro Señor Ihesú Christo enseñante e predicante en el  
templo. Agora declaremos estas tres dotrinas e bienaventurada será la criatura que las avrá  
conplidamente.

Primeramente digo que en el comienço del evangelio nos es demostrada en Ihesú  
Christo humanal compassión. Esto es, quando la criatura, omne o mugier, ha el su coragón  
dulge e tierno, que, quando vee alguno en miseria de pobredat, se siente dello e ha dolor  
30 e compassión. Es a saber como quando tú, omne o mugier, ves un pobre que non tiene qué  
comer e tú estas rrico e abastadoe ves otro que está desnudo e tú estás bien vestido e tú

---

<sup>1</sup> Se transcribe aquí tal y como se reproduce en la edición original de Pedro Cátedra García.

<sup>2</sup> Lc. 19, 47 («*Erat docens quotidie in templo*»)

estás en honrra e en honor e él en menosprecio. E si tú has dolor e compassión dellos, esto es compassión humanal. Ca las personas qué han el coraçón duro e non han compassión umanal non es coraçón humanal, mas digo que el tal coraçón es diabolical.

Pues veamos cómo ovo esta compassión Ihesú Christo nuestro Señor. Dize en el escomienco del evangelio: «*Cum aprouinquasset Ihesus Iherosoliman, videns civitatem fleuit super illam*»<sup>3</sup>. Estas palabras en sentencia dizen que el nuestro Señor e Salvador Ihesú Christo, viniendo en Iherusalem, assí como descendía por una montaña que dezían Monte Olívete, desde allý mirava la çibdat, e comentó a llorar, e llorando dixo a la çibdat:

40 -«Si tú, çibdat de Iherusalem, cognosçieses los males e tribulaciones que han de venir sobre ti, tú llorarías como yo, mas agora has alegría e plazer, dançando e baylando, etc., porque son cobiertas e ascondidas a tus orejas las tribulaciones que deven venir sobre ti».

Los santos doctores declaran los males que por tienpo devían venir sobre Iherusalem, ca después vino en ella tan grand fanbre que quando parían las mugieres ellas mismas se comían los fijos con fanbre, e quando venía el marido de fuera dezía a la mugier parida: -«Traidora, ¿e por qué non me has guardado la meytat de mi fijo?». E aún más, que aquellas parias en que está enbuelta la criatura en el vientre de su madre, comían con fanbre. E tanta era esso mismo la sed que avían que las orinas que ellos mismos fazían bebían. E tanta era la mortandat, que non avía ya lugar en que enterrassen la gente que

50 moría, e echavan los cuerpos por gima del muro en la cava. E tantos eran los muertos que fenchían la cava e llegavan fasta ygualar con el muro.

E porque sabía Ihesú Christo que todas estas tribulaciones avían de venir sobre la çibdat de Iherusalem, e en viéndola, comengó de llorar. E ves aquí humanal compassión, que todo el coragón se le rrebolvió a compassión, e dixo: -«¡O, çibdat de Iherusalem, cómo estás alegre!»; ca fazían bodas e jugavan e; fazían otras alegrías, mas dezía Ihesú Chrjsto: -«Sy sopieses los males que deven venir sobre ti, llorarías como yo». E cata cómo se muestra que avía Ihesú Christo humanal compassión.

Esto es quanto a la letra. Agora veamos un secreto moral. Digo que aquí nos son demostradas quatro doctrinas morales, e son éstas: la primera nos muestra cómo avernos

60 a fazer justicia; la segunda nos muestra cómo avemos a fazer misericordia; la terçera nos muestra cómo avemos a fazer penitencia; la quarta nos muestra cómo avernos de aver confiança.

---

<sup>3</sup> Lc. 19, 41

Primeramentá digo que nos es demostrada una doctrina de cómo avernos de fazer justícia, ca çierta cosa es, buena gente, que aquellos tan grandes males que avían de venir sobre Iherusalem todos venían de parte de Ihesú Christo e por su voluntad, ca Él los avía ya ordenado eternalmente que los oviesse la çibdat por sus peccados, ca, si Él quisiera, podiéralos escusar. E ves aquí verdadera justicia; que de una parte fuesse fecha justicia por sus pecados e de la otra parte llorava de compassión por los males que avían de venir a la çibdat. Assí que de una parte avía dado sentençia e avía ordenado que veniessen  
70 aquellas tribulaçiones sobre la çibdat de Iherusalem; e de otra parte, llorava por compas-  
sión.

E esto fazía el bendicho Señor por dar doctrina a los juezes e señores de lugares cómo deva fazer justigia cada uno segúnd los progressos e segúnd las obras que fizieren los malfechores; e de otra parte, el juez deve llorar pensando en sí mesmo, diciendo: - «¡Mesquino de mí pecador, que yo he fechos muchos pecados e maldades mayores que aquesta que ha fecha aquéste, que, si fuessen sabidos, yo devría ser enforcado, e éste sólamente por esté pecado ha de ser muerto!». Assí que de una parte fagan justigia, e de otra ayan compassión. Ca si el malfechor mereçe la muerte, mérito gana el juez en dárge-la, mas de otra parte deve de aver compassión, diziendo: -«Amigo, perdóname, ca justícia me  
80 lo faze fazer».

E en esta manera faziendo, semejaredes a Job, que quando dava sentençia que muriesse alguno, assí como la sentençia avía dada, llorava por compassión del conden-  
pnado: «*Flebam quondam super eo qui afflictus ertat, et compasciebatur anima mea pau-  
peri*» (Job xxxs. c<sup>o</sup>).<sup>4</sup> Dize: “Yo llorava sobre aquel que avía aflicción e la mi ánima avía  
compassión del mesquino”. E ves aquí cómo sse deve fazer justícia.

La segunda doctrina digo que nos muestra cómo devemos fazer misericordia. Cata que nuestro Señor Ihesú Christo, viniendo a Iherusalem, quería fazer limosna corporal e  
spiritual del su thesoro. Primerament, quería fazer lymosna corporal, ca Él sabía que en  
Iherusalem avía muchos malatos e leprosos e çiegos e mudos, etc., e quería dar sanidat,  
90 ca mandando e tocando los sanavan. E mayor limosna es dar sanidat al leproso o fazer  
ver al çiego, que non fazerle limosna de dineros. Item, digo que yva a fazer limosna spi-  
ritual de las ánimas, ca dava doctrina e alunbramiento e enformación de santa vida. E  
estas limosnas quería nuestro Señor Ihesú Christo fazer en la çibdat de Iherusalem. Mas  
catad que primero lloró aviendo compassión. E las ésta es la manera de fazer limosna.

---

<sup>4</sup> Jb. 30, 25.



Buena gente, catad que, guando ovierdes de fazer limosna, primero la devezes fazer de coragón, como aviendo compassión, diziendo: -«¡O, yo só rrico e aquél es pobre, e yo soy sano e aquél es enfermo!». Así que primero ayades dolor e compassión del mesquino e después darle limosna. E más vale un dinero dado en esta manera que un florín en otra. Algunas personas son que dan la limosna al pobre assí como dan el pan al perro.  
100 ¡Ay, qué poco les vale esta limosna! E estarás tú a la tu tabla comiendo e bebiendo e el pobre dirá: -«Señor, limosna al pobre, que non ha comido». Piensa primero que tú estás abastado de todas cosas e el pobre que non tiene cosa alguna. Estonçe dale un pedago de pan, ca más vale un pedaço de pan en esta manera que en otra una carga.

E que esta lymosna se deva assí fazer con esta compassión, ves aquí actoridat: «*Estote compascentes fraternitatis amatores misericordes*» (*Prima Petri III<sup>a</sup>.ca<sup>o</sup>.*)<sup>5</sup> ('Sed compascentes unos a otros, amadores de hermandat e misericordiosos'). Cata que primero dize compassión e después misericordia.

La tercera dotrina es cómo devemos fazer penitencia. Buena gente, jamás non fallamos en algún libro que nuestro Señor Ihesú Christo rreyesse mas fallamos que llorasse. E syngularmente este lloro nos muestracómo devemos fazer penitencia, llorando.  
110 Ca bendicha es la persona, omne o mugier, que por dolor de sus pecados llora. Ca, buena gente, sabed que todos los peccados del omne son escriptos en el libro de la conçiençia. E ves actoridat en el psalmo *Domine, probasti me*: «*Inperfectum meum viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur*», etc.<sup>6</sup>. Diz que quando yo pecava 'el mi fallesçimiento han visto los tus ojos e en el tu libro todos sson escriptos'. Assí que todos quantos desfallesçimientos ha en el omne todos son scriptos en el libro que tiene nuestro Señor Ihesú Christo. E assí como la ánima parte del cuerpo del omne o de la mugier e va e demándale parayso, dize nuestro Señor Ihesú Christo: -«Veamos el libro». E quando el ome que faz penitencia llorando una lágrima con verdadera contriçión, así le lava todos  
120 quantos peccados ha fechos como la agua lavaría una mancha de tinta que toviesses en la mano. E por esta rrazón es mester contriçión. Ca muchos e muchas lloran por una cosa de poco valor, e tales lágrimas son perdidas. Mas guando el omne llora con contriçión, la intención derecha a Dios, más vale una lágrima para lavar sus pecados que una tina de bálsamo.

---

<sup>5</sup> 1 Petr 3, 8 («*In Finem autem omnes unanimes, compatientes fraternitatis amatores, misericordes, modesti, humili*»)

<sup>6</sup> Ps. 138, 6.

E cata cómo nos muestra a fazer penitencia llorando: «*Beati qui nunc fletis, 146 quia patea ridebitis*» (Luce vº cº)<sup>7</sup>. Diz: 'Bienaventurados son aquellos que lloran agora en este mundo sus pecados, ca tienpo verná que rreyrán'. Esto es, que quando las ánimas de las tales personas venieren al joyzio e demandaren parayso a Ihesú Christo, dirá - «Veamos el libro». E non paresçerá pecado alguno, ca las lágrimas los avrán lavado. Es-  
130 tonçes se gozarán e rreyrán. E por esto dize: «Bienaventurados serán los que en este mundo llorarán sus pecados, ca tienpo verná que se gozarán e sse rreyrán». Mas, buena gent, por el contrario será de los que non lloran nin fazen penitencia de sus pecados, mas antes están rreyendo e folgando, e después llorarán, ca yrán al infierno con todos los diablos. E ves aquí cómo nuestro Señor Ihesú Christo nos muestra fazer penitencia.

La quarta doctrina es cómo devemos ayer confiança. E por esto dize omne que ha grant confianca el omne quand a a p eito si sabe que el juez es misericordioso; e si es cruel e rrigoroso syn misericordia, con temor va omne a él. Pues veamos si nuestro Señor Ihesú Christo es misericordioso, que Él 155 mismo de compassión lloró los nuestros pecados. Por tanto, por grandes .pecados que ayamos fechos, con grand confiança devemos yr a El. «*Non enim habemus pontificem qui non possit conpati infirmitatibus nostris*» (*Ad Ebreos IIIº cº*)<sup>8</sup>. Diz: 'Non avemos obispo nin perlado que non pueda ayer compassión a las nuestras enfermedades e mesquindades... Pues vayamos a la cáthedra de la su graçia e fallaremos misericordia'.

Por tanto, buena gente, vamos a Él irá alguno: -«¿Pues cómo yremos a El, que mucho está lueñe, ca está en çielo inperial?». Yo vos digo que con quatro pasadas podemos yr a Él. E son quatro obras nesçesarias a la persona que se quiere convertir para yr a Él. E son éstas que se siguen.

La primera es ayer orne desplacer de sus pecados. ¡O, e cuál es el omne que non ha desplacer de sus pecados! Ca un niño por pequeño que sea, si cae en un lodo e se ensuzia la vestidura, lugo ha desplacer e llora. E tú, pecador, que has caído en el lodo de la luxuria e en otros pecados muchos, -¿por qué non avrás desplacer e non llorarás de tales suziedades?

La segunda passada es ayer omne firme voluntad de non tornar al pecado, antes saber morir.

---

<sup>7</sup> Lc. 6, 21. («*Beati qui nunc fletis, quia ribedetis*»)

<sup>88</sup> Hebr. 4, 15. («*Non enim habemus pontificem, qui non possit conpati infirmitatibus nostris...Adeamus ergo con fiducia ad thronum gratiae: ut misericordia consequamur*»)

La tercera passada es confessarlos todos por la boca; por esquivos e vergonçosos que sean, non encobrir alguno, nin dezir los unos peccados a un confessor e los otros a otro, mas confessarlos todos totalmente quantos se acordaren a un confessor, non aviendo vergüença de los confessar, mas dolor e contrición.

160 La quarta passada es tomar la penitencia que da el confessor e guardarla e conplirla. E si assí fazes, quando estarás delante la cáthedra de nuestro Señor Ihesú Christo, estarás a buena confianza que te dará la su gracia. E por esto dize: «*Ambulemus*». Diz: 'Vayamos' a la cáthedra de Ihesú Christo con estos quatro pasos. E quando el ánima deste mundo partiere, nuestro Señor Ihesú Christo le fará esta gracia, que la lleva consigo a la su gloria de parayso.

E ves aquí la primera doctrina, que es de humanal compasión, la qual doctrina nos enseña nuestro Señor Ihesú Christo. E por esto dize el thema: «*Erat cotidie docens in templo*». Diz: 'Cotyidianamente era nuestro Señor Ihesú Christo enseñante en el templo'.

170 La segunda obra que nos fue demostrada de nuestro Señor Ihesú Christo en el santo evangelio e divinal cognición que quiere dezir saber cognosçer todas las cosas que han de venir. E éste es propio cognosçimiento de Dios, ca sçiencia de omnes non se estiende sinon a las cosas presentes. E ves cómo nuestro Señor Ihesú Christo lo muestra en la segunda parte del evangelio, que dize: «*Venient dies in te*»<sup>9</sup>, etc. Diz: 'Para mientes, Iherusalem, que todo el mundo venía a ti adorar en el templo'. E dize adelante en el evangelio: «*Circundabunt te inimici tui vallo*» ('Çercar te han los tus enemigos de valladar'). Esto dize porque después venieron los enemigos rromanos e cercaron la çibdat e fizieron un valladar, que ninguno podía foýr por ninguna manera a ninguna parte, ca todo era lleno de enemigos. Assí que toda la çercaron.

180 E dize más en el evangelio adelante: «*Et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te*» ('E angustiar te han de cada parte e en tierra te derribarán'). E esto dize porque enderredor de la çibdat ponían muchos engeños e lonvardas. E dize más adelante: «E aun de la tierra te echarán e los tus fijos avrán mal e tribulación». Esto dize porque assí como vendieron a Ihesú Christo por xxx dyneros, assí vendieron después a ellos e davan treynta jodíos por un dynero.

---

<sup>9</sup> Lc. 19, 43. («*Quia venient dies in te: et circundabunt te inimici tui vallo, et circundabunt te: et coangustabunt te undique: et ad terram prosternent te, et filios tuos, qui in te sunt, et non relinquent in te lapidem super lapidem: eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae*»)

E dize aún más en el evangelio: «*Et non rrelinquent in te lapidem super lapidem*» ('Non quedará en ti piedra sobre piedra, e esto todo te verná porque non has cognosgido el tiempo de la tu visitación'). Porque Ihesú Christo la venía visitar por fazer en ella misericordia de gragias e non lo cognosgieron. Catad actoridat cómo non lo cognosgieron: «*Cognovit box possessorum suum, et asinus presepe domini suy; Israel autem me non*  
190 *intelexit*» Ysaye I<sup>o</sup>. c<sup>o</sup>.<sup>10</sup> ('Cognosgió el buey el su poseedor e el asno el pesebre de su señor, mas Israel non me entendió'). E esto es lo que elevangelio quiere dezir quanto a la letra.

Agora, buena gente, fablando moralmente, catad que siete periglos son denunciados en este evangelio sobre Iherusalem, los quales significan siete males que vienen a la criatura de mala vida e que non faze penitencia al tiempo de la muerte. El primero mal e periglo es guando dize: «Vernán días contra ti ». Esto es, a la muerte. Ca quando el homne es vivo e sano, todos los días son por él; mas quando es a la muerte, dize el homne: — «¡O, mesquino! ¿E qué será de mí? Ca agora avré de dexar todas quantas rriquezas he e en una mortaja pobre me meterán so la tierra». E dirá: --«¡O, mesquino, que he trabajado  
200 quantos dampños por las obras deste mundo; e era honrado en él, e agora meter me han deyuso de la tierra como despregiado!». E cata cómo en aquel estado vernán todos los días contra ti, e dirás: —«¡O, mesquino, que tanto tiempo ha que di plazer e deletagión a mi carne, comiendo e beviendo, e non ayunava, e agora comer me han gujanos! ¡Ay, mesquino yo, e non he confesado ogaño, e fize tantos males! ¿Qué será de mi?». E cata que por esto dize: «Vernán días contra tí».

E ves qué dize una actoridat: «*Memento Creatoris tuy in diebus juventutis tue, et antequam veniat tempus afflictionis, et apropinquent anni de quibus ditas: non mihi placent*» (*Ecclesiastes XII<sup>o</sup>. c<sup>o</sup>.*).<sup>11</sup> Quiere dezir: 'O, omne, arremiénbrate del tu Criador en los días de la tu mancebía, non esperes a la muerte, e ante que venga el tiempo de la  
210 aflicción e se lleguen los años de los quales digas: non plazen a mí'. E non esperes a quando fueres viejo. Si un omne ha un asno e guando es nuevo non le echa la carga, diziendo que guando fuere viejo ge la echará, esto grand locura sería. Assí tú agora, que eres mançebo, que podrás bien traer la carga, rremiénbrate de tu Criador e faz penitencia, traendo buen sçilição e disçiplinándote e ayunando e faziendo limosnas e confesándote a

---

<sup>10</sup> Is. 1,3 («Cognovit bos posesorem suum, et asinus praesepe domini sui; Israel autem me non cognovit»)

<sup>11</sup> Eccl, 12, 1.

menudo, ca agora que eres mançebo son los días por ti, ca después que fueres viejo serán contra ty.

Ay algunos desaventurados que dizen: —«Quando fuere viejo, faré penitencia, ca agora que soy mançebo quiero tomar plazer, ca guando fuere viejo me menbraré de Dios». E esso mismo dize el mal rreligioso: —«Agora, 'qué ssoy mançebo, quiero tomar plazer, ca desque fuere viejo manterné la rregla». E esso mismo el clérigo dize: —«Agora, que soy mançebo, quiero tomar fina mançeba e folgar me he con ella, ca guando fuere viejo la dexaré e viviré castamente». ¡O, cuántos omnes e mugieres son en este mundo que dizen: —«Quando yo fuere viejo, tomaré unas cuentas luengas e andaré omilment faré assí e assí, etc.»! Catad, buena gent, que en la moçedat se debe tomar la carga. E por esto dize: «Rremiénbrate del tu Criador en los días de la tu juventud».

La segunda tribulación es que dize: «Tus enemigos te cercarán». Buena gent, sabed que non ha parte alguna en el cuerpo del omne que al tienpo de la muerte non sea çercada de dolor. Ca agora en la vida, si duele al omne la cabeça, non le duele el pie nin los otros mienbros del cuerpo. Mas al tienpo de la muerte non ha en el omne miembro nin venas nin huessos nin tuétanos que en todo non sea dolor.

¿E querédeslo cognosçer? Sy a un omne cortan un poco del dedo, ¿por qué le duele? Porque la ánima está en cada parte e en todo lugar del cuerpo; pues quando cortan alguna cosa del cuerpo, la ánima se arriedra e se estriñe de aquel logar, e en aquel estriñimiento es el dolor, ca pártese la ánima de aquel lugar. Pues piensa que a la muerte la ánima se parte de todo el cuerpo. ¡O, qué dolor tan fuerte! Buena gente, assí es de arrancar la ánima del cuerpo como un grant árbol e de grandes rrayzes es grave cosa de arrancar de la tierra; assí la ánima es rraigada por todos los sentymientos del cuerpo. Piensa qué dolor tan grande. E por esto dize Dios: «Çercar te han tus enemigos». E ves aquí actoridat: «*Circundederunt me dolores mortis et pericula inferni invenerunt me*»<sup>12</sup> ('Çercáronme los dolores de la muerte e falláronme los periglos del infierno'). E en otro lugar: «Cercáronme dolores de muerte e los arroyos de la maldat me conturbaron»<sup>13</sup>. E dize arroyos porque assí como el arroyo ha nasgimiento de la fuente, assí este dolor nasgió e vino por el pecado del primero padre Adam.

La tercera tribulación dize: «Cercar te han». Est signifi que la ánima que non fizo penitencia, quandó quiere salyr del cuerpo e la criatura, omne o mugier, la casa o el lugar

---

<sup>12</sup> Ps. 114, 3.

<sup>13</sup> Ps. 17, 6-5. («*Circumdedderunt me dolores mortis, et torrentes iniquitatis conturbaverunt me*»).

do está es lleno de demonios que están enrededor. E vosotros non los vedes, mas ¡guay de la peccadora de la ánima, que los vee! E en viéndolos, rrefusa e non osa salyr del cuerpo.

250 Pensad que es assí como ssi aquí estoviesse una mata de yerva e estodiesse dentro della ascondido un conejo p estodiessen enderredor de ella mil galgos e muchos hombres con palos furgando la mata por que saliesse della. ¡O, mesquino de conejo, qué faría? ¡Buena gente, pensad si este conejo está en tribulaçión! Assi digo que la ánima peccadora que está en la carne, que es la mata, está en mucha tribulaçión, ca vee estar enderredor de ssi mill millares de diablos, que la están aguardando cuándo saldrá para la tomar. E Ios palos con que la furgan son los dolores. E por esto dizía Ysaías: «*Infernus subtus conturbatus est in occursum adventus tui; suscitabit tibi gigantes*» (*Ysaye XIII<sup>o</sup>. C<sup>o</sup>*)<sup>14</sup>. Diz: 'El infierno de yuso conturbado es en encuentro del tu avenimiento; despertará a los gigantes'.

260 La quarta tribulaçión dize «Comstreñir te han». E este costreñimiento es en e joyzio de Dios ca en saliendo la ánima del cuerpo, luego va al joyzio de Dios. E los demonios acúsanla, e dizen: -«Señor, esta ánima ha fechos tales e tales peccados, ca tal día fue a adevinos e jurava vanament e falsament en el tu nonbre e quebrantava las fiestas, etc., e, Sseñor, nin se arrepentió nin sse confessó». E cata cómo será la ánima costreñida e apretada en esta sazón. Estonce dirá Ihesú Christo: -«Veamos el libro si ay algunos méritos escriptos en él». E catarán el libro e non fallarán en él mérito alguno. Estonge dirá la ánima: «*Angustie mihi sunt undique*» et *quid eligam ignoro* (*Danielis XIII<sup>o</sup>. C<sup>o</sup>*).<sup>15</sup> Dirá la ánima en aquel tienpo: 'Angustias e tribulaciones me cercan de cada parte e non ssé qué excoja'. Mas la persona que está en buena vida non fallarán peccado alguno escripto en el su libro.

270 La quinta tribulación es que dize: «De la tierra te echarán». Esto es, que en o aquella sazón dirá nuestro Señor Ihesú Christo a la ánima peccadora: -«Pues non has guardados mis mandamientos nin fecha mi voluntad, antes has fecha - tu mala inclinaçión, por tanto, demonios, tomadla e levadla convusco al infierno, ca vuestra es». E cata cómo es echada de la tierra, ca la tierra propia de la ánima es el paraíso, ca por Ihesú Christo le es prometida, e della es desterrada e echada en el infierno entre tantos diablos e pena e fodor que, ssi podiesse tornar en este mundo, en un punto faría tanta penitencia

---

<sup>14</sup> Is. 14, 9.

<sup>15</sup> Dan. 13, 22.

que se salvaría. E porque non fizo penitencia, yrá para sienpre jamás en aquella pena. E ves qué dize Job: «*Terra miserie tenebrarum ubi unbra mortis et nullus ordo, set sempiternus horror inhabitat*» (*Iob X<sup>o</sup>. c.<sup>o</sup>*)<sup>16</sup> ('Tierra de mesquindat e de teniebras, onde es  
280 sonbra de muerte e ninguna orden, mas mora ay espanto perdurable').

La sesta tribulación es que dize: «E los tus fijos avrán tribulación». Esto es, que quando alguno está en el infierno e falla allá a sus fijos, non tomará con ellos plazer, mas mucha tristura e pesar e rrenzilla. Ca dirá el padre al fijo: -«O, fijo, maldicho seas, ca por te dexar rriquezas e possessiones soy yo condenpnado, ca las gané con engaños e con malos baratos». E dyrá el fijo al padre: -«Mas tú, padre, maldicho seas, ca porque me dexaste heredades mal ganadas yo soy condenpnado». E en esta manera serán padres contra fijos e fijos contra padres e assí estarán en tribulación. E por esto, cata, dize Ysaías: «*Non vocabitur in eternum semem pessimorum. Preparate fillios eius occasione iniquitate patrum eorum*» (*Ysaye XIII<sup>o</sup>. c.<sup>o</sup>*)<sup>17</sup>. Dize: 'Non será llamada la semiente de los malos, ca por los peccados de los padres sson condenpnados los fijos'.  
290

La séptima tribulación es que dize: «Non dexarán en ti piedra sobre piedra». Esto es, que non quedará en este mundo de la tal persona cosa alguna, ca todo se perderá e verná a mala fyn, porque es mal ganado. E por esto dize David en el psalmo: «*Vidi inpium superexaltatum, et elevatum sicut cedrus Libani; transyvi et ecce non erat; quesivi eum, et non est inventus locus eius*»<sup>18</sup>. Dize: 'Yo he visto al omne logrero e rrobador e malo en grant onor levantado bien como çedro, e passé adelante, e busquélo e non lo he fallado'. ¿Pues dónde es la su casa e la su rriqueza e el su honor que avía? Todo es perdido.

Dize el evangelio adelante: «*Eo quod non cognovisti tempus visitacionis tue*»<sup>19</sup>. Buena gente, sabed que todo el mal que viene a la tal persona es porque non cognosçe el  
300 tiempo de la su visitación divinal. Ca sabed que nuestro Señor Dios en tres maneras nos visita. E son éstas que diré: la primera visitación es por conpungiones cordiales. Esto es quando la criatura dize en su coragón: —«¡O, mesquino, cómo tengo mala vida que non fago synon mal e bien ninguno!». La segunda visitación es fraternal. Esto es, quando alguna buena persona corrige a la criatura de mala vida. Cata que Dios te visita por la boca de aquella buena persona. La tercera visitación es pública. Esto es, en la predicación,

---

<sup>16</sup> Iob. 10, 22.

<sup>17</sup> Is. 14, 20-21. («*Non vocabitur in aeternum semen pessimorum. Praeparate filios eius occisioni, in iniquitate patrum suorum*»)

<sup>18</sup> Ps. 36, 35-36.

<sup>19</sup> Lc. 19, 44.

ca catad que agora por mi boca vos visita Dios, que vos predico que fagades penitencia de vuestros pecados e que tomedes buena vida, dexando malas obras. E por esta visitación podredes dezir la palabra que dixo Job: «*Visitacio tua custodivit spiritum meum*» (*lob XIII<sup>o</sup> ca.<sup>o</sup>*)<sup>20</sup> ('Señor, la tu visitación guardó el mi espíritu').

310 E ves aquí la segunda parte de nuestro sermón, en que dize que nos era mostrada en nuestro Señor Ihesú Christo divinal cognición.

Ira terçera e postrimera doctrina que nos es demostrada de nuestro Señor e Salvador Ihesú Christo en el santo evangelio es paternal correpción. Esto es, que assí como el padre corryge e castiga sus fijos, assí nuestro Señor Ihesú Christo corripge e castiga a nosotros. E esta doctrina nos es demostrada en la fin del santo evangelio, que dize assí: «*St ingressus in tenplum*», etc. Diz que nuestro Señor Ihesú Christo entró eñ el tenplo de Iherusalem e diz que falló dentro muchos ornes que vendían e conpravan. E en que lo vido, Ihesú Christo tornó contra ellos como yrado, deziendo: —«Fazed lugar», e echólos  
320 del tenplo. E dize sant Johán<sup>21</sup> que tomó tres cuerdas como de lánpara e fizo dellas manera de açotes e que les dava con ellas. E diz que todos avían temor d'Él. E en esta manera los echó del tenplo. E dize la santa Scriptura que dezía estas palabras: —«La casa del tenplo es fecha para orar e santificar el nonbre de Dios e vos avédesla fecha casa de ladrones». E desde que los ovo así echados, comengóles a pedricar cada día.

Aquí avemos dos doctrinas: la una moral e la otra literal. Buena gente, en la vida de nuestro Señor Ihesú Christo jamás non fallamos que firiessse a alguno, sinon por este pecado, ca muchos otros peccados se fazían en aquel tienpo en Iherusalem e por otro alguno non se mostró yrado sinon por éste, que vido que en el tenplo de Dios fazían mercadorías. E diz que los feria con tres cuerdas. Agora, buena gent, catad que nuestro  
330 Señor Ihesú Christo non era venido en la çibdat de Iherusalem para ferir, mas era venido por correppir los pecados. E esto fizo Él por demostrarnos cuánto desplace a Dios deste pecado que se faze en la igleia. Ca, buena gente, mientras estades en la igleia en lugar de orar mientras que se dize la missa e las otras oras non fazedes sinon hablar de ferias e de mercados, diziendo: —«Conpadre, ¿a cómo vallía el pan en este mercado? ¿E avedes fallado el asno que avíades perdido?». Otro dize: —«¿Cómo va a vuestra mugier e a vuestra conpañía?».

---

<sup>20</sup> Job, 13, 23

<sup>21</sup> Io. 2, 15.



¡Ay, buena gente, qué grant peccado es aquéste! Ca tanto como la missa se dize-  
non devríades fablar. E aunque tu padre veniesse, non le devrías fablar én aquella sazón.  
Bien le puedes fazer rreverencia con la cabeça e fazerle logar, mas non le fablar. ¡O, qué  
340 grand peccado comenten los que en la ygleia fazen tratamientos de mercadorías e de conse-  
sejos e comen e beven en ella, e cantan e bailan e fazen otras desonestidades! E más, que  
algúnd traidor rribaldo, assí rreligioso como clérigo o otro qualquier, que non avrá logar  
de fablar en secreto con alguna su enamorada, sinon en la igleia. ¡Fuego devría desçender  
del çielo que los quemasse a anbos, porque fazen de la igleia casa de alcahueta! E cata  
por qué nuestro Señor Ihesú Christo mostró mayor yra contra este pecado que contra otro  
ninguno.

Buena gente, corregitvos e aprendet de Dayd que quando yva a la igleia a flizer  
oración comencava a tremolar e dezía: «*Ego autem in multitudine misericordie tue spe-  
rabo. Introybo in domum tuam, adorabo ad templum santum tuum in timore tuo*»<sup>22</sup>. Dize:  
350 'Señor, guando yo entrare en el tu tenplo, adoraré a ti tremiendo'. E cata que David era  
santo omne e tremía guando entrava en el tenplo. ¿E tú, malaventurado, que has fechos  
tantos de pecados, entras desonestamente en la igleia? E por esto dezía David en el psalmo  
*Iudica me, Domine: «Domine, dilexi decorem domus tue et locum habitacionis glorie tue;  
ne perdas cum inpiis, Deus, animam meam et cum vitis sanguinum vitam meam*»<sup>23</sup>. Dize:  
'Señor, yo he amado la fermosura de la tu casa e el lugar de la moré de la tu gloria; non  
pierdas con los malos la mi ánima e con los varones peccadores la mi vida'.

E por esto, buena gente, se deve poner la agua bendicha a la entrada de la ygleia,  
por que el que entrare en la ygleia se signe con ella e torne la su memoria a Dios. Ca por  
virtud de la agua bendicha fuen las malas ymaginaciones de la persona e contenpla en  
360 Dios. E vees aquí declarada la doctrina literal.

La doctrina moral es que, assí como Ihesú Christo echó del tenplo a todos aquellos  
que en él conpravan e vendían, assí vosotros, rregidores e señores de villas e de lugares,  
si queredes que la graçia de Dios sea con vosotros e con vuestros pueblos, conviene que  
echedes dellos seys peccados, que son éstos: el primero peccado que avedes de echar del  
pueblo es que non sostengades en el pueblo adevinos nin adevinas, porque quando las  
personas han algunas enfermedades o pérdidias, como devían yr a demandar merçed e

---

<sup>22</sup> Ps. 5, 8.

<sup>23</sup> Ps. 25, 8.

misericordia a Dios, van a los adevinos e adevinas e conjuradores e conjuradoras. E porque este pecado non corregides, vienen cada año tribulaciones e tenpestades. E ves que dize la santa Scriptura: «*Vir, sive mulier, in quibus phitonicus, vel divinationis fuerit*  
370 *spíritus, morte moriantur; lapídibus obrruent eos*» (*Levitici xx<sup>o</sup>. c<sup>o</sup>.*)<sup>24</sup>. Dize: 'Varón o muger que sea adevino o adevina non sea sostenida en ninguna manera, mas muera e sea apedreado con piedras'. E esto porque assí como las tales personas enpesçen e dapñan a todos, que mueran por mano de todos; que todos, omnes e mugieres, tiren piedras a ellos.

El segundo peccado es que non devedes sostener en alguna manera que se blasfeme el nonbre de Dios; que si en alguna villa o logar oviere alguno que sea rrenegador de Dios o de los santos, que muera por ello. E este corrigimiento atal pertenesçe a los rregidores e señores de los pueblos. E ves aquí actoridad: «*Dominatores populi mey... usque adssum...*» (*Ysaye II<sup>o</sup> c<sup>o</sup>.*)<sup>25</sup> Dize: 'Los rregid[o]res de los mis pueblos consienten fazer maldat e trayçión, ca cada día es rrenegado e blasfemado el mi nonbre e non lo  
380 corrigen; por tanto yo los pugniré'. Esto es, que porque non lo corregimos enbiará al pueblo tribulación.

El tercero pecado es quebrantamiento de fiestas. Esto es, que non devedes consentir que el día del domingo se fagan mercados nin ferias nin andar camino, nin otras obras corporales. E ves cómo lo mandó nuestro Señor Dios: «*Memento ut diem sabati santifices*» (*Exodi xx<sup>o</sup> cap<sup>o</sup>.*)<sup>26</sup> ('Arremiénbrate que el día de la folgança sea santificado e guardado).

El quarto pecado es que non devedes consentir juegos de dados, proveyendo que alguno non los juegue nin los faga nin los tenga nin los venda, ca bendicha es la tierra onde non se juegan dados, e maldicha es la tierra onde sse juegan. Ca dellos nasce rrene-  
390 gar e blasfemar e rrenzillas e odios e malquerendas e muertes.

El quinto peccado es que non devedes consentir en mesón mugieres malas, sinon en burdel común. Esto porque los ostales e mesones son comunes a todos, ca en ellos posan rreligiosos e clérigos e casados e jodíos e moros, e todos estos pueden pecar con la mala mugier que está en el mesón. Assí que la mala mugier en el mesón es lazo para todos quantos allý vienen posar. ¡Hay, buena gente, pensad que nuestro Señor Ihesú Christo

---

<sup>24</sup> Lev. 20, 27.

<sup>25</sup> Is. 52,5. («*Dominatores eius inique agunt, dicit Dominus, et iugiter tota die nomen meum blasphematur. Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa; quia ego ipse loquebar, ecce adsum*»)

<sup>26</sup> Ex. 20, 8.

passó muerte e passión por salvar las ánimas, e nosotros ponemos lazos para las conden-  
pnar! E fazemos contra lo que dize nuestro Señor Ihesú Christo: «*Da mihi animas, cetera  
tolle tibi*» (*Genesis XIII<sup>o</sup>. c.<sup>o</sup>*).<sup>27</sup> Dize nuestro Señor: 'Dame las ánimas e todo lo otro sea  
para ti'.

400 El sexto peccado es que non devemos sostener entre nosotros jodíos nin moros,  
nin consentir que ellos vendan cosa alguna que sea de comer a christianos, nin consentir  
que sean cirujanos nin físicos, nin sean rregidores de villas nin de lugares. E maldicho es  
el cavallero o señor o dueña que a jodío nin moro faze su almozarife. E si assí corregides  
estos pecados, Dios vos guardará de tribulaçones. Ergo «*erat cotidie docens in templo*».  
Diz: nuestro Señor Ihesú Christo 'todavía era enseñant en el templo'.

E ves aquí el nuestro sermón acabado. Deo gratias. Amen.

---

<sup>27</sup> Gn. 14, 21.

## Bibliografía:

### 1. Bibliografía primaria y fuentes:

#### a) Sermones de edición reciente:

José M. de Garganta O.P., y Vicente Forcada O.P. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. (16 sermones, 601-714)

Josep Sanchis Sivera, *Sermons de Quaresma, Valencia 1413*. 2 vols. Valencia: Albatros, reedición 1973.

Josep Sanchis Sivera y Gret Schib, Vicent Ferrer, *Sermons*, Vol I-VI, Editorial Barcino, Barcelona, 1936-1975.

Josep Perarnau i Espelt «Sermones de Sant Vicent Ferrer en los manuscritos de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, y Avignon, Musée Calvet, », en *Escritos del Vedat*, (1974), 611-646.

Josep Perarnau i Espelt «La Compilació de sermons de Sant Vicent Ferrer de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Ms. 477». *Arxiu de textos catalans antics*, 1985, 213-402.

Josep Perarnau i Espelt, «L`antic mss 279 de la Catedral de Valencia, ams sermons de Sant Vicent Ferrer, perdut durant la guerra 1936-1939. Intent de reconstruccio», en *Bulleti de la Biblioteca de Catalunya*, 10 (1982-84), 29-44.

Josep Perarnau i Espelt «La compilació de sermons de Sant Vicent Ferrer de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Ms. 477». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 4 (1985): 213-402.

Tomás Martínez Romero, *Sermons*, Valencia, Ed. Estel, 1993.

Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. *Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Estudios de historia. Valladolid, 1994.

Josep Perarnau i Espelt «Els quatre sermons catalans de Sant Vicent Ferrer en el manuscrit 476 de la Biblioteca de Catalunya». *Arxiu de textos catalans antics*, 1996, 109-340.

Josep Perarnau i Espelt «Cent anys d`estudis dedicats als sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 9-62.

Josep Perarnau i Espelt «Les manuscrits d`esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 157-398.

Josep Perarnau i Espelt «Les primeres “reportationes” de sermons de st. Vicent Ferrer. Les de Friedrich von Amberg, Fribourg, Cordeliers, ms. 62». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 63-155.

Josep Perarnau i Espelt «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 479-811.

- Francisco M. Gimeno y María Luz Mandingorra (ed.), *Sermonario de S. Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia*, València, Ajuntament de València, 2002. [Edición bilingüe, traducción al castellano de Francisco Calero.],
- Francisco M. Gimeno y María Luz Mandingorra (ed.), *Sermonario de Perugia (Convento dei Dominicani, ms. 477)*, València, Ajuntament de València, 2006.
- Francisco M. Gimeno y María Luz Mandingorra (ed.), *Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404*, València, Ajuntament de València, 2009. Vicent Ferrer, [Edición bilingüe, traducción al castellano de Daniel Gozalbo Gimeno.]
- Josep Ysern Lagarda, *Como una red. Sermones de Vicent Ferrer*, (compilación), Valencia: Universidad de Valencia, 2015.

b) Obras primarias de consulta:

- Vicente Ferrer, *De suppositionibus terminorum y De unitate universalis*, (1369- 1372) [editado en H.P. Fagés, *Ouvres de Saint Vicent Ferrier*, Paris, 1909; y en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, 1996]
- Vicente Ferrer, *De moderno Ecclesiae schismate (1381)* [Múltiples ediciones: H.P. Fagés, *Ouvres de Saint Vicent Ferrier*, Paris, 1909; José M. de Garganta O.P., y Vicente Forcada O.P. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957; y en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, 1996]
- Vicent Ferrer, *De vita spirituali (1389-1393?)* [Múltiples ediciones: H.P. Fagés, *Ouvres de Saint Vicent Ferrier*, Paris, 1909; José M. de Garganta O.P., y Vicente Forcada O.P. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957; y en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, 1996]
- Vicent Ferrer, *Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem* [Múltiples ediciones: H.P. Fagés, *Ouvres de Saint Vicent Ferrier*, Paris, 1909; José M. de Garganta O.P., y Vicente Forcada O.P. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957; y en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, 1996]
- Vicent Ferrer, *Tractatus adversus judeus (1413)* [Aunque se duda de su autoría se lo edita junto a sus obras en Múltiples ediciones: H.P. Fagés, *Ouvres de Saint Vicent Ferrier*, Paris, 1909; José M. de Garganta O.P., y Vicente Forcada O.P. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957; y en Robles Sierra, *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, 1996]
- Ranzano, Pietro. *Vita Vicentii. (1455-56?)* [Transcripta en: Tomás Rocaberti, *Opera Omnia* de San Vicente (Valencia 1693); en *Acta Sanctorum*, Vol. Aprilis; H.D. Fagés, *Notes et document de l'histoire de Saint Vicent Ferrier* (Louvain-Paris, 1905)]
- Proceso de Canonización de Vicente Ferrer*, [varias ediciones. Se cita por la edición y traducción de Sebastián Fuster Perelló, Valencia: Ajuntament de València, 2007]
- Leyenda Dorada – Suplemento (a partir de la segunda mitad del siglo XV) [publicado en S. de la Voragine, *La leyenda dorada*, t. 2, Madrid, Alianza Ed. 1994]
- M. Pereç (1510), *La vida de Sant Vicent Ferrer*, Valencia, Juan Jofre, 1510, 26ff. [Transcripta por A. Ferrando en M. Pereç, *La vida de Sant Vicent Ferrer*, Valencia, 1996]

- Vicente Justiniano Antist. *Vida de San Vicente Ferrer*. 1575 [Traducido por José M. de Garganta O.P. y Vicente Forcada O.P. Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.]
- Francisco Diago, *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos del bienaventurado predicador apóstolico valenciano San Vicente Ferrer de la Orden de Predicadores*, 160110 [Ed. Facsimilar, Valencia, Lib. Paris, 2001)
- Bollandistas, *Acta Sanctorum, Aprilis*, (Venetia 1737) [Completa bibliografía y documentos]
- Francisco Vidal y Micó, *Portentosa vida de el apostol de la Europa S. Vicente Ferrer.* (Barcelona: en la Imprenta de Eulalia Piferrer, 1777)
- R. P. Fagés OP. *Historia de San Vicente Ferrer*. Vol. 1. 2 vols. Valencia: A. García, 1903.

## 2. Bibliografía secundaria:

- Abulafia, Anna Sapir. *Religious violence between Christians and Jews: Medieval roots, modern perspectives*. Houndsmill, 2002.
- Ackerman Smoller, Laura. «From Authentic Miracles to a Rhetoric of Authenticity: Examples from the Canonization and Cult of St. Vincent Ferrer». *Church History: Studies in Christianity and Culture* 80, n.º 04 (2011): 773-97.
- . *History, Prophecy, and the Stars*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994.
- . «Of earthquakes, hail, frogs and geography. Plague and the investigation of the apocalypse in the later Middle Ages». En *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, 156-87, 316-37, 2000.
- . *The Saint and the Chopped-Up Baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe*. Cornell University Press, 2013.
- Adams, Jonathan, y Jussi Hanska. *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*. Routledge, 2014.
- Aird, W.M. «Saint Anselm of Canterbury and Charismatic Authority». *Religions* 5, n.º 1 (2014): 90-108.
- Alberte, A. «Relevance of the plastic resources in the medieval arts of preaching». *Rhetorica - Journal of the History of Rhetoric* 29, n.º 2 (2011): 119-50.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. «Milénarismo y milénaristas en la Edad Media: una perspectiva general». Editado por José Ignacio de la Iglesia Duarte. *Milénarismos y milénaristas en la Europa medieval : IX Semana de Estudios Medievales*, 1998.
- Amos, Thomas Leslie. «Early medieval sermons and the holy». En *Models of holiness in medieval sermons*, 23-34, 1996.
- Andenmatten, Bernard. «Fausses reliques, frontières linguistiques et maisons terminaires. La prédication des dominicains de Lausanne aux XIIIe et XIVe siècles». En *Mirificus praedicator*, 303-23, 2006.
- Anderson, Malcolm. «Les frontières : un débat contemporain». *Cultures & Conflits*, n.º 26-27 (1997).

- Anderson, Paul. «Antichristic Errors: Flawed Interpretations Regarding the Johannine Antichrist». En *Text and Community, Essays in Commemoration of Bruce M. Metzger*, 196-216. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- Andersson, Roger. «Preaching the Sacraments: Catechesis for the Laity or Education for the Clergy?» *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011).
- . «Sermon Manuscripts of Different Kinds». *Medieval Sermon Studies* 55 (2011): 31-44.
- Andión Gamboa, Eduardo. «Culturas políticas de la oralidad». En *Anuario de investigación*, Vol. II. México, D.F.: UAM-X, CSH, Depto. de Educación y Comunicación, 2001.
- Antonaya, M<sup>a</sup>. «La literatura adversus iudaeos: obras de polémica religiosa (un manuscrito del siglo XV)», 1998..
- Antonio, Jara Fuente José, Martin Georges, y Alfonso Isabel, eds. *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*. Universidad de Castilla-La Mancha, 2010..
- Arnold, Benjamin. «Eschatological Imagination and the Program of Roman Imperial and Ecclesiastical Renewal at the End of the Tenth Century». En *The apocalyptic year 1000*, 271-87, 2003.
- Ashley, Benedict M. *The Dominicans*. Wipf and Stock Publishers, 2009.
- Aslanov, Cyril. «The Imitation of Hagiographie Formulas in Occitanian Vidas (Lives of the Troubadours)». En *Sacred and secular in medieval and early modern cultures. New essays*, 19-28, 2006.
- Backman, Clifford R. «Arnau de Vilanova and the body at the end of the world». En *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, 140-55, 313-16, 2000.
- Baer, Yithzak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Vol. 1 y 2. Skokie, Illinois: Varda Books, 2001.
- Bajtin, Mikhail. *Estética en la creación verbal*. México, D.F.: Siglo XXI, 1987.
- Baloup, Daniel. «Corriger, réformer, gouverner. Les usages du pouvoir dans l'enseignement de Vincent Ferrer». En *Mirificus praedicator*, 39-60, 2006.
- . «La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media». *Edad Media: revista de historia*, n.º 6 (2003): 61-89.
- Barber, Beatriz Marcotegui. «Instructio Fidei. La enseñanza doctrinal en los sermones medievales navarros». *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 157-75.
- Barber, Malcolm C. «Northern Catharism». En *Essays R. I. Moore*, 115-37, 2006.
- Barea, María Elvira Roca. «Escolástica y predicación: La influencia de la Escolástica en las artes predicatorias». *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 51, n.º 155 (2000): 425-56.
- Barshack, Lior. «The Communal Body, the Corporate Body, and the Clerical Body: An Anthropological Reading of the Gregorian Reform». En *Sacred and secular in medieval and early modern cultures. New essays*, 101-22, 2006.

- Baruque, Julio Valdeón. «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla.» *En la España Medieval* 5 (1 de enero de 1984): 1049.
- Bataillon, Louis-Jacques. «Approaches to the study of medieval sermons». *Leeds studies in English* 11 (1979): 19-35.
- . «Bibliographie». *Oliviana* 3 (2009).
- . «Chronique de doctrines médiévales. Étude et prédication». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84 (2000): 357ff.
- . «Chronique de doctrines médiévales. Études récentes sur les sermons». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004): 789-806
- . «Chronique de doctrines médiévales: philosophe, exégèse et théologie». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005): 575-89.
- . «Guillaume de la Mare: note sur sa regence parisienne et sa prédication». *Archivum franciscanum historicum* 98 (2005): 367-422.
- . *La prédication au XIIIe siècle*. Vol. 402. Variorum Collected Studies Series. Aldershot, 1993.
- . «Le lecture dei maestri dei Frati Predicatori». En *Libri, biblioteche e lettura dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, 115-40, 2005.
- . «Les douze Prophètes enseignés et prêchés par Étienne Langton». En *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien*, 427-48, 2010.
- . «L'influence d'Hugues de Saint-Cher». En *Hugues de Saint-Cher (1263), Bibliste et théologien*, 497-502, 2004.
- . «San Tommaso predicatore davanti ai suoi uditori». En *Figurae fidei. Strategie di ricerca nel Medioevo*, 41-56, 2004.
- . «“Sortes currit”. Une satire des écoles médiévales». En *Studies Alfonso Maierù*, 1-12, 2006.
- . «Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008): 329-34.
- . «Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel. Notes de lecture». En *L'islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, 105-14, 2009.
- . «Une intervention maladroite de Pierre de Tarentaise en faveur des mendiants». En *FS Ulrich Horst*, 143-77, 2007.
- Baumgarten, Albert, ed. *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill, 2000.
- Bauzá, Hugo Francisco. *El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica*. Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Bayona Aznar, Bernardo. «La base doctrinal de Juan de Segovia (1393-1458)». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 297-336, 2013.
- . «Las lealtades de Francesc Eiximenis (1328?-1409) en el Cisma y su doctrina del poder». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 103-46, 2013.
- Beattie, Blake Raymond. «“Coram papa” preaching and rhetorical community at papal Avignon». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 63-86, 2002.



- . «Lawyers, law and sanctity in sermons from papal Avignon». En *Models of holiness in medieval sermons*, 259-82, 1996.
- Behringer, Wolfgang. «How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to the Other World». En *Communicating with the spirits*, editado por Gábor Klaniczay y Éva Pócs. Demons, Spirits, Witches. Budapest: Central European University Press, 2005.
- Benito, Ricardo Izquierdo, y Gonzalo Álvarez Chillida. *El antisemitismo en España*. Edición: 1. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.
- Berardini, Valentina. «La teatralità implicita nei sermoni di Bernardino da Siena: indagine sulle proposizioni interrogative». *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011). <http://www.uhu.es/publicaciones/ojs/index.php/erebea/article/view/1039>.
- . «Research Project: Discovering Performance Indicators in Late Medieval Sermons». *Medieval Sermon Studies* 54 (2010): 75-86.
- Berger, Pamela C. «The roots of anti-semitism in Medieval visual imagery: an overview». *Religion and the arts* 4 (2000): 4-42.
- Bériou, Nicole. «La prédication aux derniers siècles du Moyen Age». *Communications* 72, n.º 1 (2002): 113-27. doi:10.3406/comm.2002.2100.
- . «Le Père Bataillon et les “maîtres de la parole”: des sermons de Thomas d’Aquin à l’histoire de la prédication médiévale». *Medieval Sermon Studies* 54, n.º 1 (1 de octubre de 2010): 9-26. doi:10.1179/136606910X12798085080136.
- . «Le sermon sur la paix prononcé devant le Conseil communal de Pise par Federico Visconti en 1267.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 357-66, 2005.
- . «Parole des prédicateurs et parole des rois. Quelques réflexions provisoires». *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 31, n.º 1 (2008): 169-75.
- Berlioz, Jacques. *Catastrophes naturelles et calamités au moyen âge*. Vol. 1. Micrologus’ library. Firenze, 1998.
- . «Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XIIIe-XIVe siècles)». *Micrologus* 7 (1999): 231-46.
- . «Exempla. A discussion and a case study, I. Exempla as a source for the history of women». En *Medieval women and the sources*, 37-50, 1990.
- . «Infernal visions and border conflicts: two tales from the fifteenth-century Recull de eximplis e miracles». En *Telling Tales. Medieval Narratives and the Folk Tradition*, 101-19, 1998.
- . «Introduction à la recherche dans les exempla médiévaux». En *Exempla médiévaux. Introduction à la recherche*, 15-73, 1992.
- . «La fonction exemplaire: la matière antique dans les recueils d’exempla (XIIIe-XIVe s.)». *Annuaire. Comptes rendus des cours et conférence*, 1989, 221-24.
- . «La foudre au Moyen Âge. L’apport des exempla homilétiques». En *Les catastrophes naturelles dans l’Europe médiévale et moderne*, 165-74, 1996.
- . «La prédication des cathares selon l’inquisiteur Etienne de Bourbon (mort vers 1261)». *Heresis* 31 (1999): 9-35.

- . «La relecture du récit. Allégorie et récit exemplaire, XIIIe-XVe siècles». En *Relectures. Rencontre de Dole-Montroland*, 1991, 23-31, 1992.
- . «L'auditoire des prédicateurs dans la littérature des exempla (XIIIe-XIVe siècles)». *Medioevo e rinascimento* 3 (1989): 125-58.
- . «Le crapaud, animal ambigu au Moyen Âge ? Le témoignage des exempla et de l'art roman». En *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup*, 85-106, 2003.
- . «L'Édition critique des recueils d'exempla: expériences et problèmes». En *Les exempla médiévaux*, 355-69, 1998.
- . *Le pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*. Vol. 279. Collection Points. Série Histoire. Paris, 2000.
- . «Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XIIIe-XVe siècles)». *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 92, n.º 1 (1980): 113-46. doi:10.3406/mefr.1980.2540.
- . «L'exemplum». En *Identifier sources et citations*, 211-21, 1994.
- . «“Maître vite oublié” et l'enfant noyé. Les rapports entre père et enfant dans deux exempla inédits d'Etienne de Bourbon († v.1261)». En *Être père à la fin du Moyen Âge*, 127-31, 1997.
- . «Repérer les récits exemplaires. Des répertoires imprimés à une banque de données informatisée». *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 35 (2005): 21-27.
- . «Sexe, sermons et exempla. Jacques de la Marche (1394-1476) contre les sodomites». En *Mélanges Hervé Martin*, 291-95, 2003.
- . «Storytelling management et récits exemplaires. Le Prologue du De dono timons du dominicain Humbert de Romans (mort en 1277)». En *FS Gert Melville (2009)*, 549-58, 2009.
- Berlioz, Jacques, y Marie Anne Polo de Beaulieu. «The Preacher Facing a Reluctant Audience According to the Testimony of Exempla». *Medieval Sermon Studies* 57, n.º 1 (octobre de 2013): 16-28. doi:10.1179/1366069113Z.0000000005.
- Berlioz, Jacques, y Jean-Michel David. *Rhétorique et histoire. L'exemplum*. Vol. 92, 1. Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Rome, 1980.
- Berlioz, Jacques, y Marie-Anne Polo de Beaulieu. *Exempla médiévaux. Introduction à la recherche*. Classiques de la littérature orale. Carcassonne, 1992.
- . «La capture du récit. La Disciplina clericalis de Pierre Alphonse dans les recueils d'exempla (XIIIe-XIVe s.)». *Crisol* 4 (2001): 33-58.
- . *L'animal exemplaire au Moyen âge*. Histoire. Rennes, 1999.
- . «Le groupe de recherches sur les exempla médiévaux». *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 11 (1993).
- . «Les prologues des recueils d'exempla». En *Les prologues médiévaux*, 275-321, 2000.

- . «Les prologues des recueils d'exempla (XIIIe-XIVe siècles). Une grille d'analyse». En *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, 267-99, 1995.
- Berlioz, Jacques, Marie-Anne Polo de Beaulieu, y Colette Ribaucourt. «Saint Bernard dans les exempla (XIIIe-XVe siècles)». En *Vies et légendes de Saint Bernard*, 116-40, 1993.
- Berlioz, Jacques, y Colette Ribaucourt. «“Mors est timenda”. Mort, morts et mourants dans la prédication médiévale: l'exemple de L'Alphabet des récits d'Arnold de Liège (début du XIVe siècle)». En *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, 17-30, 1993.
- Bernal, María Cristina Azuela. «La representación literaria de la transmisión oral. El caso de la nouvelle medieval». *Acta Poética* 26, n.º 1 (2005): 155-79.
- Beuchot, Mauricio. *Pensamiento filosofico de San Vicente Ferrer*. Ajuntament de Valencia. Valencia, 1995.
- Blay, Gimeno, y Francisco M. «El Compromiso de Caspe (1412) : diario del proceso». *Gimeno Blay, Francisco (2012). El Compromiso de Caspe (1412 : diario del proceso. Institución Fernando el Católico (CSIC), 2012.*
- . «El sermón `fiet unum ouile et unus pastor' (Io 10, 16) de san Vicente Ferrer en Caspe». *Gimeno Blay, Francisco M. 2012 El sermón `fiet unum ouile et unus pastor' (Io 10, 16) de san Vicente Ferrer en Caspe Escritos del Vedat XLII XLII 163 193, 2012.*
- Bledsoe, Jenny C. «Practical Hagiography: James of Voragine's Sermones and Vita on St Margaret of Antioch». *Medieval Sermon Studies* 57, n.º 1 (octubre de 2013): 29-48.
- Bolzoni, Lina. *Le rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*. Torino: Einaudi, 2002.
- Borbolla, Angeles García de la. «Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante». *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 57-81.
- Borrás, Judit Targarona, y Angel Sáenz-Badillos, eds. *Jewish Studies at the turn of the Twentieth Century*. Vol. Volume I: Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies. Boston - Leiden: Brill, 1999.
- Bosma, Jelle. «Preaching in the Low Countries, 1450-1650». En *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, 327-55, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- . *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI, 2010.
- . *Intelectuales, Política y Poder*. Traducido por Alicia Gutiérrez. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- . «Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber». En *Intelectuales, Política y Poder*, traducido por Alicia Gutiérrez. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Boureau, Alain. *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*. Chicago: University Of Chicago Press, 2006.

- , « Bernardin de Sienne : l'esprit est comme une poêle à frire », in *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, sous la direction de J.C Schmitt, Paris, Stock, 1985, pp. 187-194
- « Charles Borromée : l'exemplum imprimé à destination populaire », in *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, sous la direction de J.-C. SCHMITT, Paris, Stock, 1985, pp. 213-217.
- Boyer, Jean-Paul. «La prédication de Robert de Sicile (1306-1343) et les communes d'Italie. Le cas de Gênes.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 383-411, 2005.
- Bremond, Claude, Jacques Le Goff, y Jean-Claude Schmitt. *L'exemplum*. Typologie des ressources del Moyen Âge. Turnhout: Brepols, 1982.
- Bricoe, M. G., *Artes predicandi*, Turnhout, Brepols, 1992.
- Brown, Peter Robert Lamont. «The decline of the Empire of God. Amnesty, penance, and the afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages». En *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, 41-59, 277-83, 2000.
- Bull, Malcolm. *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Burghart, Marjorie. «Du sermon-modèle aux paroles d'un saint: le remploi du sermon In synodis, 3 de Guibert de Tournai dans la Vita Braulionis, indice pour la datation des sermons ad status?» *Medieval Sermon Studies* 56, n.º 1 (1 de octubre de 2012): 9-29.
- Burr, David. «The antichrist and the Jews in four thirteenth-century Apocalypse commentaries». En *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 23-38, 2004.
- Burucúa, José Emilio. «Angeles arcabuceros: milenio, anticristo, judíos y utopías en la cultura barroca de América del Sur». *Temas medievales*, n.º 3 (1993): 83-120.
- . *La imagen y la risa. Las Pathosformeln de lo cómico en el grabado europeo de la modernidad temprana*. Extremadura: Periférica, 2007.
- . «Marginalia. Una aproximación metamarxista al arte del siglo XVII.» *Revista de Historia* 0, n.º 2 (1 de diciembre de 2014): 107-14.
- . «Risa y milenio en la civilización europea del siglo XVI», 2000, 79-102.
- Butaud, Germain. «L'excommunication des agresseurs des terres de l'Église (Avignon, Comtat-Venaissin) aux XIVe et XVe siècles.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 225-42, 2005.
- Bynum, Caroline Walker, y Paul H. Freedman. *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. The Middle Ages series. Philadelphia, Pa., 2000.
- Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006.
- Callado, Francisco Luis Rico. «Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España moderna». *Obradoiro de historia moderna*, n.º 13 (2004): 101-25.
- . *Misiones populares en España, entre el barroco y la ilustración*. Valencia: Al-fons el Magnanim, 2007.

- Callahan, David F. «The Cult of St. Michael the Archangel and the “Terrors of the Year 1000”». En *The apocalyptic year 1000*, 181-204, 2003.
- Campagne, Fabián. «Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente». En *Poder y religión en el mundo Moderno*, editado por Fabián Campagne. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- . , ed. *Poder y religión en el mundo moderno: la cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Biblos, 2014..
- Campagne, Fabián Alejandro. «El “otro-entre-nosotros”: funcionalidad de la noción de “superstitio” en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)». *Bulletin hispanique* 102, n.º 1 (2000): 37-64.
- . «El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco». *Studia historica. Historia moderna*, n.º 29 (2007): 307-41.
- . *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Cantavella, Rosanna. «L’educació femenina per al matrimoni: dos opuscles catalans medievals». *Miscelania Joan Fuster* 4 (1991).
- . *Els cards i el llir: una lectura de l’Espill de Jaume Roig*, 1992.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I*. Madrid: ISTMO, S.A., 1995.
- Carozzi, Claude. *Visiones apocalípticas en la Edad Media: El fin del mundo y la salvación del alma*. Traducido por José Antonio Padilla Villate. Edición: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A., 2012.
- Carruthers, Leo Martin. «In pursuit of holiness outside the cloister: religion of the heart in The Abbey of the Holy Ghost». En *Models of holiness in medieval sermons*, 211-27, 1996.
- Cartwright, Steven Richard. «Thietland’s Commentary on Second Thessalonians: Digressions on the Antichrist and the End of the Millenium». En *The apocalyptic year 1000*, 93-108, 2003.
- Casagrande, Carla. «Le roi, les anges et la paix chez le franciscain Guibert de Tournai († vers 1284)». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 141-53, 2005.
- Cashmore, Ellis. «Celebrity in the Twenty-First Century Imagination». *Cultural and Social History* 8, n.º 3 (1 de septiembre de 2011): 405-13.
- Cátedra García, Pedro Manuel. «Acerca del sermón político en la España medieval (a propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 40 (1985): 17-47.
- . «Arte y partes en la predicación medieval». En *Homenaje Jesús Montoya Martínez*, 649-62, 2001.
- . *Dos estudios sobre el sermón en la España medieval*. Barcelona, 1981.
- . «El taller de predicador: a propósito de un sermón castellano para el Domingo de Ramos (RAE, Ms 294)». En *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, 291-320, 1998.

- . «En los orígenes de las “Epístolas de relación”». En *Las «relaciones de sucesos» en España (1500-1750)*, 35-64, 1996.
- . «Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)». En *Qu'un sang impur...*, 19-46, 1997.
- . «La modificación del discurso religioso con fines de invectiva: el sermón». *Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques* 5 (1994): 101-22.
- . «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)». En *La condición de la mujer en la Edad Media*, 39-50, 1986.
- . «La predicación castellana de San Vicente Ferrer». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39 (1984 de 1983): 235-309.
- . «Límites de control del libro infantil (reformas religiosas y “cartillas” escolares en el primer tercio del siglo XVI)». En *La formation de l'enfant en Espagne aux XVIe et XVII siècles*, 327-49, 1996.
- . «Los “Exempla” de los sermones castellanos de San Vicente Ferrer». En *Homenaje José Fradejas Lebrero*, 1:59-94, 1993.
- . *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*. Vol. 1. Acta Salmanticensia. Textos recuperados. Salamanca, 1990.
- . «Modos de consolar por carta». En *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 1:469-88, 1997.
- . «Nebrija y la predicación». En *Antonio de Nebrija. Edad Media y Renacimiento*, 129-50, 1994.
- . «Nuevas aportaciones al corpus de la predicación castellana medieval». En *Studia Germán Orduna*, 181-95, 2001.
- . *Poemas castellanos de cancioneros bilingües y otros manuscritos barceloneses*. Vol. 34. Exeter Hispanic texts. Exeter, 1983.
- . *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Estudios de historia. Valladolid, 1994.
- . «Últimos restos de la predicación castellana de San Vicente Ferrer». En *Estudios Fernando González Ollé*, 285-302, 2002.
- Cavallero, Constanza E. «Brujería, superstición y cuestión conversa historias de construcción de otros-cristianos». *Anuario de estudios medievales*, n.º 41 (2011): 343-73.
- . «In fine mundi, contra fidei inimicos: judaísmo, herejía y demonología cristiana en el Fortalitium fidei de fray Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)». Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2013.
- . «La dimensión política de la demonología cristiana en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV): “A facie inimici”». *Edad Media: revista de historia*, n.º 13 (2012): 209-39.
- Chartier, Roger. *El Mundo Como Representación*. Barcelona: GEDISA, 2013.
- Christe, Yves. «Apocalypse and Last Judgement around the Year 1000». En *The apocalyptic year 1000*, 139-54, 2003.

- Clanchy, Michael. «Abelard: Celebrity and Charisma—A Response to Dickson». *Religions* 3, n.º 4 (10 de diciembre de 2012): 1140-43. doi:10.3390/rel3041140.
- Claret García Martínez, Antonio. *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*. Huelva: Universidad de Huelva, 2007.
- Cockett, Peter. «Staging Antichrist and the Performance of Miracles». En *Spectacle and public performance in the late Middle Ages and the Renaissance*, 31-53, 2006.
- Cohen, Esther. «Sacred, Secular, and Impure: The Contextuality of Sensations». En *Sacred and secular in medieval and early modern cultures. New essays*, 123-34, 2006.
- Cohen, Jeffrey J. «Christian Theology and Anti-Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions». En *Religious violence between Christians and Jews: Medieval roots, modern perspectives*. Houndsmill, 2002.
- . *Medieval Identity Machines*. Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 2003.
- Cohen, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.
- Cohn, Norman. «Como adquirió el tiempo una consumación». En *La Teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, editado por Malcolm Bull. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Edición: edición. Madrid: Alianza, 1981.
- Cohn, Samuel K. «The Black Death and the Burning of Jews». *Past & Present* 196, n.º 1 (1 de agosto de 2007): 3-36. doi:10.1093/pastj/gtm005.
- Collins, John J. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 1979.
- Corbari, Eliana. «“Et sono molto meglio le femine che gli omini”»: Giordano da pisa preaching on Catherine of Alexandria». *Medieval Sermon Studies* 51, n.º 1 (1 de octubre de 2007): 9-21. doi:10.1179/136606907X216959.
- Costa, Ricardo da, y Gustavo Cambraia Franco. «São Vicente Ferrer (1350-1419) e a eficácia filosófico-retórica do sermão: Arte e Filosofia». *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 20 (2015): 92-130.
- Cowan, Alexander. «Gossip and Street Culture in Early Modern Venice». En *Cultural History of Early Modern European Streets*, editado por Riitta Laitinen y Thomas V. Cohen. Leiden ; Boston: Brill, 2009.
- Culleton, Alfredo. «La contribución de Juan Gerson (1363-1429) al pensamiento conciliarista». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 215-38, 2013.
- Dahmus, John W. «Dormi secure: the lazy preacher's model of holiness for his flock». En *Models of holiness in medieval sermons*, 301-16, 1996.
- D'Avray, David. *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture without Print: Mass Communication in a Culture without Print*. Oxford University Press, 2001.
- D'Avray, David L. «Collectiones Fratrum and Collationes Fratrum». *Archivum franciscanum historicum* 70 (1977): 152-56.

- . «Method in the study of medieval sermons». En *Modern questions about medieval sermons*, 3-29, 1994.
- . «Philosophy in preaching: the case of a Franciscan based in thirteenth century Florence (Servasanto da Faenza)». En *Studies Siegfried Wenzel*, 263-73, 1995.
- . «Popular and elite religion: Feastdays and preaching.» En *Elite and popular religion. Papers*, 162-79, 2006.
- . «Printing, Mass Communication, and Religious Reformation: The Middle Ages and After». En *The history of the book in the West. A library of critical essays*, I: 301-22, 2010.
- . «Sermons on the dead before 1350». En *Modern questions about medieval sermons*, 175-93, 1994.
- . «Sermons to the upper bourgeoisie by a thirteenth-century Franciscan». *Studies in church history* 16 (1979): 187-99.
- . «The comparative study of memorial preaching». En *Modern questions about medieval sermons*, 195-215, 1994.
- . «Thirteenth-Century Marriage Preaching in Context». En *Predigt im Kontext. Internationales Symposium*, 147-54, 2013.
- Debby, Nirit Ben-Aryeh. «Cultural propaganda in the sermons of Giovanni Dominici (1356-1419)». En *Predicazione e società nel Medioevo*, 187-94, 2002.
- . «Italian pulpits: preaching, art, and spectacle». En *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 123-43, 2010.
- . «Preaching and Architecture in Tridentine Italy». *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011). <http://www.uhu.es/publicaciones/ojs/index.php/erebea/article/view/1041>.
- . *Renaissance Florence in the rhetoric of two popular preachers: Giovanni Dominici (1356 - 1419) and Bernardino da Siena (1380 - 1444)*. Vol. 4. Late medieval and early modern studies. Turnhout, 2001.
- . «The preacher as goldsmith: the Italian preachers' use of the visual arts». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 127-53, 2002.
- De Boni, Luis Alberto. «Juan Wiclef (ca. 1320-1384): Cuestionando el poder del Papa». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 61-102, 2013.
- Delaruelle, Étienne. «L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrier, S. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc». En *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, 37-64, 1962.
- Delcorno, Carlo. «“Antico” e “moderno” nella predicazione medievale». En *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, 397-416, 1995.



- . «Ars praedicanti e Ars memorativa nell'esperienza di San Bernardino da Siena». *Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria* 70 (1980): 77-162.
- . «Beatrice predicante ("Par." XXIX, 85-126)». *L'Alighieri* 35 (2010): 111-31.
- . «Bibbia e generi letterari del Medio Evo». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 87-104, 2009.
- . «Biografia, agiografia e autoagiografia.» *Lettere italiane* 51 (1999): 173-96.
- . «Boccaccio medievale e "Ordini mendicanti"». *Lettere italiane* 65 (2013): 149-70.
- . «Cadenze e figure della predicazione nel viaggio dantesco.» *Lettere italiane* 37 (1985): 299-320.
- . «Censimento dei manoscritti delle Vite dei santi padri di Domenico Cavalca. Le bibliothecae straniere. II.» *Lettere italiane* 49 (1997): 427-69.
- . «Contrasti iacoponici». En *Iacopone da Todi, un francescano scomodo, ma attuale*, 63-79, 1997.
- . «Dante e l'exemplum medievale.» *Lettere italiane* 35 (1983): 3-28.
- . «Da Vicent Ferrer a Bernardino da Siena: il rinnovamento della praedicazione alla fine del Medio Evo». En *Mirificus praedicator*, 7-38, 2006.
- . «Due prediche di Giacomo della Marca (Padova 1460)». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 327-78, 2009.
- . «Eremo e solitudine nella predicazione dei Francescani.» *Lettere italiane* 54 (2002): 493-523.
- . «Exempla bibliques, exempla classiques». En *Le tonnerre des exemples. «Exempla» et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, 81-102, 2010.
- . «Exempla e facezie fra Bernardino da Siena e Poggio Bracciolini». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 147-58, 2009.
- . «"Exempla" e facezie tra Bernardino da Siena e Poggio Bracciolini». En *Studi Paola Medioli Masotti*, 21-29, 1995.
- . *Exemplum e letteratura: tra Medioevo e Rinascimento*. Ricerca: critica letteraria. Bologna, 1989.
- . «Gli ordini mendicanti e il pellegrinaggio». En *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350 - 1350)*, 229-34, 1999.
- . «I figli che saettano il padre». En *FS V. Branca*, 2:63-191, 1983.
- . «Il "parlato" dei predicatori. Osservazioni sulla sintassi di Giordano da Pisa.» *Lettere italiane* 52 (2000): 3-50.
- . «Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV». En *Agiografia nell'Occidente cristiano secoli 13 - 15*, 79-114, 1980.
- . «Il ritrovato "Libro di prediche" di Piero Segni. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale. Nuovi Acquisti 1408.» *Memorie domenicane* 33 (2002): 175-94.
- . «I mendicanti e gli ebrei: a proposito di un recente libro». *Cristianesimo nella storia* 6 (1985): 263-73.

- . «La città nella predicazione francescana del Quattrocento». En *Alle origini dei Monti di Pietà. I francescani tra etica ed economia*, 29-39, 1984.
- . «La diffrazione del testo omiletico». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 243-62, 2009.
- . «La diffrazione del testo omiletico. Osservazioni sulle doppie “reportationes” delle prediche bernardiniane.» *Lettere italiane* 38 (1986): 457-77.
- . «La fede spiegata ai fiorentini: le prediche sul “Credo” di Giordano da Pisa». *Lettere italiane* 65 (2013): 318-52.
- . «La freccia e la mano. Immagini per la predicazione medievale». *Revue Mabillon* 23 (2012): 111-34.
- . «La Legenda Aurea e la narrativa dei predicatori». En *Jacopo da Varagine. Atti del I Convegno di Studi*, 27-49, 1987.
- . «La lingua dei predicatori. Tra latino e volgare». En *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, 19-46, 1995.
- . «La predica’ di Tedaldo». *Studi sul Boccaccio* 27 (1999): 55-80.
- . «La predicazione e il governo della Chiesa medievale». En *Forme storiche di governo della Chiesa universale*, 95-126, 2003.
- . «La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento». En *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei frati minori capuccini fra '500 e '600*, 119-48, 1998.
- . «La predicazione volgare in Italia (sec. XII-XIV). Teoria, produzione, ricezione». *Revue Mabillon* 65 / NS 4 (1993): 83-107.
- . «La retorica dei Sermones di Antonio da Padova». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 185-202, 2009.
- . «L'ars praedicandi di Bernardino da Siena». En *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, 419-29, 1982.
- . *La Tradizione delle « Vite dei santi Padri »*. Vol. 92. Memorie. Classe du scienze morali, lettere ed arti. Venise, 2000.
- . «La traduction toscane des Vitae Patrum: Un modele pour le lai'cat et pour les religieux à la fin du Moyen Age». En *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge*, 2:867-90, 2013.
- . «La trasmissione nella predicazione». En *La Bibbia nel medioevo (1996)*, 65-86, 1996.
- . «Le “dodici donzelle” di s. Bernardino». En *Miscellanea Cesare Cenci*, 1147-81, 2002.
- . «Les dialogues des Pères du Désert et les exempla des prédicateurs». En *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen âge*, 23-54, 2012.
- . «L'exemplum multiforme di Bernardino da Siena. Tra fonti scritte e canali di informazione». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 203-42, 2009.
- . «L'“exemplum” nella predicazione di Bernardino da Siena». En *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, 71-107, 1976.
- . «L'Osservanza francescana e il rinnovamento della predicazione». En *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, 3-53, 2013.

- . «Maestri di preghiera per la pietà personale e di famiglia». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 123-46, 2009.
- . «Medieval preaching in Italy (1200-1500)». En *The sermon (Typologie)*, 449-560, 2000.
- . «Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalca e Boccaccio.» *Lettere italiane* 40 (1988): 486-509.
- . «Modelli retorici e narrativi da s. Bernardino a s. Giacomo della Marca». En *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, 355-89, 1997.
- . «Note sulla tradizione manoscritta delle prediche volgari di S. Bernardino da Siena». *Archivum franciscanum historicum* 73 (1980): 90-123.
- . «Nuovi studi sull'exemplum.» *Lettere italiane* 36 (1984): 49-68.
- . «Nuovi testimoni della letteratura domenicana del Trecento (Giordano da Pisa, Cavalca, Passavanti).» *Lettere italiane* 36 (1984): 577-90.
- . «Pour une histoire de l'exemplum en Italie». En *Les exempla médiévaux*, 147-76, 1998.
- . «Predicatori e pellegrini. L'immagine del pellegrinaggio nella predicazione medievale». En *Letteratura e drammaturgia dei pellegrinaggi*, 43-68, 2000.
- . «Predicazione volgare e volgarizzamenti». *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 89, n.º 2 (1977): 679-89.
- . «Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento». En *La Bibbia in Italiano tra medioevo e Rinascimento*, 3-22, 1998.
- . «Professionisti della parola: Predicatori, giullari, concionatori». En *Tra storia e simbolo*, 1-21, 1994.
- . «Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica (1970-1980).» *Lettere italiane* 33 (1981): 235-76.
- . «Santa Caterina nella predicazione degli Ordini mendicanti». En *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, 329-60, 2013.
- . «Schede su Dante e la retorica della predicazione». En *Miscellanea Silvio Pasquazi*, 1:301-12, 1993.
- . «Studi sugli exempla e il Decameron: II - Modelli esemplari in tre novelle (I 1, III 8, II 2)». *Studi sul Boccaccio* 15 (1985): 189-214.
- . «Studi sulla tradizione manoscritta dell'Elegia di Madonna Fiammetta». *Studi sul Boccaccio* 14 (1983): 4-129.
- . «Un sermone di Iacopo da Tresanti per la festa della traslazione di san Francesco d'Assisi». En *Studi Antonio Rigon*, 237-48, 2011.
- . «Vicent Ferrer e l'Osservanza francescana». En *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*», 263-90, 2009.
- Delcorno, Carlo, y Saverio Amadori. *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*. Bologna, 2002.
- Delcorno, Carlo, Giovanni Baffetti, Giorgio Forni, Silvia Serventi, y Oriana Visani. *Delcorno*, «*Quasi quidam cantus*». Vol. 71. Biblioteca di «Lettere italiane». Firenze, 2009.

- Delcorno, Carlo, Maria Grazia Bistoni Grilli Cicilioni, y Oriana Visani. «Il codice dei conventi soppressi A. 7. 888. della Biblioteca Nazionale di Firenze». En *Predicazione e società nel Medioevo*, 313-25, 2002.
- Delcorno, Pietro. «A Fifteenth-Century Painted Sermon at the Door of the Cathedral of Bressanone». *Medieval Sermon Studies* 55, n.º 1 (2011): 55-83.
- . «Faré per manera que vèlgue per molts I sermoni di Vicent Ferrer sulla parabola di Lazzaro e del ricco epulone». *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011)..
- Del Giacco, Eric Jay. «Exegesis and Sermon: A Comparison of Bede's Commentary and Homilies on Luke». *Medieval Sermon Studies* 50, n.º 1 (1 de octubre de 2006): 9-29.
- Dell'Elicine, Eleonora. «Las políticas semióticas en “Agustín de Hipona” e “Isidoro de Sevilla”». *Edad Media: revista de historia*, n.º 12 (2011): 243-55.
- de Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo 1 a 5, 2014.
- de los Ríos, José Amador. *Historia social: política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. T. Fortanet, 1876.
- de Hipona, Agustín, *Obras Completas de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Varios tomos.
- Delumeau, J. *El miedo en occidente. Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus, 1989.
- . «El milenarismo en occidente». Traducido por Ricardo Arias. *Conferencia en la Universidad de los Andes*, 2001.
- Delumeau, Jean. *La civilización del Renacimiento*. Juventud, 1977.
- Dessì, Rosa Maria. «Entre prédication et réception. Les thèmes eschatologiques dans les». *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 102, n.º 2 (1990): 457-79.
- . «Introduction». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 9-16, 2005.
- . «La prophétie, l'évangile et l'état: la prédication en Italie au XVe et au début du XVIe siècle». En *La parole du prédicateur*, 395-444, 1997.
- . *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*. Vol. 5. Collection d'études médiévales de Nice. Turnhout, 2005.
- Dessì, Rosa Maria, y Checcoli, Ippolita. «La predicazione francescana nel Quattrocento». En *Atlante della letteratura italiana*, 464-76. Torino: Einaudi, 2010.
- Deyermond, Alan D. «La literatura oral en la transición de la Edad Media al Renacimiento». *Acta Poética* 26, n.º 1 (2005): 29-50.
- Dickson, G. «Charisma, Medieval and Modern». *Religions* 3, n.º 3 (2012): 763-89.
- Dolnikowski, Edith Wilks. «Summary of roundtable and other conference discussion». En *Models of holiness in medieval sermons*, 371-80, 1996.
- . «The encouragement of lay preaching as an ecclesiastical critique in Wyclif's Latin sermons». En *Models of holiness in medieval sermons*, 193-209, 1996.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger*. London: Routledge, 2001.

- Dumolyn, Jan. «Political Communication and Political Power in the Middle Ages: A Conceptual Journey». *Edad Media: Revista de Historia* 13 (2012): 33-55.
- Dupré Theseider, Eugenio. «L'attesa escatologica durante il periodo avignonese». En *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, 65-126, 1962.
- Echevarría Arsuaga, Ana. «Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV». *Qurtuba: Estudios andalusíes*, n.º 4 (1999): 45-72.
- Eco, Umberto. «Waiting for the Millenium». En *The apocalyptic year 1000*, 121-35, 2003.
- Ehlers, Benjamin. *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*. 1 edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
- Elliot, Dyann. «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc». *The American Historical Review* 107, n.º 1 (febrero de 2002): 26-54.
- E. Martínez Ferrando. «San Vicente Ferrer y la Casa Real de Aragón». *Analecta Sacra Terraconensia* 26 (1953).
- Emmerson, Richard K. *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*. Seattle: Univ of Washington Pr, 1981.
- Emmerson, Richard Kenneth. «Antichrist on page and stage in the later Middle Ages». En *Spectacle and public performance in the late Middle Ages and the Renaissance*, 1-31, 2006.
- Eperjesy, Stephen. «Religious Movement as a Necessity for Early Middle Age 'Heretics' and the Church». *Constellation* 3 (2013).
- Escribano, Jacinto Lozano, y Lucinio Anaya Acebes. *Literatura apocalíptica cristiana: Hasta el año 1000*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2002.
- Espelt, Josep Perarnau i. «Els quatre sermons catalans de Sant Vicent Ferrer en el manuscrit 476 de la Biblioteca de Catalunya». *Arxiu de textos catalans antics*, 1996, 109-340.
- . «La Compilació de sermons de Sant Vicent Ferrer de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Ms. 477». *Arxiu de textos catalans antics*, 1985, 213-402.
- Espelt, Josep Perarnau. «Algunes consideracions entorn dels tres primers passos dels sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 455-77.
- . «Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 479-811.
- . «Cent anys d'estudis dedicats als sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 9-62.
- . «Els inventaris de la biblioteca papal de Peníscola a la mort de Benet XIII». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 6 (1987): 7-48.
- . «Fragments en català del tractat perdut d'Arnau de Vilanova "De fine mundi" en una disputa entorn de les previsions escatològiques (vilafranca del Penedès i Barcelona, 1316-1317)». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 7 (1989): 282-87.

- . «Les manuscrits d'esquemes i de notes de sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 157-398.
- . «Les primeres “reportaciones” de sermons de st. Vicent Ferrer. Les de Friedrich von Amberg, Fribourg, Cordeliers, ms. 62». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 63-155.
- . «Sobre el manuscrit de València, Col·legi del Patriarca, amb sermons de sant Vicent Ferrer». *Arxiu de textos catalans antics*, n.º 18 (1999): 399-453.
- Esponera Cerdán, Alfonso. «El historiador V. J. Antist OP ( 1599) y la predicación de san Vicente Ferrer en la Suiza francesa». En *Mirificus praedicator*, 167-88, 2006.
- Esponera Cerdán, Alfonso. *El oficio de predicar, Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*. Salamanca: San Esteban, 2007.
- . «San Vicente Ferrer y las corrientes espirituales de su época. Estado de la cuestión». *Anales Valentinos* 24 (1998): 355-62.
- Even-Ezra, A. «The Conceptualization of Charisma in the Early Thirteenth Century». *Viator - Medieval and Renaissance Studies* 44, n.º 1 (2013): 151-68. doi:10.1484/J.VIATOR.1.103146.
- Evitt, Regula Meyer. «Eschatology, Millenarian Apocalypticism, and the Liturgical Anti-Judaism of the Medieval Prophet Plays». En *The apocalyptic year 1000*, 205-29, 2003.
- Fatás Cabeza, Guillermo. *El fin del mundo: Apocalipsis y Milenio*. Marcial Pons Historia, 2001.
- Fernandes, Fátima Regina. «Ni Roma, ni Aviñón. El camino de Pisa a Constanza». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 147-72, 2013.
- Fernández, Emilio Mitre. «De los Programs de 1391 a los ordenamientos de 1405 (Un recodo en las relaciones judíos-cristianas en la Castilla Bajomedieval)». *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n.º 7 (1994): 281-88.
- . «Otras religiones ¿otras “herejías”? (los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)». *Hispania sacra* 54, n.º 110 (2002): 515-52.
- Ferreiro, Alberto. «El sermón catalán de San Vicente Ferrer sobre Santa María Magdalena». *Anuario de Estudios Medievales* 40, n.º 1 (30 de junio de 2010): 415-33. doi:10.3989/aem.2010.v40.i1.309.
- . «Vincent Ferrer's Beati Petri Apostoli: Canonical and Apocryphal Sources in Popular Vernacular Preaching». *Harvard Theological Review* 91, n.º 01 (enero de 1998): 41-57.
- Ferzoco, George P. «Preaching by thirteenth-century Italian hermits». En *Medieval monastic preaching*, 145-59, 1998.
- . «Sermon literatures concerning late medieval saints». En *Models of holiness in medieval sermons*, 103-25, 1996.
- . «The changing face of tradition: monastic education in the Middle Ages». En *Medieval monastic education*, 1-6, 2000.
- . «The context of medieval sermon collections on saints». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 279-92, 2002.

- Ferzoco, George P., y Carolyn A. Muessig. *Medieval monastic education*. London, 2000.
- Ferzoco, George P., Carolyn A. Muessig, y Beverly Mayne Kienzle. *A Companion to Catherine of Siena*. Leiden [u.a.], 2012.
- Festinger, Leon, Henry W. Riecken, y Stanley Schachter. *When Prophecy Fails*. Blacksburg, VA: Wilder Publications, 2011.
- Fiocchi, Claudio. *Vana Observantia. La lotta di Jean Gerson contro le false credenze e le false visioni*. Incroci. Milano, 2008.
- Flanigan, Jessica. «Charisma and Moral Reasoning». *Religions* 4, n.º 2 (17 de abril de 2013): 216-29.
- Fogelman, Patricia. *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. GERE, 2010.
- Foucault, Michel. *El gobierno de si y de los otros Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Traducido por Pons, Horacio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Historia de la locura en la época clásica*. Traducido por Juan José Utrilla. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Historia de la sexualidad II.: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Frassetto, Michael. *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages: A Casebook*. London: Routledge, 2013.
- . *Essays R. I. Moore*. Vol. 129. Studies in the history of Christian traditions. Leiden, 2006.
- Fried, Johannes. «Awaiting the End of Time around the Turn of the Year 1000». En *The apocalyptic year 1000*, 17-63, 2003.
- Fuentes, María Josefa Sanz. «El ordenamiento de precios y salarios otorgado por Pedro I en 1351: cuaderno de la villa de Écija : estudio y edición», 1987, 1563-74.
- Fuster Perelló, Sebastián. *Timete Deum, El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*. Valencia: Ajuntament de Valencia, 2006.
- Gaffuri, Laura. «“In diebus suis cessavit predicatio”. Predicazione e società al tempo di Ezzelino da Romano». En *Nuovi studi ezzeliniani*, 487-506, 1992.
- . «L'associazionismo flagellante fra rivendicazioni identitarie e conformismo. Il caso di Ivrea (secoli XIV-XV)». *Bollettino storico-bibliografico subalpino* 104 (2006): 5-40.
- . « La prédication en Italie (XIIe-XVe siècle) », in *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècle)*, sous la direction de I. HEULLANT-DONAT, Paris, Cerf, 2000, pp. 193-237.
- . « Prediche a confraternite », in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Cierre, Vérone, Quaderni di storia religiosa, V, 1998, pp. 53-82.
- Gallostra, Francisca Vendrell. «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón». *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 13, n.º 1 (1953): 87-104.

- García, Isidoro Miguel, Jorge Andrés Casabón, y Ester Casorrán Berges. «En la estela del cisma de Occidente: dos nuevas bulas del Papa Luna en los Archivos Capitulares de Zaragoza». *Aragón en la Edad Media*, n.º 20 (2008): 479-503.
- Gecser, Ottó. «Preaching and publicness: St John of Capestrano and the making of his charisma North of the Alps». En *Charisma and religious authority. Jewish, Christian, and Muslim preaching*, 145-59, 2010.
- . «Predicazione, formazione scolastica e modelli culturali nell'Osservanza francescana ungherese alla fine del medioevo». En *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto*, 33-52, 2014.
- . «The Social Significance of Communion: Eucharistic Preaching in the Fifteenth-Century Hungarian Sermon Collection "Sermones Dominicales"». *Annual of medieval studies at Central European University Budapest* 7 (2001): 113-34.
- Gellrich, Jesse M. *Discourse and Dominion in the Fourteenth Century: Oral Contexts of Writing in Philosophy, Politics, and Poetry*. Princeton University Press, 1995.
- Genet, Jean-Philippe. «Paix et guerre dans les sermons parlementaires anglais (1362-1447)». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 167-200, 2005.
- Giesen, Bernhard, y Daniel Suber. *Religion And Politics: Cultural Perspectives*. 1st Edition edition. Leiden ; Boston: Brill Academic Publishers, 2005.
- Gilli, Patrick. «De l'importance d'être hors-norme: la pratique diplomatique de Gianozzo Manetti d'après son biographe Naldo Naldi». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 413-30, 2005.
- Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Ediciones Península, 2009.
- . *Historia Nocturna. Las Raíces Antropológicas del Relato*. Barcelona: Península, 2003.
- Girard, Rene. *El chivo expiatorio*. Paris: Grasset, 1982.
- Godden, Malcolm R. «The millennium, time, and history for the Anglo-Saxons». En *The apocalyptic year 1000*, 155-80, 2003.
- Godinas, Laurette. «Los entramados de la literatura homilética: algunos manuales para predicadores en uso hacia mediados del siglo XVIII». *Acta poética* 32, n.º 1 (junio de 2011): 279-99.
- Gonzalez Olle, Fernando. *Sermones navarros medievales. Una colección manuscrita (s.XV) de la catedral de Pamplona*, 2006.
- Grande Esteban, María Teresa. «Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412», 2009. <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/11598>.
- Gregg, Joan Young. *Devils, Women and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Guadalajara Medina, José. «La edad del Anticristo y el año del fin del mundo, según fray Vicente Ferrer». En *Homenaje Horacio Santiago-Otero*, 321-42, 1998.



- . *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1996.
- . «La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media Hispánica». *Culturas populares*, n.º 4 (2007): 12 - .
- Guarner, Manuel Sanchis. «Dos dominics coetanis en les antípodes literàries: Antoni Canals i Sant Vicent Ferrer». *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, n.º 51 (1966): 47-55.
- . *El sector progresista de la Renaixença valenciana*. Universitat de València, 1978..
- Guiance, Ariel. *Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires, 2009.
- . «La escatología, entre historia y futuro». En *Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, 7-14, 2009.
- . «Medio siglo de una polémica inconclusa: tolerancia y convivencia en la España medieval». *Cuadernos de historia de España*, n.º 85 (2011): 321-38.
- . «“Mucha sangre vertyda”: la sangre en el pensamiento castellano del siglo XIII». *Temas medievales*, n.º 3 (1993): 205-22.
- Hamesse, Jacqueline. «The image of sanctity in medieval preaching as a means of sanctification». En *Models of holiness in medieval sermons*, 127-39, 1996.
- Hamilton, Bernard F. «Bogomil influences on Western heresy». En *Essays R. I. Moore*, 93-114, 2006.
- Hanska, Jussi. «Affirmabant autem praefati, columbam ad aures servi Dei Ambrosii se vidisse, dum praedicabat Holy Spirit and the Medieval Preaching». *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011).
- . «Reconstructing the mental calendar of medieval preaching: a method and its limits: an analysis of Sunday sermons». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 293-315, 2002.
- Harrison, Anna. «Community among the saintly dead. Bernard of Clairvaux's Sermons for the Feast of All Saints». En *Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, 191-204, 337-44, 2000.
- Hauf, Albert, ed. *Panorama crític de la literatura catalana: I Edat mitjana. Dels orígens a principis del segle XV*. Barcelona: Vicens Vives, 2010.
- Hinojosa Montalvo, José. «Conversos valencianos y cultura material». *Cuadernos de historia de España*, n.º 85 (2011): 365-86.
- . «Las comunidades judías valencianas a finales de la Edad Media: las vísperas del exilio». *Revista de la CECEL*, n.º 1 (2000): 80-104.
- . «Las fronteras del reino de Valencia en la época del tratado de Alcañices». *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, n.º 15 (1998): 693-706.
- . *La sociedad y la economía de los judíos en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media*. Instituto de Estudios Riojanos, 1992.
- . «Los judíos del Reino de Valencia durante el siglo XV». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, n.º 3 (1984): 143-82.

- . «Los judíos en el Reino de Valencia: testigos de una historia secular». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, n.º 15 (2006): 7-46.
- . «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», 2000, 25-41.
- Hodel, Paul-Bernard. *Le Tractatus de moderno ecclesie scismate de saint Vincent Ferrer (1380): édition et étude*. Saint-Paul, 2008.
- Hodge, Jodi. «The Virtue of Vice: Preaching the Cardinal Virtues in the Sermons of Remigio dei Girolami». *Medieval Sermon Studies* 52 (2008): 6-18.
- Horowitz, Carmi Y. «Rhetoric, reality and aspirations to holiness in 14th century Jewish preaching». En *Models of holiness in medieval sermons*, 175-92, 1996.
- Howard, Peter Francis. «The preacher and the holy in Renaissance Florence». En *Models of holiness in medieval sermons*, 355-70, 1996.
- Hvidt, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007.
- Iannella, Cecilia. «Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries». *Medieval Sermon Studies* 51, n.º 1 (1 de octubre de 2007): 22-32.
- . «La paix dans la prédication du dominicain Giordano de Pise (vers 1260-1310)». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 367-82, 2005.
- Jiménez, Rafael M. Mérida. «Mujeres y literaturas de los medioevos Ibéricos: voces, ecos y distorsiones». *Estudis Romànics* 22 (2000).
- Kerby-Fulton, Kathryn. *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kienzle, Beverly Mayne. *Cistercians, heresy and crusade in Occitania: 1145 - 1229 ; preaching in the Lord's vineyard*. York, 2001.
- . «Cistercian views of the city in the sermons of Helinand of Froidmont». En *Medieval sermons and society*, 165-82, 1998.
- . «Conclusion». En *The sermon (Typologie)*, 963-83, 2000.
- . «Constructing heaven in Hildegard of Bingen's "Expositiones" euangeliorum"». En *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 34-43, 2006.
- . «Deed and word: Helinand's Toulouse sermons, I». En *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History* 11, 267-76, 1987.
- . «Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's preaching against the Cathars». En *Medieval monastic preaching*, 163-81, 1998.
- . «Education in the late twelfth and early thirteenth centuries: the witness of Hélinand of Froidmont». En *Faith Seeking Understanding. Learning and the Catholic Tradition*, 77-88, 1991.
- . «Erudition at God's service: Helinand's Toulouse sermons». En *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History* 11, 277-90, 1987.
- . «Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le Midi (1145-1229)». En *La Prédication en Pays d'Oc*, 37-67, 1997.

- . *Hildegard of Bingen and her gospel homilies: speaking new mysteries*. Vol. 12. Medieval women. Texts and contexts. Turnhout [u.a.], 2009.
- . «Hildegard of Bingen's teaching in her "Expositiones evangeliorum" and "Ordo virtutum"». En *Medieval monastic education*, 72-86, 2000.
- . «Holiness and obedience: denouncement of twelfth-century Waldensian Lay preaching». En *Essays Jeffrey B. Russell*, 259-78, 1998.
- . «Introduction». En *The sermon (Typologie)*, 143-74, 2000.
- . «Margherita of Cortona: Women, Preaching, and the Writing of Hagiography». *Medieval Sermon Studies* 54, n.º 1 (1 de octubre de 2010): 38-50.
- . «Maternal imagery in the sermons of Hélinand of Froidmont». En *De Ore Domini*, 93-103, 1989.
- . «Medieval sermons and their performance: theory and record». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 89-124, 2002.
- . «Preaching the Cross: Liturgy and Crusade Propaganda». *Medieval Sermon Studies* 53, n.º 1 (1 de octubre de 2009): 11-32.
- . «Sermons». En *Medieval Latin. An introduction and bibliographical guide*, 659-69, 1996.
- . *The flowering of satire in medieval Picardy*. [Boston College], 1978.
- . «The prostitute-preacher: patterns of polemic against medieval Waldensian women preachers». En *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, 99-113, 1998.
- . «The sermon as goad and nail: preaching in Hélinand of Froidmont». En *Goad and Nail. Studies in Medieval Cistercian History*, 228-40, 1985.
- . *The sermon (Typologie)*. Vol. 81-83. Typologie des sources du moyen âge occidental. Turnhout, 2000.
- . «The typology of the medieval sermon and its development in the Middle Ages: report on work in progress». En *De l'homélie au sermon*, 83-101, 1993.
- . «Verbum Dei et verba Bernardi: the function of language in Bernard's Second Sermon for Peter and Paul». En *Bernardus Magister*, 149-59, 1992.
- Kienzle, Beverly Mayne, y Travis Stevens. «Intertextuality in Hildegard's Works: Ezekiel and the Claim to Prophetic Authority». En *A companion to Hildegard of Bingen*, 137-62, 2014.
- Kienzle, Beverly Mayne, y Debra L. Stoudt. «Introduction». En *A companion to Hildegard of Bingen*, 1-14, 2014.
- Kienzle, Beverly Mayne, y Pamela J. Walker. *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity*. University of California Press, 1998.
- Kienzle, Beverly Mayne, Edith Wilks Dolnikowski, Rosemary Drage Hale, Darleen N. Pryds, y Anne T. Thayer. *Models of holiness in medieval sermons*. Vol. 5. Textes et études du moyen âge. Louvain-la-Neuve, 1996.
- Klaniczay, Gábor. «Introduction». En *Communicating with the spirits*, editado por Gábor Klaniczay y ÉVA PÓCS, Vol. I. Demons, Spirits, Witches. Budapest: Central European University Press, 2005.

- . «Ritual Narrative in Late Medieval Accounts». En *Religious participation in Antients and Medieval Societies*, Vol. 41. Acta Instituti Romani Finlandiae. Roma, 2013.
- . «The Power of Words in Miracles, Visions, Incantations and Bewitchments». En *The power of words, Studies on Charms and Charming in Europe*, editado por James Kapaló, Éva Pócs, y William Ryan. Budapest: Central European University Press, 2003.
- . «The Process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius». En *Discussion Paper Series*, Vol. 65. Collegium Budapest, 2003.
- . «Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity». En *The Oxford handbook of medieval Christianity*, 217-37, 2014.
- Kleinberg, Aviad M. *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: University Of Chicago Press, 1997.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Kruger, F.P. «The Preacher's Vulnerable Attitudes in Naming Reality in a Neglected Society». *Verbum et Ecclesia* 36, n.º 1 (2015).
- Kumar, Krishan. «El Apocalipsis, el milenio y la utopía». En *La Teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, editado por Malcolm Bull, traducido por María Baigorria. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Kushner, Eva. «The Emergence of the Paradoxical Self». *Imagining Culture: Essays in Early Modern History and Literature*, n.º 1 (1996): 41.
- Ladero Quesada, M. A. «Las juderías de Castilla según los servicios fiscales del siglo XV». *Sefarad* XXXI (1971): 249-64.
- Laitinen, Riitta, y Thomas V. Cohen. *Cultural History of Early Modern European Streets*. Leiden ; Boston: Brill, 2009.
- Landes, Richard. *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*. New York: Routledge, 2000.
- Landes, Richard A. «The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern». En *The apocalyptic year 1000*, 243-70, 2003.
- Landes, Richard A., Andrew Colin Gow, y David C. van Meter. *The apocalyptic year 1000*. Oxford, 2003.
- Landes, Richard, Andrew Gow, y David Van Meter. *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.
- Lawrance, Jeremy N. H. «Homily and harangue in medieval Spain: the sermon and crowds». *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 147-84.
- Lecoy de la Marche, Albert, y Jacques Berlioz. *Le rire du prédicateur: Récits facétieux du moyen âge*. Miroir du Moyen Âge. Turnhout, 1992.
- Le Goff, Jacques, y Jean-Claude Schmitt. *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Ediciones Akal, 2003.

- Limor, Ora, y Guy G. Stroumsa. *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*. Mohr Siebeck, 1996.
- Llitas, Joan Rosselló. «San Vicente Ferrer: su misión en Mallorca (1413-1414)». *Boletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*, n.º 43 (1987): 71-84.
- Lombardo, Eleonora. «Les sermons sur saint Antoine et le bon usage de la prédication comme 'vertu' 1». *Medieval Sermon Studies* 56 (2012).
- Longere, G. « La prédication d'après les statuts synodaux du Midi au XIIIe siècle », in *La prédication en Pays d'Oc (XIIe-début XVe siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, n.º 32, Toulouse, Privat, 1997, pp. 251-274.
- « La prédication en langue latine », in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de P. Riche y G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 517-536.
- « Le pouvoir de prêcher et le contenu de la prédication dans l'Occident chrétien », in *Prédication et Propagande au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 1983, pp. 165-177.
- . *La prédication médiévale*, Paris, Etudes augustiniennes, 1983.
- López Vidriero, María Luisa, y Pedro Manuel Cátedra García. *El libro antiguo español. Actas del segundo Coloquio*. Salamanca, 1992.
- López-Vidriero, María Luisa, y Pedro Manuel Cátedra García. *La imprenta y su impacto en Castilla*. Salamanca, 1998.
- Lora, José Luis Sánchez. «Demonios y santos: el combate singular», 2004, 161-86.
- . «Retórica, oralidad y lectura en la Edad Moderna». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n.º 1 (2002): 65-84.
- Lorca, Andrés Martínez. *Introducción a la filosofía medieval*. Madrid: Alianza, 2011.
- Losada, Carolina. M. «Powerful Words: St Vincent Ferrer's Preaching and the Jews in Medieval Castile». En *Spoken Word and Social Practice*, editado por Thomas V. Cohen y Lesley K. Twomey, 206-27. Brill, 2015.
- . «El adversario del profeta: estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer». *Bulletin hispanique* 114, n.º 2 (2012): 823-38.
- . «El "otro" legislado: segregación y conversión de los judíos en la Castilla tardomedieval: las leyes de Ayllón y San Vicente Ferrer (1412)». *Fundación*, n.º 10 (2010): 98-104.
- . «Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)». *Hispania sacra* 65, n.º 132 (2013): 603-40.
- . «Tiempo, historia y profecía: la teoría apocalíptica y la tensión del Final en los sermones de San Vicente Ferrer». En *Poder y religión en el mundo Moderno*, editado por Fabián Campagne, 75-116, 2014.

- Maggioni, Giovanni Paolo. «Chastity Models in the Legenda Aurea and in the Sermones de Sanctis of Jacobus de Voragine». *Medieval Sermon Studies* 52 (2008): 19-30.
- Maier, Christoph T. *Crusade Propaganda and Ideology: Model Sermons for the Preaching of the Cross*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2000.
- Maingueneau, Dominique. «El enunciador encarnado. La problemática del Ethos». *versión 24 uam x* (2010): 203-25.
- Marmursztejn, Elsa. «Guerre juste et paix chez les scolastiques.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 123-40, 2005.
- Martines, Lauro. *Sangre de abril: Florencia y la conspiración contra los Médicis*. Traducido por Ramón García Rodríguez. Madrid: Turner, 2004.
- . *Savonarola. Moralità e politica nella Firenze nel Quattrocento*. Traducido por L. A. Dalla Fontana. Milano: Mondadori, 2009.
- Martines, Vicente. «Aspectos de la poliédrica influencia de los clásicos. Nuevas imágenes clave de la influencia de san Vicente Ferrer en Italia». *eHumanista* 22 (2012): 582-88.
- Martinez, Sebastian Garcia. *Bandoleros, corsaris i moriscos*. València: Edicions 3 i 4, 1980.
- Martin, Hervé. «Des prédicateurs français du bas Moyen Âge entre guerre et paix.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 155-65, 2005.
- . «Deux prédicateurs du XVe siècle parlent de la mort». *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 6, n.º 1 (1975): 103-24. doi:10.3406/shmes.1975.1212.
- . «Deux prédicateurs du XVe siècle parlent de la mort». En *La mort au moyen âge*, 103-24, 1977.
- . «L'Église éducatrice. Messages apparents, contenus sous-jacents». *Histoire de l'éducation* 50, n.º 1 (1991): 91-117. doi:10.3406/hedu.1991.2495.
- . *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge 1350-1520*. Histoire. Paris, 1988.
- . «Les sermons du bas Moyen Âge. Un réexamen en cours». *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, n.º 217 (2000): 447-58. doi:10.3406/rhef.2000.1424.
- . «Un médiateur culturel au début du XIVe siècle : le prédicateur polonais Peregrin d'Opole». *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 32, n.º 1 (2001): 135-50. doi:10.3406/shmes.2001.1811.
- . «Un prédicateur franciscain du XVe siècle : Pierre-aux-Bœufs, et les réalités de son temps». *Revue d'histoire de l'Église de France* 70, n.º 184 (1984): 107-26. doi:10.3406/rhef.1984.3323.
- Martin, José Luis. «Fernando de Antequera y el Compromiso de Caspe. ¿Una incorporación a España?» *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 13 (2000): 161-76.
- Martins, Estevão de Rezende. «Nicolás de Cusa (1401-1464): política y poder en La concordancia católica». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 337-66, 2013.

- McGinn, Bernard. *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*. Editorial Paidós, 1997.
- . «El Fin del Mundo y el comienzo de la cristiandad». En *La Teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, editado por Malcolm Bull, traducido por María Baigorria. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . «Visio dei: seeing God in medieval theology and mysticism». En *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 15-33, 2006.
- McGuire, Brian Patrick. *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*. University Park, PA: Penn State University Press, 2005.
- Menache, Sophia. *The vox Dei: Communication in the middle ages*. Communication and society. New York, 1990.
- Mengual Moll, y Esponera Cerdán, Alfonso. «El sermón del Maestro Vicente Ferrer pronunciado en Toulouse el Viernes Santo (1416)». *Teología Espiritual* LVII (2014).
- Meter, David C. van. «Apocalyptic Moments and the Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century: The Case of the Visionary of St. Vaast». En *The apocalyptic year 1000*, 311-25, 2003.
- . «Selected documents on eschatological expectations and social change around the year 1000». En *The apocalyptic year 1000*, 337-45, 2003.
- Meyerson, Mark D. *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- . *Jews in an Iberian Frontier Kingdom: Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2004.
- . «Samuel of Granada and the Dominican inquisitor: Jewish magic and Jewish heresy in post-1391 Valencia». En *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, 161-89, 2004.
- Michel De Certau. *El lugar del Otro. Historia Religiosa y Mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Michetti, Raimondo. «François d'Assise et la paix révélée. Réflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix dans la société communale du XIIIe siècle.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 279-312, 2005.
- Milhou, Alain. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Casa-Museo de Colón, 1983.
- Molina Molina, Angel Luis. «Sermones, procesiones y romerías en la Murcia Bajomedieval». *Miscelania Medieval Murciana* XIX- XX (1996 de 1995): 221-32.
- Monfrin, Françoise. «Guerre et paix de l'Antiquité classique à l'Empire chrétien.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 17-60, 2005.
- Monsalvo Antón, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Siglo XXI, 1985.
- Montenegro, Enrique Cantera. «La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media». *Estudios mirandeses: Anuario de la Fundación Cultural «Profesor Cantera Burgos»*, n.º 26 (2007): 43-80.

- Montesano, Marina. «Le comunità ebraiche e musulmane nella predicazione di Vincenzo Ferrer». En *Mirificus praedicator*, 61-76, 2006.
- Moore, Robert Ian. «Afterthoughts on “The origins of European dissent”». En *Essays R. I. Moore*, 291-326, 2006.
- . *The formation of a persecuting society: power and deviance in western Europe, 950 - 1250*. Oxford, 1987.
- . *The origins of European dissent*. London, 1977.
- Moreno, Doris. «Profecía y mesianismo en la España de Felipe IV: El caso del padre Francisco Franco (Zaragoza, 1648-1651)». *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 21 (26 de mayo de 2015). doi:10.4000/e-spania.24496.
- Morin, Alejandro. «Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico». *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n.º 10 (2010): 46-60.
- . «Muertos y pecados en Primera Partida: la noción de pecado criminal en Alfonso X». *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»* 7, n.º 7 (2007): 371-90.
- . «Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval». *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, 2 (2009).
- . «Toleratio malorum, pecadores ocultos y herejías». *Glossae: European Journal of Legal History*, n.º 11 (2014): 104-16.
- Mormando, Franco. *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: University Of Chicago Press, 1999.
- Mostert, Marco. «New approaches do medieval communication?» En *New approaches to medieval communication*, 15-37, 1999.
- Muessig, Carolyn (ed.) *Medieval Monastic Preaching*. Brill, 1998.
- . «Roberto Caracciolo's sermon on the miracle of the stigmatization of Francis of Assisi». *Anuario de Estudios Medievales*, La predicación medieval: sermones Cristianos, judíos e islámicos en el Mediterráneo, 42 (2012).
- Muessig, Carolyn A. «Audience and preacher: “ad status” sermons and social classification». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 255-76, 2002.
- . «Heaven, earth and the angels: preaching paradise in the sermons of Jacques de Vitry». En *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 57-72, 2006.
- . «Learning and mentoring in the twelfth century: Hildegard of Bingen and Herrard of Landsberg». En *Medieval monastic education*, 87-104, 2000.
- . «Paradigms of sanctity for thirteenth-century women». En *Models of holiness in medieval sermons*, 85-102, 1996.
- . *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Vol. 3. New history of the sermon. Leiden, 2002.
- . «Preacher, sermon and audience in the Middle Ages: an introduction». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 3-9, 2002.



- . «What is medieval monastic preaching? An introduction». En *Medieval monastic preaching*, 3-16, 1998.
- Muessig, Carolyn A., y Ad Putter. «Envisaging heaven: an introduction». En *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, 3-12, 2006.
- . *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. Vol. 6. Routledge studies in medieval religion and culture. London [u.a.], 2006.
- Narbona, Rafael. «Violencias feudales en la ciudad de Valencia». *Revista d'història medieval*, n.º 1 (1990): 59-86.
- Newhauser, Richard Gordan. «Avarice and the Apocalypse». En *The apocalyptic year 1000*, 109-19, 2003.
- Niccoli, Ottavia. *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Writing in Book edition. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990.
- Nirenberg, D. «Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain». *Past & Present* 174, n.º 1 (1 de febrero de 2002): 3-41.
- Nirenberg, David. *Comunidades de violencia*. Madrid: Ediciones Península, 2001.
- . «Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain». *American Historical Review* 107, n.º 4 (2002): 1065-93.
- . «Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain». *Past & Present*, n.º 174 (2002): 3-41.
- . «Was there race before modernity? The example of Jewish blood in late medieval Spain». En *The origins of racism in the West*, Cambridge University Press. Cambridge, 2009.
- Noble, Thomas F. X., y Thomas Head. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. University Park, Pa: Penn State University Press, 2011.
- Offenstadt, Nicolas. «La paix proclamée. Acteurs, gestes et réception de la publication des accords de paix pendant la guerre de Cent ans». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 201-24, 2005.
- O'Mara, Veronica M. «The “hallowyng of þe tabernakyll of owre sawle” according to the preacher of the Middle English sermons in BL MS Harley 2268». En *Models of holiness in medieval sermons*, 229-42, 1996.
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Pascua, María Isabel Toro. «La transmisión impresa de los sermones castellanos de San Vicente Ferrer», 1998, 719-30.
- . «Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de san Vicente Ferrer», 1996, 521-30.
- . «Milenarismo y profecía en el siglo XV: la tradición del libro de Unay en la Península Ibérica». *Península: revista de estudios ibéricos*, n.º 0 (2003): 29-38.
- Patricia Stoop. «The Writing Sisters of Jericho: Authors or Copyists?». En *Constructing the Medieval Sermon*, de Andersson, Roger, 275-308. Turnhout: Brepols, 2006.
- Pavlicek, Ota, y František Šmahel. *A Companion to Jan Hus*. Brill, 2015.

- Pegg, Mark Gregory. *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- Pettegree, Andrew. *Reformation and the Culture of Persuasion*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2005.
- Piazza, Andrea. «Paix et hérétiques dans l'Italie communale: les stratégies du langage dans les registres du pape Grégoire IX.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 103-22, 2005.
- Poisson, Jean-Michel, Jacques Berlioz, y Jean-Claude Schmitt. *Saint-Guignefort. Légende, archéologie, histoire*. Châtillon-sur-Chalaronne, 2005.
- Polecritti, Cynthia. *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino de Siena & his Audience, Washington*. Washington: The Catholic University Press, 2000.
- Polo de Beaulieu, Marie-Anne, y Jacques Berlioz. «Images et prédication». En *Les Images dans l'Occident médiéval*, 379-88, 2015.
- Polo de Beaulieu, Marie-Anne, Pascal Collomb, y Jacques Berlioz. *Le tonnerre des exemples. «Exempla» et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*. Histoire. Rennes, 2010.
- Potestà, Gian Luca. *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Panoplia Export S L, 2010.
- Potts, John. *A History of Charisma*. Reino Unido: Palgrave Mcmillan, 2009.
- Pranger, M. B. «The Persona of the Preacher in Bernard of Clairvaux». *Medieval Sermon Studies* 51, n.º 1 (1 de octubre de 2007): 33-40.
- Prats Domingo, Modest, y Pedro Manuel Cátedra García. *Història de París i Viana. Edició facsímil*. Girona, 1986.
- Prideaux-Collins, William. «“Satan’s bonds are extremely loose”: apocalyptic expectation in Anglo-Saxon England during the millennial era». En *The apocalyptic year 1000*, 289-310, 2003.
- Pryds, Darleen N. «Monarchs, lawyers, and saints: juridical preaching on holiness». En *Models of holiness in medieval sermons*, 141-56, 1996.
- Rabinow, Paul, ed. *Ethics, The essential works of Michel Foucault 1954-1984*. Nueva York: The New Press, 1997.
- Ramis Barceló, Rafael. «El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas»», *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages* 21 (2015).
- Reeves, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- Renate Blumenfeld-Kosinski. *Poets, Saints, And Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. Pennsylvania State University Press, 2006.
- Ribaucourt, Colette, y Jacques Berlioz. «Images de la confession dans la prédication au début du XIVe siècle: l'exemple de l'Alphabetum narrationum d'Arnold de Liège». En *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II*, 95-115, 1983.
- Rieder, Paula M. «The Uses and Misuses of Misogyny: A Critical Historiography of the Language of Medieval Women’s Oppression». *Historical Reflections / Réflexions*

- Historiques*, *Historians Reflecting on History and Historical Writing*, 38, n.º 1 (2012).
- Riquer, Martin. *Història de la literatura catalana*, 1984.
- Roberts, Phyllis Barzillay. «The “ars praedicandi” and the medieval sermon». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 41-62, 2002.
- . «Thomas Becket: the construction and deconstruction of a saint from the Middle Ages to the Reformation». En *Models of holiness in medieval sermons*, 1-22, 1996.
- Robles Sierra, Adolfo. *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*. Ajuntament de Valencia, 1996.
- Rodríguez Barral, Paulino. «Contra caecitatem iudeorum: el tópic de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica». *Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007): 181-209.
- . *La justicia del más allá: Iconografía en la Corona de Aragón en la baja Edad Media*. . Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007.
- Roest, Bert. «Franciscan educational perspectives: reworking monastic traditions». En *Medieval monastic education*, 168-81, 2000.
- Romano, David. *De historia judía hispánica*. Edicions Universitat Barcelona, 1991.
- . «Perspectivas de la historia judía en la Corona de Aragón». *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 6 (1993).
- Rubin, Miri. «Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe». *Transactions of the Royal Historical Society* 11 (2011): 101-24.
- . *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- . «The person in the form: medieval challenges to the bodily form.» En *Framing medieval body*, 100-122. Manchester: Manchester University Press, 1996.
- Rucquoi, Adeline. «Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV». *Os «últimos fins» na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII*, 1997, 113-35.
- . «Mesianismo y Milenarismo en la España Medieval». *Medievalismo* 0, n.º 6 (1996).
- . «“No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media». *Clio & Crimen*, n.º 1 (2004): 217-40.
- Rusconi, Roberto. *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999.
- Siena », *Aevum*, XLVII, 1973, pp. 235-286.
- . « La predicazione : parole in chiesa, parole in piazza », in *Lo spazio letterario del Medioevo*, t. I, *Il Medioevo latino*, vol. II, *La circolazione del testo*, Salerne, 1994, pp. 571-5603.
- . « Le pouvoir de la parole. Représentation des prédicateurs dans l’art de la Renaissance en Italie », in *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècle)*, sous la direction de R. M. DESSI et M. LAUWERS, Nice, Centre d’Etudes médiévales, 1997, pp. 445-456.

- . «Predicadores e predicación», in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intelletuali e potere*, sous la direction de C. VIVANTI, Torino, Einaudi, 1981, pp. 951-1035.
- ., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, Loescher, 1981.
- Ryan, Michael A. «Antichrist in the Middle Ages: Plus ça change...». *History Compass* 7/6 (2009).
- Saak, Eric Leland. «Quilibet Christianus: saints in society in the sermons of Jordan of Quedlinburg, OESA». En *Models of holiness in medieval sermons*, 317-38, 1996.
- Salas-Díaz, Daniel. «Presencia y Ausencia de los Judíos en los “Sermons de Quaresma” de Vicente Ferrer». *Fifteenth Century Studies* 34 (2009): 162-72.
- Salvat, Ricard, y Pedro Manuel Cátedra García. «Teatro fuera del teatro: tres géneros cortesanos». En *Teatro y espectáculo en la Edad Media*, 31-46, 1992.
- Sampedro, Fraga, y M<sup>a</sup> Dolores. «El poder de la palabra: imágenes de predicación en la edad media hispana». *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 3 (2007).
- Sánchez, Esteban Sarasa. «Aragón y el Compromiso de Caspe (1410-1412)». *Rolde: Revista de cultura aragonesa*, n.º 143 (2013): 60-67.
- Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio. «Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval». *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011): 3-19.
- . «La biblioteca del predicador (en el siglo XVI): renovación y continuidad». En *El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*, 289-304, 1998.
- . «Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer». En *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, III: 195-204. Madrid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1993.
- . «Todo vale para construir un sermón: microtextos en la predicación castellana medieval». *Revista de poética medieval* 23 (2009).
- . *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. 2 volúmenes*. Universidad de Salamanca, 1999.
- . «Vernacular preaching in Spanish, Portuguese and Catalan». En *The sermon (Typologie)*, 759-858, 2000.
- Saperstein, Marc. «The preaching of repentance and the reforms in Toledo of 1281». En *Models of holiness in medieval sermons*, 157-74, 1996.
- Scholberg, Kenneth R. «Minorities in Medieval Castilian Literature». *Hispania* 37, n.º 2 (mayo de 1954): 203..
- Schwartz, Stuart B. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press, 2009.

- Senensis, Bernardinus, y Carlo Delcorno. *Bernardin de Sienne (Bernardino da Siena), Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*. Milan, 1989.
- Serventi, Silvia. «La parole des prédicateurs». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, n.º 20 (30 de diciembre de 2010): 281-99.
- Skemer, Don C. *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park, Pa: Penn State University Press, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Traducido por Isidoro Reguera. Siruela, 2014.
- Sluhovsky, Moshe. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: University Of Chicago Press, 2007.
- Snyder, Susan Taylor. «Cathars, confraternities, and civic religion: the blurry border between heresy and orthodoxy». En *Essays R. I. Moore*, 241-51, 2006.
- Soares Leite, Thiago. «La teoría conciliar de Pedro de Ailly (1350-1420): la obediencia al Papa en De materia». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 193-214, 2013.
- Soukup, Pavel. «Jan Hus as a Preacher». En *A companion to Jan Hus*, 96-129, 2014.
- Souza, José Antônio de Camargo Rodrigues de. «El Cisma de Occidente: Los antecedentes y sus consecuencias inmediatas». En *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, 27-60, 2013.
- Steven McMichael, y Susan E. Myers, eds. *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. The Medieval Franciscan 2. Leiden: Brill, 2004.
- Stoudt, Debra L. «Holy figures and the mystical experience in medieval German sermons». En *Models of holiness in medieval sermons*, 283-300, 1996.
- Stroumsa, Gedaliahu G. «From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity». En *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics*, 1-26, 1996.
- *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge University Press, 1998.
- Suzanne Conklin Akbari, Jill Ross, ed. *The Ends of the Body Identity and Community in Medieval Culture*. University of Toronto Press, 2012.
- Swan, Mary. «Holiness remodelled: theme and technique in Old English composite homilies». En *Models of holiness in medieval sermons*, 35-46, 1996.
- Taddei, Ilaria. «L' idéal de paix dans les confréries de jeunesse à Florence au XVe siècle.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 431-46, 2005.
- Taylor, Barry. «Los libros de materia predicable: ¿obras de referencia o lectura privada?» *Revista de poética medieval*, n.º 24 (2010): 211-24.
- Taylor, Claire. «Authority and the Cathar heresy in the Northern Languedoc». En *Essays R. I. Moore*, 139-94, 2006.
- Taylor, Larissa Juliet. «Dangerous vocations: Preaching in France in the late middle ages and Reformations». En *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, 91-124, 2001.

- . «French sermons, 1215-1535». En *The sermon (Typologie)*, 711-58, 2000.
- . *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*. Vol. 2. A new history of the sermon. Leiden ; Boston, 2001.
- . «Preface [Preachers and people in the Reformations and Early Modern period]». En *Preachers and people in the Reformations and Early Modern period*, XI - XVII, 2001.
- . *Soldiers of Christ: Preaching in late Medieval and Reformation France*. Renaissance Society of America. Toronto, 2002.
- Thayer, Anne T. «Intercessors, examples and rewards: the roles of the saints in the penitential themes of representative late medieval sermon collections». En *Models of holiness in medieval sermons*, 339-54, 1996.
- . «Medieval Sermon Studies since The Sermon: A Deepening and Broadening Field». *Medieval Sermon Studies* 58, n.º 1 (2014): 10-27.
- Thompson, Augustine. *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125 - 1325*. University Park, Pa., 2005.
- . «From texts to preaching: retrieving the medieval sermon as an event». En *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, 13-37, 2002.
- Toldrà i Vilardell, Albert. *Après la mort. Un viatge amb sant Vicent al mes enllà medieval*. Barcelona: Tres i quatre, 2000.
- . «Mestre Vicent ho diu per spantar. El més enllà medieval». Universitat de València, 2007. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=7272>.
- . «San Vicent contra el pintor gòtic.: Sobre el “triangle” de l’expressió medieval». *Afers: fulls de recerca i pensament* 17, n.º 41 (2002): 37-55.
- . «San Vicent Ferrer: Debats historiogràfics». *Afers: fulls de recerca i pensament* 19, n.º 47 (2004): 157-73.
- Tomàs Martínez Romero. *Aproximació als sermons de Sant Vicent Ferrer*. Valencia: Denes, 2002.
- Turner, Nancy L. «Jewish Witness, Forced Conversion, and Island Living: John Duns Scotus on Jews and Judaism». En *Christian attitudes toward the Jews in the middle ages. A casebook*, 183-209, 2007.
- Twomey, Lesley K., y Thomas V. Cohen, eds. *Spoken Word and Social Practice*. Leiden, Netherlands ; Boston: Brill, 2015.
- Vaca, A. «La Peste Negra en Castilla. Nuevos Testimonios». *Studia historica. Historia medieval*, 1990.
- Valdeón Baruque, Julio. *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Madrid: Ambito Ediciones, 2000.
- . «La corte en Castilla en la época trastámara». *Aragón en la Edad Media*, n.º 14 (1999): 1597-1608.
- Vallerani, Massimo. «Mouvements de paix dans une commune du “Popolo”: les Flagellants à Pérouse en 1260.» En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 313-55, 2005.
- Vandermaersch, Patrick. *Carne De La Pasión*. Madrid: Trotta, 2007.

- Vauchez, André. *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XIII)*. Madrid: Cátedra, 1985.
- . «Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge». En *Prophètes et prothétisme*, editado por André Vauchez. Paris: Ed. du Seuil, 2012.
- . «Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme». *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 102, n.º 2 (1990): 577-88.
- . *Sainthood in the Later Middle Ages*. Traducido por Jean Birrell. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005.
- . «Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix». *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 78, n.º 2 (1966): 503-49.
- Vauchez, André, Jean-Robert Armogathe, Sylvie Barnay, y Jean-Pierre Bastian. *Prophètes et prophétisme*. Editado por André Vauchez. Paris: Ed. du Seuil, 2012.
- Vauchez, André, y Nicole Bériou. «La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (1198-1431)». *Revue historique* 261 (1979): 289-97.
- Vendrell de Millás, Francisca. «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la Pragmática de Benedicto XIII». *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 20, n.º 2 (1960): 319-51.
- Vidriero, López, y Pedro Manuel Cátedra García. *El libro antiguo español. Actas del Primer Coloquio Internacional*. Salamanca, 1988.
- Villena, Enrique de Aragón, Pedro Manuel Cátedra García, y Derek C. Carr. *Epistolario de Enrique de Villena*. Vol. 33. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar. London, 2001.
- Vose, Robin. *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. 1 edición. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Wakefield, Walter Leggett, y Austin P. Evans. *Heresies of the High Middle Ages*. New York, NY, 1969.
- Walker Bynum, Caroline. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. First Paperback Edition edition. Berkeley: University of California Press, 1984.
- . *Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion*. Nueva York: Zone Books, 1991.
- Wamba, Javier Pérez-Embid. «Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)». *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, n.º 1 (2011).
- Weinstein, Donald. *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- . «The art of dying well and popular piety in the preaching and thought of Girolamo Savonarola », in *Life and Death in Fifteenth-Century Florence*, sous la direction de M. TETEL, R. G. WITT, et R. GOFFEN, Londres, Duke University Press, 1989, pp. 88-104.

- . « Sacred eloquence: humanist preaching and lay piety in Renaissance thoughts », in *Christianity and the Renaissance : image and religious imagination in the Quattrocento*, sous la direction de T. VERDON et J. HENDERSON, Syracuse, Syracuse University Press, 1990, pp. 250-271.
- . « Sacred eloquence. Humanist preaching and lay piety in Renaissance Florence », in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, sous la direction de T. VERDON et J. HENDERSON, Syracuse, Syracuse University Press, 1990, pp. 250-271.
- Whalen, Brett Edward. *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. 1 edition. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009.
- Williamson, Arthur H. *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*. Westport, Conn: Praeger, 2008.
- Ysern Lagarda, Josep Antoni. «“Insiste cum exemplis”»: Sobre els exempla vicentins». En *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario*, 111-32, 2007.
- . «Notes sobre la creativitat literària d Eiximenis». En *Estudis de la llengua y lliteratura catalana*, 5-37. XXXIX. Abadía, 1999.
- . «Sobre el “Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium” de Sant Vicent Ferrer.» *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 6, n.º 0 (1 de enero de 1999).
- . «Vicent Ferrer: predicació y societat». *Revista de filología románica* 20 (2003): 73-102.
- Zarri, Gabriella. *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- . «Predicazione e cura pastorale. I sermoni della clarissa veneziana Chiara Bugni (1471-1514)». *Anuario de Estudios Medievales*, 2012.
- Zerner, Monique. «Le “Negotium pacis et fidei” ou l’affaire de paix et de foi, une désignation de la croisade albigeoise à revoir». En *Prêcher la paix, et discipliner la société. Italie, France, Angleterre*, 62-102, 2005.
- Zier, Mark Allen. «Sermons of the twelfth century schoolmasters and canons». En *The sermon (Typologie)*, 325-62, 2000.
- Zigon, Jarrett. «Moral Breakdown and the Ethical Demand A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities». *Anthropological Theory* 7, n.º 2 (1 de junio de 2007): 131-50.
- Zink, Michel. *La prédication en langue romane avant 1300*. Vol. 4. Nouvelle bibliothèque du moyen âge. Paris, 1976.
- Zumthor, Paul, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Buenos Aires, Cátedra, 1987.



*...cumplido es.*