

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

La espiritualidad del clero secular en la Valencia del siglo XV.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

María Nieves Munsuri Rosado

DIRIGIDA POR

José Luis Villacañas Berlanga
Ramón Ferrer Navarro

Universidad Complutense de Madrid

FACULTAD DE FILOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

PROGRAMA: D9A4 - DOCTORADO EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES



TESIS DOCTORAL

La espiritualidad del clero secular en la Valencia del siglo XV.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR
María Nieves Munsuri Rosado

Directores:
José Luis Villacañas Berlanga
Ramón Ferrer Navarro

MADRID
2024

A Carlos y Domingo.

Sumario

RESUMEN:	8
ABSTRACT:	10
1.- INTRODUCCIÓN:	12
2.- LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA: EVOLUCIÓN Y TRASFONDO	21
EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO:.....	22
ADAPTACIÓN A LA OFICIALIDAD:.....	24
LA ALTA EDAD MEDIA:.....	31
LA BAJA EDAD MEDIA:.....	42
EL CLERO VALENCIANO Y SU ADAPTACIÓN AL CAMBIO.....	53
METODOLOGÍA EMPLEADA.....	55
3.- LAS FUENTES JURÍDICAS: LOS SÍNODOS LOCALES	55
MARCO JURÍDICO GENERAL.....	55
SÍNODOS MEDIEVALES VALENCIANOS.....	58
<i>Los Sacramentos</i>	59
El Bautismo.....	61
Bautismo de adultos y conversos:.....	63
La Penitencia:.....	63
La Eucaristía:.....	64
El Matrimonio:.....	65
La Confirmación:.....	67
La Unción de Enfermos:.....	68
La Ordenación Sacerdotal:.....	68
<i>Las Celebraciones</i>	68
Festividades de carácter cristológico:.....	75
Festividades de índole mariana:.....	83
Festividades relacionadas con los apóstoles:.....	85
Festividades diversas:.....	86
Festividades de carácter local:.....	89
<i>Temática variada relativa al clero</i>	92
La Indumentaria:.....	97
La Residencia:.....	98
Los bienes materiales:.....	99
La indumentaria personal:.....	100
Sobre concubinas y descendencia:.....	101

Formas de vida:.....	107
<i>Catálogo de pecados:</i>	<i>110</i>
Sínodo de 1258:.....	111
Sínodo de 1269:.....	113
Sínodo de 1400:.....	115
Sínodo de 1404:.....	116
Sínodo de 1422:.....	116
Sínodo de 1432:.....	117
Sínodo de 1432:.....	119
Sínodo de 1548:.....	120
Imagen general de los pecados en los Sínodos Valencianos.....	122
4.- FUENTES LITERARIAS:.....	123
EL MILENARISMO.....	125
Arnau de Vilanova:.....	126
Vicent Ferrer:.....	127
Francesc Eiximenis:.....	132
Isabel de Villena:.....	134
Joan Roig de Corella:.....	135
Un clérigo anónimo:.....	136
El sentido apocalíptico:.....	138
CULTOS CRISTOLÓGICO Y MARIANO.....	143
LOS PECADOS.....	145
<i>Reflexiones genéricas sobre los pecados a través de los sermones de Vicent Ferrer.....</i>	<i>153</i>
Sobre los pecados capitales:.....	154
Sobre otros tipos de pecados y las tentaciones.....	162
Sobre la salvación de las almas.....	172
Sobre el comportamiento del clero.....	175
Sobre el comportamiento de la sociedad del momento.....	177
<i>Sobre los pecados en las obras de Eiximenis.....</i>	<i>181</i>
Sobre los diez mandamientos.....	181
Sobre los pecados capitales.....	189
Sobre las Virtudes.....	194
Otros comportamientos de cuerpo y alma.....	200
<i>Pecados propios del clero.....</i>	<i>202</i>
LOS ÁNGELES.....	206
LA MUJER EN EL CONTEXTO ESPIRITUAL DEL MOMENTO.....	217
CERTÁMENES LITERARIOS DEL SIGLO XVI:.....	219
5.- FUENTES DOCUMENTALES:.....	221
LAS RELIQUIAS:.....	221

TESTAMENTOS.....	241
<i>La importancia del albacea.....</i>	250
<i>La elección del lugar de sepultura y la mortaja:.....</i>	255
<i>Otras indicaciones rituales.....</i>	267
Celebraciones relativas a la muerte:.....	268
Preparación y transporte del cadáver.....	270
Pitanzas y limosnas.....	272
Diversos Oficios y Misas de Réquiem.....	274
<i>Legados.....</i>	280
Bienes materiales.....	284
Indumentaria.....	287
Libros.....	289
<i>Más allá del testamento.....</i>	293
COLACIONES DE BENEFICIOS.....	293
6.- CONCLUSIÓN.....	297
7.- BIBLIOGRAFÍA.....	312

Resumen:

La espiritualidad del clero secular en la Valencia del siglo XV.

La presente investigación surge del interés en completar la perspectiva de una parte fundamental de la sociedad bajomedieval valenciana, el clero, cuyo estudio prosopográfico había sido realizado con anterioridad, generando un punto de partida idóneo para la investigación. Superada esta primera perspectiva de carácter mucho más tangible, el factor espiritual/ideológico del mismo se nos mostraba como un conjunto de difícil percepción, pero de considerable interés.

Paralelamente, el marco cronológico y espacial seleccionado, la Valencia del siglo XV, se nos muestra como un espacio y un tiempo relevante por el papel que desempeñará a nivel internacional en relación con la Iglesia, siendo uno de los enclaves destacados a causa de la importancia alcanzada por diversos miembros de su clerecía en ese período. Sin embargo, precisamente por las características del estudio de un factor eminentemente dinámico como lo es la espiritualidad/ideología, los límites temporales establecidos en un primer momento, se han visto fracturados como consecuencia de las propias exigencias de la investigación, llevándonos a abarcar una cronología mucho más amplia, aunque teniendo siempre como referente los siglos XIII, XIV y XV.

El objetivo del presente estudio se centra -como hemos señalado- en el establecimiento de los distintos elementos configuradores de la espiritualidad del clero valenciano del siglo XV, con el fin de precisar en la medida de lo posible sus rasgos colectivos e individuales, así como el papel desempeñado por dichos aspectos en lo referente al poder inherente a la institución eclesiástica del momento. Paralelamente, hemos tratado de establecer las características subyacentes tras la dinámica de dicha espiritualidad, la cual se nos muestra de manera cambiante a lo largo de las centurias medievales.

Con este fin, hemos recurrido a tres grandes bloques tipológicos documentales, tratando de extraer de su combinación una imagen lo más centrada posible y reduciendo -a través de la imbricación de los tipos documentales- las desviaciones inherentes a cada tipo de fuente.

El resultado de esta investigación, viene a reflejar de manera concreta los principales elementos que se intuían al inicio de la misma, sin embargo, el proceso de

investigación, así como la aproximación a cada una de las tipologías documentales, nos ha permitido establecer con cierta precisión, la manera en que se desarrollarán dichos cambios, así como la función subyacente que motivará la evolución en uno u otro sentido en cada una de las situaciones analizadas.

Paralelamente, son abundantes las posibilidades de investigación que hemos tenido que dejar en el camino, no se trata pues de un tema resuelto y zanjado, sino de un establecimiento de algunos puntos de partida, sobre los cuales se podrá continuar desarrollando diversos aspectos, unos sugeridos, otros no contemplados, pero que -sin duda- irán apareciendo en posteriores análisis.

Por todo ello, la principal línea de conclusión del presente trabajo pretende dejar establecidos algunos aspectos tales como el sentido y carácter del concepto mismo de espiritualidad, su papel en el control de la sociedad, los matices que posee en función de los individuos -siempre sometido al carácter global dependiente de la sociedad del momento y de los intereses institucionales que los potencian-, así como reivindicar la importancia de muchos de los detalles que, en ocasiones, no analizamos por considerarlos irrelevantes, pero que, vistos en profundidad, representan aspectos de primer orden a la hora de configurar el panorama del conjunto ideológico de una sociedad.

Abstract:

The spirituality of the secular clergy in Valencia during the 15th Century.

This research arises from the interest of completing the perspective of an essential part of the Valencian Late Medieval period, the clergy, whose prosopographical study had been previously carried out. That became the perfect starting point for this research. Once this first perspective, much more tangible, has been overcome, its spiritual/ideological factor was presented as a set of difficult perception, but of great interest.

Simultaneously, the chronological and spatial framework selected, Valencia in the 15th Century, is presented to us as a relevant time and space because of the role it played at an international level in relation to the Church. It was one of the highlighted enclaves due to the importance attained by some members of its clergy during this time. Nevertheless, precisely as a consequence of the nature of studying an eminently dynamic factor as spirituality/ideology, the time limits that were established at the beginning have been fractured because of the inherent demands of the research, leading us to encompass a broader chronology, but having always as a referent the 13th, 14th and 15th Centuries.

The aim of this study focuses on -as I have previously noted- establishing the various elements shaping the spirituality of the Valencian clergy during the 15th Century. This is in order to specify, to the possible extent, their collective and individual characteristics, as well as the role played by these aspects regarding the inherent power of the ecclesiastical institution at that time.

At the same time, I have tried to establish the underlying characteristics behind the dynamics of such spirituality, which is shown to us as in a changing manner along the Medieval centuries.

With this aim in mind, I have resorted to three major documentary typological blocks, aiming to extract from its combination the most focused picture, and reducing - through the intertwining of documentary types- the inherent deviations of each source.

The result of this research specifically reflects the main elements that were intuited at the beginning of it. However, the research process, as well as the approach to each of the documentary typologies, has allowed me to establish with some precision

the way in which those changes unfold, as well as the underlying function that motivates the evolution in one direction or another in each of the analyzed situations.

Concurrently, there were many research possibilities left behind, so it is not a resolved and closed topic, but the establishment of some starting points, upon which various aspects can be developed. Some of them are suggested, others not yet considered, but undoubtedly, they will emerge in future analyses.

Therefore, the main line of conclusion of this research aims to establish certain aspects such as the sense and character of spirituality itself, its role in controlling society, the nuances it possesses depending on individuals -always subject to the global nature dependent on the society of the moment and the institutional interests that promote them-, as well as vindicating the importance of many of the details that, at times, we do not analyze considering them irrelevant, but which, when examined in depth, represent first-order aspects in shaping the ideological landscape of a society.

1.- Introducción:

El papel desempeñado por la Iglesia durante la Edad Media alcanzaba todos los ámbitos de organización social, al tiempo que estaba presente en cada uno de los momentos de la vida de sus habitantes. Para el desarrollo de las tareas que correspondían a esta institución, contaba con el clero, un conjunto heterogéneo en cuanto a origen, motivación y desarrollo, cuyo grado de formación iría variando en función tanto de factores de índole personal, como de las necesidades institucionales y la realidad social del momento. Parte de dicha formación, sería específica, pero otra parte era común, compartida con el resto de la sociedad del momento, a la que se venía formando mediante los más variados recursos desde el siglo IV. Será en este proceso cuando la Iglesia adapte sus mecanismos a la dinámica social, pasando de la cura de almas tradicional, basada en el cumplimiento del rito, a un complejo proceso de regulación de lo social¹. Dicho proceso supondrá, como veremos más adelante, cambios que alcanzarán diversos aspectos tanto organizativos, como ideológicos, al tiempo que irá de la mano del desarrollo de un modelo distinto de organización eclesiástica.

En este estudio, centraremos nuestra atención en uno de los aspectos básicos en el desarrollo del papel de la Iglesia, la espiritualidad. Para ello, comenzaremos revisando algunas cuestiones conceptuales de carácter básico, que nos ayudarán en el proceso de análisis de dicho término y sus connotaciones.

A lo largo de los tiempos, el concepto de espiritualidad se ha encontrado revestido de una pátina de sacralidad que refuerza su aspecto etéreo y místico. En las siguientes páginas nos aproximaremos a él desde una perspectiva mucho más concreta y tangible, planteando la relación existente entre la realidad cotidiana que envolvía al clero y a su iglesia y el desarrollo evolutivo de la correspondiente espiritualidad, que se adapta -junto al resto de aspectos que conforma la Iglesia- a los “nuevos” tiempos. En este sentido, cabe asentar desde un principio la relación directa entre espiritualidad e ideología, ya que la primera se verá considerablemente marcada por la segunda, no quedando libre del influjo de ésta bajo ninguna circunstancia.

Con respecto a la ideología, resulta preciso remarcar su carácter práctico como sistema mental surgido de la necesidad de justificar una realidad social previa y dirigido

¹ VILLACAÑAS, J.L.: “Epílogo”, en CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología. El gobierno de las almas en el occidente medieval (siglos XI-XIII)*, Ed. Guillermo Escolar, Madrid, 2020, p.209.

a garantizar su reproducción merced al beneplácito de la mayor parte de la sociedad, la cual -siendo partícipe de la misma- no llegará a cuestionarse la realidad existente más allá del complejo entramado de relaciones socio-económicas que ésta oculta. Por ello, al tiempo que las relaciones sociales van evolucionando, resulta necesario que su justificación teórica sea capaz de adaptarse a dichos cambios, lo que motiva la variación constante de los sistemas ideológicos existentes. De este modo, a través del papel legitimador de la ideología, se procede a la ocultación de las contradicciones inherentes al sistema, facilitando la supervivencia del mismo². Es en este complejo entramado, donde la doctrina jurídica se ve involucrada, prosiguiendo su desarrollo a la luz del nuevo marco ideológico y convirtiéndose en impulso para los nuevos cambios jurídicos. Este complejo proceso se produce de manera progresiva y pausada, encontrando ocasionales momentos convulsos derivados de la agudización de las contradicciones sociales, entre lo nuevo y lo viejo, que suponen la necesidad de la intervención directa del poder mediante una reglamentación jurídica novedosa o que adapte a la nueva situación lo anteriormente planteado. Por ello, el estudio de las fuentes jurídicas eclesiásticas, se convierte en un elemento de primer orden para rastrear los cambios que recorren nuestro período de estudio, ya que a través de ellas se pueden seguir los aspectos cambiantes que resultaron de las variaciones socio-políticas e ideológicas del momento.

En lo tocante a la espiritualidad, la definición dada por Bossuet³ resulta interesante: “La espiritualidad comienza en el hombre, cuando la luz de la inteligencia y de la reflexión principia á iluminar su alma”, establece una relación entre el mundo de las ideas y el del alma, es decir, el relativo a aquello que concierne a lo religioso o eclesiástico⁴ y lo referente al conocimiento de la realidad y -consecuentemente- a la

² Una interesante reflexión teórica sobre el concepto de ideología la encontramos en PUENTE OJEA, G.: *Ideología e historia, la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976, pp. 11-77. Paralelamente, quiero agradecer a O. Carrasco Sáenz las reflexiones aportadas sobre estas y otras muchas cuestiones, a lo largo del proceso de conclusión de esta investigación.

³ BOSSUET, *Conneisances*, V, 13, en BARCIA, R.: *Primer diccionario etimológico general de la lengua española*, Establecimiento Tipográfico Álvarez Hermanos, Madrid, 1881, t.II, p. 543. Bossuet, prelado y teólogo francés a caballo entre los siglos XVII y XVIII.

⁴ En este sentido el Diccionario de la lengua española de la RAE, define el término espiritualidad como “cualidad de las cosas espiritualizadas o reducidas a la condición eclesiástica”; remarcando la vinculación entre eclesiástico y espiritual.

ideología. La espiritualidad se nos muestra como el conjunto de comportamientos y actitudes que la Iglesia o sus miembros van desarrollando a lo largo de los tiempos como resultado de la ideología cambiante en relación con su propia concepción del alma racional; es decir, lo relativo a aquellos aspectos de la vida cotidiana de un individuo o comunidad, que éste o aquella vinculan con su existencia trascendental, esto es, con su espíritu.

En este sentido, autores tradicionales como Eliade⁵ plantean la relación directa entre la hominización y la aparición de esas creencias de tipo espiritual que relacionan la religión con la naturaleza misma del ser humano. Ahora bien, es interesante reflexionar aquí sobre dos cuestiones bien diferenciadas: por una parte, la idea de mito, como explicación de todo aquello que no somos capaces de interpretar; por otra, la idea de religión, cuando surge una organización dotada de intermediarios capaces de interpretar esos mitos y de establecer lo que es o no acorde con los intereses o deseos de esos seres mitológicos.

El concepto mismo de mito resulta algo complejo:

- Según la Real Academia de la Lengua: Fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa⁶ // Relato o noticia que desfigura lo que realmente es una cosa.
- Etimológicamente, si bien la primera de las dos definiciones anteriores coincide con la del *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*⁷; este añade que su origen griego se refiere a leyenda de la historia heroica o de los tiempos fabulosos; figura, representación; mientras que del latín, sería fábula.

Aparentemente, estas definiciones poseen un escaso contenido ideológico, sin embargo, al proseguir la lectura de las mismas, no podemos evitar llegar al término mitología, resultando la definición que de él da la Enciclopedia Universal Ilustrada

⁵ ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, RBA, Barcelona, 2004.

⁶ Esta primera acepción coincide literalmente no sólo con la etimológica de Barcia, sino también con la de la *Enciclopedia universal ilustrada Europeo-Americana*, J. Espasa, Barcelona, 1926, tomo 35, p. 1085. La cual, sin embargo, se extenderá mucho más en la definición de mitología

⁷ BARCIA, R.: *Primer diccionario general etimológico... op. cit.*, tomo III, p. 782.

Europea-Americana, de sumo interés, especialmente en el párrafo que reproducimos a continuación:

Mitología. Historia de las religiones. Hablando en términos generales, se puede definir a la mitología como la ciencia que examina las leyendas de la cosmogonía, de los falsos dioses y de los héroes. La palabra mitología se emplea también para designar estas mismas leyendas [...] Con la expresión ciencia de la mitología se intenta determinar los esfuerzos realizados desde los tiempos más remotos para explicar y dar un cierto sentido racional y humano a los mitos transmitidos por la tradición oral ó escrita, [...] para los hombres de su tiempo, [fue] una cuestión de capital importancia, pues todas sus creencias morales y religiosas estaban directamente interesadas en la solución que se les diera por los encargados de guiar la conciencia nacional ó tribal.⁸

En esta selección de fragmentos, encontramos las piezas fundamentales para la comprensión del universo subyacente tras estos términos, elementos de todos conocidos pero que -precisamente por eso- suelen pasar desapercibidos como si se tratara de algo “natural”. En primer lugar, el interés por relacionar la mitología con la religión, lo que supone -como leemos en la última idea seleccionada- su vinculación y dependencia de los “encargados de guiar”; en segundo lugar, la idea de comprensión, explicación racional -evidentemente por nuestra parte, carente de validez histórica para los tiempos pretéritos anteriores al racionalismo-, término éste último, “racional”, vinculado al de “humano” como si se tratara de un elemento inseparable que, además, contrapone ambos con el resto de la frase “mitos transmitidos por la tradición”, dejando latente la idea de que dicha tradición mitológica pudiera tener un origen diferente del humano.

Sintetizando, en algo tan inocente como el citado párrafo, encontramos:

- a) Los mitos transmitidos por la tradición tiene un origen no humano
- b) Dichos mitos conforman la base de la religión
- c) Los mitos / la religión, requiere de los “encargados de guiar” al hombre para su comprensión.

Ni que decir tiene que la obra de la que hemos extraído estos fragmentos, elaborada a comienzos del siglo XX y basada en la bibliografía preexistente es hija directa del pensamiento decimonónico, sin embargo, este ejercicio de autopsia textual únicamente pretende poner de manifiesto la necesidad de ser cautos a la hora de tratar este tema, ya que el peso de las ideas del pasado resulta, en ocasiones, difícil de evitar.

⁸ *Enciclopedia universal ilustrada... op. cit.*, tomo 35, p. 1085-1103. Los fragmentos seleccionados se corresponden con la p. 1085, sin embargo, resulta de gran interés la lectura completa de la entrada.

Sin embargo, es muy interesante, en este sentido, el planteamiento realizado por J.G. Frazer⁹, quien señala como:

En último análisis, magia, religión y ciencia no son más que teorías del pensamiento y así como la ciencia ha desplazado a sus predecesoras, así también puede reemplazarla más tarde otra hipótesis más perfecta, quizá algún modo totalmente diferente de considerar los fenómenos, de fijar las sombras de la pantalla, que en esta generación no podemos siquiera imaginar. El avance del conocimiento es una progresión infinita hacia una meta en constante alejamiento.

Ésta última referencia, tiene como único objetivo insistir en los aspectos básicos de cualquier reflexión, así como relativizar -una vez más- aquellas ideas que pudieran parecernos absolutas e inmutables.

Dejando de lado el componente puramente teórico de la reflexión en torno a la mitología, es el momento de abordar su relación con la religión, el momento en que ambas confluyen y a partir del cual resulta difícil volver a separarlas.

Esa línea, coincidente con el desarrollo de las sociedades jerarquizadas, supone la clave para interpretar el papel jugado por cualquier religión a lo largo del tiempo, así como para comprender el desarrollo mismo de todas ellas.

El recurso de las diferentes religiones a los mitos tradicionales -compartidos por la mayor parte de las mismas a lo largo de la historia- constituye un elemento legitimador para ellas, ya que no implica la renuncia a los problemas pasados, sino que plantea la “verdadera” solución a los mismos, reforzando así el carácter auténtico de éstas.

Del mismo modo, el paso de las religiones politeístas a las monoteístas, supuso un elemento capaz de reforzar el poder monárquico, como puede observarse en casos tan variados como el del Egipto de Amenhotep IV -posteriormente AkhenAtón-, quien recurrirá a centralizar el poder divino en Atón con el fin de reforzar su propio poder, muy debilitado en la época. Una situación similar la encontraremos siglos más tarde con la crisis del Imperio Romano y su aceptación del Cristianismo quien -con su carácter monoteísta- facilitará el reforzamiento de un único poder centralizado. El planteamiento teórico subyacente resulta bastante simple: la mera existencia de diversas deidades supone que éstas posean diferentes “favoritos” y por ello, que el poder terrenal quede

⁹ FRAZER, J.G.: *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p.798. Primera edición en inglés, realizada en 1890 (2 vols). Edición monumental en inglés (12 Vols.) 1907-1914.

dividido y respaldado de forma desigual por dichas deidades. El monoteísmo representa el respaldo ideológico más fuerte para cualquier poder terrenal, que encontrará en él, el elemento legitimador absoluto e irrefutable para su existencia.

Esta legitimación sacra del poder monárquico podemos observarla en una larga tradición histórica, hemos mencionado Egipto, pero ya “los sumerios consideraban a la realeza como una institución que descendía del cielo, perdurando esta concepción hasta la extinción misma de la civilización asiriobabilónica”¹⁰.

El siguiente aspecto teórico sobre el que debemos detenernos, es el concepto de sagrado, la confrontación profano-sagrado resulta una dificultad añadida a la hora de realizar un estudio como el presente. Por ello, es interesante reflexionar al respecto de manera previa. Como ya señaló en su día el profesor Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*: “las dificultades empiezan cuando se trata de delimitar la esfera de la noción de sagrado. Dificultad de orden teórico, pero también de orden práctico.”¹¹ De manera tradicional, lo sagrado quedaba identificado con lo religioso, es decir, con la “institución” desarrollada en mayor o menor medida, responsable de la mediación entre el conjunto de la sociedad y la deidad. El cuestionamiento de este planteamiento pone de relieve algunas dificultades añadidas, el hecho de que “lo sagrado” se concrete o materialice en elementos tangibles representativos, viene a difuminar la línea divisoria de ambos aspectos; ya que únicamente podemos analizar de manera metodológica aquellas concreciones más o menos tangibles en que se refleja lo sagrado, es decir, mediante el estudio de elementos profanos que han sido sacralizados en un momento dado y en un lugar determinado. Si tenemos en cuenta la amplitud cronológica y espacial de la historia de la humanidad, prácticamente cualquier elemento o acto, ha estado dotado de un cierto carácter sagrado en algún lugar y en algún momento. Esta idea nos muestra una de las grandes dificultades del estudio que pretendemos emprender, al analizar la evolución de algo tan etéreo como la espiritualidad, tendremos que recurrir a elementos tangibles que reflejen o representen a aquellos ideológicos que perseguimos, introduciéndonos de ese modo en un terreno delicado y resbaladizo, ya que -además- los “significados” de los diversos elementos materiales no tienen un carácter constante a lo largo del tiempo sino que varían y se adaptan con él a las nuevas realidades, como trataremos de reflejar en las páginas siguientes.

¹⁰ ELIADE, M.: *Historia de las creencias...* op. cit., p. 112.

¹¹ ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, tomo I, p. 23.

Por otra parte, la aceptación del proceso de creación del universo como obra divina, supone en cierta medida la sacralización de todo lo existente, complicando considerablemente esta distinción.

El hecho de sacralizar todo lugar social, supone establecer que ningún ser humano queda fuera, es decir, el conjunto del colectivo social es susceptible de recibir la Gracia. En este sentido, la atribución por parte de la Iglesia del monopolio de la administración de la Gracia, le permite garantizar su acceso al control del conjunto de la sociedad. Esta sería una de las piezas clave del amplio papel desempeñado por la Iglesia en la sociedad bajomedieval, como ha señalado Catalina Gallego¹².

Por lo que se refiere al presente estudio, nos centraremos en la espiritualidad del clero secular valenciano del siglo XV, en relación con el cual hay que recordar que se trata de un colectivo muy heterogéneo al que une tan sólo su carácter clerical. Con respecto a este colectivo, se considera que su espiritualidad sería “mixta”, no coincidiendo con al vida ascética de los monjes, ya que su carácter secular le fuerza a vivir “a la manera del siglo”. Siguiendo la doctrina tomista, estaríamos ante un tipo de vida contemplativa y apostólica, por ello mixta; ubicada jerárquicamente en un lugar destacado ya que si la vida activa queda por encima de la contemplativa -pues implica más trabajo y preocupación, frente al mayor gozo y tranquilidad de la contemplativa- esta mixta sería la conjunción de lo mejor de ambas opciones¹³. Sin embargo, si seguimos los planteamientos de Vicent Ferrer, se trataría de un modelo de vida “activa”, quedando la mixta para los monjes que hayan recibido la ordenación presbiteral¹⁴.

Retomando ahora la imagen desde la perspectiva ideológica propuesta inicialmente, nos encontramos ante un colectivo social en el que se imbrican los aspectos mundanos de la vida cotidiana seglar, con los elementos teóricos marcados por la institución eclesiástica, dando como resultante una existencia considerablemente compleja, sometida a las exigencias de dos entornos coexistentes.

¹² CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. Cit.p. 209.*

¹³ THILS, G.: *Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1961, pp. 207-212.

¹⁴ MUNSURI ROSADO, M.N.: “San Vicente Ferrer y la Orden de Predicadores en el seno del clero secular de la Valencia del siglo XV. Evolución del convento de Santo Domingo a la sombra de mestre Vicent” en ESPONERA, A. - NAVARRO, M. (Ed.); *San Vicente Ferrer, mensajero del evangelio. Ayer y hoy*, Actas del XVIII Simposio de Teología Histórica (4-6 de marzo de 2019), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2021, pp.321-335.

Desde una perspectiva teórica, el clero bajomedieval se encuadra en un contexto de dimorfismo social, en que la división clérigos / laicos recorre todo y en el que el papel desempeñado por el clero en la administración de los sacramentos constituye un elemento clave tal y como ha constatado Catalina Gallego¹⁵.

En lo tocante a la cronología, el siglo XV se nos muestra como una etapa de considerable interés, por tratarse de un momento de cambio y transformación para dicho colectivo, en el cual perviven todavía numerosos restos del pasado, al tiempo que comienzan a despuntar algunos elementos representativos de lo que traerán los nuevos tiempos. Período de desarrollo del humanismo y las ideas inherentes al mismo, representa para el clero una etapa de cambio en sus paradigmas, a la búsqueda de la sacralización clerical, a pesar de que esto supusiera la condena de las prácticas consuetudinarias de sus miembros. Por todo ello, al mirar a este colectivo, debemos realizar un esfuerzo por hacerlo con los ojos del momento, previos éstos a los cambios que la institución eclesiástica trataba de imponer¹⁶.

En cuanto al marco geográfico, la ciudad de Valencia se abre ante nosotros como un escenario de primer orden para ésta etapa de la historia social eclesiástica, siendo en sus calles donde se consolidará el origen del liderazgo de la Iglesia del momento. La importancia de la diócesis valentina en el siglo XV queda claramente reflejada en el doble acceso al solio pontificio de los papas Borja, ambos personajes arraigados en la diócesis y cuyo paso por la misma sería trascendental para su posterior evolución, así como para el desarrollo de la carrera eclesiástica del conjunto del clero local a lo largo de esta centuria, suponiendo la apertura de nuevas oportunidades en el entorno pontificio para una parte del clero valenciano.

Paralelamente, la existencia de estudios sobre diversos colectivos sociales integrantes de la población urbana del momento, realizados desde el Departamento de Historia Medieval de la Universitat de València - Estudi General, durante las últimas décadas bajo la dirección del Dr. Iradiel, proporciona un conocimiento añadido sobre el

¹⁵ CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 167.

¹⁶ Es frecuente juzgar al clero bajomedieval a la luz de las nuevas exigencias, sin atender a que la reciente incorporación de las mismas, unida a la lentitud inherente al proceso de difusión e implantación jurídica en la Baja Edad Media, convierten dicha imagen del clero en un elemento que no atiende a las contradicciones propias de la realidad del momento.

entorno material de este colectivo que favorece la comprensión y el análisis de cualquier aspecto en relación con el mismo¹⁷.

Por todo ello, el clero secular valenciano del siglo XV, se nos muestra como un colectivo idóneo para la concreción del estudio sobre la evolución de la espiritualidad medieval en el seno de la Iglesia, ya que se trata de un entorno privilegiado y conocido, así como de un colectivo ya trabajado, cuyas peculiaridades materiales han sido identificadas y analizadas, favoreciendo todo ello la inclusión de un estudio mucho menos tangible -al menos *a priori*- gracias a la relativa certidumbre que nos proporcionan los conocimientos concretos, tanto del colectivo, como de su entorno.

El presente trabajo aspira a analizar las líneas generales de evolución de la espiritualidad de la Iglesia, como resultado de los propios cambios inherentes a su adaptación al medio, variable a lo largo de su historia, contrastando dichos planteamientos en la marco del siglo XV valenciano, el cual se convertirá en el elemento concreto de un estudio de mayor amplitud en cuanto a sus planteamientos generales, sirviendo de este modo como punto de contraste entre la teoría y la realidad. Por lo que a las fuentes se refiere, la mayor parte de las que utilizaremos no son fuentes inéditas ni novedosas, habiendo sido empleadas ya en trabajos anteriores como lo fue el estudio realizado sobre el clero secular valenciano a nivel socio-económico¹⁸. Sin embargo, como ha señalado el Dr. Villacañas siguiendo a Hans Weber Goetz:

[...] el progreso del conocimiento histórico se debe a una de estas causas: al descubrimiento de nuevos materiales y fuentes, al hallazgo de nuevos métodos y propuestas que permiten profundizar en la mirada del historiador, a las nuevas preguntas que el investigador puede lanzar al viejo material, a los nuevos ámbitos de temas y, por último, a los estímulos que proceden de los contactos interdisciplinarios y de las ciencias vecinas.¹⁹

¹⁷ Entre ellos, por citar algunos ejemplos como muestra, encontramos NAVARRO ESPINACH, G.: *Industria y artesanado en Valencia, 1450-1525. Las manufacturas de seda, lino, cáñamo y algodón. Estudio prosopográfico sobre la ciudad de Valencia (1450-1525)*, Tesis Doctoral, Valencia 1995; IGUAL LUIS, D.: *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio del Mediterráneo occidental*, Tesis Doctoral, Valencia, 1995; MARZAL PALACIOS, J.: *La esclavitud en Valencia durante la baja Edad Media (1375-1425)*, Tesis Doctoral, Valencia 2006; entre otros muchos, y en relación directa con el clero secular: MUNSURI ROSADO, M^a N.: *Perspectiva socio-económica del clero secular urbano en la Valencia del siglo XV*, Tesis Doctoral dirigida por IRADIEL MURUGARREN, F.P., Universitat de Valencia - Estudi General, Valencia 2006.

¹⁸ MUNSURI ROSADO, M.N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*

¹⁹ VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Jaume I El Conquistador*, Ed. Espasa, Madrid, 2008, p.24.

Entre las fuentes documentales, cabe destacar el estudio de los testamentos de diversos clérigos, de listados e inventarios de reliquias de la Catedral de Valencia, de diversas fuentes literarias, tales como sermones y *Vita Christi*, entre otros; así como las fuentes jurídicas eclesiásticas, tales como los sínodos locales, configurando entre todas ellas una imagen global relativamente compleja y equilibrada.

Con todo ello, trataremos a lo largo de las siguientes páginas de ofrecer un análisis de los diversos materiales jurídicos, literarios y documentales en general, que permita aproximarnos a la compleja realidad que configura el panorama dinámico de los recursos empleados por la Iglesia para su reproducción y la del sistema, durante la Baja Edad Media valenciana. Tratándose de un tema de considerable complejidad y amplitud, no pretendemos cerrar su análisis en estas páginas, sino más bien, plantear diversas propuestas interpretativas sobre algunos de sus aspectos significativos, aportando para ello algunas tipologías documentales y propuestas de fuentes útiles para su estudio.

2.- La espiritualidad cristiana: evolución y trasfondo

El poder de la Iglesia durante la Edad Media se nos muestra como una premisa básica por todos aceptada, sin embargo, definir y perfilar los motivos y el alcance del mismo resulta una tarea algo más compleja.

Como punto de partida, es interesante reflexionar sobre el propio concepto de poder, definido ya en su momento por M. Stoppino como: “la capacidad del hombre, solo o asociándose con otros, de determinar la conducta de los hombres, en el seno de una relación triádica entre quien o quienes ejercen el poder, quien o quienes lo sufren y la *esfera de actividades* en que dicho poder actúa”²⁰ Esta reflexión terminológica pone de relieve de manera inmediata el verdadero poder de la Iglesia, precisamente esa capacidad de “determinar la conducta de los hombres” que le viene dada de la confección de una sistema ideológico completo que se adapta a la realidad cambiante de

²⁰ STOPPINO, M.: “Poder”, en BOBBIO, N. - MATTEUCCI, N.: *Diccionario de Política*, Madrid, 1983, citado en PUENTE OJEA, G.: *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 2.

la época para seguir siendo capaz de “determinar” los comportamientos aceptables o condenables socialmente a lo largo de las centurias.

En este sentido, es interesante recordar los planteamientos de Guerreau, quien insiste en el gran alcance del poder de la Iglesia, a la cual le atribuye capacidad para extender su poder a todos los ámbitos de la realidad medieval: la tierra, el tiempo, el espacio, las relaciones parentelares, la enseñanza, la asistencia, el poder real (consagración del rito),... señalando, de este modo, cómo a la Iglesia corresponde por completo la reproducción del sistema, no sólo ideológica (enseñanza, sistema de valores, sacralización del rito,...) sino también biológica (parentesco, matrimonio,...)²¹. Así mismo, el reciente trabajo de Catalina, hace volver la mirada sobre este espacio de poder, atendiendo a cuestiones tales como el cambio producido entre los siglos XV y XVI, que supuso la combinación de los elementos previos del pastorado con la gobernabilidad estatal, generando de este modo un sentido mucho más globalizador que el desarrollado hasta ese momento²².

Teniendo en cuenta ambas perspectivas, surge la necesidad de replantear el análisis histórico, integrando en el mismo a la institución eclesiástica como pieza clave del poder, directamente ligada al desarrollo peculiar que éste fue tomando a lo largo de las centurias desde la crisis del Imperio Romano de Occidente.

En los orígenes del cristianismo:

Un primer análisis del cristianismo como si se tratara de una religión que nos es del todo desconocida, nos llevaría a caracterizarla como religión con un dios principal de tipo uránico, al que se suman elementos sagrados más próximos a los hombres como lo son ángeles y santos; ubicando en este punto intermedio la propia necesidad de humanizar a Dios mediante la figura de Jesús y María, tan básicas para la religiosidad de la Baja Edad Media. Siguiendo a M. Eliade²³:

²¹ GUERREAU, A.: *El Feudalismo. Un horizonte teórico*, Ed. Crítica, Barcelona, 1984, pp. 229-241.

²² CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit., pp. 145-159.*

²³ ELIADE, M.: *Tratado de las... op. cit., p.70.* En líneas generales, resulta de gran interés revisar las obras clásicas como las de Weber, Eliade, Frazer, Puente Ojea, que nos permiten adquirir una perspectiva del cristianismo enmarcada en el contexto del conjunto de religiones universales, alcanzando de este modo una comprensión del mismo menos deudora de nuestra propia formación judeocristiana y mucho más rica en

Los dioses uránicos [...] son buenos, se les llama “nuestro padre”, recompensan a los virtuosos y defienden la moralidad [...] las divinidades celestes supremas se ven relegadas continuamente hacia la periferia de la vida de las religiones, [...] el papel preponderante incumbe a otras fuerzas sagradas, más próximas al hombre, más accesibles a su experiencia cotidiana, más útiles.

En la fase inicial del cristianismo, cuando nos encontramos ante una religión minoritaria, en su etapa de desarrollo y contraria al Estado existente; podemos hablar de una etapa en la que la ideología que se desarrolla en el seno de la comunidad cristiana pone de relieve los elementos combativos centrados en cuestionar el poder terrenal y de destacar el carácter salvífico de la vida posterrenal, unido a la resurrección de la carne como elemento compensatorio al ideal judío de la tierra prometida.

La primera etapa de construcción del cristianismo, la fase ágrafa, constituye un período especialmente delicado ya que en él encontramos la síntesis de la tradición, la memoria de la vida de Jesús y la situación política tanto de la propia Palestina como del conjunto de territorios del entorno. Un punto de inflexión clave para este proceso lo encontramos en el hecho mismo de la crucifixión, cuya integración en la idea mesiánica previa debió resultar relativamente compleja, sin embargo, el carácter oral de la tradición, facilitaría la adaptación a las nuevas circunstancias²⁴.

No es este el momento ni el lugar de profundizar en los detalles del largo proceso de formación, desarrollo y consolidación del cristianismo a nivel teórico y de su relación con el contexto histórico y político del momento -ya analizados con anterioridad por otros autores de mayor valía en los trabajos que iremos citando a lo largo de este estudio-, únicamente nos detendremos a señalar de manera somera aquellos aspectos relevantes sobre la fijación de los parámetros de la vida espiritual del clero, partiendo para ello del propio proceso de creación de dicho colectivo y de su posterior diferenciación del resto de la sociedad.

En esta primera etapa de formación de la doctrina, no podemos hablar de un clero establecido como tal, sino únicamente de una serie de transmisores que irán

cuanto a la interpretación de los distintos elementos simbólicos que recorren cada parte de la misma. Diseccionar cada parte del ritual cristiano, encontrando el origen de cada hecho, de cada gesto o de cada celebración, facilita el análisis de su origen y desarrollo atendiendo a la evolución de la sociedad en que el mismo quedó enmarcado.

²⁴ En este sentido, es muy interesante el trabajo de PUENTE OJEA, G.: *Ideología e Historia... op. cit.*, pp. 123-200. Paralelamente, resulta de considerable interés la obra de HARRIS, M.: *Vacas, cerdos, guerra y brujas*, Alianza Editorial, Madrid, 2004; así como VILLACAÑAS, J.L.: *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Ed. Trotta, Madrid, 2016, pp. 161-246.

fijando de manera paulatina los elementos integradores de la misma. Elementos que no han llegado hasta nosotros si no es a través de copias posteriores, es decir, ya tamizados y evolucionados, dificultando así su estudio detallado y directo.

Ni que decir tiene que, para su formación inicial, el cristianismo se fue nutriendo de las más variadas tradiciones previas, recogidas muchas de ellas en la tradición hebrea, pero procedentes de otras muchas religiones dispersas a lo largo del tiempo y el espacio y que fueron adquiriendo un cierto carácter unitario en la tradición hebrea²⁵.

Adaptación a la oficialidad:

Entre los siglos I y II encontramos al cristianismo imbricado en las más variadas influencias espirituales, entre las que destacaremos algunas como las procedentes de oriente (mesianismo y monoteísmo de Mitra, dualismo del Zurvanismo), del estoicismo y del idealismo de Platón (la razón divina que rige el mundo, el deber moral y la igualdad de los hombres), del gnosticismo (carácter pecaminoso del mundo material y necesidad de la mortificación de la carne, encontrando el mundo su final en la confluencia del mundo con Dios, identificado este hecho con Cristo por los cristianos), profecías sibilinas (propias de las clases bajas romanas, reflejan el juicio final, así como la inversión de las relaciones sociales preexistentes, presentes en la Valencia bajomedieval en tradiciones como el canto de la Sibila), etc.

Esta mezcla de influencias transformará el primitivo sistema cristiano de base hebrea, en una nueva religión adaptada perfectamente a la realidad socio-política del Imperio Romano, en el contexto de la reunificación de la tetrarquía, y capaz de dar respuesta a los anhelos de buena parte de la población del mismo.

A partir de estos momentos, ya entre los siglos II y III, se detecta un cambio en la composición social de las primitivas comunidades cristianas, entre cuyas filas comenzaremos a encontrar a elementos pudientes de la sociedad romana que irán haciendo variar las características intrínsecas de las primitivas organizaciones de cristianos²⁶.

²⁵ ELIADE, M.: *Historia de las creencias...* op. cit., a lo largo de toda la obra encontramos abundantes referencias a antecedentes teóricos bien documentados sobre los elementos que conformarán el contenido veterotestamentario.

²⁶ KOVALIOV, S.I.: *Historia de Roma*, Ed. Akal, Madrid, 2011, pp.806-809.

Con respecto a la organización interna, si en el siglo I el mandato estaba en manos de “profetas” reconocidos por la comunidad y en conflicto con el poder romano, a partir del siglo II, encontramos que los dirigentes de las comunidades son los personajes elegidos por aquellos más pudientes de cada comunidad, comenzando así a observarse una relación entre poder y jerarquía eclesiástica inexistente hasta ese momento. Será en este período cuando el control ideológico comience a ejercerse en el seno mismo de la comunidad mediante la fijación de los libros canónicos y la condena de aquellos que no se adapten a las nuevas necesidades.

La propia organización interna se estructurará a partir del siglo II en las órdenes básicas: presbíteros (ancianos), diáconos (servidores), obispos (administradores); jerarquizando de este modo la organización y consolidando la configuración de la institución eclesiástica como tal.

Entrando en el siglo III, encontramos ya integrados como miembros de la Iglesia a numerosos elementos adinerados de la sociedad romana, lo que favorecerá, en momentos de crisis, la actuación estatal contra los mismos, la cual llevaba implícita la confiscación de sus bienes. A pesar de todo ello, la Iglesia prosiguió ganando adeptos, lo que la llevó, a inicios del siglo IV a adquirir una dimensión tal que favoreció su aceptación por parte de la jerarquía romana. De este modo, se trataba de aprovechar el poder desarrollado y adquirido por la nueva organización religiosa, dotada tanto de una estructura territorial, como humana e ideológica, todos aquellos aspectos que el Imperio tenía dificultades para mantener y que vería así reforzados mediante la legalización primero y la oficialización, después, del cristianismo.

El proceso suponía ventajas mutuas, tanto para el Imperio como para la Iglesia, sin embargo, ninguna evolución se produce de manera absoluta. En el seno de las comunidades cristianas coexistían en los siglos III y IV dos tendencias: por una parte las de las capas bajas de la sociedad, herederas de la tradición primitiva -tal es el caso de la *Fuga Mundi*- y defensoras de la redistribución de la riqueza, la pobreza evangélica, etc.; por otra parte, la nueva estructura dominante, partidaria de la jerarquía interna y que sustituiría los valores previos por la beneficencia y la limosna como redención de la riqueza.

Es en este contexto donde se desarrollaran las primeras herejías, las cuales serán condenadas y perseguidas merced al poder alcanzado por la Iglesia tras su legalización. Así, el Montanismo, el Donatismo o el Arrianismo, se manifestaron como variantes de oposición a la religión universalista y estatalizada en que el cristianismo se estaba

convirtiendo y cuestionando de este modo la relación entre los poderosos y la estructura eclesiástica. Dicha oposición a la visión universalista del cristianismo, se desarrollará especialmente atendiendo a las peculiaridades locales que destacan en determinados territorios, tal es el caso del arrianismo, cuyo sentido territorial viene a reforzar el desarrollo intrínseco de la comunidad local frente a la imagen de la universalidad cristiana.

En este sentido, resulta interesante la evolución del propio concepto de herejía, que pasa de su significado griego (opción doctrinal libremente elegida) a adquirir un carácter marcadamente negativo y condenatorio desde el siglo IV hasta nuestros días (error en materia de fe sostenido con pertinacia). Estas disputas internas, llevaron a la Iglesia del siglo IV a una situación de debilidad y fraccionamiento, que no convenía a los intereses imperiales, siendo su conversión en religión oficial el punto de inflexión para la consolidación interna y la condena y persecución de las herejías. Como se observa en el caso del arrianismo, condenado en el Concilio de Nicea del año 325, mediante la intervención del emperador quien lo presidió y defendió los planteamientos de Atanasio frente a los del propio Arrio, quien sería allí condenado de manera definitiva²⁷.

Entender la trascendencia de cada una de las disputas teológicas de la época, implica atender al trasfondo ideológico de las mismas, el cual es un reflejo del proceso de formación del cristianismo y de la nueva Iglesia que se está forjando. En este sentido, parece que se trata de una relación contradictoria, fruto de la adaptación institucional al poder, la cual genera una crisis con algunos aspectos concretos de la tradición, defendidos eventualmente por ciertos grupos concretos que pasan a ser marcados como herejes.

Con respecto al donatismo, desarrollado en Cartago, acogió en su seno a aquellos miembros de la sociedad que no estaban satisfechos con la dominación romana y que vieron en el cuestionamiento del obispo oficial de Cartago -acusado de ocultar su fe durante la persecución- la posibilidad de enfrentarse a la Iglesia y con ella al Imperio. Este hecho generó el surgimiento de diversos obispos donatistas en las principales

²⁷ Es interesante, en este sentido, tener presente que el emperador Constantino no se había convertido al cristianismo cuando convocó el concilio de Nicea, careciendo por ello de justificación ideológica para su interés en la condena de Arrio y sus seguidores. Este hecho adquiere sentido al revisarlo a la luz de la disputa como enfrentamiento territorial mantenido entre una corriente del poder local y otra de carácter “universalista”, esto es, con vocación de unificar diversos territorios.

ciudades de la zona y provocó una situación de inestabilidad social relativa²⁸. La reacción de Constantino fue similar a la posteriormente adoptada con los arrianos, apoyo a la oficialidad con el fin de consolidar la unidad de la Iglesia, que posteriormente quedaría vinculada al imperio. Sin embargo, el proceso se prolongó considerablemente, ya que el respaldo social permitió su pervivencia a pesar de los empeños institucionales en abolirlo.

En este sentido, nos detendremos un momento en el arrianismo, tanto por su interés teológico, como por tratarse de una herejía profundamente vinculada con el territorio peninsular en los siglos posteriores.

El siglo IV constituye un marco de reciente consolidación de los textos sagrados y de exégesis de los mismos; en él, Arrio, se nos muestra como un exégeta profesional que comenzará una discusión en torno a la interpretación concreta de uno de los fragmentos que analizaba. Ahora bien, como ha señalado ampliamente R. Williams, sería erróneo considerar que la disputa se hubiera originado en algo tan particular como un único texto y no una visión general más divergente²⁹. Los análisis de Arrio parecen poner de relieve ciertas incongruencias -ya detectadas por Filón de Alejandría- a las que Arrio tratará de dar respuesta, las cuales podrían relacionarse con el proceso de redacción-reelaboración de los textos sagrados. En este sentido, los planteamientos de Arrio, lejos de buscar la divergencia con la Iglesia, habrían estado dirigidos a resolver las incoherencias detectadas en la doctrina, ante lo que la Iglesia habría respondido cohesionando y dotando de mayor coherencia a los textos sagrados, sin dudar para ello en rechazar y condenar a todos aquellos que pretendieran poner de relieve dichas contradicciones. Sin embargo, la estructura jerárquica que la Iglesia estaba consolidando se veía amenazada por estos planteamientos que venían a poner en tela de juicio su criterio teológico.

Ahora bien, ante esto surge un conflicto: qué motivos llevaron a Arrio a perseverar en el desarrollo de una exégesis que cuestionaba la oficialidad de la Iglesia. Desde el punto de vista teórico, si atendemos a los planteamientos de Williams:

No tenemos verdadera justificación ni siquiera para considerarlo un rebelde en la cuestión de la exégesis. No está equivocado ni se engaña a sí mismo al describirse como un tradicionalista. Por tanto, ¿por qué resuelve la “problemática alejandrina” de la relación entre el Dios escondido y el mediador creador de la forma en que lo

²⁸ HUGUES, Ph.: Síntesis de historia de la Iglesia, Herder, Barcelona, 1996, pp.75-77.

²⁹ WILLIAMS, R.: *Arrio*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2010, p. 128.

hace? La respuesta a esta pregunta tiene importantes raíces en Alejandría, pero se muestra con mayor claridad si la contemplamos desde una perspectiva diferente, la de las reacciones y las alternativas al esquema de Orígenes existentes en el mundo teológico más allá de Alejandría.³⁰

En éste mismo sentido, el planeamiento desarrollado por Arrio establece la relación de la Trinidad como resultado de la voluntad divina, muestra de la libertad creadora de Dios y, en principio, esta libertad de decisión de Dios trasciende la propia voluntad divina, siendo más bíblica que metafísica.

Los enemigos de Arrio entendieron que entre el Hijo y el Padre sólo había una relación de *metoché*, por partición. En realidad, no era así y Arrio afirmaba con claridad que el Padre era sin participante (*amétochos*). El hijo tenía fuerza, espíritu, sabiduría, gloria, verdad, luz, y todo lo demás, pero porque Dios quería concederle por gracia todos estos poderes.³¹

Sin embargo, si lo analizamos desde una perspectiva ideológica diferente, esto es, atendiendo al conflicto de intereses subyacente en ese contexto en particular, encontramos una imagen distinta. Se trata de un momento de enfrentamiento interno en el seno de la Iglesia en el que todavía se está estableciendo la manera de organización institucional de la misma, lo que generó la fragmentación entre los partidarios de la estructura jerárquica emergente y los partidarios del mantenimiento del sistema asambleario previo. Se trata de una dinámica que se repetirá a lo largo de los siglos, cada vez que se produzca una transformación para mantener el poder, se desarrollará una fragmentación entre los partidarios de la misma y aquellos que pretendan mantener el sistema tradicional, independientemente de ese avance en el poder. De este modo, ese colectivo defensor de ciertos aspectos de la tradición, quedará sistemáticamente marginado de los mecanismos de poder.

Paralelamente, el Imperio Romano en crisis ve en la Iglesia un posible elemento de cohesión, siempre y cuando la Iglesia se encuentre unida y fortalecida, preferentemente bajo una jerarquía clara que permita la negociación y la relación de poder entre dos instituciones jerárquicas. Es en esta situación cuando el conflicto con Arrio llega a Nicea, donde el emperador no duda en reforzar la unidad de la Iglesia condenando a Arrio y sus seguidores. Volviendo una vez más a Williams:

[...] la función de Arrio en el “arrianismo” no es la de fundador de una secta. No fue su enseñanza personal lo que dominó la iglesia oriental de mediados de siglo.

³⁰ WILLIAMS, R.: *Arrio, ... op. cit.*, p.184.

³¹ VILLACAÑAS, J.L.: *Teología política...op. cit.*, 2016, p. 339.

El “arrianismo”, a lo largo de la mayor parte del siglo IV, fue de hecho una imprecisa y compleja coalición de aquellos que se mostraban hostiles a Nicea en general y al *homoousios* en particular.³²

La imagen que se perfila con estos trazos es la de un complejo colectivo -que pasará a ser denominado arriano por sus enemigos- cuyos elementos en común se centran más en la distancia con la oficialidad de la jerarquía emergente que con cuestiones teológicas de fondo.

En el fondo, en su comprensión de la Trinidad, Arrio se quedaba más cercano al *kerigma* originario [...] llegaba a esta posición por una complicación filosófica, por la necesidad de interponer mediaciones entre la mónada divina y el mundo. La Iglesia de Alejandría buscaba así una verdad que, poco a poco, parecía la sustitución y reocupación de todo el mundo clásico de la filosofía neoplatónica, algo que en realidad era el interés residual de un grupo muy reducido de personas.³³

Todos estos planteamientos, suponían para la Iglesia el cuestionamiento de su autoridad teórica en un tema capital como el conocimiento de la naturaleza de la Trinidad.

Resulta clave en este análisis el papel jugado a lo largo del proceso contra Arrio por el propio Constantino, quien encabezará a la Iglesia aún cuando él mismo no se había convertido al cristianismo, quedando así patente su interés estratégico en la unidad de la Iglesia para su propia conversión y vinculación con las necesidades del Imperio.

En líneas generales, las primeras herejías correspondientes con la etapa de formación y consolidación de la institución eclesiástica, podrían encuadrarse en este marco, el de elementos que -independientemente de si sus planteamientos teológicos resultan más o menos divergentes- cuestionan la estructura institucional que se está consolidando, así como la unidad de la Iglesia, poniendo en peligro su vinculación con el Imperio y su emergencia con respecto al resto de cultos coexistentes.

Desde esta misma perspectiva política, cabe interpretar la posterior renuncia de los visigodos al arrianismo, ya en el siglo VI, cuando el Concilio de Toledo de 589 fundaba una federación de pueblos -el hispanorromano y el visigodo- bajo una misma unidad religiosa, poniendo fin -al menos jurídicamente- al arrianismo visigodo. Este hecho, lejos de responder a motivos espirituales, responde una vez más, a unos intereses

³² WILLIAMS, R.: *Arrio, ... op. cit.*, pp.193-194.

³³ VILLACAÑAS, J.L. ; *Teología política... op. cit.*, p. 342.

políticos muy concretos, tal y como ha señalado Villacañas en relación con el poder político en España:

[...] en lugar de pactar con los francos, las élites hispanorromanas y sus obispos ofrecieron un pacto a los godos. Se les ayudaría a expulsar a los bizantinos, a los suevos, a los francos, pero a cambio de convertirse al catolicismo. Presionados por las circunstancias, los godos optaron por federarse con los hispanorromanos, quemar los libros arrianos, convertirse a la religión trinitaria, unificar sus fuerzas y, con ellas, expulsar a los bizantinos, vencer a suevos y mantener a raya a francos. Una nueva monarquía católica al estilo de Francia, con los líderes amigos de Gregorio I, como san Isidoro, capaz de dominar el Mediterráneo occidental, fue la solución.³⁴

Sirva pues el caso del arrianismo visigodo como muestra del papel jugado a nivel político por las distintas herejías en esta primera etapa de la institución eclesiástica, así como para percibir su posterior uso como herramienta para la unidad o división de los pueblos en función de las necesidades políticas de cada colectivo en un momento dado.

Esta idea, básica y sencilla, es la clave para la comprensión de buena parte de los procesos de dominación ideológica, los cuales se sirven de valores unificadores o disgregadores en función de los intereses políticos en cada momento; de hecho, se trata de un proceso ideológico comparable al que encontramos en el siglo XIX con el desarrollo de los nacionalismos contemporáneos. La relación surgida en el siglo IV entre la Iglesia y el Imperio, dotará a éste del elemento de cohesión que en ese momento requería, sin embargo, tras la disolución imperial, en algunos territorios encontraremos poderes locales que se servirán de ciertas diferencias teológicas como argumento para respaldar su carácter propio y su independencia con respecto al antiguo poder imperial.

Este proceso, como hemos señalado, encontrará su conclusión -en el caso de los visigodos- con la conversión que permitió su reunificación con la nobleza hispanorromana, volviendo así a desempeñar un papel unificador donde antes había servido para disgregar. Es en este mismo marco, donde empezamos a encontrar ya una clara imbricación entre lo privado, lo público y lo eclesiástico, detectando la intromisión de la Iglesia en el ámbito familiar, en la figura de la profiliación practicada entre la monarquía hispana como recurso para ampliar su red clientelar y respaldada por el carácter sacro de la misma. Este hecho, respondía a una situación específica y a unos problemas concretos, lo que dio lugar a su desarrollo en estas tierras, mientras que dicha imbricación no se producirá de manera generalizada hasta el siglo XI.

³⁴ VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Historia del poder político en España*, RBA libros, Barcelona, 2014, p. 30.

La Alta Edad Media:

Una vez disuelto el Imperio Romano de Occidente, permaneció únicamente la estructura parroquial como elemento cohesionador del territorio. Tras el asentamiento de los diversos pueblos germánicos, la cristiandad se encontraba estructurada mediante dos poderes paralelos, ambos necesitados del otro para garantizar su continuidad. Será a partir de ese punto, cuando se desarrollen diversas teorías, que comienzan a conjeturarse en el siglo V, pero cuya difusión y consolidación no será primordial hasta el siglo IX, cuando los cambios sociales e ideológicos provocarán el cuestionamiento de los poderes, surgiendo así la necesidad, por parte de éstos, de un recurso teórico que respalde y consolide su control. La diferencia entre ambos espacios recorrería todos los aspectos de la sociedad. La articulación del espacio urbano, la presencia del poder imperial, la organización territorial serán, entre otros, algunos de los aspectos diferenciales entre ambos.

Con todo ello, las autoridades eclesiásticas de Occidente, dotadas de menor poder, buscarán los mecanismos necesarios para independizarse de la presión y el control de Oriente.

Dicho proceso, cristalizará en Aquilea mediante el desarrollo teórico de Ambrosio sobre el trinitarismo y la consecuente superioridad de la Iglesia frente a los poderes políticos, transmitido por él a Graciano³⁵.

En este marco, desempeñarán un papel destacado los ascetas, a quienes corresponderá la capacidad de conservar la estructura ideológica y organizativa cristiana a pesar de los cambios dominantes en el territorio³⁶. En este contexto, se desarrollará la vía de las *Fuga Mundi*, que defendían la tradición y la pobreza evangélica, frente a la institución incipiente, mucho más cercana al poder y dispuesta a asumir los cambios necesarios para adaptarse a este.

A partir del siglo V, desde una perspectiva jurídica, se desarrolla la teoría de los dos poderes, siguiendo el planteamiento del Papa Gelasio I (492-496), en relación con las dos autoridades establecidas de manera independiente pero necesitadas mutuamente. Su desarrollo dará lugar, con los siglos, a la teoría de las dos espadas de Godofredo de

³⁵ VILLACAÑAS, J. L.: *Historia del poder político...op. cit.*, pp. 476-477.

³⁶ FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Ed. Trea, Oviedo, 2008, p. 191.

Vendome (1094), seguido por Inocencio III y recogida en las Decretales³⁷. Esta teoría responde en parte al conflicto derivado de la división del Imperio, el cual habría creado una realidad distinta en Occidente, donde la Iglesia se mantendría “independiente” del poder -al menos estructuralmente-. Paralelamente, en Oriente, se desarrollaría el cesaropapismo, unificando de manera absoluta ambos aspectos del poder -poder político e ideológico-³⁸. Estas dos soluciones divergentes, responden a dos realidades muy distintas en cuanto a la estructura del poder civil en cada uno de los territorios. En Oriente, donde el Imperio conservaba buena parte de su organización y poder, éste impondrá su primacía a la Iglesia. En Occidente, donde el poder se encuentra disgregado y debilitado, será la Iglesia quien mantendrá una cierta independencia que sólo se irá reduciendo a lo largo del tiempo en función del fortalecimiento del poder civil. Será a consecuencia de este proceso como se desarrollarán en el plano teórico las señaladas teorías del poder, las cuales surgirán para justificar la separación de Oriente -evitando así que los poderes emergentes en Occidente se vean presos del cesaropapismo oriental- y adaptándose con el tiempo a las nuevas necesidades de conservación de la independencia del poder de la Iglesia frente al civil -cada vez más fortalecido en el ámbito occidental-.

Esta teoría surge como germen de lo que después será, con una antelación de unos cuatro siglos, desde el siglo V, con Gelasio I, permaneciendo latente hasta encontrar su espacio en tiempos de Carlomagno y desarrollarse con Godofredo de Vendome en el XI.

En este caso, como es habitual en numerosos desarrollos teóricos del conocimiento y la práctica de la humanidad, se trata de un complejo ideológico originado en el siglo V, pero cuyo mayor desarrollo no resulta necesario para el poder político hasta bien entrado el siglo XI. En líneas generales, se trata de un desarrollo jurídico que vendrá a solventar un conflicto que, tiempo atrás, se había insinuado, resolviéndose por si mismo con la disolución del Imperio y el Cisma de Oriente, siendo

³⁷ “Tanta diferencia como hay entre el sol y la luna existe entre los Pontífices y los reyes” Inocencio III, citado en MALDONADO, J.: *Curso de derecho canónico para juristas civiles. Parte general*, Gráficas Hergón, Madrid, 1967, p. 334.

³⁸ El Cesaropapismo hundiría sus raíces en la tradición y, junto con la disputa entre iconoclastas-iconóduos, serían los elementos teóricos sustentantes del enfrentamiento por la primacía de las sedes que consolidó el Cisma final entre Oriente y Occidente. En este sentido, es interesante la síntesis de GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A.: *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*, Akal, Madrid, 2012, pp. 167-171.

ya en el siglo XI, cuando la nueva realidad política volvió a enfrentar a unos estados poderosos, con una Iglesia unificada y fortalecida, capaz de hacerles frente en el control socio-económico. En lo que a los fines se refiere, tradicionalmente se ha atribuido a la Iglesia (ya desde Gregorio VII) una “misión de paz y de unidad, que es don de Cristo y el ministerio mismo de Cristo”³⁹. Con anterioridad, Agustín recurría ya a las ideas de paz y justicia, ambos pilares los seguiremos encontrando en los discursos eclesiásticos - y en otros muchos- a lo largo del tiempo.

Ahora bien, ¿por qué la paz? Si seguimos a Maldonado, será el interés de la Iglesia en garantizar la seguridad de determinadas personas y sus bienes, lo que la llevará a sustraer de la situación de inestabilidad derivada de los enfrentamientos constantes entre la nobleza, a los miembros de su comunidad, comenzando así la instauración de las bases de la posterior paz de Dios. Sin embargo, la paz no es sino el mantenimiento del orden existente, por tanto, quien más interesado se encuentra en ella es quien tiene el poder, quien únicamente podrá recurrir a la misma para ampliar su ámbito de poder o para garantizar el mantenimiento del mismo en momentos de inestabilidad. En la Alta Edad Media, si bien este hecho venía a respaldar la supremacía del poder eclesiástico frente al de los diversos señores feudales, no debemos olvidar algunos aspectos más complejos de este entramado:

- Una sociedad estamental: es decir, en la que se nace y permanece en determinado estamento, salvo en el eclesiástico, al cual se accede desde cualquier otro. Por tanto, en estamento religioso nutrido de miembros con intereses contrapuestos en función del origen social.
- Una institución eclesiástica necesitada del apoyo militar de los señores territoriales para respaldar su poder teórico, lo que la llevará a diversos pactos y acuerdos tanto coyunturales como estructurales.
- Una imbricación absoluta de ambos poderes, derivada de su formación y desarrollo conjunto.

Todo ello permitirá que de la inicial paz de Dios, se pase a la Tregua de Dios, la cual permitirá a los estados garantizar paulatinamente el orden social, favoreciendo así la consolidación del poder regio sobre su territorio.

Con respecto al segundo de los valores, la justicia, simplemente señalar que ésta -la justicia- vendría fijada por lo establecido en el derecho canónico, siendo por tanto el respaldo teórico a los planteamientos que la Iglesia estableciera en cada momento.

³⁹ MALDONADO, J.: *Curso de derecho canónico...* op. cit., p.335.

Como señala Catalina Gallego, el papel desempeñado por la Iglesia en la conformación del sistema jurídico entre los siglos XI y XIII, será clave, estableciendo una relación directa entre pecado y delito⁴⁰.

En este contexto, a partir de Carlomagno, encontramos el desarrollo destacado de algunos pueblos germánicos (los carolingios), y el recurso mutuo para la total justificación de su poder. Este hecho marcará la necesidad de un desarrollo teórico que lleve a la Iglesia a donde ya había apuntado siglos atrás: esto es, a reclamar de manera jurídica su relación de superioridad e independencia con respecto al poder terrenal, la cual no había sido necesaria debido al escaso alcance del mismo hasta Carlomagno. Aquellas teorías basadas en el desarrollo del Trinitarismo surgidas en el Concilio de Aquilea, se convertirán ahora en la respuesta a una nueva necesidad.

Dichos cambios en la concepción del poder, han sido interpretados en numerosas ocasiones como parte de un proceso evolutivo de las teorías filosóficas, resultado de cambios teóricos muy alejados de la realidad socio-política del momento. Sin embargo, su clara relación con los cambios políticos y económicos del momento apuntan directamente a la necesidad de respaldar -desde una perspectiva teórico-filosófica- la nueva situación socio-política y de acceso al poder existente, como hemos señalado de manera general en líneas anteriores.

Con la llegada del año mil, la historiografía tradicional ha planteado un escenario muy peculiar, un período de relativa amplitud en el que la cristiandad espera el advenimiento del fin de los tiempos y con él, del Juicio Final. Desde esta perspectiva se han venido justificando y explicando las más variadas realidades: desde la abundancia de donaciones, las peregrinaciones, o los grupos de flagelantes que recorrían las calles. Sin embargo, trabajos posteriores centrados en este tema están replanteando el marco de acción. El estudio realizado por D. Barthélemy en relación con el año mil nos propone una interesante relectura de la obra de Raúl Glaber, a propósito de la cual señala como:

El plan de la obra se indica al principio: no hay que dejar pasar sin verlos los actos divinos en el mundo, actos de los que está sembrada cada época -hasta la última, por lo tanto, no sólo en los tiempos bíblicos, propios de Cristo, apostólicos-⁴¹

⁴⁰ CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 31-60.

⁴¹ BARTHÉLEMY, D.: *El año mil y la paz de Dios. La Iglesia y la sociedad feudal*, Ed. Universidad de Granada - Publicacions Universitat de València, Granada 2005, p. 180.

Este planteamiento, sugiere la revisión de los argumentos tradicionalmente atribuidos al milenarismo, a la luz de un sentido mucho más amplio, el de interpretar éste como un momento más propicio para la reflexión, pero no -al menos de manera institucional- como el fin. El exhaustivo análisis de la obra de Glaber realizado por Barthélemy, no parece dejar dudas al respecto, se trataría de una recolección de relatos que buscan reflejar la providencia de Dios en la época del autor, reafirmando así la validez de los Evangelios en el momento mismo de su redacción. Se trataría de una obra equiparable -en este sentido- a las hagiografías, todas ellas tendentes a reafirmar la validez de la fe, y con ella del poder de la Iglesia, a lo largo del tiempo. Podríamos interpretar el auge milenarista de las proximidades al año mil, como un esfuerzo por adaptar a la nueva sociedad naciente el mensaje y los mecanismos de control propios del período anterior.

Entonces, ¿cuál es la diferencia del año mil? ¿por qué se desarrollan este tipo de ideas de manera especial en esa etapa? El año mil supuso la redefinición de los grupos sociales y las relaciones entre los mismos, supuso el desarrollo de las relaciones feudo-vasalláticas, la sacralización del ideal caballeresco; esto es, el desarrollo de nuevos patrones ideológicos, como señaló Guy Bois, la *efervescencia religiosa* de este período no debe verse al margen del marco político y social del mismo⁴². Como ha señalado Fernández Conde, el consenso actual sobre las transformaciones de mediados del siglo X es hoy un hecho, del mismo modo que lo es la diferencia geográfica en que éstas se producirán. En general, resulta asumible que el marco cronológico que envuelve al año mil supuso la cristalización del modelo feudal, no sólo en cuanto a las relaciones de producción propias del mismo, sino también en los modelos de organización político-administrativos y la legitimación del poder, es decir, “las construcciones jurídicas e ideológicas, y hasta en las propias formas de religiosidad, vinculadas plenamente a unas estructuras eclesíásticas incardinadas en dicho modo de producción.”⁴³

Estos cambios profundos, generarán la necesidad de adaptar el marco ideológico a la nueva realidad, recurriendo la propia institución eclesíástica a la adaptación o transformación de sus desarrollos teóricos a la luz de los nuevos tiempos, pudiendo de este modo justificar y legitimar la nueva realidad socio-política. En este sentido, mitos como el del Santo Grial parecen justificar la necesidad de un poder terrenal fuerte

⁴² BOIS, G.: *La revolución del año mil*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 158-160.

⁴³ FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Ed. Trea, Oviedo, 2005, p. 15.

respaldado por un único dios, aportando un mayor sustento teórico-ideológico a la monarquía y a la Iglesia, sin embargo, resulta interesante el origen hitita de este mito, que recoge la “desaparición” del dios Telepium del mundo y su posterior deterioro -el fuego se extingue de los hogares, hombres y dioses se sienten abatidos, el cereal no madura, los pastos marchitan, las fuentes se secan,...- que representa la primera versión del mito de la tierra desolada que se hará célebre a través de los romances del Grial⁴⁴.

En un primer momento, el recurso a la guerra como mecanismo para la ampliación del poder terrenal de los monarcas, llevó a la promoción de los caballeros, los cuales cumplían una función semi-sagrada al respaldar con su espada el orden establecido y consagrado por la Iglesia, colaborando -en el caso de la Península Ibérica- a la expansión y consolidación de la cristiandad frente al islam. Fuera del ámbito peninsular, se producirá el desarrollo de las órdenes militares, tal es el caso de Templarios y Hospitalarios a nivel general, y -para la península- Calatrava, Alcántara o Santiago, todas ellas surgidas en el tránsito del siglo XI al XII. Las órdenes militares, venían a reforzar el carácter sagrado de la figura del caballero, al tiempo que suponían una herramienta al servicio directo del pontífice, capaz de incorporar territorios de conquista al dominio de la Iglesia quedando exentos del control diocesano, de manera que se fortalecía con ellas el poder pontificio en detrimento del episcopal -dependiente con mucha frecuencia del monárquico o señorial- al tiempo que se evitaba la intromisión del poder terrenal, tan presente en esa época en los nombramientos de cargos diocesanos.

En ésta misma etapa, se produce el desarrollo territorial de los señoríos eclesiásticos episcopales, cuya administración y dominio se ajustaba perfectamente al modelo feudal. Este hecho, reforzaba de manera indiscutible la independencia y el poder diocesano, en detrimento -siempre relativo- del poder pontificio, el cual quedaría fortalecido por el enriquecimiento de sus filas, al tiempo que la relativa independencia y poder que éste les proporcionaba podía llegar a poner en riesgo su autoridad, siendo aquí primordial el desarrollo de las órdenes militares ya mencionado.

Será precisamente la necesidad de reforzar las bases mismas del soporte teórico de la Iglesia en una sociedad plenamente cambiante, la que llevará a los religiosos a desarrollar con especial ahínco sus teorías en torno al milenarismo, entendido como

⁴⁴ Se trata de un mito hitita y cananeo, por cuyos territorios pasaron los israelíes asimilando esta tradición. ELIADE, M.: *Historia de las creencias...* op. cit., pp. 194-196.

momento de búsqueda de señales de la auténtica fe y de reflexión y arrepentimiento propio a la luz de la misma; es decir, de aproximación y sometimiento de la sociedad al poder a la Iglesia. En relación con este mecanismo, resulta muy interesante el planteamiento recogido por Catalina Gallego, explicitando el papel del milenarismo como recurso que permite, merced al desconocimiento de la fecha del Juicio, desplazar el momento de la rendición de cuentas de manera sistemática hacia el futuro, justificando de este modo el papel de la *cura animarum* constantemente⁴⁵.

En el seno del cristianismo, las ideas milenaristas, entendidas como creencia en que el Reino de Cristo durará mil años, se extienden principalmente a partir del siglo II d. C., hundiendo sus raíces en diversos aspectos previos, entre los que encontramos elementos cuyo origen resulta variado y complejo, destacando aquí el papel de ciertas religiones místicas, como ha detallado Blázquez⁴⁶. Las religiones místicas fueron muy abundantes en Roma, ya que éstas daban respuesta a las necesidades individuales de parte de la sociedad, muchas de ellas adoptaban de manera generalizada la promesa de la salvación individual de sus miembros, paralelamente, el carácter sincrético del judaísmo, al igual que buena parte de las religiones de la época, supuso la incorporación de elementos de diversos cultos. Los temas del fin del mundo y el apocalipsis, no son una excepción, en su conformación encontramos elementos aislados procedentes de diversas religiones que acaban entrelazándose para configurar el apocalipsis cristiano⁴⁷.

La primera idea a tener presente al hablar del milenarismo es su vinculación con la imagen del Anticristo, entendido éste como cualquiera que niegue a Cristo, lo que justificará cualquier movimiento contrario a las otras religiones del Libro y a sus seguidores⁴⁸. Es en este contexto como se articulan estas ideas con los movimientos

⁴⁵ CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 61-101.

⁴⁶ BLÁZQUEZ, J. M.: "Supersticiones cristianas, Angeología y Demonología", en ALVAR et al.: *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 337-346.

⁴⁷ MUNSURI ROSADO, M.N.: "La dinámica de la espiritualidad en la Baja Edad Media. Apocalipsis y milenarismo en la Corona de Aragón" en IGUAL LUIS, D. - NAVARRO ESPINACH, G.: *El País valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al profesor Paulino Iradiel*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2018, pp. 257-280.

⁴⁸ Un interesante estudio sobre el tema se encuentra en GUADALAJARA MEDINA, J.: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, 1996.

expansionistas de los territorios feudales, que encuentran en ellas un respaldo para su expansión⁴⁹.

Independientemente de la preexistencia de una idea del Anticristo y un marco ideológico proclive al desarrollo de elucubraciones cronológicas al respecto, el entorno del siglo XI supondría un momento en que dichos planteamientos eran convenientes para el mejor control ideológico y moral de la población, con lo que esto representa en cuanto a encuadramiento y perpetuación o desarrollo del sistema. El papel de refuerzo del poder que supone el temor al apocalipsis, constituye un elemento primordial para su análisis, como ha señalado Villacañas:

La experiencia apocalíptica desde siempre sirvió no sólo a la política por medio de la herejía, sino a la construcción de poderes y al programa de dominio tanto de la naturaleza como de la sociedad [...] fue desplegada como forma de imponer obediencia desde las instancias legítimas de la sociedad -el Papado y el Imperio- en momentos identificados como de crisis total. Su aspiración a reorganizar la totalidad de la sociedad estaba relacionada con su exigencia de dominio de los recursos materiales a su disposición, dada la razón absoluta de ser la configuración final de la sociedad humana.⁵⁰

Los principales movimientos milenaristas, se darán de manera más fuerte en aquellos momentos de mayor necesidad de refuerzo por parte del poder, ya sea por tratarse de un período de centralización de los poderes dispersos preexistentes, ya sea por encontrarse ante un momento de enfrentamiento con otros poderes -caso de la conquista de tierras a los musulmanes en el territorio peninsular-.

El tradicional enfrentamiento entre el bien y el mal, se vería reinterpretado por el cristianismo como una lucha contra el Anticristo y sus partidarios, lucha ésta que reforzará su valor merced a su papel como punto de corte en el tiempo y puerta de acceso al futuro prometido. En la medida en que el cristianismo fundamenta su promesa en la existencia de un mundo trascendental, el acceso a éste viene marcado por el advenimiento de ese tiempo, lo que refuerza el dominio de la institución eclesiástica en el período atribuido a la etapa previa al Juicio Final, tal y como hemos señalado con anterioridad.

En esta adaptación de los diversos mitos tradicionales sobre el bien y el mal, recogidos de manera muy detallada por Guadalajara Medina en su obra, podríamos ver

⁴⁹ FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad...* op. cit., (ss. VII-X), p. 70.

⁵⁰ VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, en *ISEGORIA, Revista de Filosofía-Moral y Política*, nº37, julio-diciembre 2007, pp. 81-96.

un ejemplo claro del uso de los mitos por parte de las religiones, sin embargo, las interpretaciones de los mitos prehistóricos y de la antigüedad, nos resultan demasiado arriesgadas, ya que parecen estar más marcadas por las connotaciones negativas o positivas que la sociedad actual atribuye a determinados elementos, que por lo que en ellos se pudiera ver en el momento a que se refiere en cada caso⁵¹.

Dejemos por el momento el milenarismo en el contexto del año mil, siendo conscientes de que volveremos sobre el mismo a lo largo del desarrollo cronológico posterior, según la sociedad del momento retorne al uso de estas ideas en función de los cambios socio-políticos venideros. El análisis de estos cambios, si bien parte de lo dicho hasta este punto, debe ser observado a la luz de las peculiaridades concretas de cada etapa, lo que nos lleva a la necesidad de posponer su estudio para el contexto preciso en que se produzca su uso en cada momento.

Con respecto al derecho canónico, la etapa comprendida entre los siglos VIII y XII nos ofrece una visión esquemática de la realidad de fondo, el carácter de adaptación a los problemas dinámicos de una sociedad que representa el derecho, lo convierten en un elemento de primer orden a la hora de percibir una imagen global del mismo. Dejando al margen la sucesión concreta de colecciones canónicas que veremos surgir en esta etapa (hecho éste que -en si mismo- constituye un claro indicio de las variaciones que están afectando a la sociedad del momento), los rasgos finales que de ellas se extraen perfilan el siguiente escenario⁵²:

- Continuidad de los rasgos fundamentales previos, tales como la autoridad pontificia, organización diocesana, potestad episcopal, papel conciliar o existencia jurídica de los bienes eclesiásticos, entre otros.
- Confluencia de ciertos rasgos con los de influencia germánica matizando de manera considerable el resultado final; tal es el caso de la creciente confusión entre los aspectos privados y públicos, la descentralización del poder o la colegialidad emergente en cabildos -heredera asimismo del sistema asambleario primitivo-.

⁵¹ GUADALAJARA MEDINA, J.: *Las profecías del ...* op. cit., pp. 19-26. En este sentido, señalar que -si bien el autor utiliza como referencia las obras de ELIADE, M., las conclusiones extraídas parecen propias de Guadalajara Medina y no del citado Eliade, quien se muestra mucho más cauto en este sentido.

⁵² MALDONADO, J.: *Curso de derecho canónico...*, op. cit., pp. 307-331.

De entre estos rasgos, nos centraremos en aquellos que supusieron un cambio relativo y que configurarían la realidad organizativa de la Iglesia bajomedieval, la cual pasará a estar mucho más implicada en la vida, tanto pública como privada de la sociedad, viendo incrementarse así su poder real sobre la misma. Paralelamente, este hecho sería posible merced al respaldo recibido por parte del poder civil, quien veía en ella un elemento garante de su propio poder merced a la justificación teórica e ideológica del mismo.

Por ello, la descentralización paulatina y relativa del poder de la Iglesia, sería un reflejo más de su vinculación con los poderes locales, los cuales se irían fortaleciendo cada vez más, pero permanecerían todavía fragmentados. En este sentido, elementos como la colegialidad de los cabildos, vendrían a crear espacios de oposición al poder episcopal, el cual podía venir impuesto ya por Roma, ya por el poder local, siendo -por tanto- conveniente a ambos poderes la existencia de un elemento de control que pudiera respaldar sus pretensiones.

Esta imagen comienza a perfilar el complejo entramado de relaciones de poder en el que coexisten los intereses del poder laico local, del poder Pontificio y del propio poder diocesano, la forma en que estos poderes se articulen en cada momento será algo variable, en función de la realidad concreta, así como de la coyuntura en que cada uno de ellos se encuentre. Esta complejidad en la lucha por el poder, podemos verla reflejada en momentos especialmente críticos como los cercanos a los Cónclaves, siendo en ellos cuando se visualizan de manera significativa estas contradicciones. Sin embargo, el hecho de que no resulten claramente visibles en otros períodos, no significa que no estén latentes, motivo este por el que debemos tener siempre en mente dicho trasfondo a la hora de interpretar la complejidad de las relaciones de poder.

Los conflictos por el poder en el seno de la Iglesia han tenido numerosos momentos críticos en su historia, tal es el caso del Cónclave celebrado a puerta cerrada a sugerencia de Buenaventura, que pretendía forzar así a los cardenales a ceder el poder a un Papa electo tras dos años y nueve meses de la muerte de Clemente IV en 1268. Para evitar este tipo de situaciones, el papa electo Gregorio X fijó en el Concilio de Lyon de 1274 las leyes precisas del cónclave, sin embargo, éstas se verían modificadas parcialmente por algunos de sus sucesores. En cualquier caso, el siglo XIII supondría el momento clave en el que el pontífice limitaba de hecho la capacidad de retención del poder por parte del colegio cardenalicio.

El origen del Colegio Cardenalicio, se remonta al período comprendido entre el siglo V y el VII, cuando el pontificado se rodeó de miembros del clero que le ayudarían y a los que se asignaron diversas vacantes creadas dentro de la ciudad de Roma. Ya en el siglo XI, Nicolás II concedió a los cardenales el derecho a elegir al papa, así como el de asesorarle en aquellos asuntos de carácter más delicado, es en éste hecho donde encontramos el germen de la organización de dichos cardenales en Colegio Cardenalicio o Sacro Colegio, entre cuya misión se encuentra la de aconsejar al obispo de Roma. Para su mantenimiento, Nicolás II les concedió la mitad de las rentas de la Sede Apostólica. La cifra inicial de 28 cardenales irá aumentando en cada pontificado alcanzando con el paso de los siglos el elevado número de que dispone en la actualidad. El incremento se fue produciendo paulatinamente como mecanismo de los distintos pontífices para aumentar el número de partidarios propios en su entorno, viendo favorecido así el éxito de sus iniciativas, así como la continuidad en el cargo de un miembro de su mismo sector.

Las medidas adoptadas por Nicolás II buscaron obtener la independencia de la iglesia con respecto al poder imperial, tratando de reforzar para ello tanto el poder pontificio en su propia persona, como en las de sus sucesores, a los que dotó del respaldo de un Colegio Cardenalicio independiente de otros poderes merced a las abundantes rentas que fijó a tal efecto. Sin embargo, dichas medidas tuvieron únicamente un éxito parcial, ya que no consiguió conservar la fidelidad del conjunto de la cristiandad, llegando en 1061 la ruptura de un grupo de obispos alemanes que rechazaron su autoridad y sus reformas. Ahora bien, el hecho de que únicamente se produjera esta ruptura parcial, pone de manifiesto el triunfo relativo de las medidas planteadas por el pontífice, al menos temporalmente.

Resultaría de gran interés un estudio en profundidad de la cronología y geografía de las distintas disposiciones que se fueron elaborando en estos sentidos, las cuales nos permitirían poder valorar de manera mucho más precisa la imbricación de ambos poderes y la manera en que estos interactuaron. No siendo estas páginas el lugar adecuado para ello, sirvan estas líneas como muestra de la dinámica general que parece encontrarse tras estos procesos.

Únicamente señalar, como entre los siglos XI y XII encontramos en el conjunto del territorio peninsular, con independencia del reino en el que centremos nuestra atención, diversos casos de reyes que reciben la unción litúrgica como elemento clave en su proceso de sacralización (Fernando I en León, Alfonso I de Aragón, o Alfonso VI

de Castilla, serían una muestra de ello), destacando en sus textos cronísticos la trascendencia fundamental de este rito, así como los rasgos espirituales que acompañarán a dichos monarcas de manera mucho más destacada de lo que venía siendo tradicional⁵³. Este hecho, serviría de respaldo ideológico al movimiento de conquista a los musulmanes, al tiempo que dotaban -en determinadas ocasiones- a la monarquía de bula de cruzada para alguna de las contiendas de conquista peninsular.

La Baja Edad Media:

A partir del siglo XII, con el predominio de la institución eclesiástica en el Occidente cristiano, encontramos un mayor desarrollo del derecho canónico en su conjunto, el cual alcanzará a la vida cotidiana de los habitantes de la cristiandad, independientemente de su creencia individual.

Durante la Baja Edad Media, el poder de la Iglesia llegará a un punto álgido, pudiendo observarse mediante la legislación que se desarrolla en este período orientada a controlar todos los aspectos de la vida de sus fieles, o de aquellos que -no siéndolo- coexisten en territorio cristiano (mudéjares y judíos principalmente).

Es en esta etapa cuando veremos la imbricación entre el sistema judicial y el espiritual. Como señaló en su día Foucault y ha retomado recientemente Catalina Gallego⁵⁴:

Una religión que pretende [...] alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala mundial: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades. [...] Podemos decir incluso que ese poder pastoral, su importancia, su vigor y la profundidad misma de su implantación se miden por la intensidad y la multiplicidad de las agitaciones, revueltas, descontentos, luchas, batallas y guerras sangrientas que se produjeron en torno a él, por él y contra él, es en gran parte una disputa sobre el modo de ejercicio del poder pastoral.⁵⁵

En este sentido, es preciso revisar el proceso de transformación institucional que se producirá entre el siglo XI y el XIII, así como la manera en que dicho cambio

⁵³ Teniendo en cuenta que la imagen de cada soberano a la que nos referimos es la propia de su corona, ya que en casos de enfrentamiento los contrincantes no dudarán en descalificarlos a nivel moral con el fin de justificar su causa. FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad medieval... (siglos XI-XII)* op.cit., pp. 44-45.

⁵⁴ CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 159.

⁵⁵ FOUCAULT, M. : *Seguridad, territorio y población, Curso del Collège de France (1977-1978)*, Ed. Akal, Madrid, 2008, pp. 150-151.

alcanzará a la sociedad, a la luz de lo señalado por Foucault, cuyas indicaciones no dejan de constituir un punto de partida base para un análisis del período.

Una muestra de ello es el cambio que sufre la legislación referente al matrimonio, que pasa -a partir del siglo XI- a ser plenamente dependiente de la legislación canónica, siendo concebido como matrimonio consensual, formado mediante el consentimiento mutuo, espontáneo y libre, por el hombre y la mujer que asumen las obligaciones derivadas del mismo⁵⁶. Éste hecho fue posible mediante la exclusión paulatina del estado de dicho ámbito, al ser el conjunto de los súbditos civiles miembros de la cristiandad, lo que llevó a la situación de quedar el estado excluido de un espacio en el que ya no era necesario. Dicho proceso se prolongó entre los siglos IX y XI; pero a pesar de todo, este cambio no se consolidará de manera definitiva hasta tiempo después, debiendo luchar con los restos de la tradición durante un largo período de tiempo; asimismo, se desarrollaran aspectos confusos sobre el valor de la palabra dada de matrimonio futuro y el hecho mismo. Todo ello, lejos de ser un dato anecdótico, constituye un claro reflejo del alcance -cada vez mayor- del poder de la Iglesia, y con ella del “estado” en la vida cotidiana.

Mediante el control del matrimonio, Iglesia y estado establecen las bases para la formación del modelo oficial de familia, así como de los distintos roles que representaran en ella cada uno de sus miembros. La familia cristiana se erigirá como célula de partida del modelo social reproductor del sistema, adquiriendo de este modo una importancia fundamental en la perpetuación del sistema ideológico existente. La Iglesia del siglo XI, establece el modelo referencial de matrimonio sacramental, el cual tiene como misión la reproducción y la educación de los vástagos en el seno de la cristiandad. Para ello, se servirá de manera explícita del modelo referencial de la Sagrada Familia, la cual se convertirá en un ejemplo a imitar para el conjunto de los fieles, perdurando de este modo a lo largo de los siglos.

Paralelamente, frente al modelo tradicional de mutuo acuerdo y carente de la necesidad de intervención de ninguna institución externa, el requerimiento de la bendición sacerdotal proporciona a la Iglesia la autoridad para aceptar o no las uniones entre fieles, con todo lo que esto suponía en cuanto a establecimiento de alianzas, unión de bienes, reproducción y transmisión patrimonial; entre otras cosas.

⁵⁶ MALDONADO, J.: *Curso de derecho...* op. cit. , pp.340-341. RINCÓN, T.: *El matrimonio. Misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Editorial de la Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1971, pp. 15-29.

Es también en este período cuando surge la intromisión del elemento de la cópula para la validez o no del matrimonio, siendo éste un aspecto que se comenzará a emplear a partir del siglo XI, pero que conservará detractores entre los teóricos de la época, los cuales darán prioridad al consentimiento frente a la cópula. De hecho, éste aspecto lo encontraremos en el centro de las discusiones fundamentales en el Derecho del matrimonio de la Edad Media, tal y como ha señalado Maldonado⁵⁷. El sentido de dicha variación hay que buscarlo en la prioridad dada por la Iglesia a la reproducción en el seno del matrimonio, como elemento clave que proporciona sentido al mismo, sin el cual dicha unión sería inútil. En este contexto, se desarrolló también la legislación de las limitaciones al matrimonio, variando sus matices entre el siglo VIII y el siglo XI, refiriéndose únicamente al grado de parentesco, pero matizándose los mecanismos de cómputo en función de la imbricación de los métodos romanos y germánicos. Dicho mecanismo, reservaba a Roma la capacidad de conceder exenciones a criterio de la Curia, lo que reforzaba una vez más el poder de la Iglesia. El control de la autorización o no del matrimonio en función del grado, adquiere especial importancia en las uniones realizadas en el seno de familias nobiliarias, entre las que son más frecuentes este tipo de prácticas. De este modo, la Iglesia se apropia el poder de autorizar determinadas uniones, quedando dotada de autoridad para interferir en las uniones entre las monarquías, lo que suponía la capacidad de intromisión en uno de los mecanismos más frecuentes de participación de la política internacional.

Siendo el matrimonio uno de los recursos comunes en la política de alianzas entre reinos, supuso un considerable avance para el poder eclesiástico el reservarse para sí la capacidad de conceder o no exenciones en dicho terreno.

El carácter sagrado del matrimonio, su inclusión entre los sacramentos, dirige nuestra mirada en la dirección de aquellos mecanismos mediante los cuales la Iglesia reforzaba su control sobre la vida cotidiana de la sociedad. En un momento en que los mecanismos de control del “estado” no alcanzaban a la cotidianeidad de los miembros de su sociedad, era la Iglesia la que disponía de dichos recursos. Vemos una vez más, en este terreno, el reflejo del enfrentamiento por el poder entre la Iglesia y las monarquías.

Todos estos aspectos, vienen a configurar un escenario en el que se dan cita diversos factores complejamente interrelacionados: por una parte, encontramos una sociedad cambiante, en la que el poder regio encuentra ciertos límites en los grupos

⁵⁷ MALDONADO, J.: *Curso de derecho...* op. cit. , pp.342-343.

urbanos emergentes; por otra parte, dicho poder regio ha logrado establecer una relación simbiótica con la Iglesia, a la cual respalda a cambio tanto de su justificación teórica, como de la capacidad para intervenir de manera más o menos directa en la elección de su jerarquía; paralelamente, dicha Iglesia establecerá una relación nueva con los grupos en auge en las ciudades, a los cuales dotará paulatinamente de una justificación ideológica a cambio de su sometimiento e implicación en los aspectos económicos e ideológicos pertinentes. Al mismo tiempo, dicha iglesia tratará de poner trabas a las intromisiones de los poderes laicos en las elecciones de las dignidades eclesiásticas, buscando así salvaguardar su independencia con respecto a dichos poderes.

Este marco general irá adquiriendo peculiaridades distintas en cada realidad concreta, respondiendo de este modo a la complejidad de las interrelaciones que en ella confluyan, sin embargo, en líneas generales, será el contexto básico del desarrollo de este período.

En este contexto, a partir del siglo XIII, la Iglesia debe hacer frente a una nueva problemática, la derivada del auge de los distintos reinos nacionales que, poco a poco, se irán enfrentando de manera más o menos directa al pontificado. El incremento del poder de las coronas que logran un mayor territorio y -con él- un aumento de su dominio e independencia, supondría la posibilidad para todas ellas de distanciarse de la autoridad de la Iglesia, ya de manera directa, ya mediante el recurso a la intromisión en el nombramiento de los cargos intermedios de la misma.

En dicho marco, encontramos el desarrollo de diversas corrientes ideológicas que darán lugar a dos tipos de movimientos: por un lado, al desarrollo de ciertas herejías, por otro, al desarrollo de ciertas corrientes espirituales que serán redirigidas e integradas en la cristiandad mediante la fundación de nuevas órdenes religiosas.

Este proceso resulta de considerable interés desde el punto de vista espiritual ya que las diferencias entre ambas corrientes no resultan especialmente destacables, lo que las convierte en un elemento a analizar desde otras perspectivas. En este sentido, como hemos señalado para el período anterior, se trata de momentos en los que es la Iglesia la que realiza los cambios, siendo estas corrientes las que reivindicarán el mantenimiento de la situación previa, a pesar de los cambios institucionales.

Desde los inicios de la Baja Edad Media, podemos entrever a personajes como Pedro Valdo representando a colectivos que ofrecen una imagen de la espiritualidad, capaz de poner en tela de juicio el papel desempeñado por la Iglesia en dicho período. Paralelamente, encontramos a otros, como Francisco de Asís, que defienden aspectos

comunes a ambos, pero sin enfrentarse a los fundamentos de la institución eclesiástica, lo que llevará a la misma a integrarlos, convirtiendo lo que podría haber sido un punto débil, en un elemento avanzado en la aparente transformación institucional.

En el contexto del siglo XII se produjo la aprobación inicial de los valdenses de la mano de Alejandro III (Letrán, 1179), quien les permitió realizar su voto de pobreza, pero no predicar sin licencia explícita del ordinario correspondiente; precisamente será la predicación libre, la causa de su posterior enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica, llegando a su condena en 1185 por Lucio III. Tras dicho enfrentamiento, encontramos como causa última el cuestionamiento de la necesidad de la figura del clérigo, dotada de un carácter sagrado que la distancia del resto de la cristiandad, ya que lo que reclamaban los valdenses era la capacidad universal de predicar y la no sacralización de los clérigos, cuya existencia cuestionaban, tanto en este sentido, como al reclamar la libre interpretación de la biblia y su traducción a las lenguas vulgares.

Es precisamente en torno a la sacralización de la figura del clérigo, donde veremos grandes cambios entre los siglos XI y XIII, consolidándose en Letrán IV. En este sentido, son aspectos tales como la definición de la administración sacramental y su adscripción al oficio clerical, donde encontramos la clave de la ruptura con los valdenses, siendo aquellos elementos los que se convertirán en las principales muestras de las diferencias entre ambas corrientes.

A partir de estos momentos, los valdenses serían condenados, llegando a ser acusados de practicar orgías y de adorar al Diablo, acusaciones que distaban claramente de la realidad a criterio incluso de diversos defensores de la ortodoxia, tal y como señaló N. Cohn⁵⁸.

En las diversas condenas realizadas a los valdenses durante los siglos XIII y XV, encontramos con frecuencia la acusación de ser adoradores del diablo, argumento recurrente para reforzar cualquier crimen de carácter espiritual en estas centurias. Dichas acusaciones llegaron a tal punto, que serían recogidas en bulas como la decretal *Vox in Rama*, enviada en 1233 por Gregorio IX. Dicha bula condenaba a los valdenses - identificándolos como herejes seguidores de Lucifer- animando a lanzar una cruzada contra ellos. Una situación similar se repetirá en 1338, así como en 1384. Ya en el siglo XV, se siguen encontrando en el sur de Europa -Corona de Aragón, Francia y península Itálica- acusaciones similares. Con la llegada del siglo XVI, en el caso de Francia, se

⁵⁸ COHN, N.: *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 55-68.

produjo una gran variación, debido al interés del monarca Luis XII en reforzar la unidad de sus súbditos, logró licencia pontificia para enviar a su propio confesor a investigar a los supuestos valdenses de los valles alpinos. Resultado de dicha indagación, sería la rehabilitación de los mismo, así como la anulación de las sentencias previas contra ellos y la restitución de sus bienes. El motivo de dicho proceso fue directamente el interés de la monarquía en fortalecer la unidad territorial, más allá de las posibles diferencias espirituales⁵⁹.

Pero más allá de las acusaciones, los planteamientos de los valdenses se centraban en la pobreza evangélica y la negación de la capacidad de los miembros de la Iglesia. Dicho hilo argumental no se pierde con ellos, ya que se constata su continuidad inmediata en 1218, de la mano de los pobres lombardos, también conocidos como patarenos; éstos destacaron por sus reacciones más o menos violentas contra los escándalos del clero y fueron especialmente aceptados entre los colectivos de gremios artesanos.

En dicho contexto, se produjo también la difusión de las ideas cátaras que, con cierta base de dualismo maniqueo, rechazarán tanto el antiguo testamento como los rituales de culto externo y no pocos dogmas. Su organización en creyentes y perfectos, venía también a negar la necesidad de la estructura organizativa de la Iglesia⁶⁰.

En este marco de diversas tendencias más o menos ortodoxas, entre las que cabe incluir los humillados de Lombardía, los pobres católicos, y otros muchos, se desarrollaron distintas instituciones religiosas que podemos ver como precursoras del franciscanismo.

En 1210 sería aprobada la orden de Franciscana por Inocencio III, la cual vino acompañada inmediatamente de la tonsura a los 12 franciscanos que la profesaban⁶¹. El objetivo principal que acompañará a la necesidad de fundar dicha orden, el reclamado por su fundador, sería el derecho a seguir los Evangelios de manera estricta, lo que conllevaba el cuestionamiento de la institución eclesiástica del momento. Sin embargo, dicha fundación, servirá a la institución eclesiástica como mecanismo de atracción a aquellos fieles interesados en los valores defendidos por los colectivos al margen de la

⁵⁹ COHN, N.: *Los demonios familiares...* op. cit. p.67.

⁶⁰ En relación con la influencia del pensamiento maniqueo, así como de los orígenes del mismo, es interesante la síntesis de DI NOLA, A. M.: *Historia del Diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días*, EDAF, Madrid, 1982, pp. 81-90.

⁶¹ IRIARTE, L. O.F.M. Cap.: *Historia franciscana*, Ed. Asís, Valencia, 1979, pp. 43-81.

misma y que ahora encontrarán integrados en su seno. De este modo, el pontífice se reserva la posibilidad de controlar los cambios que la nueva realidad social estaba conllevando, mediante una institución que responde ante su persona y de la que se puede valer en el futuro para controlar cualquier otra desviación en dicho sentido que no haya quedado claramente integrada en la misma.

En 1215, con el IV Concilio de Letrán, llegó la limitación a la fundación de nuevas órdenes religiosas, imponiendo a cualquier otra, la aceptación de las reglas ya instituidas hasta el momento; por ello la Orden de Predicadores asumió la regla de san Agustín. Sin embargo, el mismo pontífice reafirmó la aprobación previa de los franciscanos y permitió que su regla continuara vigente. En este intento jurídico de limitar las nuevas fundaciones, hay que ver un esfuerzo por parte de la Iglesia para controlar los distintos elementos que venían desarrollándose en la última centuria, que suponían conflictos constantes con los más variados colectivos que cuestionaban su mecanismo de organización y, con él, su autoridad. Con todo ello, la fundación de órdenes mendicantes, respondería a un cúmulo de factores de compleja imbricación, entre los que cabría señalar el interés del pontificado en aumentar el número de predicadores, situándolos bajo su control directo y convirtiéndolos en un modo de vida a imitar⁶².

Paralelamente, dichas órdenes serán las encargadas del control de las herejías que se estaban desarrollando en esos momentos, a las que podrán dar una respuesta integrada, merced a su modelo de vida reglada y a su formación teórica como predicadores. Herejías, que adquirieron carácter de *Lesá Majestad* a partir de Inocencio III, de igual modo que había establecido Diocleciano, pero centrado ahora en un crimen contra la Iglesia⁶³.

Con todo ello, en esta etapa comprendida entre el siglo XI y el XIII, hemos observado una serie de conflictos que podríamos sintetizar en tres: entre el papado y la curia, entre la Iglesia y las monarquías; así como entre el papado y la jerarquía eclesiástica en su conjunto. En este sentido, cabe destacar algunos elementos clave: recurso del pontificado a la fundación de nuevas órdenes religiosas que critican las

⁶² MUNSURI ROSADO, M.N.: “La presencia de la Orden de Predicadores en el clero diocesano de la Valencia del siglo XV. Evolución del convento de Santo Domingo a la sombra de *mestre Vicent*”, en *San Vicente Ferrer, mensajero del Evangelio. Ayer y hoy. Actas del XVIII Simposio de Teología Histórica de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (Marzo de 2019)*, Valencia, 2021, pp. 321-335.

⁶³ CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 175.

costumbres del clero y cuyo poder responde únicamente ante el pontífice -lo que las libera de la interferencia de los monarcas o poderes locales-; relación inestable con los concilios, a los que se les concede poder pero a su vez se les va limitando en distintos momentos. De este modo, los aparentes brotes de espiritualidad que se están produciendo en dicho período parecen ocultar distintos intentos de acceder al poder -o limitar el poder de otros- desde las más variadas posiciones.

A lo largo del siglo XIII, las diferencias políticas entre el pontificado y diversas monarquías europeas provocaron no pocos enfrentamientos entre ambos poderes. Muestra de ello es el caso de la monarquía francesa a lo largo del siglo XIII, la cual encontró diversos motivos de discrepancia con el papado, tanto en el terreno puramente político -ascenso de los Hohenstaufen en Sicilia- como en el ideológico -recursos rápido del pontificado a la excomunicación-, en el económico -limitación de las imposiciones extraordinarias al clero por parte del poder civil- o en el político-militar -recurso a las cruzadas en numerosos conflictos-. Todos estos elementos supusieron un contexto de enfrentamiento entre la monarquía francesa -la cual se veía a si misma como la legítima heredera de Carlomagno- y el pontificado. En este marco, no faltarían las monarquías europeas que -si bien se habían mantenido en un segundo plano- se unirían al bando francés por considerar que el pontificado estaba excediendo sus atribuciones al participar en la vida política europea sin el más mínimo miramiento. El apoyo recibido por la monarquía francesa en su enfrentamiento al pontificado hay que interpretarlo como un intento protagonizado por buena parte de las monarquías, de reducir el poder pontificio, en un contexto en que los distintos estados están viendo incrementados sus poderes locales. A finales del siglo XIII y principios del XIV, dicho enfrentamiento iría aumentando hasta acabar en el “atentado de Anagni” y con la posterior defunción del pontífice. Estos acontecimientos se convertirían en símbolos de la imposición del poder de la monarquía francesa, así como de la humillación pontificia. Hay que destacar aquí, la importancia que paulatinamente iría adquiriendo el desarrollo de los estados nacionales, cuyo poder habría que compaginar con el de la Iglesia. Sin embargo, no todos estaban en la misma situación; una muestra de los matices existentes la encontramos en un hecho tan conocido como la extinción de la Orden de los Templarios, cuyo fin vendría de la mano de Clemente V, a petición de la monarquía francesa, pero que no contaría con el apoyo generalizado, como se constata por el respaldo prestado a dicha Orden en tierras de la Corona de Aragón.

En el terreno económico, encontramos otra muestra del enfrentamiento entre el pontificado y las diversas monarquías. Es precisamente en dicho terreno donde abundan los intentos, por parte de diversos reinos, de imponer impuestos extraordinarios al clero, hecho éste al que se opondrá de manera constante el pontificado, llegando con Bonifacio VIII a la decretal *Clericis laicos*, de 1296, en la que insiste en la imposibilidad de exigir por parte del poder laico ninguna contribución económica al clero, salvo que así de autorice la propia sede apostólica⁶⁴. Sin embargo, el asunto no quedará resuelto, como lo demuestran los posteriores intentos de las diversas monarquías en dicho sentido, tal es el caso de la imposición extraordinaria fijada por Alfonso el Magnánimo en 1448, que finalmente no se haría efectiva, pero que generó abundante documentación sobre el clero local en su proceso, la cual nos servirá en capítulos posteriores para conocer mejor la realidad de dicho colectivo en el caso de la ciudad de Valencia⁶⁵.

El mayor exponente de esta compleja situación será la propia bicefacial de la Iglesia del momento, la cual hay que vincular con la etapa previa de la Iglesia francesa. Desde que en 1316 se inicia la etapa francesa del pontificado, éste se caracterizará por su dependencia de la curia francesa, los cinco pontífices de esta etapa, procedentes todos ellos del Midi francés, generaron en torno suyo un colegio cardenalicio absolutamente afrancesado, en el que 96 de los 134 cardenales sería de la misma procedencia⁶⁶. Esta etapa, quedó también marcada por un período de avance, en cuanto al desarrollo de la administración centralizadora del pontificado, fortaleciendo así, tanto los mecanismos de gobierno de la Iglesia, como los de fiscalidad; dos pilares fundamentales para su posterior desarrollo.

Frente a la tradicional visión de esta etapa como la de una iglesia privada de capacidad de decisión y poder propio, habría que revisar el carácter de la Iglesia tradicionalmente asentada en Roma y en la que las familias romanas han dejado latente su huella durante siglos. Sin embargo, más allá de estas disputas, tras la etapa francesa de la Iglesia, el pontificado logró reservar para sí el nombramiento de todos los puestos eclesiásticos de las diócesis de la cristiandad, a pesar de reconocer el derecho de

⁶⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A.: *Historia religiosa del occidente...* op. cit., p. 398.

⁶⁵ KÜCHLER, W.: *Les finances de la Corona d'Aragó al segle XV (Regnats d'Alfons V i Joan II)*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1997, pp. 269-326. MUNSURI ROSADO, M.N.: *Perspectiva socio-económica...*, op. cit.

⁶⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A.: *Historia religiosa del occidente...* op. cit., p. 400.

presentación de candidatos tanto a señores laicos, como a obispos y abades. En lo que a la jurisdicción se refiere, también reforzó el control de la misma mediante el cuidado de los distintos tribunales a tal efecto existentes (Penitenciaria, La Rota, la Cámara,...), garantizando con ello el control pontificio de las exenciones a las normas existentes.

De este modo, se fortalecieron y estructuraron los diferentes órganos de gobiernos vinculados al pontificado, lo que supuso la necesidad de incrementar los ingresos del pontificado, los cuales se convirtieron en un elemento tal que llegó a plasmarse de manera precisa en Letrán IV, donde se estableció la necesidad del clero de contribuir al pontificado con el diezmo de sus ingresos con motivo de la cruzada proclamada en esos momentos.

De la necesidad de incrementar los ingresos pontificios nacería la creatividad a la hora de fijar los distintos orígenes de los mismo, encontrando así un recurso variable y duradero para el fortalecimiento de la economía pontificia. Con el acceso al solio pontificio de Inocencio IV comenzó a plantearse con seriedad la necesidad del regreso a Roma. Sería a su sucesor Urbano V a quien correspondería materializar dicho retorno, aunque la situación de inestabilidad con que se realizó, provocó su vuelta a Aviñón tres años después. Su sucesor, Gregorio XI, sensible a las diversas demandas que clamaban el retorno del pontificado, llegó a Roma en 1377, donde se encontró con numerosos conflictos de dudosa solución. Su muerte evitó que tuviera que hacer frente a su posible regreso a Aviñón.

En éste contexto de conflictos, entre los que se cuenta un pueblo romano amotinado ante la posible retirada del pontificado y un colegio cardenalicio de 16 miembros presentes en Roma, sería elegido pontífice Urbano VI. La política del nuevo pontífice le llevó a enfrentarse con el Colegio Cardenalicio -al que acusó de vivir en la opulencia- así como al monarca francés, a cuya política no se mostró favorable. De este modo, una parte considerable del colegio cardenalicio, declaró nula la anterior elección y procedió a señalar a Roberto de Ginebra -pariente del rey francés- como nuevo pontífice, con el nombre de Clemente VII. De este modo surgió la bicefalia correspondiente, ubicando a Clemente VII en Aviñón y a Urbano VI en Roma.

Con respecto a las fidelidades de los distintos territorios, éstos se distribuyeron en función de la política de alianzas de sus monarcas, justificando siempre dichas decisiones en un contexto teórico razonable, ya que no faltaron a tal efecto los teólogos de cada una de las fidelidades, e incluso de ambas en función del momento -tal es el caso del propio Vicent Ferrer-.

Dicha división perduró de manera considerablemente estable hasta 1409, cuando se inició el proceso de conclusión del Cisma. En esta línea destaca el intento de aplicar el conciliarismo, que supuso un breve período de tricefalia a consecuencia de la negativa de los ya electos de renunciar a su cargo, lo que conllevó la convocatoria del Concilio de Constanza en 1414, que optó -tras afirmar su superioridad frente a los pontífices previos y conseguir el apoyo de los principales territorios- por el nombramiento del cardenal romano Otton de Colonna, quien tomaría el nombre de Martín V.

De este modo, el Cisma supuso para la iglesia la limitación del poder pontificio mediante la afirmación y aceptación del Conciliarismo, si bien éste quedó a su vez dependiente del propio pontífice como se constató durante el pontificado de Martín V y de su sucesor Eugenio IV. En segundo lugar, el Concilio condenó la herejía de Juan Huss y Jerónimo de Praga, consolidando el poder institucional frente a estas corrientes. El tercer objetivo, el de reformar la Iglesia, quedó sin resolver, posponiéndose su resolución y elaborándose una comisión reformadora -la tercera desde 1414-, cuyo nombramiento se acompañó de una serie de reformas que reflejaban la voluntad del pontífice de acometer tal fin (renuncia pontificia a los ingresos de los beneficios vacantes, renuncia al derecho pontificio de imponer diezmos a clérigos e iglesias, entre otros muchos). Con todo ello, el pontífice se previno de futuras acciones conciliaristas mediante la negación para futuros concilios de toda apelación contra el pontífice, así como la reafirmación de la suprema autoridad del pontífice como vicario de Jesucristo en todos los asuntos de fe. Encontramos aquí uno de los momentos iniciales de la infalibilidad del Papa, fijado definitivamente en el Concilio Vaticano I (1870), pero presente en la literatura teológica desde el siglo XIV, de la mano de Guido Terrena, en sus obras frente al conflicto entre Juan XXII y los espirituales franciscanos. Dicho texto, se contextualiza en el marco de las críticas preparadas a demanda de Juan XXII contra el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, que serían elaboradas por tres autores, habiéndose conservado de manera íntegra únicamente las de Guido Terrena⁶⁷.

Con ello, podemos constatar cómo la Iglesia resolvió las contradicciones internas derivadas de la fragmentación de su poder (bicefalia/tricefalia) consecuencia de la reducción del mismo poder frente al incremento de los poderes territoriales y a la

⁶⁷ BERTELLONI, F.: “Una reciente edición crítica de Guido Terrena: *Confutatio errorum quorundam magistrorum*” en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n.º 56, 2016, pp. 87-93. (digital) <http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.695>

intromisión de éstos en el ámbito pontificio. Como resultado de todo ello, la Iglesia encontró los mecanismos capaces de proporcionarle aquellos recursos que necesitaba - tanto en el terreno material como en el espiritual- para resolver el conflicto, sirviéndose para ello de los más variados elementos a su alcance, al tiempo que lograba fortalecer en dicho proceso parte de su estructura.

El clero valenciano y su adaptación al cambio

Esta evolución de carácter general, se concretará en tierras valencianas a lo largo del siglo XV de manera que los rasgos genéricos que venían configurándose en el último período, pasarán a tomar forma en ella como reflejo del proceso universal, matizado siempre por las características locales, tan significativas en un caso como el valenciano.

Centrándonos en el clero valenciano del siglo XV, observamos de manera coincidente con otros estudios de ámbito peninsular, que dicha centuria se nos muestra como un momento de cambio profundo, en el que la Iglesia va a sacralizar la imagen del clero de manera definitiva, recurriendo para ello a todos los métodos a su alcance. Dicho proceso, implicará una serie de cambios en la ideología del colectivo clerical, el cual pasará a asumir su propia existencia como algo muy distante de la sociedad que le rodea, viéndose forzado así a fijar unos cánones de comportamiento alejados de los tradicionales, más cercanos al resto de la sociedad.

En este sentido, la cuestión que se nos plantea como clave es cuándo y por qué se inicia el proceso tendente a dicha sacralización, qué ha cambiado -en ese marco de continua transformación en que se desarrolla la Iglesia- para que sea en esas centurias cuando cristalice esa nueva imagen del clérigo que llevará a tantos miembros de la Iglesia a ser condenados por sus “pecados”.

Si volvemos la vista al período previo inmediato, esto es el comprendido entre los siglos XIII-XV, nos encontramos con ciertas dinámicas que llaman nuestra atención. En primer lugar, destaca la presencia de corrientes milenaristas en el seno de la Iglesia que usan estas ideas con fines claramente políticos. Nos referimos a autores tan variados como Vicent Ferrer, el infante Jaume d’Aragó, o un clérigo anónimo del siglo XV a

quien conocemos por una profecía publicada por Aurell⁶⁸. La peculiaridad de dichos autores reside en el uso, marcadamente político, que realizaron del milenarismo -por otro lado tan presente en éste período en el conjunto del Occidente medieval-. En el marco de una Corona de Aragón, en cuyo seno se dan cita la conclusión del Cisma y la transmisión de la Corona tras la muerte sin descendencia de Martín el Humano, las obras de estos autores recurrirán a la amenaza del Anticristo para aprobar o rechazar a ciertos candidatos a ambos cargos, siendo usado el milenarismo de manera marcadamente política y sin ningún tipo de miramiento⁶⁹.

En líneas generales, el recurso a las corrientes Milenaristas se convierte en un elemento claramente pedagógico, a través del cual los distintos autores buscan adoctrinar a los fieles mediante el temor y la amenaza que éste supone. Paralelamente, dichas ideas acostumbran a ir acompañadas de críticas a la actuación de la Iglesia, tal y como observamos en autores como Arnau de Vilanova, Pedro de Aragón, Vicent Ferrer, etc., al tiempo que se integran -en algunos casos- elementos de crítica al clero, a la monarquía o al modelo social existente⁷⁰.

De este modo, el milenarismo se nos muestra como un elemento de carácter pedagógico y didáctico capaz de respaldar los más variados planteamientos y argumentaciones, los cuales encontrarán en él un elemento de respaldo ante la población que lo verá como una amenaza ante la cual se impone la obediencia a la institución eclesiástica, poseedora ésta de las herramientas necesarias para hacer frente a la nueva situación.

Por otra parte, encontramos aspectos tales como el desarrollo de los cultos de carácter cristológico y mariano, iniciados con anterioridad pero que tienden a adquirir en esta centuria un carácter destacado.

Asimismo, observamos en este período, diversos cambios relativos a la celebración de las festividades sagradas, tanto en lo tocante a los días señalados, como en lo referente a la manera en que serán consagrados los mismos.

Entre otros aspectos, conviene dedicar nuestra atención al tratamiento de los pecados, de la visión de los sacramentos, el papel de los ángeles, de los demonios, de las

⁶⁸ AURELL, M.: “La fin du monde, l’infern et le roi: une prophétie catalane du XV^e siècle” en *Revue Mabillon (nouvelle série)*, 1994, 5/66, pp. 143-177.

⁶⁹ MUNSURI ROSADO, M.N.: “La dinámica de la espiritualidad en la Baja Edad Media” en IGUAL LUIS, D. - NAVARRO ESPINACH, G.: *El País Valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al profesor Paulino Iradiel*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2018, pp. 257-280.

⁷⁰ MUNSURI ROSADO, M.N.: “La dinámica de la espiritualidad ...” op. cit.

Virtudes, entre otros aspectos que supondrán una parte significativa de la transformación que se irá materializando a lo largo de la Baja Edad Media.

Metodología empleada

Para aproximarnos a esta compleja realidad, hemos optado por la observación de tres tipos de fuentes bien diferenciadas: jurídicas, literarias y documentales; sin embargo, no podemos abandonar por completo algunas ideas que surgen de planteamientos antropológicos y filosóficos mucho más amplios. En los apartados siguientes, trataremos de conjugar dichos elementos, tomando siempre como base la perspectiva de las fuentes indicadas, pero no renunciando a encuadrar la interpretación en un marco más amplio que integre las mencionadas visiones.

Con respecto a los tres tipos de fuentes, a cada una de ellas corresponden peculiaridades bien diferenciadas en lo tocante a su relación con la realidad del momento: a las fuentes jurídicas, establecer el marco teórico de la existencia del clero, aquello que las autoridades desean establecer como modelo; a las fuentes literarias corresponde el papel de modelo ideal para los intelectuales de la época, cercano por ello a lo fijado por la ley, pero relacionado con la realidad que trata de combatir; en tercer lugar, a las fuentes documentales corresponde el puesto más cercano a la cotidianidad del momento, ya que en ellas encontramos la huella de la sociedad, los datos más cercanos a la vida de los clérigos, aunque siempre matizados por el carácter de las mismas (ya sean fuentes fiscales, eclesiásticas, etc.). Es por ello, que una vez analizadas de manera individual cada una de estas tipologías, resulte necesario proceder a la imbricación de todas ellas con el fin de aproximarnos -en la medida de lo posible- a la compleja realidad en que dicho clero se desarrolló durante la baja edad media valenciana.

3.- Las fuentes jurídicas: los sínodos locales

Marco Jurídico General

Dentro del vasto campo formado por las fuentes jurídicas bajomedievales, vamos a centrarnos en el integrado por el derecho canónico, ya que es en él donde se

concentra el “sistema de normas ordenadoras de las conductas de esos hombres en esa vida social eclesiástica y en ella [la Iglesia] se dan las relaciones entre tales hombres, que los enlazan en posiciones recíprocas de poder-deber, derecho-obligación, y que, a su vez, se integran en otras relaciones más complejas, formando instituciones, reguladas por dichas normas.”⁷¹ Por ello, trataremos en las páginas siguientes de rastrear la información jurídica básica sobre la existencia del clero valenciano durante la baja edad media, atendiendo al carácter acumulativo de la misma, que hará necesario retrotraernos en ocasiones a concilios y sínodos de centurias anteriores.

A partir del siglo VIII aparecen diversas colecciones canónicas, formadas de las más variadas maneras, tanto de origen romano como germánico; pero no será hasta el siglo XI, con Gregorio VII, cuando encontraremos una colección de gran trascendencia. La base sobre la que se funda es de corte romano, las llamadas colecciones gregorianas, basadas en cuatro colecciones cohetáneas, sustentarán una serie de principios reformadores que se transmitirán a las sucesivas colecciones de fines del siglo XI y principios del XII. Fuera de la península itálica, su influencia fue menor, aunque también estuvo presente: a través de Ivo de Chartres, ésta llegaría a Francia pasando a la colección Cesaraugustana entre 1110 y 1120 y al Liber Tarraconensis entre 1085 y 1090⁷².

A pesar de todo ello, no será hasta los concilios ecuménicos de Letrán (s. XII), cuando encontremos la aplicación de unas normas comunes al conjunto de la Iglesia. Éstos venían a dar continuidad a los sínodos cuaresmales de Gregorio VII (de 1074 a 1080), cuyos objetivos concretos se centraban en la elección del Papa por los cardenales obispos, la libertad en las investiduras -prohibición expresa de la recepción del oficio de manos de laicos-; defensa de la propiedad eclesiástica bajo el principio de la inalienabilidad de la misma; libertad frente a la simonía y el nicolaísmo -entendidos siempre en relación con la intervención de los laicos en los nombramientos- así como la suspensión para los clérigos concubinarios y la declaración de nulo para el matrimonio de los clérigos de órdenes mayores (1139). Sin embargo, de manera paralela, será en los Concilios de Letrán, donde comenzarán a introducirse las bases de la transformación jurídica e ideológica que marcará el desarrollo de la Iglesia Bajomedieval.

En líneas generales, es necesario precisar aspectos tales como la coordinación de las diversas normas integrantes del derecho canónico medieval, especialmente del

⁷¹ MALDONADO, J.: *Curso de derecho canónico... op.cit.*, p. 27.

⁷² MALDONADO, J.: *Curso de derecho canónico... op.cit.*, pp. 317-318.

Derecho Canónico Clásico, conjunto coherente y completo para el período comprendido entre los años 1140 y 1325, aplicado en todo el Occidente cristiano. El Derecho Canónico Clásico se encuentra compuesto por las colecciones canónicas integrantes del *Corpus Iuris Canonici*⁷³, las normas emanadas de los distintos Concilios Ecuménicos y provinciales, y materializadas a través de los sínodos locales en las consiguientes constituciones sinodales; siendo por todo ello, un punto de partida de interés, capaz de permitirnos trazar las líneas generales del marco jurídico resultante de los ejes básicos de la ideología cambiante de la Iglesia bajomedieval⁷⁴.

Ahora bien, el *Corpus Iuris Canonici*, se encuentra formado por la legislación emanada de diversos pontífices, siendo las decretales de los papas las que integran la base inicial del Derecho Canónico a partir del siglo XII, dotándolo de su carácter universal, capaz de superar los particularismos propios de las distintas Iglesias territoriales⁷⁵.

Sin embargo, el primer problema lo encontramos en la magnitud de las informaciones recogidas en estos documentos, ante ella, surge la necesidad de establecer unos criterios previos de organización/selección de la misma, siendo este el primer elemento que determinará el posterior resultado del análisis. En trabajos relativos al clero elaborados con anterioridad, hemos optado por agrupaciones temáticas de los mismos, buscando el conocimiento en profundidad de los temas que centraban el interés de la Iglesia en estas centurias⁷⁶. Sin embargo, en esta ocasión, nos parece más indicado agruparlos en función de lo que hay en ellos de permanencia o de ruptura con respecto al pasado de la misma institución. La causa de la elección de este criterio hay que buscarla en el objetivo final del análisis, el cual no pretende conocer la forma de vida del clero, sino la evolución de su ideología, con el fin de aproximarnos a la realidad misma de la propia institución eclesial en relación con los cambios sociales del

⁷³ El *Corpus Iuris Canonici* está formado por: el Decreto de Graciano, las Decretales de Gregorio IX, el Libro VI de Bonifacio VIII y las Decretales Clementinas, permaneciendo vigente hasta la entrada en vigor del Código de 1917, habiendo sido matizado desde el momento de su redacción por los sucesivos concilios generales. Para más información vid. LOMBARDÍA, P.: Lecciones de derecho canónico, Ed. Tecnos, Madrid, 1991, pp. 31-33. GARCÍA Y GARCÍA, A.: “El derecho canónico medieval” en El dret comú i Catalunya. Actes del IIon Simposi Internacional, Barcelona, 1992, pp. 17-51. MALDONADO, J.: *Curso de Derecho Canónico...* op. cit., pp. 355-361.

⁷⁴ MUNSURI ROSADO, M.N.: *Perspectiva socio-económica ...* op. cit., p. 59.

⁷⁵ MALDONADO, J.: *Curso de Derecho Canónico...* op. cit., p.349.

⁷⁶ MUNSURI ROSADO, M.N.: *Perspectiva socio-económica...* op. cit., pp. 57-234.

momento. Por ello, qué mejor manera de detectar dichas variaciones, que el identificar, aislar y posteriormente, analizar, las normas que impliquen variaciones con respecto al pasado jurídico institucional.

En este sentido, uno de los primeros elementos que llama nuestra atención, es el hecho de que al componer Graciano su Decreto -que será posteriormente integrado en el *Corpus Iuris Canonici*- incluya el contenido de los primeros concilios de Letrán.

Dichos concilios se enmarcan en una coyuntura de expansión territorial que hará necesario revisar los mecanismos de transmisión del poder. Si, hasta entonces, la cadena del Concilio al Sínodo era suficiente, será tras la expansión, cuando surja la necesidad organizativa de desarrollar el Sínodo Provincial como espacio de diálogo de los obispos previo al Sínodo Diocesano, en el que se transmitirán los acuerdos adoptados previamente. De este modo, la Iglesia establece un paso intermedio capaz de coordinar la aplicación de las medidas adoptadas, al tiempo que distribuye la responsabilidad de su cumplimiento, siendo en el Sínodo Provincial, donde se concretarán las medidas y -por ello- donde se rendirá cuentas de su cumplimiento.

A partir de este marco básico de referencia, encontramos en los Sínodos Diocesanos el espacio pertinente para la concreción de las pautas y medidas que la Iglesia quiere implantar.

Una vez establecido el mecanismo organizativo interno, el Concilio de Constanza vendrá a resolver los aspectos teóricos relativos al poder, fijando la primacía del Concilio y sacralizando la imagen del clero, elemento, este último, que le permitirá justificar el poder del mismo en todo momento.

En este sentido, no será hasta Trento cuando se pondrá el peso en las medidas concretas para reformar la vida del clero, en consonancia con lo señalado, aumentando así el poder episcopal, que llegará también al control de los predicadores y de los ritos (entre los que se cuentan los sacramentos), fortaleciendo mediante estos mecanismos la autoridad episcopal.

Sínodos Medievales Valencianos

A la hora de analizar el caso de la diócesis de Valencia, nos limitaremos a analizar los sínodos locales, los cuales representan la concreción, es decir, la materialización de la realidad jurídica superior, impregnada de la realidad local

concreta, adquiriendo en este proceso los rasgos diferenciadores e individualizadores propios de las tierras valencianas y de su institución eclesiástica.

Para manejar estos datos, hemos considerado práctico observarlos agrupados por áreas temáticas que permiten analizar la evolución de los intereses institucionales de manera dinámica. Para ello, dispondremos las ideas principales de cada área en una tabla dotada de cronología para poder observar su evolución.

Los Sacramentos

Como primera área destacada, vamos a centrar nuestra atención en el trato que se da a los **sacramentos en los Sínodos Medievales Valencianos**, cuyos elementos principales se encuentran sintetizados en la siguiente tabla.

Los Sacramentos en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)						
Tema	Variante	Aspecto	XIII	XIV	XV	XVI
Sacramentos	Bautismo	Rito	X			
		Pilas de bautismo limpias	X			
		Capuchas de bautizados	X			
		En la Iglesia, salvo reyes y sus hijos			X	X
		De adultos, con instrucción previa				X
		Sobre conversos y su formación				X
	Penitencia	Atribución del obispo	X			
		En el templo				X
	Confesión	Normas y gravedad	X			
		Opción de elegir confesor	X			
		Lugar adecuado para confesar	X			
	Eucaristía	Reverencia	X			
		Indulgencia por acompañar al Cuerpo de Cristo	X			
		Comunión en condiciones	X			
		Confeccionar Sangre de Cristo en cáliz de plata	X			
		Lugar para guardar el Cuerpo de Cristo		X		
	Matrimonio	Público/secreto	X			
		Sin risas ni bromas	X			
		Validez promesa tras cópula	X			
		En grado prohibido sin dispensa es contubernio	X			X
		Dudas, recurrir al obispo	X			
		De la espátula de los que se desposan		X		
		Pago por albarán de contrayentes		X		
		Pena al que bendice en segundas nupcias		X		
		Detalles de normas matrimoniales		X		
	Ordenación		X			
	Extremaunción	Sagrada Extremaunción	X			

El primer elemento visible es la concentración de normativa referente a los ritos y elementos necesarios para la celebración de los distintos sacramentos en el siglo XIII; siendo este hecho de lo más natural ya que se trata del momento de fundación de la diócesis y en el cual se está materializando lo que será el Rito Valentino. Este hecho, supuso la necesidad de establecer de manera precisa la concreción de todo lo relativo a los sacramentos, por lo que la legislación abunda en dicha materia. Sin embargo, podemos destacar algunos elementos, tal es el caso de la especial atención prestada a determinados sacramentos, mientras que otros como la Confirmación, la Ordenación o la Extremaunción quedan relegados a un segundo plano. En este sentido, podemos observar como dicha diferenciación sitúa como sacramentos destacados a los que se prestará mucha más atención, el Bautismo, la Confesión, la Eucaristía y el Matrimonio. Esta diferenciación refleja el desigual grado de incidencia sobre la población que posee cada sacramento, al tiempo que nos muestra la atención prestada por la institución eclesiástica a lo relativo a cada uno de ellos. En este sentido, es importante tener presente que si bien los siete sacramentos se empiezan a instaurar en Letrán IV, no será hasta el Concilio de Trento cuando lo harán de forma definitiva.

De este modo, encontramos con anterioridad, elementos tales como la penitencia, concebida en torno al siglo VII como un acto solemne y público, limitado a determinados pecados graves, que paulatinamente se irá adaptando a las nuevas normas hasta convertirse entre el siglo XIII y el XV en el modelo universalista, individual, tarifado y vinculado directamente a la confesión auricular que permanecerá posteriormente⁷⁷.

Entrando ya en la materia que nos interesa, veamos en qué se concreta dicha atención, así como qué aspectos se van a legislar y de qué modo se producen las variaciones a lo largo de las centurias.

A continuación iremos analizando cada uno de los distintos sacramentos en función de las referencias a los mismos detectadas en los sínodos valencianos, para ello, priorizaremos el orden de importancia de dichas menciones, más allá del orden atribuido desde la propia institución eclesiástica a los distintos sacramentos a nivel teórico.

⁷⁷ CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 101-110.

El Bautismo

Comenzaremos con el sacramento del Bautismo, considerado junto con la Confirmación y la Eucaristía, como sacramentos de iniciación, a los que corresponde la cualidad de introducir a los fieles en la cristiandad, y con ello, en la sociedad bajomedieval valenciana. Es el caso de la legislación relativa a la obligación de celebrar los bautismos en el templo -excepción hecha de los miembros de la familia real-. Dicha medida la encontramos por primera vez en el siglo XV, manteniéndose presente en el XVI.

En este sentido, teniendo en cuenta la función compleja del bautismo, el cual supone el acceso a la comunidad cristiana, la presentación a ella, así como la eliminación del pecado original; nos encontramos ante un panorama en el que se fijan en el siglo XIII los parámetros básicos que permanecerán hasta el siglo XVI. Este hecho se encuentra en consonancia con el panorama general, ya que será en la VII sesión del Concilio de Trento (1545-1563) cuando se consoliden los cánones del bautismo; en los que se insistió en diversos aspectos, destacando los siguientes⁷⁸:

- la necesidad del agua en el rito
- su carácter imprescindible para la salvación
- la posibilidad de la pérdida de la gracia del bautismo por los actos posteriores
- la obligación derivada de guardar la ley de Cristo
- la imposibilidad de repetir el rito aunque se haya renegado de la Fe
- la inexistencia de una edad determinada para su imposición (frente a los defensores de la edad de Cristo como momento oportuno)
- la no necesidad de interrogar a los párvulos bautizados sobre su fe al llegar a la edad adulta.

Como se puede notar, dichos cánones se encuentran fijados en relación con las cuestiones de carácter doctrinal en disputa frente a las principales herejías de la época, no concretándose -la mayor parte de ellas- en los sínodos valencianos.

Con todo ello, no debemos dejar al margen la propia base del bautismo, recogida en el mencionado Concilio de Trento, donde se reafirma la necesidad del bautismo para

⁷⁸ DEZINGER, E.: *El magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de Fe y Costumbres*, Herder, Barcelona, 1959, pp. 242-243.

los “niños recién salidos del seno de la madre”, para la remisión del pecado original (renovando de este modo lo planteado por Sixto IV).

Todo ello abordado siempre frente a los diversos planteamientos heréticos que en su momento lo cuestionarían.

En el caso valenciano, encontramos la insistencia en el aspecto ya indicado en la anterior centuria (que no debió ser cumplido por lo que se reincidió en el mismo tema), esto es, la obligación de ser bautizados en la iglesia (excepción hecha de la monarquía). Se trata de un detalle cuyas consecuencias tienen una doble vertiente:

- por una parte, el interés socio-político que lleva a ciertos sectores bien situados de la sociedad a pretender el bautismo fuera del templo, equiparándose así a la monarquía, lo que supone el fortalecimiento de ciertas ramas de la nobleza cuyas viviendas disponen de la capacidad para celebrar los ritos.
- Paralelamente, al celebrar en un espacio privado, se reduce el control episcopal sobre el rito, viéndose limitado el alcance de la parroquia al producirse en un ámbito privado y con la posibilidad de ser oficiado por un presbítero al margen de la propia estructura diocesana.

Es precisamente por estos aspectos de carácter socio-político, por lo que se trata de un aspecto relevante, cuya presencia en los sínodos se prolonga durante dos centurias.

Paralelamente, encontramos en el XVI una segunda mención a la necesidad de celebrar en el templo otro sacramento, en este caso la confirmación. Estos dos hechos, destacan la importancia que está adquiriendo el espacio sagrado en ésta etapa comprendida entre los siglos XV y XVI, ya sea como espacio en el que se plasma el control de la autoridad diocesana, o como mecanismo para garantizar dicho control, buscando evitar así que se puedan celebrar ciertos sacramentos de espaldas a la autoridad episcopal. Un segundo elemento a vincular con esta medida, sería el auge del patriciado urbano, el cual podría intentar equipararse a la nobleza mediante el recurso a las capillas domésticas y a su sacralización mediante el uso de dicho espacio para la realización de los sacramentos, propuesta que vendría rápidamente limitada por la iglesia, la cual vería en ella un mecanismo de reducción de su poder de influencia sobre la sociedad, así como la pérdida de su capacidad de incidencia y control sobre la misma. Paralelamente, como hemos señalado con anterioridad, la celebración de los ritos fuera del espacio parroquial, abría la puerta a la intervención de clérigos extradiocesanos, lo

que ponía en cuestión el poder episcopal, al tiempo que dejaba a la comunidad parroquial al margen de estos actos. Es precisamente por estos motivos por lo que se convertía en un mecanismo interesante para el patriciado emergente, ya que le permitía distanciarse del resto de los fieles, al tiempo que se equiparaba con la nobleza, dotándose de este modo de un carácter jerárquicamente superior y destacado en la comunidad urbana.

Bautismo de adultos y conversos:

Un segundo elemento que encontramos de manera novedosa en el siglo XVI, es la normativa referente al bautismo de adultos/conversos, y a la formación que se les debe proporcionar. En este caso, se trata de la respuesta a una nueva problemática surgida de la presión existente contra judíos y mudéjares, lo que supuso un incremento del número de conversos y con ello de la necesidad de controlar la calidad de la conversión. Éste hecho se encuentra en perfecta consonancia con los establecido de manera general por la Iglesia en el Concilio de Trento, donde se trató el tema del bautismo -tanto para párvulos, como para adultos- en relación con el pecado original y en contraste con lo planteado en esta materia por las distintas corrientes heréticas.

La Penitencia:

Con respecto al sacramento de la penitencia, cabe destacar que si bien se observan en los primeros sínodos referencias tanto a las normas generales y la gravedad derivada de su incumplimiento, como a la posibilidad de elegir confesor, o a la importancia del lugar adecuado para la confesión, no veremos posteriormente otras referencias al sacramento de la penitencia. En este caso, se trata de un sacramento de considerable importancia, como se constata en el IV Concilio de Letrán, al imponer su obligado cumplimiento al menos una vez al año. Como ya señaló Delumeau, a pesar de la capacidad de las indulgencias para reducir el tiempo del purgatorio, los fieles sólo contaban con la penitencia como mecanismo de anulación de los pecados mortales, lo que hacía imprescindible el sacramento de la confesión cada cierto tiempo⁷⁹. Los elementos destacados en los sínodos, hacen referencia a aquellos factores que buscan facilitar el proceso de confesión, ya que la elección del confesor es entendida como un mecanismo que proporciona al fiel la opción de recurrir a una persona de su confianza,

⁷⁹ DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 9-13.

poniendo de este modo las bases para el ordenado cumplimiento del sacramento. Asimismo, las características del lugar seleccionado para la confesión facilitan que esta pueda desarrollarse de manera idónea, discreta, sin interrupciones, etc. Por ello, el interés marcado por los sínodos en que estos aspectos se garanticen, apunta a un intento de reforzar el cumplimiento de la obligada confesión anual señalada desde Letrán IV. A partir de esos momentos, no observamos más referencias en este sentido, siendo un tema en relación con el cual no parecen producirse más alteraciones.

A nivel genérico, el tema de la confesión se enmarca en el contexto de la economía de la salvación, potenciado en estas centurias y que suponía la aceptación de la corrección sacerdotal del comportamiento laico⁸⁰. Paralelamente, dicho sacramento, reforzaba el peso del temor al purgatorio y la concepción mercantilista del cuidado del alma, al tiempo que proporcionaba al clero (y por extensión a la Iglesia) los recursos necesarios para controlar los comportamientos de los fieles.

La Eucaristía:

Otro aspecto sacramental en el que se detecta un cambio aparente en el siglo XIV es el relativo al lugar fijado para que se reserve el Cuerpo de Cristo, teniendo en cuenta que en el Sínodo del siglo XIII se alude a la conservación en buenas condiciones, todo apunta a que se trata de un elemento de continuidad, a pesar de que en la segunda centuria se precise con mayor detalle las características de dicho espacio, al igual que las referencias similares que ya se observan en el Concilio de Trento⁸¹. Esta variación debe ser interpretada en relación con el creciente incremento del culto al Cuerpo de Cristo, el cual irá viendo incrementarse su veneración hasta alcanzar su punto álgido en el siglo XVII, tal y como se constata en la construcción de las Capillas de la Comunión que se levantarán en buena parte de las parroquias valencianas en ese período. Paralelamente, para el momento que estamos analizando, cabe señalar la importancia de la procesión del Corpus, la cual constituye otro elemento indicativo de dicha tendencia. Todo ello, viene a ser un elemento de continuidad en relación con la importancia que paulatinamente iría adquiriendo la figura del Cristo neotestamentario materializado en la eucaristía y cuya veneración se potenciará institucionalmente de la manera indicada.

⁸⁰ CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, p. 67.

⁸¹ DEZINGER, E.: *El magisterio.... op. cit.* pp. 244-249.

El Matrimonio:

El siguiente aspecto a destacar en el siglo XVI, es el cambio en la legislación sobre los matrimonios, inicialmente controlado en cuanto a su carácter público, la validez del rito y los pagos que conlleva, pero que a finales de la Edad Media se centra en estigmatizar de manera definitiva el incumplimiento del grado de consanguinidad establecido como límite si no se posee la dispensa necesaria, llegando a afirmar que se trataría de contubernio y no de matrimonio. Sin embargo, ésta norma no es nueva, sin llegar a tal crudeza, la encontramos presente en los sínodos del siglo XIII, donde se señalaba ya la necesidad de contar con la dispensa pertinente en caso de consanguinidad. Lo que sobresale en esta ocasión, es el cambio terminológico y la ausencia de ningún otro aspecto a señalar con respecto al matrimonio. Se trata de un recrudescimiento de la aplicación de la medida que resulta especialmente llamativo por lo estricto del planteamiento. La respuesta, podría encontrarse en la importancia que el control de las dispensas matrimoniales otorgaba a la Iglesia, quien pasaba a disponer así, de un mecanismo para controlar -de hecho- las uniones dinásticas, pudiendo intervenir a través de él en la política internacional de muchos reinos. En éste contexto, no parece casual la elección del término *contubernio*, cuyo significado trasciende el de cohabitación ilícita con otra persona, para regresar a su sentido original como sistema de unión entre esclavos que no poseía el carácter matrimonial.

Más allá de lo mencionado, cabe recordar que el control eclesiástico del matrimonio desde el punto de vista jurídico, permitió a la Iglesia garantizar el control del proceso de reproducción -como se constata en los sínodos del siglo XIII, donde figura la referencia a la validez que supone la cópula tras la promesa matrimonial-. Paralelamente, las referencias insistentes a lo largo del siglo XIV a la importancia de la bendición nupcial -la cual no se debe repetir en las segundas nupcias- pone de relieve el empeño por destacar el carácter sagrado del sacramento por parte de la institución eclesiástica.

En líneas generales, la importancia del sacramento del matrimonio como elemento estructurador de la sociedad, habría llevado al establecimiento de un complejo ritual y una detallada legislación que trataría de dar respuesta a la amplísima variedad de situaciones que se pudieran producir, no dejando elementos al criterio personal, sino fijando claramente todas las opciones y sus respuestas. Otro aspecto a destacar es el hecho de que -si bien se insistió entre los siglos XIII y XIV en su correcto desarrollo- no se cuestiona la validez del rito si se incumplen sus normas básicas. Se persiguen los

matrimonios clandestinos, pero no se niega su validez jurídica, coincidiendo en este punto con la práctica universal de la Iglesia en ese momento⁸². Este hecho, toma sentido a la luz del carácter estructurador de la sociedad derivado del vínculo matrimonial y de la organización familiar subyacente, cuyo cuestionamiento podría haber generado un auténtico caos en la organización social si se hubiera abierto dicha puerta.

Por todo ello, siendo el control del rito y proceso matrimonial un elemento clave en la función estructuradora de la Iglesia, ésta no optará por radicalizar su postura, manteniendo la flexibilidad necesaria para conseguir la adaptación de la sociedad a los nuevos parámetros, sin poner en crisis su organización.

En este sentido, destaca el canon 3 de la sesión XXIV del Concilio de Trento (11-XI-1563), en el que se confirma el poder de la Iglesia para dispensar los grados de consanguinidad que impiden el matrimonio, al tiempo que reafirma la capacidad de la Iglesia para establecer dichos grados, más allá de lo indicado en el Levítico [18], lo que refleja el conflicto generado en torno a este sacramento en la época, así como su relación con las diversas corrientes espirituales, lo que llevará a Trento a detallar sus límites en diversos aspectos dejando explícitamente manifiesta la superioridad de la Iglesia frente a las pautas establecidas en el Levítico 18, 6⁸³.

Matrimonii impedimenta [...]

Omnis homo ad proximam sanguinis non accedet, ut revelet turpitudinem eius. Ego Dominus.

⁸² TEJERO, E.; *El matrimonio. Misterio y signo. Siglos XIV al XVI*, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 1971, pp. 98-101.

⁸³ COLUNGA, R. P. A. - TURRADO, Dr.L.: *Viblia Sacra iuxta Vulgata Clementiam*, BAC, Madrid, MCMXLVI, p. 134. Traducido en: NACAR, E. - COLUNGA A. : *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, MCMLXVIII, p.161, como sigue: “Ninguno de vosotros se acercará a una consanguínea suya para descubrir su desnudez. Yo, Yavé. / No descubrirás la desnudez de tu padre ni la de tu madre; es tu madre; no descubrirás su desnudez. / No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre; es la desnudez de tu padre. / No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre; nacida en la casa o nacida fuera de ella, no descubrirás su desnudez. / No descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija de tu hija, porque es tu propia desnudez. / No descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu padre, nacida de tu padre: es tu hermana. / No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre; es la carne de tu madre. / No descubrirás la desnudez del hermano de tu padre acercándote a su mujer; es tu tía. / No descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mujer de tu hijo; no descubrirás su desnudez. / No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano; es la desnudez de tu hermano. / No descubrirás la desnudez de una mujer y la de su hija, ni tomarás a la hija de su hijo, ni a la hija de su hija para descubrir su desnudez; son parientes; es un crimen. / No tomarás a la hermana de tu mujer para hacer de ella una rival suya descubriendo su desnudez con la de tu mujer en esta vida [...].”

Turpitudinem patris tui, turpitudinem matris tuae non discooperies: mater tua est: non revelavis turpitudinem eius.

Turpitudinem uxoris patris tui non discooperies: turpitudinem patris tui est.

Turpitudinem sororis tuae ex patre, sive ex matre, quae domi vel foris genita est, non revelabis.

Turpitudinem filiae filii tui vel neptis ex filia non revelabis: quia turpitudinem tua est.

Turpitudinem filiae uxoris patris tui, quam peperit patri tuo, et est soror tua, non revelabis.

Turpitudinem sororis patris tui non discooperies: quia caro est patris tui.

Turpitudinem sororis matris tuae non revelabis: eo quod caro sit matris tuae.

Turpitudinem patris tui non revelabis, nec accedes ad uxorem eius, quae tibi afinitate coniungitur.

Turpitudinem nurus tuae non revelabis, quia uxor filii tui est, nec discooperies ignominiam eius.

Turpitudinem uxoris fratris tui non revelabis: quia turpitudinem fratris tui est.

Turpitudinem uxoris tuae et filiae eius non revelabis. Filiam filii eius, et filiam filiae illius non sumes, ut reveles ignominiam eius: quia caro illius sunt, et talis coitus incestus est.

Sororem uxoris tuae in pellicatum illius non accipies, nec revelabis turpitudinem eius adhuc illa vivente.[...]

Frente a lo recogido en el Levítico, el Concilio de Trento establecía, en su canon 3 de la sesión XXIV, que:

Si alguno dijere, que sólo aquellos grados de consanguinidad y afinidad que se expresan en el Levítico, pueden impedir el contraer Matrimonio, y dirimir el contraído; y que no puede la Iglesia dispensar en algunos de aquellos, o establecer que otros muchos impidan y diriman; sea excomulgado.

Con esta sencilla fórmula, el concilio reconocía lo establecido, al tiempo que reafirmaba y reservaba el derecho de la Iglesia a imponer sus decisiones por encima de lo preestablecido en materia de consanguinidad o cualquier otro impedimento matrimonial, reservando, como hemos señalado con anterioridad, la capacidad de controlar el institución matrimonial y la legitimidad de la descendencia.

La Confirmación:

En lo que a la confirmación se refiere, encontramos dos momentos de atención reflejados en los sínodos, se trata del siglo XIII, cuando se establece que corresponde al obispo su imposición, y posteriormente, ya en el siglo XVI, cuando se trata la necesidad de que sea impartida en el templo, al igual que se manifiesta para los otros sacramentos.

En este sentido, en relación con la confirmación, no parece tratarse de uno de los sacramentos a los que se preste una atención significativa, ya que no muestra

consecuencias significativas para la vida terrenal de la Iglesia. Por ello, vemos las referencias básicas, es decir, la correspondiente al momento de organización de la diócesis y la posterior, de carácter más genérico, dirigida a garantizar el control institucional de los sacramentos mediante su imposición en el templo.

La Unción de Enfermos:

Con respecto a la unción de enfermos, las referencias a la misma se limitan al momento de estructuración de la diócesis, esto es, el siglo XII, donde vemos aparecer la Extremaunción en el sínodo correspondiente en el que se establecen las condiciones básicas de la misma. Se trata de un sacramento cuyas consecuencias en lo referente a la organización de la sociedad y el posterior control de la misma son muy limitadas, siendo esta la causa más probable de la ausencia de posteriores referencias al mismo.

La Ordenación Sacerdotal:

Por último, queda mencionar el sacramento del Orden, en relación con el cual encontramos una referencia inicial en el sínodo del siglo XIII en que se establecen las bases para la implantación del conjunto de sacramentos. En este caso, se trata de un sacramento cuya importancia no debe ser infravalorada, a pesar de lo cual no se vuelve a insistir sobre el mismo en posteriores sínodos. Sin embargo, las abundantes menciones a la vida y costumbres del clero, deben ser vistas como la manera de controlar y gestionar las consecuencias derivadas de éste.

Por ello, en este caso, lejos de pensar que carezca de importancia para la institución, debemos asumir que su posterior control queda estructurado mediante otros cauces, no siendo necesarias mayores referencias en lo que al propio rito sacramental se refiere.

Las Celebraciones

Un segundo tema recogido en los Sínodos Medievales Valencianos será el referente a las Celebraciones, en relación con las cuales podemos encontrar los siguientes aspectos:

Las Celebraciones en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)							
Tema	Variante	Aspecto	XIII	XIV	XV	XVI	
Celebraciones	Misa	Los laicos no salgan hasta concluir	X				
		Oración dominical cantada para enseñar	X				
		No celebrar sin rezar Maitines	X				
		No celebrar en pecado mortal	X				
		No celebrar dos misas al día	X				
		Que rectores y vicarios toquen maitines	X				
		No oficiar sin estar en ayunas			X		
		No añadir nuevas personas a las de parroquianos			X		
		Seguir rito Iglesia Valentina			X		
		Que la porción se pague al clero que asista					X
	Vigilias	Prohibición: juegos, bailes y conjuros	X				
		Autoriza al Justicia de Valencia en caso de cantar canciones con rabeles, guitarras o indecentes	X				
		No permitir escándalo ni en ciertas fiestas, ni discursos al pueblo ni actos profanos					X
	Sermones	No hacer sermones de noche (salvo Pascua), no cantar de noche, ni decir misa antes del alba (salvo Navidad). No decir misa en casa privada					X
		Días a predicar: Domingos y larga lista detallada			X		
	Festividades dobles	Apóstoles, evangelistas, doctores Gregorio, Agustín, Ambrosio y Jerónimo	X				
		Restringir pluralidad de fiestas					X
	Entierros y sepulturas	No en paredes de la Iglesia	X				
		Si se elige otra se paga ¼ a la propia	X				
		Negar sepultura: herejes, excomulgados, entredichos, muertos en torneos, usureros, salteadores, suicidas y en pecado mortal.	X				
		Usureros y sepulturas			X		
	Coro	De las capas del coro y sus obligaciones			X		
		Cumplir obligaciones			X		
	Indulgencias	Sobre las indulgencias			X		

		Canto de los Siete Gozos de la Virgen			X	
--	--	---------------------------------------	--	--	---	--

En lo referente a las celebraciones, los Sínodos se nos muestran mucho más dinámicos que con respecto a los Sacramentos, reflejando cambios que abarcan desde la formulación del siglo XIII, hasta los planteamientos de las tres centurias siguientes, reflejando así la evolución formal que se produciría. En este sentido, destacan las referencias iniciales recogidas en el siglo XIV y centradas -sobre todo- en cuestiones formales tales como las capas y las obligaciones inherentes al Coro, ciertas referencias a las sepulturas, especialmente para señalar lo inadecuado de la usura y su consecuente incompatibilidad con la sepultura cristiana para aquellos que la practiquen, así como ciertas indicaciones básicas sobre las indulgencias.

En relación con las misas, destaca la referencia en el siglo XV a la observancia del Rito Valentino, cuya mención refleja la aceptación oficial de la diversidad territorial en lo referente al culto, al tiempo que -mediante la oficialización de los modelos rituales- se evita la difusión de variedades menores, conservando el control ritual sobre toda la cristiandad al autorizar explícitamente las variantes oficiales.

Si nos detenemos en cada una de estas referencias, encontramos que la relativa a las sepulturas es consecuencia de la previamente establecida en el siglo XIII, donde se señalaban las diversas causas para negar la sepultura a los fallecidos; sin embargo, si en el siglo XIII la referencia era general, e incluía un amplio catálogo de casos, en el siglo XIV nos encontramos ante una referencia mucho más precisa, cuya única razón de ser es la respuesta concreta a una problemática real. Es decir, el problema de la usura y el inicio de aceptación que ésta podría estar teniendo entre la sociedad del siglo XIV, lo que llevaría a la Iglesia a la necesidad de insistir en la condena de la misma para evitar su aceptación final.

Paralelamente, no podemos olvidar que sería, precisamente en este punto, donde encontramos un elemento de choque con el Calvinismo, de ahí el dicho del siglo XVII “la usura es hija de la herejía”⁸⁴.

En este sentido, en lo referente al préstamo con interés, los Sínodos guardan total consonancia con los Concilios, que desde Lyon -1274- hasta Letrán V -1515-, mantuvieron su condena en dicho sentido; sin embargo, esto no evitó el desarrollo de

⁸⁴ TAWNEY: *La religión en el origen del capitalismo*, citado en DELUMEAU, J.: *La reforma*, Ed. Labor S.A., Barcelona, 1985, p. 220.

los más variados mecanismos para que se desarrollaran sin incumplir la norma. A pesar de la legislación canónica, se irían desarrollando de manera paulatina todo tipo de recursos para el posterior desarrollo del llamado “espíritu capitalista”.

En segundo lugar, con respecto al Coro, nos encontramos ante una referencia precisa a las obligaciones del clero en un ámbito concreto, siendo este intento de control institucional perfectamente coherente con los que comentaremos más adelante al referirnos al clero y sus obligaciones.

Por último, las referencias a las Indulgencias concedidas por realizar determinadas oraciones o hacer la genuflexión en ciertas ocasiones, se justifican dichas Indulgencias en la necesidad de alabar a Jesús y se concede indulgencia de cuarenta días a quien lo cumpla. Asimismo, se incorpora un último motivo de Indulgencia a rectores, vicarios o clérigos en general que oren por la paz acordada entre Aragón y Castilla y sobre la buena salud del Rey.

En dichas indulgencias encontramos dos aspectos interesantes:

- Por un lado la especial relevancia que viene adquiriendo paulatinamente la vertiente humana de Cristo, reflejada aquí en las oraciones citadas y en el culto al Cuerpo de Cristo. El hecho de remarcar la genuflexión, ya sea física o espiritual, reflejada ésta última en la inclinación de la cabeza, evidencia la importancia que se pretende dar a la figura de Cristo, en cualquiera de sus variantes, así como las diversas maneras en que este hecho se pretende trasladar a los fieles, siendo la genuflexión la forma física más clara de evidenciarlo.
- Por otra parte, la clara y abierta vinculación entre la fidelidad política -paz con Castilla y salud del Rey- y la vida espiritual, se ve reflejada de este modo en el canon relativo a las indulgencias, llegando a convertir estas cuestiones de índole política en un elemento importante en el marco espiritual. El hecho de que se refiera a la fidelidad de los clérigos, refleja la conciencia del papel desempeñado por los mismos en cuanto a elementos de difusión y transmisión de la ideología y la política en el marco de la sociedad medieval valenciana. Por ello, dicha indulgencia, no se encuentra dirigida a los fieles, sino únicamente a determinados clérigos cuya capacidad de incidencia en la población es especialmente significativa.

Pasando al siglo XV, entre las Celebraciones encontramos ciertas referencias a la misa; a la predicación -especialmente a cuándo se debe predicar-, a las condiciones que hay que cumplir en el coro, así como una nueva referencia a las indulgencias -incluyendo aquí la mención específica al canto de los Siete Gozos de la Virgen-.

Con respecto a la Predicación, los sínodos manifiestan el especial interés episcopal por fijar de manera concreta el calendario de días a predicar más allá del domingo, incluyendo en este sentido una larga lista detallada. Dicho interés nos lleva a detenernos en las dos únicas enumeraciones realizadas, con el fin de encontrar la motivación inherente en la selección de determinadas festividades en detrimento de otras. En este sentido, encontramos la primera en el sínodo realizado por Hugo de Lupià en 1422, y la segunda en el sínodo de Tomás de Villanueva, celebrado en 1548, el resultado de las indicaciones incluidas en ambos queda reflejado en las siguientes tablas, en las cuales hemos agrupado las festividades en función de su tipología.

Si bien es habitual ordenar las festividades religiosas en función del ciclo litúrgico, nos ha parecido más oportuno realizar una agrupación temática que nos permita percibir el interés de la institución eclesiástica en realzar los valores vinculados con las diferentes figuras ensalzadas en ellas, con independencia de su ubicación en la organización temporal litúrgica.

En relación con esta organización del calendario de fiestas litúrgicas, hay que tener presente la idea señalada por Villacañas, quien plantea dicha reestructuración como un ejercicio de fragmentación de la escatología que refleja el poder soberano capaz de determinar la autoridad del papado sobre las sociedades⁸⁵.

La revisión de la cronología general de la Iglesia, reflejada en sus concilios generales, debe servirnos como marco amplio de referencia a la hora de analizar las variaciones de carácter local, en numerosas ocasiones plenamente relacionadas con las generales.

En este sentido, el sínodo de 1422 se habría producido con posterioridad al Concilio de Constanza (1414-18); mientras que el de 1548, se desarrolló en pleno proceso de resolución del de Trento (1545-63).

En primer lugar, recapitemos sobre los rasgos básicos planteados por estos concilios.

⁸⁵ VILLACAÑAS, J.L.: "Epílogo" de CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología.... op.cit.*, p.213.

A principios del siglo XV, el Concilio de Constanza tiene lugar en el contexto del Cisma, con la iglesia dividida en tres bandos; en un marco social de cuestionamiento del poder eclesiástico, como reflejan las herejías de Wicliff o Huss; provocando el desprestigio de la propia autoridad del Concilio desde sus inicios. Por ello, una de las primeras cuestiones que trataría de resolver sería su propio papel por encima de la autoridad pontificia, lo que le permitiría la disolución del Cisma. En segundo lugar, el siguiente objetivo sería la eliminación de las herejías mencionadas, las cuales fueron condenadas en dicho Concilio. Con todo ello, quedaba pendiente la reforma de la Iglesia, la cual se pospuso, condicionada a la elección del nuevo pontífice que recayó en Martín V. A partir de ese momento, el Papa dejó en manos de una comisión reformadora la preparación de lo necesario para proceder a la reforma de las costumbres del clero, que se centraría en las cuestiones económicas vinculadas con la distribución de cargos en el seno de la iglesia.

Por tanto, en el aspecto que aquí nos interesa, el Concilio de Constanza se limitó a establecer ciertas pautas relativas al nombramiento de diversos cargos y beneficios, así como a ajustar los cobros y pagos relativos a los mismos. Paralelamente, realzó la importancia y el papel de la institución eclesiástica, dejando en un segundo término al pontífice, que quedaría sometido a la autoridad del Concilio. Paralelamente, reafirmó la necesidad del sacerdocio y el carácter sagrado de éste. Estos aspectos, los podemos ver presentes en los valores simbolizados en las diversas fiestas que se recogen en el listado de 1422, tal y como iremos comentando en las páginas siguientes.

El segundo momento de análisis se corresponde con el proceso del Concilio de Trento, en cuyos primeros momentos (entre 1546 -iniciado en diciembre de 1545- y junio de 1548 -fecha en la que se inicia el sínodo-) se centró en la resolución de los problemas referentes al derecho a voto de los asistentes, así como a tratar algunos aspectos de la reforma de las formas de vida del clero.

La revisión de las normas referentes a las costumbres del clero, es un tema de considerable importancia, ya que viene a reforzar de manera visible para el conjunto de la sociedad, la sacralidad misma del clero. Como se ha señalado con anterioridad, la sacralización de la imagen del clero tendría un sentido múltiple para la iglesia, facilitándole tanto el control del clero sobre la grey, como el de la propia institución eclesiástica sobre sus miembros. Si en las centurias previas, dicho mecanismo se había centrado en aspectos básicos, tales como la indumentaria o las formas de vida, en el

siglo XVI daría un paso más, alcanzando lo referente a su misión como intérpretes de la voluntad divina.

En este sentido, se establecería de manera particular la validez de las Sagradas Escrituras y la capacidad de interpretarlas únicamente en manos de doctores y maestros aprobados por las universidades, nunca de los legos; siendo validada aquí la Vulgata como versión latina a partir de los textos de la Septuaginta y otras traducciones previas al latín clásico.

Por lo que respecta a la reforma, se aumentó el poder de los obispos en sus diócesis, al tiempo que se les exigía la residencia en las mismas, siendo éste decreto uno de los fundamentales del Concilio. Dicha medida, es equiparable a lo ya comentado para el clero, puesto que permitirá un mayor control sobre el obispo, al que *-a priori-* se le obligará a la residencia en su diócesis, al tiempo que se le dotará de mayor capacidad de control sobre su rebaño.

Del mismo modo, se insistirá en las incompatibilidades de los diversos beneficios, así como de las obligaciones de los párrocos. En líneas generales, se establecerán las medidas básicas para el control de la buena praxis de los diversos cargos eclesiásticos.

Con respecto a la difusión de la doctrina, se insistió en la importancia de la predicación y la necesidad inherente a la misma de crear cátedras de Sagradas Escrituras en las diversas diócesis que garantizaran su calidad. Es preciso tener en cuenta que la predicación se nos muestra como el principal mecanismo de adoctrinamiento, en un momento en que los recursos didácticos de la iglesia estaban prácticamente reducidos a las obras de arte y a la comunicación directa clérigo-fiel. Siendo la predicación el principal recurso para transmitir el mensaje de manera colectiva y con un grado de profundidad considerable, quedando siempre bajo el control episcopal.

En este sentido, encontramos diversas menciones a la predicación en todos los sínodos, que reflejan ésta inquietud latente, al menos desde Letrán IV. Desde la perspectiva doctrinal, se trató también la Concepción de María, buscando una solución de conveniencia ya que no se llegó a un acuerdo absoluto al respecto. En relación con el pecado original, se reforzó la importancia del bautismo como remedio al mismo, siempre que sea administrado conforme establece la Iglesia, incidiendo de este modo en la importancia de la institución eclesiástica y su autoridad terrenal. En este sentido, frente a los planteamientos heréticos del momento, se reafirmó la necesidad de bautizar a los párvulos, al margen de que sus progenitores ya lo estuvieran.

Otro de los aspectos fundamentales de Trento fue el relativo a los diversos errores comunes sobre los sacramentos, siempre atendiendo a los conflictos surgidos con las diversas herejías coetáneas.

Estas líneas básicas, tanto en lo doctrinal como en lo puramente organizativo, hay que tenerlas presentes a la hora de interpretar las diversas modificaciones que analizaremos en las páginas siguientes en relación a las variaciones sufridas por las festividades religiosas, las cuales guardan relación con los distintos valores a potenciar en cada momento y en cada lugar.

En líneas generales, podemos agrupar las festividades recogidas en los sínodos en cuatro grandes bloques: las de tipo cristológico, las marianas, las de temática apostólica y las de carácter predominantemente local. Esta agrupación nos sugiere inicialmente un contenido genérico para cada tipología, ya que las de carácter cristológico y mariano vendrían a realzar el carácter humano de Cristo, siendo consideradas ambas de carácter cristológico en sentido estricto, las apostólicas tienden a reivindicar el poder de la iglesia y la legitimidad de su fundación de manos del propio Jesús a través de Pedro y los apóstoles; mientras que las de carácter local enlazarían éste sentido amplio de la Iglesia con las peculiaridades locales, reivindicando de este modo la valía de la sede valentina en un momento tan difícil como lo fue el siglo XV con la salida del Cisma y sus consecuencias para la diócesis.

Dejando de momento éstas ideas generales, vamos a analizar detenidamente las distintas festividades correspondientes con éstos grupos, así como las variaciones que fueron sufriendo en estas centurias.

Festividades de carácter cristológico:

En primer lugar, hay que tener claro que la temática dominante con la que nos encontramos en lo tocante a las celebraciones festivas es la cristológica, a pesar de haberla diferenciado de la mariana, la apostólica y la local, con las que comparte numerosos aspectos. En éste primer grupo, observamos las siguientes festividades:

Las Festividades Cristológicas en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)				
Festividad	Cronología		Tipología	Observaciones
	XV	XVI		
Natividad del Señor	X	X	Cristológica	Festividad clave transmisora del carácter humano de Cristo.

Día de san Esteban	X	X	Protomártir - Cristológica	Vinculado a los inicios de la Iglesia. (Primer martirio consciente y consentido)
Invención y traslación del cuerpo de san Esteban	X ⁸⁶		Protomártir- Cristológica	(s. V) Vinculado a los inicios de la Iglesia (Martirio deseado y consumado).
Día de san Juan Evangelista	X	X	Cristológica	(Martirio deseado pero no consumado).
Día de los santos Inocentes	X ⁸⁷	X	Cristológica	(Martirio no deseado pero consumado).
Circuncisión del Señor	X	X	Cristológica	La Circuncisión realza su carácter humano.
Epifanía	X	X	Cristológica	Adoración por los Magos, bautismo por san Juan, conversión del agua en vino y milagro de los panes ⁸⁸ .
Viernes Santo	X		Cristológica	Muerte de Cristo.
Pascua ⁸⁹		X	Cristológica	La Resurrección. Poder sobre la vida y la muerte. Triunfo sobre la muerte por la Cruz.
Lunes de Pascua	X	X	Cristológica	Importancia de la Resurrección e instrucción de neófitos.
Martes de Pascua	X ⁹⁰	X	Cristológica	Importancia de la Resurrección e instrucción de neófitos.
Fiesta de la Ascensión del Señor	X	X	Cristológica	A los 40 días de la resurrección, rodeado de ángeles y de hombres -santos-.
Pentecostés		X	Cristológica - Apostólica	El Espíritu Santo se celebra en este día por ser éste enviado a los apóstoles en forma de lenguas de fuego. Con él se completa la manifestación de la Santísima Trinidad a los hombres. A los cincuenta días de la Pascua.
Lunes de Pentecostés		X	Cristológica - Apostólica	Realza el papel de la Iglesia, heredera de los apóstoles.
Martes de Pentecostés		X	Cristológica -	Realza el papel de la Iglesia,

⁸⁶ Sólo en su iglesia parroquial.

⁸⁷ Sólo en el hospital.

⁸⁸ DE LA VORAGINE, S.: *La leyenda dorada*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, vol 1, p. 91.

⁸⁹ Puesto que se celebra en domingo, no sería necesario incluir esta festividad en la enumeración de manera específica, como se observa en el siglo XV. Sin embargo, su inclusión también puede responder a un intento de evitar los posibles residuos del *Risus Paschalis*.

⁹⁰ Sólo en la Iglesia de San Bartolomé.

			Apostólica	heredera de los apóstoles.
Corpus Christi		X	Cristológica	Sacramento eucarístico, papel de la Iglesia.
Fiesta de la Transfiguración	X	X	Cristológica	En la liturgia mozárabe se usa como Transubstanciación, siendo así como debemos interpretarla aquí. Insiste en la importancia del sacramento eucarístico y del papel del clero.
Invención de la Cruz	X	X	Cristológica	En 615 un rey persa tomó un fragmento de la cruz y se lo llevó. Tras ser vencido el mismo se traslada el fragmento a Jerusalén.
Día de Santiago	X		Cristológica	Santiago el Mayor, predicó en Judea y se trasladó a España antes de regresar a Judea. Importancia de la peregrinación.
Apóstoles Felipe y Santiago	X		Cristológica - Apostólica	Felipe: apóstol que convirtió a los galos. Santiago el Menor: cabeza de la Iglesia de Jerusalén a la muerte de Cristo.
Día de los Apóstoles Pedro y Pablo	X		Cristológica - Apostólica	Pedro: admiración a Cristo, cabeza de la Iglesia, Pablo: en su llegada a Roma acompañó a Pedro en su visita a Nerón.
Día de los apóstoles Simón y Judas	X		Cristológica - Apostólica	Simón el Zelote, de quien tenemos poca información; junto con Judas (Tadeo), eran considerados dentro de los apóstoles como los más judaizantes.
Festividad de los Evangelistas		X	Cristológica - Apostólica	Queda unificado el papel de los evangelistas, ignorando las diferencias entre ellos. Pone de relieve su misión como recopiladores de la vida de Cristo.
Natalicio de Juan Bautista	X	X	Cristológica	Precursor del Señor.
Día de san Cristóbal	X ⁹¹		Cristológica	Adaptar la Fé a las peculiaridades, martirio y conversión.

⁹¹ Sólo en su iglesia.

Día de Magdalena		X	Cristológica	Nace como hermana de Lázaro y Marta, hijos de familia acomodada. Representa el perdón y la faceta más humana de Jesús.
------------------	--	---	--------------	--

En primer lugar, encontramos diversas festividades incluidas en el siglo XV (1422) y que se retiran del listado en el siglo XVI (1548), tal es el caso del Viernes Santo, el Natalicio de Santiago, los apóstoles Felipe y Santiago, Pedro y Pablo, Simón y Judas; así como el día de san Cristóbal y la Invención y traslación del cuerpo de san Esteban, éstos dos últimos únicamente en sus respectivas Iglesias.

En relación con éstas reducciones, cabe destacar el hecho de que algunas de ellas quedan incluidas en agrupaciones mayores, tal es el caso de la fiesta de los Evangelistas, o la de los Apóstoles.

Con estas variaciones, estaría viéndose difuminados los rasgos individualizadores de dichas celebraciones en beneficio de ciertos elementos comunes al conjunto. En el caso de los Evangelistas, cuya principal importancia radica en el hecho de ser los materializadores de los Evangelios, en los que se recoge la vida de Cristo como hombre, destacaría a nivel general el valor de los mismos como muestra de carácter cristológico; sin embargo, poseen a un tiempo un cierto rasgo de fundadores de la Iglesia, con lo que estarían fortaleciendo el carácter sagrado y verdadero de la Iglesia de Roma. Sin embargo, a pesar de la instauración de una festividad genérica para ellos, se conserva el día de san Juan Evangelista, reafirmando de este modo su importancia más allá de la del conjunto de Evangelistas, hecho que podría interpretarse desde el carácter significativo de su Evangelio como vínculo entre Antiguo y Nuevo Testamento. Esta festividad, incluida en la Octava de Navidad, sin duda por su especial significación en relación con la faceta más humana de Cristo, se convierte en uno de los días que se preservan como festividades especiales, junto con la Navidad, San Esteban o los Santos Inocentes; todos ellos días con profundas connotaciones relativas a la parte más humana de Jesús, la cual constituye uno de los elementos en auge entre las centurias bajomedievales.

Paralelamente, podría guardar relación con el contenido diferenciador de su Evangelio, el cual daría lugar a predicaciones que incidieran especialmente en determinados aspectos de la vida de Jesús, tales como la perspectiva de su origen.

Siendo especialmente significativa la comparativa de los cuatro Evangelios, entre los que destaca el prólogo del correspondiente a Juan, donde encontramos una visión diferenciadora de la doble naturaleza de Cristo, cuando indica:

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, Et Deum erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum [...] Et Verbum caro factum est, Et habitavit in nobis. Et vidimus gloriam eius, Gloriam quasi unigeniti a Patre Plenum gratiae et veritatis Jh. 1,1-15⁹²

Frente a esta declaración, los otros Evangelios nos muestran bien su genealogía, bien la anunciación, bien el bautismo por Juan Bautista; siendo el Evangelio de Juan el que se distancia del resto con esa descripción de carácter espiritual del Padre y el Hijo.

Sin embargo, esta visión actual de los Evangelios, no se corresponde necesariamente con la que en su momento se tenía de los mismos. Si acudimos a la imagen que de ellos nos proporciona la Leyenda Dorada, la cual apunta más al papel de san Juan como elegido por Jesús, ya sea como confidente, ya como “hijo” de María, al tiempo que se le vincula especialmente con la visión del Apocalipsis y todo lo que conlleva. Con todo ello, nos encontramos con diversos motivos que justifican el mantenimiento de su festividad, no siendo necesario precisar si la causa radica en la conjunción de ambos motivos o en la especificidad de alguno de ellos.

En relación con el resto de santos que se retiran del calendario de predicaciones, destaca su papel como evangelizadores de otras tierras, cabezas y fundadores de las Iglesias locales. En este sentido, su retirada de las fiestas a predicar, vendría a fortalecer de manera indirecta el valor de la Iglesia romana, en la medida en que se estaría reduciendo la referencia a las distintas Iglesias locales. De este modo, se trataría de un mecanismo tendente al fortalecimiento de la unidad de la Iglesia, frente a la diversidad local anterior, resultante de la variedad de los cultos locales.

⁹² COLUNGA, R. P. A. - TURRADO, Dr. L.: *Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementiam*, BAC, MCMXLVI, pp. 1377-1378. Traducido en: NACAR, E. - COLUNGA A. : *Sagrada Biblia*, BAC., MCMLXVIII, p.1271, como sigue: “Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba al principio en Dios. [...] Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.”

Una última festividad que se reduce sería el Viernes Santo, en contraste con la mención específica al día de Pascua. En este sentido, podría tratarse de un incremento de la importancia de la resurrección frente a la muerte de Cristo, realizando con ello su carácter sagrado al anteponer la victoria ante la muerte, por la resurrección, al propio sacrificio de la muerte por los hombres. Sin embargo, tratándose de unas fiestas especialmente significativas, cabría la posibilidad de que su no mención no implicara la supresión de la predicación en las mismas.

Con respecto a los elementos novedosos que se introducirán en el siglo XVI, el primer elemento destacado lo observamos en la celebración de Pentecostés, en relación con la cual se e numeran tres días en el siglo XVI (Pentecostés, Lunes y Martes de Pentecostés), que no se destacaban en el siglo XV; del mismo modo ocurre con el día de Corpus, que se introduce en la lista de días a predicar en el siglo XVI.

El ciclo de Pentecostés representa la fundación de la Iglesia, realizando con ello el papel correspondiente a la institución, la cual adquiere un lugar de primer orden en la predicación, llegando a anteponerse a aquellos apóstoles que habían representado en el siglo XV el aspecto primitivo de la Iglesia y el carácter humano de Cristo. Ni que decir tiene, que la introducción de este ciclo en un momento en que la Iglesia se encuentra haciendo frente a diversas herejías que cuestionan precisamente su validez como heredera de Pedro, así como la necesidad de un organismo mediador entre Dios y los hombres, representa un recurso teórico de tipo doctrinal de primer orden de cara a reforzar la doctrina oficial y de popularizar su justificación entre el conjunto de la feligresía. De este modo, el origen sagrado de la institución eclesiástica queda claramente manifiesto, al tiempo que toma sentido la retirada de las festividades relativas a personajes concretos que, con anterioridad, habían significado el inicio de la Iglesia. Será en este momento, cuando se refuerce con un alcance social claramente marcado el carácter sagrado de la institución, frente al componente humano que, hasta ese momento, justificaba su creación. Frente a la imagen de Pedro, toma ahora relevancia el momento de Pentecostés, retirando la predicación del primero, incorporando tres días de Pentecostés.

Un segundo elemento que llama la atención en este bloque es la festividad de María Magdalena, conmemorado especialmente en el siglo XVI, así como el día de los Evangelistas, ya comentado con anterioridad. En relación con María Magdalena, su imagen representa tanto el carácter humano de Cristo, como la incapacidad de los seres humanos para juzgar o comprender con acierto las acciones divinas. De igual modo que los hombres erraron en su valoración de la relación de Cristo con María Magdalena, la Iglesia, fiel a lo instituido por Cristo, no debe ser juzgada en sus actos por aquellos que no están revestidos del carácter sagrado. Si atendemos a la narración que de su vida nos hace Santiago de la Vorágine, encontramos una primera referencia a la incapacidad de los hombres de juzgar correctamente, al indicarnos, en relación con Simón y la entrada de María Magdalena en su casa, lo siguiente:

interiormente comenzó a pensar que aquel Cristo no podía ser realmente un profeta, porque de serlo, de ninguna manera consentiría dejarse tocar por aquella mala mujer [...] Jesús [...] recriminó a este por su soberbia, refutóle el concepto que tenía de la justicia y perdonó a María todos sus pecados.⁹³

En este sentido, de igual modo que se niega la incapacidad de Simón el fariseo de juzgar y valorar a María Magdalena, se podría negar la capacidad de los hombres de juzgar los actos de la Iglesia, quedando una vez más realzado el carácter sagrado de la institución eclesiástica y su papel para dirigir el destino de la cristiandad.

A lo largo de los distintos acontecimientos de su vida que recoge *La Leyenda dorada*, destacan en diversas ocasiones los milagros obrados por intercesión de María, especialmente en relación con el perdón y el alumbramiento. En este sentido, ambos hechos se nos muestran como símbolos válidos de la conversión y la entrada en la Iglesia por parte de nuevos miembros con un pasado equiparable al de la Magdalena en lo tocante a la fe y los pecados derivados de una vida alejada de la misma.

De este modo, una festividad como la de María Magdalena, viene a reforzar lo ya mencionado con anterioridad con respecto al carácter y el papel de la Iglesia frente a las organizaciones de tipo herético que cuestionaban en aquellos momentos su autoridad.

Por último, el día de Pascua se incorpora de manera específica en el siglo XVI, sin embargo este hecho es relativo, ya que podría responder a que se trata de una festividad celebrada en domingo, día en el que se predica siempre. En relación con la

⁹³ VORÁGINE, S. de la: *La leyenda dorada*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 384.

Pascua, la larga tradición de su celebración no puede dejar de lado las referencias encontradas en numerosos sínodos anteriores (desde 1258 con las referencias a los excesos en la vigiliias, insistiendo en ello en 1298, así como la mención expresa en el sínodo de 1548 a no hacer sermones de noche -salvo en Pascua- lo que recuerda las referencias encontradas en diversas diócesis europeas al *Risus Paschalis*⁹⁴); estos hechos podrían justificar la causa de este silencio en el siglo XV, a pesar de que la celebración habría continuado vigente, tal y como se constata en los sermones de Vicent Ferrer para la Vigilia Pascual y la fiesta de la Pascua⁹⁵. Sirva esta muestra para poner de relieve el hecho de que lo establecido en los sínodos -al igual que en cualquier otra fuente de tipo jurídico- debe permitirnos establecer un perfil aproximado de aquellos que las instituciones que elaboran dichas leyes pretenden alcanzar, no de la realidad cotidiana del momento; paralelamente, cuando nos encontremos ante prohibiciones explícitas de determinadas prácticas, únicamente podremos concluir que dichas prácticas se producían, lo que habría motivado y justificado su persecución por parte de las instituciones y autoridades pertinentes. Por todo ello, no debemos ver en esa ausencia de la referencia a la predicación del día de Pascua un hecho, sino un silencio que no se corresponde con la realidad, aunque pueda encontrarse en la línea de tratar de corregir las peculiaridades que dicha celebración tenía.

En conjunto, observamos la retirada de las festividades que individualizaban a diversos apóstoles, a cambio del fortalecimiento de las celebraciones relativas a Pentecostés, lo que vendría a restar importancia al carácter humano del apostolado a favor del sagrado que se manifiesta en la venida del Espíritu Santo a los mismos, es decir, la sacralización del apostolado se convertirá en el elemento prioritario en el tránsito del siglo XV al XVI. Paralelamente, encontramos la mengua de importancia del Viernes Santo, a favor del día mismo de la Pascua, con lo que volvemos a observar el reforzamiento del componente sacro frente al humano.

Todo ello pone de relieve, en primer lugar, el cambio del centro de atención, que pasaría en esta centuria de ser la humanización de Dios y su relación con el apostolado,

⁹⁴ JACOBELLI, M.C.: *Risus Paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona. 1991.

⁹⁵ SAN VICENTE FERRER: *Sermons de Cuaresma en Suiza, 1404. (Couvent des Cordeliers, ms.62)*. Ed. Crítica e introducción a cargo de GIMENO BLAY, F.M. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L., Ajuntament de València, Valencia, 2009, p. 28; SANT VICENT FERRER: *Sermons de Quaresma, vol II*, Ed. SANCHIS GUARNER, M., Classics Albatros, Valencia, 1973, pp.176-181.

a serlo la Iglesia institucionalizada más allá de los apóstoles. Si el siglo XV fue el momento destacado de la vertiente humana de Cristo, el siglo XVI lo será del carácter sagrado de la institución eclesíástica.

Festividades de índole mariana:

Por lo que se refiere a la segunda temática, hemos recogido en la siguiente tabla las referencias de tipo mariano, con el fin de determinar las variaciones que en ellas se produjo en este período:

Las Festividades Marianas en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)				
Festividad	Cronología		Tipología	Observaciones
	XV	XVI		
Anunciación de la Virgen	X	X	Mariana - Cristológica	Advertir a María y reafirmar la sacralidad de Cristo desde su concepción.
Purificación de la Virgen	X	X	Mariana	Muestra de humildad y ejemplo, tanto por parte de María como por el niño.
Asunción de la Virgen	X	X	Mariana	Realza la figura de María como madre de Cristo y vencedora de Satanás. Madre de los apóstoles,... Confirma la especial relevancia de Juan y la faceta humana de Cristo.
Natividad de la Virgen	X	X	Mariana	Tras la narración de san Jerónimo, se introduce la fecha por otras narraciones. Destaca su consagración por parte de sus padres, posteriormente asumida por ella.
Visitación de la Virgen		X	Mariana	Visitación de la Virgen a Isabel, instituido por Urbano VI, acompañada de diversas indulgencias por su celebración. Cómo la Señora se acerca y ofrece su ayuda a la sierva.
Concepción de María	X	X	Mariana	Milagrosa concepción tras décadas de esterilidad.

En el caso de las festividades marianas, destaca la constancia de las mismas, las cuales únicamente se ven alteradas en lo relativo a la visitación de la Virgen, festividad que se introduce con predicación en el siglo XVI y que no encontramos mencionada con anterioridad en los sínodos. En dicho cambio podemos ver una muestra del esfuerzo realizado por la Iglesia en resaltar el culto a la Virgen como madre de la cristiandad y mediadora -al igual que la iglesia a la que simboliza- entre Dios y sus hijos los hombres. El hecho de la Visitación viene a reforzar de manera directa la idea de la Anunciación, siendo el resultado de ésta, una vez conocedora María de lo que le espera, decide ponerse al servicio de su prima, recordándonos la importancia de la humildad y el carácter servicial de la propia Iglesia, siendo la Visitación una manera de realzar el papel atribuido a la institución y la representación de esta en la figura de la Virgen. Asimismo, el momento de la Visitación viene a reforzar la importancia de Juan el Bautista, a quien encontramos en el vientre de Isabel, anunciando a través de ésta la presencia de Jesús en el seno de María. De este modo, mediante la festividad de la Visitación, la Iglesia está dotando de especial relevancia los cultos cristológicos y marianos, profundamente vinculados entre sí desde el primer momento, al tiempo de deja latente el papel de María en su calidad de madre de Cristo, siendo ésto destacado en cada una de las facetas de la Virgen que se recogerán en el calendario.

La escasa variación de las festividades marianas destaca la importancia desempeñada durante toda la Edad Media por María, símbolo complejo que unifica la naturaleza humana de Cristo, el papel de mediadora entre los hombres y la divinidad -papel compartido con la propia Iglesia- y su maternidad compartida entre Cristo y los cristianos.

El papel de María en el cristianismo, abarca numerosos aspectos más que dejaremos al margen en estos momentos, sin embargo, es necesario asumir que la continuidad señalada en sus celebraciones a lo largo de los siglos responde a elementos de mayor complejidad y trascendencia que los enumerados en estas líneas. No podemos ignorar que en mucho lugares la Virgen viene a heredar el carácter sagrado de diversas deidades previas de carácter femenino facilitando, de este modo, la aceptación del cristianismo como continuidad de ciertos los cultos previos⁹⁶.

⁹⁶ Su posible relación con la *madre de vida* del Zurvanismo resulta un nexo muy significativo con las religiones mitraicas, las cuales han influido posteriormente en muchos otros cultos, como ha señalado DI NOLA, A. M.: Historia del Diablo... op. cit., p.85 .

Festividades relacionadas con los apóstoles:

En tercer lugar, hay que incluir las de temática apostólica, cuya trascendencia en la fundación y posterior organización y justificación de la Iglesia es clave. Entre ellas encontramos las siguientes:

Las Festividades Apostólicas en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)				
Festividad	Cronología		Tipología	Observaciones
	XV	XVI		
Día de san Bartolomé	X		Apostólica	Apóstol evangelizador de la India, murió martirizado. Destaca el papel de la Iglesia, así como la importancia de la aceptación del martirio. Se responsabilizó a los musulmanes de la destrucción de sus restos.
Día de san Mateo	X		Cristológica - Evangélica	Importancia de los Evangelios.
Día de san Andrés	X		Apostólica	Fueron necesarias tres llamadas para que siguiera a Jesús, al tiempo que -en el Evangelio de Juan- es él quien aproxima a los personajes a Jesús.
Día de santo Tomás	X		Apostólica	Papel de la Iglesia, capacidad de ésta para acoger incluso a los más incrédulos, refuerza la idea de la resurrección de Cristo.
Festividad de los apóstoles		X	Apostólica	Unificándose en ésta referencia las de los distintos apóstoles del s. XV
Festividad de los Evangelistas		X	Cristológica	Queda unificado el papel de los evangelistas, ignorando las diferencias entre ellos. Pone de relieve su misión como recopiladores de la vida de Cristo.
Pentecostés		X	Cristológica - Apostólica	El Espíritu Santo se celebra en este día por ser éste enviado a los apóstoles en forma de lenguas de fuego. Con él se completa la manifestación de la Santísima Trinidad a los hombres, a los cincuenta días de Pascua. Refuerza el carácter sagrado de la Iglesia.
Lunes de Pentecostés		X	Cristológica - Apostólica	Realza el papel de la Iglesia como heredera de los apóstoles
Martes de Pentecostés		X	Cristológica - Apostólica	Realza el papel de la Iglesia como heredera de los apóstoles

En relación con los de tipo apostólico, todos ellos quedarán agrupados en la festividad genérica de los Apóstoles, lo que viene a restar importancia a los rasgos diferenciadores a favor de su sentido colectivo como origen de la iglesia, fortaleciendo de este modo el carácter legítimo y sagrado de la Iglesia romana más allá de cualquier variedad local. Paralelamente, el recuerdo de los apóstoles como colectivo hace incidencia en la necesidad del colectivo sacerdotal, anulando así el cuestionamiento que sobre dicha unidad se estaba realizando desde los distintos movimientos heréticos del momento.

En líneas generales, cabe destacar el papel desempeñado en el siglo XVI por las festividades a ellos vinculadas, tales como las relativas a Pentecostés, que suponen la reafirmación de la participación divina en la conformación de la Iglesia mediante la sacralización de los apóstoles. Hecho este, en el contexto del cuestionamiento institucional producido en el siglo XVI por las diversas variedades del protestantismo, supondrá un punto fundamental para la reafirmación de la sacralidad institucional.

Festividades diversas:

Más allá de estas tres tipologías de carácter amplio, podemos observar algunos casos sueltos, algunos de carácter local, otros de cierto interés más general, todos ellos aparecen reflejados a continuación a pesar de las diferencias intrínsecas por motivos de espacio. En éste último grupo, hemos incluido algunos de los ya mencionados con anterioridad por considerar que su tipología es compleja, no bastando por ello con mencionarlos en los grandes grupos anteriores.

Las Festividades Diversas en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)				
Festividad	Cronología		Tipología	Observaciones
	XV	XVI		
Natalicio de Juan Bautista	X	X	Cristológica	Precursor del Señor.
Día de San Cristóbal	X ⁹⁷		Cristológica	Adaptar la fe a las peculiaridades, martirio y conversión.

⁹⁷ Sólo en su iglesia.

Día de Santa Tecla	X ⁹⁸		Apostólica	Siguió las predicaciones de Pablo que la salvó de la hoguera y con quien se fue hasta entrar en una comunidad de doncellas.
Día de San Esteban	X	X	Protomártir - Cristológica	Vinculado a los inicios de la Iglesia
Invención y traslación del cuerpo de san Esteban	X ⁹⁹		Protomártir - Cristológica	(s. V) Vinculado a los inicios de la Iglesia (Martirio deseado y consumado)
Día de San Pedro mártir	X ¹⁰⁰		Protomártir de Predicadores	s. XIII-XIV
Día de Sebastián		X		Papel de la vida eterna frente a la terrenal.
Día de Jorge		X	Martir s. III	Salvación de un pueblo por la conversión. Incluido a partir de Nicea.
Día de Martín	X	X		Papel de la limosna e importancia de la caridad.
Día de Nicolás	X	X		Consagrado obispo por intercesión divina,
Día de Catalina mártir	X	X	Apostólica	Cómo una joven venció a numerosos eruditos al hablar el espíritu por su boca mediante su sabiduría, su elocuencia, etc. Papel del espíritu santo en la sabiduría de la Iglesia.
Día de Magdalena		X	Cristológica	Nace como hermana de Lázaro y Marta, hijos de familia acomodada. Representa el perdón y la faceta más humana de Jesús.
Todos los Santos	X	X		Para cubrir inevitables omisiones.

En este colectivo, encontramos diversos santos y mártires de variadas características. En primer lugar la mención al Bautista es constante en ambas centurias, aunque es de suponer que debió incrementar su importancia a partir de Trento con la insistencia doctrinal en lo referente al bautismo y su papel sacramental. En la figura del Bautista encontramos tanto el elemento referente al bautismo y su tradición, como su marcada vinculación con la figura de Cristo, a quien reconoce y de la que destaca su carácter sagrado dentro de su vertiente humana. Se trata de un personaje muy relevante y de considerable complejidad a la hora de analizar los abundante aspectos que en él se dan cita.

⁹⁸ Sólo en su plaza.

⁹⁹ Sólo en su iglesia parroquial.

¹⁰⁰ Sólo en la Iglesia Parroquial de San Nicolás.

Como elementos constantes figuran las referencias a san Esteban, san Martín, san Nicolás, santa Catalina y todos los Santos; si bien ésta última cumple la misión general de evitar las consecuencias derivadas de lo limitado del calendario y los posibles males derivados del olvido o la omisión de cualquier santo, también sirve para insistir en el papel general desempeñado por los santos como colectivo, el carácter de mediadores entre la deidad y los fieles. En este sentido, cabe destacar el rol asignado desde sus orígenes a la figura de los santos, que desde el siglo V eran vistos como seres presentes tanto en el cielo como en su tumba terrenal, desde la que podían realizar una amplia variedad de milagros¹⁰¹. Paralelamente, los santos cumplen la función de diversificar la imagen de un único Dios propia del monoteísmo, permitiendo a través de la amplia variedad de sus advocaciones, a las que se atribuyen características diferenciadoras, adecuarse en mayor o menor medida a los diversos colectivos humanos que se dan cita en cualquier comunidad. Del mismo modo, cada comunidad podrá quedar bajo la advocación de un santo patrón, encontrando así un elemento diferenciador del resto, aunque siempre en el seno de la cristiandad. Con respecto a los que desaparecen en el siglo XVI, se trata de san Cristóbal, santa Tecla y san Pedro Mártir. En el caso de san Pedro Mártir, nos encontramos ante uno de los protomártires de la Orden de Predicadores, siendo incluido en el siglo XV debido a la importancia y el papel de dicha orden a nivel local, sin embargo, precisamente por ese mismo motivo, encontramos su ausencia en el siglo XVI, momento en que quedará limitado a las celebraciones que la Orden establezca, sin ser necesario asumirlo como festividad de predicación obligatoria para el conjunto de la comunidad urbana. Por lo que se refiere a santa Tecla y a san Cristóbal, sus celebraciones se desarrollaban sólo en su iglesia o plaza en el siglo XV, lo que pudo motivar la retirada de la lista puesto que no se trataban de fiestas de carácter diocesano; en los mencionados casos, estamos ante una muestra del interés eclesiástico por centralizar y controlar el culto y los valores, limitando de este modo las devociones locales menores, en favor de la unidad de la Iglesia.

¹⁰¹ BROWN, P.: *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*, E. Sígueme, Salamanca, 2018, pp. 43-46.

Los que se incorporan en el siglo XVI son los siguientes: san Jorge, san Sebastián y María Magdalena. El primero de ellos, refiere la salvación de un pueblo tras su conversión, imagen ésta que viene a ofrecer una vía de salvación para las comunidades no convertidas todavía. El segundo, san Sebastián, viene a poner de relieve el papel de la vida eterna frente a la terrenal, destacando con ello el carácter salvífico del bautismo y la conversión, más allá de las cuestiones mundanas y terrenales que se puedan desear. El tercer caso, el de María Magdalena, tal y como hemos señalado anteriormente, viene a reforzar el papel de la Iglesia más allá de las interpretaciones personales, a realzar el sentido salvífico de la conversión, así como a mostrar las posibilidades que se abren ante aquellos cuyo arrepentimiento es sincero y cuya conversión es auténtica. Como podemos observar cómo en estos tres casos, es el papel salvífico de la conversión el elemento común que se pone de relieve. Rasgo este especialmente significativo en un momento en que diversas corrientes están cuestionando el papel de la Iglesia, así como el del sacramento del bautismo.

Con todo ello, nos encontramos con que los cambios observados en éste último colectivo van encaminados a destacar el bautismo y la conversión, en perfecta consonancia con lo señalado en el Concilio de Trento.

Festividades de carácter local:

Por último, hemos agrupado en la siguiente tabla aquellas festividades cuyo carácter local resulta el predominante frente al resto de elementos que componen su tipología.

Las Festividades Locales en los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)				
Festividad	Cronología		Tipología	Observaciones
	XV	XVI		
Festividad de Lorenzo	X ¹⁰²	X	Carácter local	Nace en España, primo de Vicente, diáconos ambos son llevados a Roma. Mártir s. IV.
Festividad de los dos Vicentes	X	X	Carácter local	1º: Mártir de la cristiandad en Valencia, el 2º: oriundo de la misma, O.P., predicador destacado, clave en política de la Co-

¹⁰² Sólo en su Iglesia parroquial.

				rona de Aragón y de la Iglesia romana del s. XV.
Día de San Miguel	X		Carácter local	Papel de los ángeles y arcángeles. San Miguel como protector de la ciudad de Valencia.
La dedicación del arcángel san Miguel		X	Carácter local	Consagración de la cueva en la que San Miguel había aparecido.
San Francisco		X	Carácter local	En la diócesis (por letras apostólicas)
San Agustín		X	Carácter local	En la diócesis (por letras apostólicas)
San Blas	X	X	Carácter local	En la ciudad de Valencia (por letras apostólicas)

En el caso de las festividades locales, las variaciones que se observan son muy reducidas, quedando limitadas en la práctica a la incorporación de san Francisco y san Agustín, realizadas éstas mediante letras apostólicas para la diócesis en su conjunto. En ambos casos, estamos ante personajes fundadores de sendas órdenes religiosas, cuya destacada presencia en la diócesis es constatable desde los orígenes de la misma.

Por lo demás, el carácter local de las festividades de los dos Vicentes, de san Lorenzo y del arcángel san Miguel, justifican sobradamente que sus respectivos días sean predicables, ya que componen el calendario festivo local de manera clara.

En el caso del arcángel san Miguel, se trata del protector de la ciudad desde la conquista, teniendo por ello un papel de primer orden a lo largo de la historia urbana. Por último, quedan los casos de san Lorenzo y san Vicente Mártir (s. IV) cuyo martirio se desarrolla en la ciudad de Valencia, quedando unidas sus figuras a la tradición cristiana primitiva de la ciudad, exaltando la legitimación de la cristianización de estas tierras de la mano de Jaime I como continuidad del intento de cristianización protagonizado por ambos mártires. Asimismo, Vicent Ferrer se nos muestra -incluso desde antes de su muerte- como un personaje de gran calado social y sumamente vinculado a la ciudad de Valencia en la que había nacido, lo que convierte en natural su inclusión en este listado, prolongándose su devoción hasta nuestros días.

En síntesis, destacan las festividades de tipo Cristológico y Mariano, seguidas por las numerosas referencias a santos y apóstoles. Cabe señalar el hecho de encontrar únicamente dos festividades relacionadas con mujeres, al margen de la Virgen, siendo éstas Catalina Mártir y María Magdalena; la primera con carácter tardío y relacionada

con la orden de las clarisas; la segunda, destacada como personaje evangélico profundamente vinculado con la vida de Cristo y su faceta humana. Del mismo modo, llama la atención la duplicidad de determinados personajes a los que encontramos mencionados de manera individualizada, para ser incluidos posteriormente en festividades genéricas, es el caso de san Juan evangelista, en cuyo caso responde a la especial importancia que se le está asignando siendo su Evangelio especialmente significativo por tratarse del que humaniza de manera destacada la imagen de Cristo, lo que vendría a reafirmar el esfuerzo constatado en el uso de las festividades de tipo Cristológico, al tiempo que posee un marcado sentido teológico y cohesionan Antiguo y Nuevo Testamento. Paralelamente, su papel como “discípulo amado”, lo convierte en un personaje especialmente relevante a la hora de percibir la mencionada faceta humana de Cristo, tan en auge en estas centurias.

En líneas generales, en las fuentes jurídicas locales, se detecta una tendencia a realzar los elementos potenciados desde los sínodos, en cuanto a la faceta humana de Cristo, o los aspectos sacramentales que conviene reafirmar frente a las principales herejías del momento, así como al papel y carácter sagrado de la institución eclesiástica, encontrando para ello numerosos recursos a lo largo de las centurias tal y como hemos analizado en las páginas anteriores.

Es necesario reflexionar sobre la importancia del hecho mismo del establecimiento de un calendario anual por parte de la autoridad diocesana, tal y como hemos comentado anteriormente, siguiendo la interpretación de Villacañas¹⁰³, el hecho mismo de la “fragmentación escatológica mediante la construcción de un calendario de fiestas válido para todo el año muestra la capacidad de esos poderes de monopolio soberano para determinar el gobierno pastoral de poblaciones”. En este sentido, el grado de incidencia del poder eclesiástico sobre la sociedad civil, se vería materializado también mediante la fijación-adaptación de dicho calendario.

En este sentido, la incidencia del calendario en el espacio “público”, debe hacernos reflexionar sobre el papel de dicho espacio, ese espacio urbano que comienza a ser percibido como lugar de interacción de diversos colectivos que, en la Valencia bajomedieval, será el escenario en el que la Iglesia desarrolle buena parte del proceso

¹⁰³ VILLACAÑAS, J.L.: “Epílogo” en CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.* p.213.

adoctrinador, ya sea mediante procesiones, predicaciones, o, simplemente, a través de la arquitectura en ella dispuesta¹⁰⁴.

Temática variada relativa al clero

Otra serie de imposiciones que encontramos en los sínodos, de manera dispersa y sin llegar a poder ser agrupadas, son las relativas a una temática más variada, entre la que cabría destacar las referentes a la vida clerical, en relación con la cual, los sínodos manifiestan un interés evidente en la formación de un modelo teórico del clero, claramente distante de la realidad de la sociedad laica. Sin embargo, es fundamental ser conscientes de lo distante que dicho modelo se encontraría de la realidad concreta de la vida clerical, la cual se verá enmarcada en dicho contexto jurídico y conceptual, pero no se convertirá automáticamente en un reflejo fiel del mismo.

Si bien, inicialmente, no parece haber relación directa entre los elementos señalados a continuación y la espiritualidad del momento, es preciso reflexionar conscientemente sobre el vínculo constante existente entre la ideología/espiritualidad de cualquier sujeto y su práctica cotidiana, así como entre la espiritualidad de una sociedad en su conjunto y las normas conductuales de la misma.

Dicho lo cual, en la tabla que sigue, podemos observar las principales pautas derivadas de los sínodos medievales valencianos, cuya organización cronológica permite apreciar la evolución de los intereses eclesiásticos en relación con dicha materia, lo que nos servirá de indicador de las variaciones sufridas por la espiritualidad del momento y su relación con las prácticas frecuentes entre el clero local:

Principales temas de los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)		
Sínodo	Tema	Norma
22-X-1258	Descendencia	Prohibición a la prole de servir en el altar.
	Mujer	Prohibición de tener en casa mujer salvo madre o hermana
	Residencia	Que los rectores tengan residencia en las iglesias
21-X-1261	Cabellos	Sobre la corona y cabellos del clero
24-X-1262	Forma de vida	Que no se beba vino de judíos
1263	Forma de vida	Que no juren con facilidad
	Descendencia	Que no compren bienes para sus hijos espurios con los bienes de la Iglesia.

¹⁰⁴ DELGADO, M.: *El espacio público como ideología*, Ed. Catarata, Madrid, 2014.

24-X-1268	Justicia/Forma de vida	Multa a los clérigos jugadores.
	Justicia/Forma de vida	Pena a los clérigos que se embriagan. (abstenerse de crápula y embriaguez)
	Vestidos	Vestidos deshonestos
	Mujer	Apartarse de las concubinas
	Descendencia	Sean apartados de sus hijos.
23-X-1269	Forma de vida	De las armas prohibidas
	Forma de vida	A los que llevan armas a los sarracenos.
23- X-1273	Forma de vida	Contra juegos de azar
	Vestir	Del vestido redondo y honesto
26-X-1278	Residencia	Necesidad de residir en la parroquia
	Mujer	Hacer públicos los adulterios
	Cabellos/ Clérigos	Tonsura abierta. Los que afirman ser clérigos sean inscritos o pierdan la defensa como clérigos.
22-X-1280	Descendencia	Que los clérigos no tengan en su casa hijos espurios (sólo para OM: subdiácono, diácono y presbítero)
	Bienes	Que no se vendan cosas sagradas
	Bienes	Que los clérigos puedan testar
18-IX-1296	Contra la Iglesia	Cualquier clérigo o laico conjurado contra la Iglesia sea excomulgado y castigado en sus bienes. Si es clérigo no sea admitido a obtener beneficios
	Forma de vida	Clérigos usureros: penas materiales y excomunión
	Descendencia	Que los hijos de los sacerdotes no les sirvan en las misas
	Cabellos	Pena económica a los mal tonsurados
	Descendencia / Bienes	Que de los bienes eclesiásticos no se compren bienes para sus hijos espurios
21-X-1298	Vestir	Sobre los vestidos del clero
	Obediencia	Los que se rebelan contra los preladados: excomunión
	Caza	Los clérigos cazadores no pueden llevar rapaces en la ciudad.
	Mujer /Clérigos	Que los clérigos casados cuiden su tonsura a fin de ser reconocidos como clérigos
	Justicia /Clérigos	Si la justicia civil prende a un clérigo que lo devuelva al juez eclesiástico
8-IV-1320	Herencia/ Bienes	Que deja el rector tras su muerte
	Herencia	De los lechos que hay que dejar de los bienes del rector fallecido para evitar expolio
	Vestidos	Que los curas no adopten mantos ni paños para partos u otros usos laicos
21-X-1351	Residencia	Que los rectores tengan residencia en su Iglesia
12-VI-1357	Residencia	Residencia personal en los beneficios
21-X-1368	Bienes	Que no se alquilen las Iglesias
	Vestidos	Vestidos honestos del clero y armas
VI-1382 Solicitud	Justicia	Remisión causas civiles y criminales
	Justicia	Perdón crímenes incesto, adulterio, fornicación, sacrilegio y demás
	Justicia	No ser detenidos ni arrestados
	Forma de vida	Permitir juegos de azar
	Residencia	Elegir la residencia
	Residencia	Poder ausentarse y arrendar la Iglesia
	Independencia	Poder poner sustituto sin licencia
18-VI-1385	Justicia	Perdón penas civiles y criminales

	Justicia	Perdón crímenes incesto, adulterio, fornicación, sacrilegio, excomunión e irregularidades
	Independencia	No Visita Pastoral en 3 años
	Justicia	Ni apresar ni arrestar a clérigos por crímenes pasados o futuros
	Fallecimiento/ Independencia	Testamento de clérigos sin intromisión episcopal
	Justicia	No encargar a laicos causas contra clérigos
	Justicia	No detener clérigos sin pruebas de crímenes capitales
	Independencia	Que el obispo no pueda absolver a un excomulgado por otro clérigo
	Economía	Reducción por un trienio de la porción del beneficio que va a la sede
	Independencia	Libre elección de confesor y que éste pueda absolver de todo
	Independencia	Que el obispo no pueda conceder subsidios que afecten al clero
	Residencia	No autorizar a no residir a beneficiados donde sólo hay uno
	Justicia	Revocar asignaciones sobre oficio de fiscalía
	Independencia	Revocar sustitutos de beneficiados
	Justicia	Ningún rector pueda hacer composición sobre las primicias de la lana
	Vestidos	Dispensa de llevar capas negras y licencia de poner mucetas con vueltas de seda
	Independencia	No enviar de noche a nadie a casa de un clérigo
	Justicia	Preferencia de los oriundos de la diócesis para acceder a cargos
	Independencia	Que todos puedan tener escuelas de canto
2-X-1400	Bienes	Sobre la apropiación de bienes de difuntos
	Vestido	Vestir de modo inadecuado (detalla)
5-V-1408	Vestido	Sobre vestidos honestos
	Justicia/ Bienes	Que no se arrienden las iglesias
	Independencia	Confesión de presbíteros (elegir confesor)
30-IV-1422	Beneficios	Detalles sobre sustitutos, salarios, etc.
16-II-1432	Independencia	Que los clérigos puedan elegir confesor
	Justicia	Atención a la Simonía, usura y concubinato
12-VI-1548	Independencia	Los presbíteros eligen confesor
	Residencia	Rectores que residan en parroquia
	Mujeres	Que los clérigos aparten a sus concubinas
	Vestidos	Vestir honestamente al servicio del altar
	Oficios	No tener oficios seculares
	Justicia	Amonestar pecadores públicos, sobre todo adulteros y concubenarios
	Justicia	Guardar concordia funeraria entre clérigos y monjes
	Mujer	Prohibición de ignorar el grado de consanguinidad y cohabitar incestuosamente
	Justicia	Casos reservados al obispo: herejía, simonía, sacrilegio, homicidio, sodomía, incesto, golpear a padres, opresión de hijas, aborto, incendio, celebrar sin órdenes, matrimonio clandestino, maleficios, venenos, etc.

En éste amplio catálogo de comportamientos y costumbres de la época, podemos establecer ciertas tendencias que van variando a través del tiempo; con el fin de facilitar su percepción, hemos elaborado la siguiente tabla en la que las iremos agrupando por temas a lo largo de las correspondientes centurias, dejando así de lado los detalles tanto cronológicos como temáticos, sobre los que volveremos cuando éstos resulten de especial interés.

La siguiente ordenación temática permite detectar la evolución que se produjo a lo largo de las centurias medievales, buscando mejorar la percepción dinámica de las mismas. Sin embargo, la obligada simplificación de éste método, será rectificada al desarrollar cada uno de los temas en el análisis posterior.

Sirva, por tanto, la tabla que ofrecemos a continuación como muestra esquemática de la evolución de las tendencias entre los siglos XIII y XVI, en cuya observación conviene centrar la atención en aquellos aspectos variables, así como en su evolución a lo largo de las centurias.

Ordenación cronológica de los temas de los Sínodos Medievales Valencianos (ss. XIII-XVI)				
Tema	Sínodos siglo XIII	Sínodos siglo XIV	Sínodos siglo XV	Sínodos siglo XVI
Descendencia	1258/63/68/80/96			
Mujer	1258/68/78/98			1548
Residencia	1258/78	1351/57/82/85		1548
Cabellos	1261/78/96			
Forma de vida	1262/63/68/69/73/ 96/98	1382		
Justicia	1268/98	1382/85	1408/32	1548
Vestidos	1268/73/98	1320/68/85	1400/08	1548
Estatus Clerical	1278/98			
Bienes	1280/96/	1320/68/85	1400/08	
Contra la Iglesia	1296			
Obediencia	1298			
Crímenes incesto, adulterio, fornicación.		1382/85		1548
Independencia		1382/85	1408/32	1548
Beneficios			1408	
Oficios				1548

El primer elemento a destacar de esta visión esquemática, es la temática que se recoge en la primera columna, la cual ofrece un abanico de comportamientos entre los que destacan los relativos a la vida “privada” del clero. Si bien el concepto de “vida privada” no se adapta con precisión a la mentalidad de la época, cabría entender por ella aquellos comportamientos y facetas de la vida que no se corresponden de manera directa con el desempeño de la profesión, quedando en cierta medida al margen de la vida “pública” o “profesional”. Sin embargo, detectamos con cierta claridad la superación de éste límite en diversos casos como lo es la obediencia o las actuaciones “contra la Iglesia”.

Con todo ello, observamos que se trata de medidas relativas a la vida clerical en todas sus vertientes y cuya evolución a lo largo de las cuatro centurias analizadas resulta de considerable interés, tanto por lo que varía, como por lo que permanece. En este sentido, lo primero que es importante recordar, es que la división esquemática entre vida privada y pública es propia de nuestra mentalidad y plenamente anacrónica para la concepción mental de la época, en la que el individuo se erigía como una parte del todo, quedando integrado en el colectivo social al que pertenecía de manera absoluta y en todos los aspectos de su vida.

En líneas generales, el primer elemento a destacar es la concentración de legislación relativa a la vida del clero detectada en el siglo XIII, momento de estructuración de la diócesis y en el que comienza la organización de las fuerzas de la Iglesia, lo que hace plenamente necesario legislar sobre las cuestiones más básicas de la misma, esto es, la forma de vestir, las prácticas adecuadas, los comportamientos inadecuados -embriaguez, juegos, usura... -, la residencia, la vida familiar, etc. Todos estos comportamientos guardan una clara relación con la espiritualidad básica del clero, el cual debe manifestar en sus actos, su papel como miembro del ejercito de Dios en la tierra, relativamente distante del carácter mundano de los laicos, cuyo distanciamiento toma forma, como hemos señalado anteriormente, a partir de Letrán IV y de su empeño en sacralizar la imagen del clero. El hecho de que veamos concretarse estas medidas medio siglo después del Concilio de Letrán IV, se corresponde tanto con la reciente fundación de la diócesis, como con el tiempo requerido para la distribución y consolidación de las medidas jurídicas a lo largo de los territorios. Es más, el hecho de que medidas tales como las relativas a la descendencia o a las formas de vida, no se mantengan en las siguientes centurias, no significa que dichos aspectos quedaran resueltos, tal y como se constata a través de otras fuentes, simplemente, que dejó de

insistirse en ellos de manera sistemática por haber quedado ya claramente reflejados. En este sentido, es interesante ver cómo algunos temas permanecen de forma casi constante mientras que otros ven reducidas sus menciones, creando así una falsa imagen de resolución de los mismos.

La Indumentaria:

A partir de ese primer momento, podemos destacar que algunos de los aspectos se mantienen durante todo el período, tal es el caso de lo relativo a la Justicia o a las normas en el vestir; asimismo, vemos una clara continuidad en las menciones a los cortes de cabello, aspecto que podríamos ver incluido en lo referente al vestido, ya que ambos constituyen los rasgos externos distintivos del clero, que tienden a hacer visible su estatus a través de la apariencia física, facilitando su identificación tanto al resto de la sociedad, como a la justicia o a los propios miembros de la jerarquía.

En este sentido, desde el punto de vista espiritual, la forma de vestir es interpretada como una prueba de modestia, quedando específicamente prohibidos los elementos que sugieran riqueza, debiendo ser discreta, carente de detalles exagerados y que mantenga en todo momento el decoro y la honradez a salvo¹⁰⁵. Tras el mencionado argumento de índole espiritual, lo que resulta más visible es el empeño por distinguir a través del vestido, a los miembros del clero del resto de la sociedad, pero siempre garantizando el argumento espiritual adecuado. Es aquí donde adquiere importancia el sentimiento de humildad que el clero debe mantener, la humildad en el vestir, será sólo uno de los aspectos de un sentir, mucho más amplio, que recorrerá toda la personalidad, al menos en teoría, de los miembros del clero.

El sentimiento de humildad, como una característica del clero, lo encontramos presente de manera tradicional, al situar al clérigo frente a la Iglesia, siendo clave en lo referente a la aceptación de los planteamientos institucionales frente a las ideas de carácter individual, aspecto éste en el que el concepto de humildad resulta fundamental, sirviendo como argumento de primer orden para evitar los pensamientos propios, así como la defensa de los mismos.

¹⁰⁵ MUNSURI ROSADO, M.N.: *El clero secular...* op. cit. p. 46.

La Residencia:

Lo relativo a la residencia de los clérigos se nos muestra asimismo como una constante, a pesar de no haber detectado una referencia directa durante el siglo XV, abundan las mismas para las centurias anteriores y posterior, lo que refleja la continuidad e importancia del tema. La importancia de la residencia del rector en la parroquia constituye un elemento de doble filo, por un lado, la presencia permanente del clérigo en el lugar de ejercicio de sus funciones le permite desarrollar de manera constante el control sobre la grey, al tiempo que dota a la propia estructura clerical de una capacidad de incidencia considerable sobre los miembros integrantes de la sociedad local. Paralelamente, dicha sociedad conoce y puede verificar la adecuación de la forma de vida y el comportamiento cotidiano de su rector, favoreciendo así el control episcopal sobre las filas de los integrantes de la organización eclesiástica. Dicha medida, que inicialmente se refería a la residencia del rector en su parroquia, se ampliará a partir de mediados del siglo XIV (1357) a la residencia personal en los beneficios, incrementando así el poder episcopal sobre sus fuerzas de manera destacada. De igual modo, se tratará de una medida que irá de la mano de la ya mencionada prohibición de arrendamiento de las iglesias, llegando a indicarse dicha relación de manera específica en la solicitud elaborada en 1382 por los clérigos y dirigida al obispo, en la que solicitan la concesión de una serie de medidas concretas, como veremos más tarde. Sin embargo, la continuidad de la legislación relativa a la necesidad de los rectores de residir en su parroquia detectada en 1548 sugiere que éstas medidas no se llegaron a implantar de manera muy exitosa, siendo por ello necesaria la constante insistencia sobre las mismas.

En el terreno de la espiritualidad, la justificación a la que se recurrirá para respaldar dicha medida, será la necesidad de mantener constante la atención sobre la grey, pudiendo así obrar de manera adecuada y permanente en el cuidado de la misma; paralelamente, se manifiesta la necesidad de los fieles de estar bajo la mirada constante de su pastor, sin el cual -su natural inferioridad espiritual- se vería llevada por la tentación. Con todo ello, cuando se trate de la residencia de los beneficiados -sin cura de almas- éste argumento carecerá de sentido, no dejando por ello de exigirse la residencia correspondiente.

Los bienes materiales:

El siguiente bloque temático lo encontramos centrado en dos temas muy especiales, los relativos a los bienes y a la independencia del clero. En este sentido, es preciso comenzar reflexionando sobre la relación entre ambos aspectos. En primer lugar, cuando la documentación habla de bienes, se refiere tanto a los bienes de la Iglesia¹⁰⁶, como a los de los propios clérigos¹⁰⁷; sin embargo, en lo que más se incide es en lo referente a la relación de los bienes de la Iglesia y la descendencia¹⁰⁸.

La variedad de las menciones relativas a los bienes en el siglo XIII se mantiene constante durante el XIV, en el que observamos referencias a los bienes de los clérigos tras su muerte -incluida aquí la no intromisión episcopal en los testamentos-, así como al alquiler de las iglesias, lo que incide de nuevo en la doble vertiente del concepto de bienes. Entrando ya en el siglo XV, las menciones se centran en el arriendo de las iglesias, así como en la apropiación de los bienes de los difuntos, es decir, en aspectos relativos a los bienes de la Iglesia o del ejercicio de las funciones profesionales del clero. Todo ello pone de relieve una cierta alteración que iría dejando paulatinamente al margen el interés de las leyes por lo relativo a los bienes propios del clero, a favor de una mayor atención por aquellos relativos a la institución, al tiempo que se iría zanjando la problemática relativa a la descendencia -al menos en lo que a la transmisión patrimonial se refiere-. En este sentido, también podemos detectar que se trata de un descenso del interés por lo relativo a la vida del clero, salvo en aquellos aspectos directamente vinculados con los intereses de la institución.

En este sentido, podemos constatar aquí como la desaparición de las referencias directas a la descendencia una vez superado el siglo XIII, no es más que un espejismo, ya que su presencia pasa a encontrarse centrada en el aspecto concreto de la transmisión de los bienes. De este modo, podemos intuir con claridad el aspecto relevante de la problemática de la descendencia del clero, el referente a la patrimonialización de los bienes y la consecuente transmisión familiar.

¹⁰⁶ En el sínodo del 22 de octubre de 1280, capítulo 2: “Que no se vendan cálices, vestidos u otras cosas sagradas”, publicado en PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I.: *Sínodos medievales...* op. cit. p. 139.

¹⁰⁷ En el sínodo del 22 de octubre de 1280, capítulo 3: “Que los clérigos puedan testar”, publicado en PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I.: *Sínodos medievales...* op. cit. p. 142.

¹⁰⁸ En el sínodo del 18 de septiembre de 1296, capítulo 40 : “Que de los bienes eclesiásticos no se compren fraudulentamente bienes inmuebles para los hijos de los presbíteros”, publicado en PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I.: *Sínodos medievales...* op. cit. p. 206.

Desde la perspectiva espiritual, los bienes de los clérigos se perciben como algo a lo que renunciar, ya que la especial atención de los bienes terrenales aleja al hombre del cuidado de la salvación espiritual; sin embargo, cuando se trata de los bienes eclesiásticos -podríamos decir, institucionales- su cuidado reclama la atención del clero, el cual debe estar atento a los límites que fijan los sínodos sobre sus malos usos, esto es, la conservación de los bienes recibidos al acceder al cargo y su posterior entrega al abandonar el mismo; es la no enajenación de los bienes de la Iglesia, los cuales nunca deben ser patrimonializados por el clero. Esta doble espiritualidad, que propone el distanciamiento de los bienes materiales en ciertas circunstancias y su cuidado en otras, será de los elementos espirituales de más difícil justificación; sin embargo, ésta vendrá dada de la idea de proteger y velar por el bien de la Iglesia, la cual será entendida como algo distante de sus miembros. Sin embargo, queda en todo momento clara la capacidad del clero de hacer testamento, lo que supone el poder disponer de sus bienes personales tras su muerte, esto implica el haberlos conservado durante su vida y sitúa al clero ante la tesitura del cuidado de su propia alma tras la vida terrenal. No vamos a profundizar ahora en este tema, puesto que su interés es tal que merece un capítulo aparte, en el que será tratado de manera específica, a partir de la documentación directamente emanada de los mismos.

La indumentaria personal:

El siguiente elemento constante, lo encontramos bajo el epígrafe de la independencia clerical, el cual comienza a verse aparecer en el siglo XIV y permanece presente hasta el XVI. Dicho elemento comienza a detectarse en 1382, momento en que los clérigos plantean sus reclamaciones al obispo a cambio de la concesión del subsidio por él solicitado, siendo así cuando surgen sus intentos de recuperar ciertos aspectos que les vienen siendo sustraídos por el episcopado desde el momento mismo de organización de la diócesis. Aquí podemos incluir la capacidad del clérigo para poner sustituto sin licencia episcopal, aumentar el período entre las Visitas Pastorales, poder testar sin intromisión episcopal... es decir, elementos que reflejan el interés del clero por el libre ejercicio de sus funciones; sin embargo, encontramos otras demandas algo más significativas como lo es la de que el obispo no pueda absolver a un excomulgado por otro clérigo, o la capacidad de elegir libremente confesor. Es decir, se trata de demandas que buscan recuperar algunos aspectos del ejercicio profesional que venían

siendo limitados por el obispo en su interés de reforzar su propio poder, así como de medidas que buscan reclamar la autoridad de los demás presbíteros, resolviendo de éste modo los conflictos derivados de dichos enfrentamientos. En líneas generales, éste tipo de demandas, constituyen un claro reflejo del conflicto existente en el seno de la Iglesia que enfrenta a algunos elementos del clero con la autoridad episcopal. Con el fin de granjearse el apoyo más amplio, dichas demandas se plantean de manera conjunta con aquellas de carácter menor, que afectan a un mayor número de clérigos, obteniendo, de este modo, el apoyo mucho más amplio de clero local frente a los intereses concretos del obispo. Dichas demandas aparecerán en 1282 y en 1285, momentos ambos en los que las peticiones del clero se plantean como contraprestación por las solicitudes episcopales de financiación, permaneciendo únicamente la relativa a la libre elección de confesor durante los siglos XV y XVI.

Sobre concubinas y descendencia:

A partir de estos aspectos, encontramos menciones que se repiten en menos ocasiones, sin embargo, la afinidad temática de algunas de ellas puede reflejar un cambio en el trato de las mismas más que una variación real en los contenidos. Nos referimos de manera particular a las menciones referidas a la relación con la mujer y a los crímenes de incesto, adulterio, fornicación, etc.

El primer aspecto llamativo lo encontramos aquí en el cambio que sufre el trato de la vida sexual, en relación con el cual no se detecta una clara evolución de la normativa del siglo XIII, que se centraba en legislar sobre la mujer del clérigo, la descendencia y la necesidad de no compartir hogar con ellos, mientras que con el paso del tiempo la legislación se centrará más -tanto en el siglo XIV como en el XVI- en los crímenes de incesto, adulterio o fornicación. Dicho cambio responde a la paulatina imposición de las normas relativas a la vida sexual del clero, las cuales irán quedando cada vez más asentadas permitiendo la criminalización de su incumplimiento. Asimismo, será también en el siglo XIII cuando encontremos numerosas referencias a las características con que debe tratarse a la descendencia de los clérigos, dejando clara y patente la normalidad con que en el momento era tratada y entendida la existencia de la misma. En dicho sentido, resulta muy significativa la prohibición realizada en 1280 de que los clérigos que hayan recibido las Órdenes Mayores no puedan tener en casa a sus hijos espurios. El intento de imponer el celibato eclesiástico, se muestra

relativamente presente en la legislación a la que nos referimos, en la que se pasa de hablar de la concubina y los hijos espurios, a los crímenes de incesto, adulterio y fornicación. El cambio en los términos utilizados para referirse a una misma realidad, nos muestra la variación sufrida por la ideología del momento, así como el interés en que sean valorados de manera diferente dichos comportamientos.

Las dos referencias halladas en el siglo XIV responden a las demandas de los clérigos al obispo para que anule dichos crímenes, mientras que la del siglo XVI se encuentra en el marco de la legislación que se trata de asentar en la diócesis más allá de todo lo existente con anterioridad. Vemos aquí una muestra de la paulatina imposición de los cambios en las formas de vida y las relaciones personales del entorno eclesiástico, que iría desde la inicial regulación de la convivencia del sacerdote con “su prole” -a la que se indicaba que debía alejar del servicio del altar-, hasta la criminalización de las prácticas de incesto, adulterio o fornicación.

De igual modo, resulta muy significativo que las menciones relativas a la descendencia del clero sean una constante en el siglo XIII, mientras que desaparecen por completo de los sínodos a partir del siglo XIV. Éste rasgo pone de manifiesto el triunfo de la implantación de la condena del concubinato, que si bien no lograría imponerse de manera absoluta, sí sería lo suficientemente fuerte como para reducir la naturalidad de la aceptación de la descendencia, siendo innecesario legislar en relación con la misma, no tanto por su inexistencia -la documentación del siglo XV sigue mostrando con claridad la identificación de los descendientes del clero valenciano- como por su marginación con respecto a la oficialidad del clero. De este modo, encontramos que a partir del siglo XIV, no se constatan menciones que reflejen las posibles situaciones conflictivas en relación con el mantenimiento de “la prole” del clero, más allá de los escritos a Roma solicitando la eliminación del pecado. Se trataría de uno de los casos que solicitan las dispensas por tratarse de hijos ilegítimos , inicialmente centrado en los hijos ilegítimos -sin especificar nada más al respecto- y ampliado desde finales del siglo XII a todos los ilegítimos -tanto de laicos como de clérigos- fruto de la relación entre soltero y soltera, soltero y casada, o cualquier otra variación que suponga la ilegitimidad de la concepción, tal y como se recoge en la tabla que ilustra diversos casos de principios del siglo XV.

Dispensas por ilegitimidad Libros de Órdenes 1402-1411 (Valencia)					
Fecha	Fol.	pág.	Nombre	Dispensa de ilegitimidad...	Observaciones
13-04-1403	10 r	474	Johannes Perez	De coniugato et soluta genitum	Filius Miquaelis Perez
1-05-1404	26 r	511	Petrum Miro	Per defectum natalium de presbítero genitum et soluta	De presbítero
13-06-1404	28 r	516-17	Guillermum Bruscha	De soluto genitum et soluta	Filium Johannis Bruscha
02-09-1404	29 v	520	Anthonium Crespo	De coniugato genitum et soluta	Filium Jacobi Crespo
01-10-1404	31 r	523	Johannem Gostañç	De soluto genitum et soluta	Filium Johannis Gostañç
22-10-1404	31 r	524	Bellem Carbonell	De soluto genitum et soluta	Filium Tome Carbonell
04-12-1404	34 r	530	Tristanus Calp	De coniugato genitus et soluta	Filius Gondissalvi
08-06-1405	48 r	558	Ivany Boti	De soluto genitum in coniugata	
04-06-1405	48 v	561	Berengarium Goçalbo	De presbítero genitum et soluta	De presbítero
23-06-1405	50 r	565	Johannem d'Olius	Super defectum natalium, quem patitur, de soluto genitum et soluta	
01-08-1505	50 v	566	Petrum Martini	De coniugato genitum et soluta	
30-09-1505	53 v	572	Galceran de Tous	De soluto genitum et soluta	Filium Raymundi
06-12-1405	55 v	578	Anthonium Badia	De soluto genitum et soluta	Filium Bernardi
06-12-1405	55 v	578	Johannem Domingueç	De coniugato genitum et soluta	Filium Johannis
19-12-1405	56 v	580	Bernardum dez Pla	De coniugato genitum et soluta	Filium Bernardi
05-01-1406	58 r	584	Arnaldum Bellot	Super defectum natalium, quem patitur, de presbítero genitum et soluta	De presbítero
05-03-1406	59 r	588	Vincencium Serra	Super defectum natalium, quem paciebatur de coniugato genitus et soluta	Filium venerabilis magistri Vincencii Serra, medici Valencie
30-10-1406	69 v	615	Johannem Forner	De soluto genitum et soluta	Filium Johannis Forner
21-01-0407	72 v	66	Egidium Sancii	Super defectum natalium quad parebatur de coniugato genitus et soluta	Filium Ebdon Sanxez
19-02-1407	73 r	69	Narcisum Clariana	Super defectu natalium quem parebatur de presbítero gemini et coniugata	De presbitero
08-03-1407	75 r	75	Bartholomeo Martorelli	Super defectum natalium quem parebatur de presbítero genitus et coniugata	De presbitero
27-03-1407	78 r	83-84	Bernardo Mercer	Super defectum natalium quem parebatur de soluto genitus et soluta	Filio Bernardi Mercer
24-09-1407	82 r	94-95	Bartholomeum de Alvares	Super defectum natalium quem parebatur, etiam dedit sub licenciam promovendi ad omnes ordines aquocumque maliunt dicto antistite et caetera.	
29-09-1407	82 v	96	Tomam Guerualdes	Super defectum natalium quem parebatur de coniugato genitus et soluta	Filium Tome Guerualdes
16-12-1407	83 r	97	Franciscum Brunii	Super defectum natalium quem parebatur de presbítero genitus et soluta	De presbitero
17-12-1407	84 r	100	Iacobum Monço	Super defectu natalium quem parebatur de soluta genitum et soluta	
17-12-1407	84 r	100	Petrum Boygues	Super defectu natalium quem parebatur de coniugato genitus et soluta	

13-03-1408	88 v	113	Dominicum Gil	Super defectum natalium quem parebatur de presbitero genitus et soluta	De presbitero
09-04-1408	90 v	118	Iohanni Roiç de Corella	Super defectum natalium quem parebatur de soluto genitus et soluta	
21-04-1408	92 r	122	Guillermo Mir	Super defectum natalium que parebatur de soluto genitus et soluta	Filio Guillermi Mir
31-08-1408	94 v	129	Bernardo Serra	Super defectum natalium que parebatur de coniugato genitus et soluta	
19-12-1408	96 v	135	Arnaldo Çapuiada	Salutem in filio virginis gloriose ilegitime genitos quos morum decoxit honestas naturae, vicium minime decolorat qui decus virtutum, geniture maculam ab stergit in filiis et pudicitia morum pudor originis aboletur. [...] quod defectum natalium quem patiris de presbitero genitus et coniugata et probitate sopeas meritoris redimus favore virtutum quon in te ortus odiosus ademit.	Filio Arnaldi Çapuiada, presbiteri Valencie
06-02-1409	99 v	142	Laurencium Artus	Super defectum natalium quem perebatur de coniugato genitur et soluta	Filium Raymundi Artus
07-04-1409	107 r	156	Iacobo Porta	Illegitime genitos quos morum decorat honestas nature, vicium minime decolorat quia decus virtutum geniture maculam abstergit in filiis et pudicia morum, [...]quod defectum natalium quem pateretiis de soluto genitus et soluta...	Filio Simonis Porta, presbiteri civitatis Valencia
16-09-1409	111 r	166	Leonardo Çamorera	Super defectu natalium quem parebatur de acolito genitur et coniugata	Acolito genitur et coniugata
17-09-1409	111 r	166	Guillermi Reig	Super defectum nataliumquem paciebatur de coniugato genitus et coniugata	Filio Guillermi Reig
20-12-1409	111 v	167	Iohanni Soler	Defectum nataliumquem patiris de coniugatus genitus et probitate supleas meritoris	Filio venerable Iacobi Soler, quondam militis Valencia
22-03-1410	118 v	180	Guillermum Geñor	Super defectu natalium quem parebatur de coniugato genitur et soluta	Filium Guillermi Geñor
22-03-1410	119 v	181	Franciscum Salat	Super defectu natalium quem parebatur de presbitero genitus et soluta	De presbitero
22-03-1410	120 r	182	Guillermus d'Almenara	Super defectu gebrositatis quem paciebatur ad titulum Iacobi d'Almenara	
22-04-1410	120 r	183	Ludovico Verdu	Super defectu natalium quem paciebatur de soluto genitus et soluta	
02-06-1410	121 v	187	Petro Roiç de Corella	Super defectu natalium quem paciebatur de coiugato genitus et propia soluta	Filio nobilis Iohannis Roiç de Corella
12-07-1410	122 v	189	Petro Raymundi	Super defectu nataliu, quem paciebatur de coniugatus et soluta	Filio Petri Raymundi
14-08-1410	122 v	190	Anthonium Fexes	Super defectu natalium quem paciebatur de soluto genitus et soluta	Filio Iohannis Fexes
20-09-1410	124 r	193	Iacobum Daniu	Super defectu natalium quem parebatur de soluto genitus et soluta	
30-10-1410	124 v	194	Petro Ferrarii	Super defectu natalium quem paciebatur de soluto genitus et soluta	
10-09-1410	124 v	194	Bernardo Serra	Super defectum natalium quem paciebatur de presbitero genitus et soluta	De presbitero

11-12-1410	124 v	195	Ludovicum Torres	Super defectu natalium quem paciebatur de soluto genitus et soluta	
06-06-1411	130 v	207	Iacobum Rosell	Super defectu natalium quem pacitur de presbítero genitus et soluta	De presbítero
21-09-1411	133 r	214	Ioanni de Ponte	Super defectum natalium quem paciebatur de coniugato genitus et soluta	
19-12-1411	133 v	216	Iohannem Mas	Super defectu natalium quem patitur de presbítero genitus et soluta	De presbítero
19-12-1411	134 v	217	Iohannem Valldaura	Super defectu natalium quem patitur de soluto genitus et soluta	

Como se observa en la tabla anterior, para la década comprendida entre 1401 y 1411, la diócesis de Valencia concedió dispensas a un total de 52 sujetos, de los cuales, hemos constatado que 14 eran hijos de eclesiásticos, concretamente de 13 presbíteros y un acólito. Dichas cifras ponen de relieve diversas cuestiones: en primer lugar, que una quinta parte de las dispensas natalicias para acceder a las Sagradas Órdenes encuentran su origen en el hecho de ser hijos de eclesiásticos, es decir, que las prácticas de incumplir el celibato continuaban siendo habituales hasta el extremo de ser vista como natural la posterior preocupación por el futuro de la descendencia así originada. En segundo lugar, el hecho de que todos los dispensados sean hijos de presbítero, salvo uno correspondiente a un acólito, no de ningún otro grado de ordenación, hace pensar en que -más allá de lo establecido por las leyes- los descendientes de grados inferiores de ordenación no se vieran necesitados de dicha dispensa, teniendo en cuenta que resulta sumamente improbable que no se produjeran dichos casos, ya que la cifra de eclesiásticos en órdenes inferiores al presbiterado era cuantitativamente muy superior a la de presbíteros. Sin embargo, no podemos dejar al margen la posibilidad de que -tratándose de un proceso que forma parte de la carrera eclesiástica- el tiempo transcurrido hasta que los hijos necesitaran dicha dispensa fuera suficiente para que el progenitor hubiera podido concluir su carrera profesional, alcanzando así el presbiterado. Un tercer elemento a tener presente, es la propia cifra en sí, estamos hablando de 14 sujetos para un total de 10 años, esto sitúa el número en torno a uno al año, es decir, si bien no se trata de algo frecuente, tampoco lo es de algo extraordinario. Hemos de tener en cuenta que nos referimos a los hijos de presbíteros, reconocidos como tales y que buscan su futuro ingresando en las filas del clero local, lo que reduciría de manera considerable la muestra a analizar. Por ello, el hecho más significativo es el valor proporcional con respecto al total de ordenados, esto es, esa quinta parte del total a la que nos hemos referido con anterioridad.

Profundizando un poco más en los distintos casos, podemos agruparlos en tres tipologías básicas:

- hijos de presbítero y madre soltera (un total de 10 de los 14 identificados)
- hijos de presbítero y madre casada (únicamente en 2 casos)
- dos casos especiales, de hijo de presbítero y mujer casada, en los que abundan las explicaciones referentes a la valía del sujeto, en contraposición con la importancia del pecado.
- Un hijo de acólito y mujer casada

Las distintas tipologías nos invitan a reflexionar sobre algunos aspectos: en primer lugar, el predominio de madres solteras apunta a la posibilidad de que sea el caso más difícil de disimular, lo que fuerza en buena medida la situación, llevando al progenitor a reconocer su papel como tal. En este sentido, los casos de madre casada pueden ser disimulados asumiendo el marido el papel de progenitor, lo que evitaría que estos casos se hicieran visibles en su mayoría, quedando así justificada la reducida cifra de los mismos, al tiempo que supondría el incremento de la cifra inicial, ya que estaríamos ante una limitada muestra de los casos.

Con respecto al tercer caso, se trata de una afirmación compleja, tras la que se pueden encontrar diversas realidades, ya sea un recurso utilizado para justificar los hechos, ya sea una convicción real que explique lo ocurrido. En cualquier caso, el hecho de utilizar públicamente dichos argumentos constituye una clara muestra de las creencias del momento, las cuales dan credibilidad a dichas declaraciones. No debemos olvidar que nos encontramos ante una fuente documental de carácter institucional, lo que dota de un cierto reconocimiento a lo reflejado en la misma. Que estas justificaciones sean utilizadas únicamente en dos ocasiones, las cuales se encuentran cercanas en el registro, apuntan a la posibilidad de que se trate de un desarrollo vinculado más a la mentalidad del autor que a una situación específica por parte del sujeto al que se refiere. En cualquier caso, el texto, tal y como se lee a continuación, aporta una perspectiva interesante a la hora de aproximarnos a la casuística general:

Nos, Egidius Sanci Nunionis canonicus Sedis, reverendisimi in Christo Patris et Domini, domini Hugonis Dei Gratia episcopi Valencia, in remotis agentis vicarius in spiritualibus et temporalibus generalis, dilecto in Christo; Arnaldo Çapujada, filio Arnaldi Çapujada, presbiteri Valencie, salutem in filio virginis gloriose illegitime genitos quos morum decoxit honestas naturae, vicium minime decolorat qui decus virtutum, geniture maculam ab stergit in filiis et pudicitia morum pudor originis aboletur. Cum igitur ex tue iuventutis iudicis

sicum laudabili a seditur testimonio colligatur quod virum producere debeat adeo virtuosum quod defectum natalium quem patiris **de presbítero genitus et coniugata** et probitate sopleas meritoris redimus favore virtutum quon in te ortus odiosus ademit. Nos, propter hoc volentes personam tuam prosecui grosem tecum non paterne incontinecie sectatorem sed bone conversacionis et vite sufficientis quam literature quod non obstantibus defectum possis clericcali caractere insigniri auctoritate et potestate per dictum dominum episcopum, in talibus generalis nobis data misericorditer dispensamus.¹⁰⁹

Como ya hemos señalado, se trata de una fórmula desarrollada más allá de lo tradicional, que llega a convertirse en un recurso, posiblemente vinculado al autor, quien pretende, de este modo, resaltar las posibilidades del candidato frente a la mancha para la que solicita la dispensa, a pesar de no tratarse de un procedimiento necesario ni tradicional. Como elemento subyacente, podemos destacar el cambio en la mentalidad que supone, al menos en estos casos, dicho interés en argumentar en el referido sentido, lo que hasta ese momento no se había considerado pertinente.

De este modo, resulta clara la evolución -podríamos llamar espiritual- de las prácticas del clero, las cuales habrían oscilado desde la convivencia con concubinas y su descendencia -en el siglo XIII- a la criminalización de la fornicación y la reducción consecuente de la misma y de su fruto -los hijos espurios-; éste proceso local de difusión del celibato, parece haber recorrido unos cauces complejos, vinculados siempre a los cambios en la concepción espiritual del pecado carnal, el cual iría adquiriendo un carácter específico en el caso del clero secular a lo largo de los siglos bajomedievales.

Formas de vida:

Asimismo, bajo el epígrafe de forma de vida, hemos agrupado diversas normas que trataron de organizar y estructurar los comportamientos básicos de la vida clerical, especialmente en los momentos fundacionales de la diócesis, lo que hizo que su redacción se concentrara en el siglo XIII, excepción hecha de la mención, en el documento elaborado en 1382 por los clérigos, en el que demandan a su obispo ciertos cambios. Las referencias del siglo XIII se centran en aspectos sencillos de la vida

¹⁰⁹ GARCÍA JUAN, V.: *El "Liber Ordinum" ... op.cit.*, p. 135. El texto puede interpretarse como sigue: *Saludos en nombre del Hijo de la Virgen gloriosa. A los nacidos ilegítimamente, a quienes la muerte los adorna, el honor de la naturaleza no disminuye su defecto, porque el decoro de las virtudes quita la mancha de la naturaleza en los hijos y el pudor de las costumbres elimina la mancha del origen. [...] Para que el defecto de nacimiento del cual padeces habiendo sido engendrado por un presbítero, y que con probidad conjugada sustituyas los méritos, redimiéndote con el favorecimiento de las virtudes lo que tu odioso nacimiento te quitó.*

cotidiana como lo son las prohibiciones de beber vino de judíos, jurar con facilidad, participar de los juegos, embriagarse, llevar armas prohibidas, llevar armas a los sarracenos y practicar la usura. De todo ello, en el siglo XIV se solicitará que se les permitan los juegos de azar, dejando al margen el resto de prohibiciones. La normativa referida a todos estos detalles de la vida cotidiana, pone de relieve ciertos aspectos de considerable interés, tal es el caso de la convivencia con las otras religiones en la diócesis, la cual motivó -sin duda- las referencias al vino de judíos y a las armas a sarracenos; las demás prohibiciones, se centran en la embriaguez, el juramento, los juegos, las armas y la usura; siendo significativo el hecho de que se solicite el permiso para el juego sin incluir referencia alguna al resto de situaciones -tales como la embriaguez- que se mantuvieron constantes a lo largo del tiempo -como se constata en diversas normativas menores a lo largo de la Baja Edad Media-. Desde la perspectiva espiritual, destaca el esfuerzo realizado por distanciar al clero de las otras confesiones existentes en el Reino, cuya convivencia habría supuesto una cierta “contaminación” ideológica y espiritual y cuyo distanciamiento conllevó un considerable esfuerzo para la Iglesia valenciana.

Repasadas las menciones anteriores, queda únicamente por revisar algunos aspectos que se repiten en menos ocasiones, no siendo por ello menos importantes, tal es el caso de las referencias a la obediencia en el seno de la Iglesia (destacada en el siglo XIII) y a la normativa sobre los beneficios y oficios, presente entre los siglos XIV y XV. En primer lugar, a finales del siglo XIII, se legisla contra aquellos -clérigos o laicos- que se conjuren contra la Iglesia, imponiéndoles la excomunión y un castigo material sobre sus bienes. De forma paralela, se impondrá la excomunión a quienes se revelen contra sus prelados. Ambas medidas van dirigidas a reafirmar la autoridad y el poder de la Iglesia, representado en la autoridad de sus prelados, siendo ellos los que resultan fortalecidos de manera directa con las mencionadas medidas. Todo parece apuntar a que el poder de la jerarquía eclesiástica habría quedado asentado y libre de ser cuestionado a partir de estos momentos, ya que no volvemos a encontrar referencias al mismo en los siglos venideros.

En relación con los beneficios, en 1422 se incluirá un amplio apartado en el que se detallará todo lo relativo a su funcionamiento, tratando de controlar de este modo su disposición, las condiciones de los posibles sustitutos, salarios, etc.; dicho interés viene a reforzar la organización interna de la iglesia y a garantizar el funcionamiento de los beneficios, siendo los beneficiados la gran mayoría de los clérigos, dicha medida podría

ser interpretada como un mecanismo de control del clero de manera indirecta, ya que estaría fijando las condiciones necesarias para el desempeño de una de las actividades básicas y comunes a todos ellos.

Paralelamente, en 1548, encontramos una referencia a la imposibilidad de los clérigos para desempeñar oficios de seculares. Dicha medida representa un doble factor, por un lado, reduce los mecanismos básicos de ingreso económico de los miembros del clero al desempeño de sus funciones eclesiásticas, lo que refuerza su dependencia de la institución y -por ende- de la autoridad episcopal. Paralelamente, fortalece el distanciamiento entre clérigos y laicos, incrementando así la vertiente sagrada de los clérigos, a quienes se verá siempre como sujetos claramente caracterizados en el vestir, así como en el desempeño de las funciones propias de su cargo; privados de familia propia, y distantes en su comportamiento del resto de la sociedad. Todas estas medidas reforzarán la imagen sacralizada del clero, el cual será percibido por el conjunto de la sociedad como un elemento sagrado y ajeno a los hábitos y costumbres del resto de los mortales; paralelamente, los clérigos se verán cada vez más privados de la posibilidad de concebir su existencia al margen de la autoridad episcopal, la cual recorrerá todos los aspectos de su vida y mantendrá su control sobre cada uno de ellos.

Esta imagen pone de relieve la relativa importancia del éxito de muchas de las medidas trazadas, no importa que el clero se embriague o no, sino que cuando lo haga esté incumpliendo una norma que le obligue a recurrir al perdón del confesor; lo que nos lleva a uno de los puntos mencionados con anterioridad, la importancia de la libre elección del confesor, tan solicitada por el clero en el siglo XIV. El papel desempeñado por el confesor en todo este proceso es clave, constituyendo la penitencia uno de los mecanismos básicos del control de la Iglesia, tanto sobre sus propias filas, como sobre el resto de los fieles.

En este sentido, resulta de singular importancia los elencos de pecados elaborados para los confesores en estas fechas, ya que en ellos se materializa la línea concreta de control que fijará la institución eclesiástica para cada momento. Al mismo tiempo, dichos catálogos, se convertirán en el recurso de la propia institución para dirigir de manera directa a los diversos confesores, reduciendo así la capacidad de éstos para alejarse de lo establecido institucionalmente.

Por todo ello, resulta sumamente interesante detenerse en dichos textos, ya que nos van a ofrecer una visión compleja en la que se darán cita por un lado los

comportamientos más comunes, por otro el interés de la Iglesia en corregir determinadas actitudes.

Catálogo de pecados:

Al referirnos a los pecados en la sociedad medieval, hemos de tener en cuenta una primera división en dos colectivos; por un lado, los pecados del clero; por otro, los de la sociedad laica. Sin embargo, desde la mentalidad del momento, la Iglesia debía cuidarse de las almas del conjunto de sus miembros, ya se tratara de clérigos o de laicos; para lo cual, fijaría el uso de una serie de mecanismos y recursos a su alcance, con el fin de facilitar y garantizar una tarea de tal complejidad e importancia.

A lo largo de toda la Edad Media, la Iglesia prestará especial atención a la corrección de las desviaciones de los comportamientos de sus integrantes, independientemente del nivel en que estos formen parte de la misma. Para dicha labor, dispondrá de su propia estructura territorial que situará en manos del presbiterado las almas del conjunto de la grey, el cual deberá examinar en la confesión los comportamientos cotidianos de todos aquellos que se encuentren bajo su tutela.

En este sentido es preciso recordar que será a partir de Letrán IV cuando la Iglesia impondrá la necesidad de una confesión anual obligatoria para todos los fieles de ambos sexos. La clave de la Constitución n.º 21 del concilio, radica en la importancia de dicho proceso, la cual hay que buscarla en la necesidad de limpiar el alma regularmente de las manchas del pecado capaces de impedir el acceso al purgatorio, desde el cual, merced a la economía de la salvación, se podía posteriormente garantizar el acceso al cielo.

Resulta de gran interés ver cómo, con la llegada del concilio de Trento, la obligación de la confesión anual se verá reducida a los pecados mortales, aunque posteriormente, en el desarrollo del mismo concilio, se insistirá en la necesidad de confesar todos los pecados, generando así una cierta confusión en el momento, tal y como señaló Delumeau¹¹⁰.

Con el fin de facilitar y homogeneizar dicha tarea, se irán elaborando "catálogos" de pecados a lo largo de las centurias. Dichas obras, se organizaron en función de los grupos socio-profesionales, incluyendo listados distintos según las

¹¹⁰ DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión*, ss. XIII-XVIII, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 17-18.

características de las personas a las que se dirigiera la confesión. Es por ello, por su proximidad a la realidad humana del momento, por lo que se convierten en una fuente de sumo interés, ya que su estudio nos proporciona una imagen detallada de los comportamientos “inadecuados” desde la perspectiva oficial más frecuentes entre los distintos colectivos.

Este tipo de fuente se encuentra, por lo general, en los textos emanados de los Sínodos Diocesanos, donde el Obispo trata de proporcionar a sus presbíteros las herramientas necesarias para el buen control de la grey. En el caso de los sínodos medievales valencianos, una primera referencia aparecerá ya en el siglo XIII, prolongándose hasta mediados del siglo XVI, cuando Tomás de Villanueva llegará a tal grado de jerarquización de las faltas que publicará la lista de aquellos pecados que sólo pueden ser absueltos por el Obispo.

Sínodo de 1258:

En este sentido, el sínodo del año 1258, al referirse a los pecados sobre los que hay que confesar, declara que los pecados más graves son: “los homicidios, sacrilegios, el pecado contra natura, incesto, estupro de monjas, ruptura de votos, agresiones físicas contra los padres y cosas parecidas.” De la misma manera se debe actuar ante “los provocadores de incendios, los que maltratan a los clérigos o religiosos, o los simoníacos, y los que llevan armas a los sarracenos, los herejes, favorecedores, receptores y defensores de ellos y los destructores de Iglesias.” Esta jerarquización sugiere un momento previo al que se producirá en Trento, y al que nos hemos referido con anterioridad, con la reducción de la necesidad de confesar sólo los pecados mortales.

En un segundo término, dicho sínodo establece que en los casos de “hurto, rapiña, usura y fraude” la penitencia debe ser impuesta después de la restitución del daño, entendiéndose que ésta -la restitución- es prioritaria.

De este modo, el sínodo de 22 de octubre de 1258, que incluye un tratado sobre los sacramentos, nos aporta una información interesante sobre la distinta valoración de los pecados, que sigue -según indica el propio sínodo- lo planteado por D. Pedro de Albalat, Arzobispo de Tarragona en su *Summa septem sacramentorum*.

Por una parte, encontramos los pecados que podríamos llamar “materiales”, en los que la prioridad parece ser la restitución de la propiedad dañada, quedando sometido

a este hecho el perdón y la pena impuesta en la confesión. Estos pecados, si bien no se consideran como especialmente graves, sí que quedan pendientes de dicho hecho, el cual no se plantea en el resto de cuestiones. Hurto, rapiña, usura y fraude, se nos muestran como pecados sobre las propiedades que adquieren un carácter especial en el siglo XIII. De estos cuatro pecados, los dos primeros, hurto y rapiña tienen diversas connotaciones, correspondiéndose el hurto con la apropiación de bienes ajenos contra la voluntad del legítimo propietario y con violencia; mientras que la rapiña tendría el sentido de arrebatar. Con ello, el matiz entre el hurto y la rapiña quedaría limitado al posible grado de violencia inherente al primero. Pasando a los otros dos pecados, la usura y el fraude, vemos como la usura se nos muestra entendida como cualquier acción económica que implique el pago de un interés, esto es, cualquier forma de intercambio que implique la adquisición de un cierto interés por una de las partes. Por último, vemos incluida en esta lista la idea del fraude, entendida como frustración de la ley o de los derechos derivados de ella, implicando intencionalidad y perjuicio producido. Por ello, se trata de cuatro acciones complejas y que se encuentran a caballo entre su carácter espiritual y material, lo que justifica la necesidad de restitución del aspecto material para poder proseguir con el perdón espiritual. Dejando al margen los aspectos teóricos relativos a la relación entre la Iglesia y la banca, sobradamente analizados por numerosos especialistas, estos pecados se enmarcan en la línea tradicional de la espiritualidad de los siglos XII-XV, no requiriendo una mayor atención en estos momentos.

Paralelamente, como hemos señalado líneas arriba, existe un segundo grupo de pecados catalogados como de mayor gravedad a los que dedicaremos ahora nuestra atención. Trataremos de agruparlos de manera que su estudio pueda proporcionarnos alguna imagen más general.

Se trata de pecados relativos a cuestiones materiales centradas en el propio ser humano que van desde el ataque directo a la vida (homicidios), hasta cualquier otra forma de “agresión” contra el cuerpo humano como ser creado por Dios (se incluiría aquí el pecado contra natura, el incesto, estupro, ruptura de votos, agresiones,...). En todos estos actos, encontramos como elemento común subyacente desde la mentalidad del momento, la idea del ataque a la obra de Dios, entendiendo en ellos una ruptura con el respeto requerido por el cuerpo humano como obra divina.

Con todo ello, quedaría únicamente por añadir a estos dos bloques, el sacrilegio, el cual podría ser interpretado de diversas maneras. En términos generales se entiende

por sacrilegio cualquier crimen contra Dios, sentido que tenía ya en el derecho romano desde el siglo III, dotándolo de un sentido tan amplio que daba cabida inicialmente a todo aquello que contraviniera a las leyes del derecho canónico, así como a los que se apropien indebidamente de las propiedades de la Iglesia. De este modo, la Iglesia establecería con claridad desde el siglo IX, que constituiría sacrilegio el robo de cualquier objeto profano o sagrado de lugar sagrado, así como el robo de objeto sagrado de lugar sagrado o profano.

Sintetizando, se consideran pecados especialmente graves aquellos que atañen a las propiedades, las personas o a Dios mismo, incluyéndose aquí las propiedades de la Iglesia. Esta primera imagen, sirve como muestra de la ideología general del momento, para la que destacan como elementos valiosos los relativos a la materialidad, ya sea sagrada o profana, hecho este que se constata de manera especialmente clara en la concreción de los pecados contra Dios en aquellos que se refieren a la sustracción o el daño a sus propiedades.

Sínodo de 1269:

De forma más amplia, en el sínodo del año 1269, encontramos una lista de los pecados sobre los que deben interrogar los confesores dependiendo de la persona a quien se esté confesando. Aquí podemos encontrar una completa variedad de pecados que se adaptan a la situación concreta de los fieles. Tras recomendar que se interroge al penitente sobre su condición y estado, el sínodo aporta las siguientes recomendaciones.

- Simple soldado: Rapiñas, lucha contra su patria, infidelidad a su señor, incontinencia.
- Barones: crímenes de concusión, rapiña, homicidio en guerra injusta y en otra ocasión.
- Mercaderes: usura (sea cual sea su camino), compran barato y venden caro,
- Artesanos: que venden más caro a transeúntes que a vecinos, pesos y medidas falsos.
- Rústicos, pueblerinos, labradores, cavadores y trabajadores del campo: con el trabajo continuo no se entretienen en pensamientos pésimos; pecan en perjurios, fornicaciones, odio y daño en los campos.

- Niños: sacrilegio, hurto y perjurio, crimen contra el patrono, calumnia, en los genitales.
- Clérigos: permitir su promoción siendo indignos, simonía, incontinenia, participar en espectáculos y pompas de mujeres, reciben regalos por los sacramentos, son usureros y acaparan para vender más caro. Usan peinados de laicos, intervienen en mercaderías, frecuentan domicilios de mujeres, tienen consigo mujeres, frecuentan tabernas, practican juegos de azar y dados, vestidos indecentes, no quieren asistir a oficios divinos, aman las cacerías, del patrimonio eclesiástico dan más gusto al cazador, la meretriz y el juglar que al pobre. Súbditos y preladados se pelean en lugar de amarse, sustraen parroquianos ajenos vivos y muertos, cubren vicios de virtud, se odian entre sí, son mentirosos e inconstantes, profieren palabras inútiles e indecorosas, pecan en los sacrificios cuando ofrecen hostia rota o vino sin agua, celebran dos veces en un día, no limpian vasos o altares; sublevan al pueblo causando escándalo.
- Mujeres: sobre su penitencia, si es joven y virgen, doblega el cuerpo con ayunos; si es casada, imponle penitencia con cautela, sin escándalo de su marido, de tal modo que no sea llamada adúltera, sino casta.

En primer lugar, cabe destacar que los pecados atribuidos a los simples soldados y a los barones se encuentran muy próximos -con la salvedad de la incontinenia-, a pesar del interés manifiesto para darles un trato diferenciado. Es interesante detenerse en la terminología precisa empleada en cada caso, ya que es ella la que nos proporciona los matices entre ambas circunstancias. En ambos casos, se centra en su comportamiento en el campo de batalla, destacando especialmente la fidelidad debida a la patria o al señor correspondiente.

En el caso de mercaderes y artesanos, encontramos asimismo ciertas similitudes, limitándose en los mercaderes a la usura (sea cual sea su forma) y ampliando ésta en el caso de los artesanos a las distintas opciones propias de su desempeño profesional, esto es, pesos y medidas en todas sus posibilidades.

Para rústicos y niños no hay un gran apartado, ambos tienen como posibles pecados aquellos que se muestran como más ingenuos; insultos, daños físicos o sobre propiedades de otros,...

En el caso de las mujeres, queda centrada la atención únicamente en la fornicación, el adulterio y los peligros de una penitencia que evidencie la práctica,

poniendo de relieve la importancia en la época de la buena fama de las mujeres. En este sentido, mucho se podría añadir sobre lo que dice el silencio. En el caso de la mujer, la ausencia de cualquier referencia a pecados de índole no sexual, nos habla de la imagen que de ella tenía el clero de la época, hecho éste que, por si mismo, podría dar lugar a un largo análisis en el que no entraremos a continuación por no corresponderse con el tema que nos ocupa.

Únicamente queda por añadir la amplia lista de tipologías que se aporta para los pecados del clero, a los cuales se trata de manera mucho más detallada que a los del resto de los colectivos, siendo de especial interés este apartado por tratarse de la necesidad misma de controlar y garantizar el buen estado de los miembros integrantes de la institución eclesiástica. En este sentido, destaca la especial atención dedicada al acceso a los cargos y órdenes, así como al cumplimiento o no del modelo clerical instituido por la Iglesia desde Letrán IV (en este apartado entraría, desde el corte del cabello, al modo de vestir, las prácticas de juegos, caza, tabernas, etc); por último, destacan algunos ejemplos de comportamientos que podrían considerarse como sacrílegos.

Sínodo de 1400:

El siguiente sínodo en el que encontramos referencias directas a los tipos de pecados a atender, es el sínodo celebrado el 12 de octubre de 1400, siendo obispo Hugo de Llupià, en cuyas constituciones observamos diversas menciones a los pecados del clero y a las medidas necesarias para controlar los más graves. Entre los comportamientos señalados por el obispo, destaca, en primer lugar, la falta de interés por el buen desempeño de las funciones litúrgicas que muestran algunos eclesiásticos, lo que provoca el incremento de las penas económicas fijadas a tal efecto. En segundo lugar, pero no por ello menos llamativo, encontramos la referencia a la apropiación indebida de los bienes de fallecidos que debían pasar a pertenecer a la Iglesia. Paralelamente, se señala el incumplimiento de ciertas obligaciones como el ayuno para officiar, destacando aquí la debilidad de la carne. Así mismo, se señala de nuevo el incumplimiento en lo referente a las obligaciones en el vestir, lo que lleva al obispo a detallar las características que deben tener las prendas aceptables para el clero; del mismo modo, se insiste una vez más en el corte del cabello.

Como podemos observar, dicho sínodo de 1400 no aportó novedad alguna sobre los pecados del clero, limitándose a buscar medidas punitivas que pudieran “garantizar” el cumplimiento de lo señalado con anterioridad. En este sentido, no detectamos ninguna variación, más allá del interés reafirmado por parte de la institución en hacer cumplir con lo ya establecido, al tiempo que se evidencia la falta de cumplimiento desde el sínodo anteriormente señalado.

Sínodo de 1404:

Posteriormente, en 1404, encontramos una nueva constitución dedicada a la indumentaria clerical, en la que se destaca la necesidad de usar vestidos honestos, confirmando así que este tema seguía siendo una materia pendiente; de igual modo, la constitución número 4, refleja los conflictos entre los vicarios y sus rectores, circunstancia a la que veíamos alusiones en la tipología de los pecados del clero. Este hecho se nos muestra como un problema dotado de dos facetas, por un lado, la relativa a la convivencia entre los miembros del clero, por otro, la complejidad de dicha convivencia entre dos personas que comparten, en cierta medida, el espacio de poder, ya que al vicario corresponde el ejercicio del mismo en ausencia del rector, lo que le dota de una determinada capacidad de acción.

Sínodo de 1422:

En el sínodo de 1422, se observa una referencia de especial interés en relación con el comportamiento de los curas párrocos, sobre los que indica que deben ser ejemplo para el resto de beneficiados de sus iglesias, evitando el uso de palabras superfluas, la avaricia, que prediquen en los días de fiesta por la mañana (incluyendo aquí una lista de los días en que se debe predicar, cuyo contenido hemos analizado en el capítulo correspondiente). En relación con el resto de eclesiásticos de la parroquia, se les incita a honrar al párroco y tenerle reverencia como cabeza de su iglesia. Se especifica que no hagan reuniones en la iglesia sin autorización del párroco, ni en su ausencia. En general, se insiste una vez más en la buena y necesaria convivencia entre el clero y la obediencia a la jerarquía institucional como clave necesaria para el buen cumplimiento de las obligaciones sagradas. En este sentido, destaca la referencia a:

[...] aquellos que intentan perturbar el oficio divino con escándalo del clero y del pueblo, (profieren) vituperios y contumelias contra su cura y otro clérigo en la iglesia y el coro, o fuera en las procesiones o entierros, riñendo entre sí durante el oficio lo perturbaren, cualquiera que sea su estado o condición, si fuera beneficiado o sustituto, [...]¹¹¹

En estas líneas vemos una concreción de la mención a los conflictos internos a que se vienen refiriendo los sínodos desde el siglo XIII al hablar de los pecados del clero, quedando claramente manifiesta su continuidad hasta bien entrado el siglo XV. Toda esta variedad de comportamientos recogidos en los diversos sínodos, reflejan una imagen enormemente humana del clero, el cual se ve afectado por las actitudes propias de la convivencia, poniendo de relieve esa faceta humana que la propia institución eclesiástica trataba de diluir a través de las vestimentas, las limitaciones al comportamiento, el corte de pelo, etc. Así mismo, con estas prohibiciones, se trata de mejorar de manera forzada las relaciones entre los miembros del clero, fortaleciendo la unidad en el seno de la institución, así como la imagen que de la misma se transmitirá al conjunto de la sociedad, ambos, aspectos de primer orden de cara al respeto que se pretende obtener hacia la Iglesia y sus miembros por parte del conjunto de la grey.

Por todos estos motivos, no debe sorprendernos la continuidad de alusiones similares a lo largo de los distintos sínodos, a pesar del paso del tiempo y de los cambios que en ellos se detecten en otros aspectos.

Sínodo de 1432:

En el sínodo del 16 de febrero de 1432, siendo obispo Alfonso de Borja, encontramos una referencia muy interesante relativa a los pecados y sus penas, en la que se establece la importancia del canto de los Siete Gozos de la Virgen María¹¹², estableciendo a cambio una reducción de los días de penitencia a todos aquellos que realicen dicho canto de la manera especificada, ya sean seglares o clérigos de la diócesis. Concretamente, el sínodo habla de la relajación en cuarenta días de las penas a ellos impuestas en penitencia, reflejando de este modo el interés manifiesto por realzar el culto a la Virgen y las formas externas de concretarlo, penalizando por desobediencia

¹¹¹ PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I.: *Sínodos medievales...* op. cit., p. 356.

¹¹² Los Siete Gozos de la Virgen María se corresponden con los momentos de: la Anunciación, el Nacimiento, la visita de los Reyes Magos, la Resurrección, la Ascensión, Pentecostés y la Asunción. De manera que se recorre de este modo la faceta humana de Cristo a través de los ojos de María.

a los párrocos que no cumplan con corrección esta medida. Dicha cuantificación debe servirnos como una clara muestra de la concreción de la economía de la salvación, quedando en este caso plenamente cuantificado a nivel general. Llama la atención, en este sentido, que no se hable de reducir la pena de Purgatorio -tal y como es frecuente mediante las indulgencias, y tal y como quedaría indicado por Clemente IV al otorgar 100 días de reducción de la pena de Purgatorio para quien los practique-, sino la penitencia, pues al ser esta más cercana, su reducción resultaba, tal vez, un incentivo mayor.

Esta instauración del canto a la Virgen tendrá una gran trascendencia en la Iglesia valentina, perdurando hasta el siglo XIX en toda la diócesis, hecho constatado en los testimonios de Sanchis Sivera, así como en las tradiciones que han pervivido en numerosas localidades de la misma, tal es el caso de Picasent, Morvedre o la Vall d'Albaida¹¹³.

Sobre el origen de los Siete Gozos, cabe destacar su inclusión en el *Livre Vermell* del monasterio de Montserrat, donde se recoge, incluso, la justificación de su origen, atribuyendo a Clemente IV la redacción de un poema en occitano escrito en torno a 1258, siendo todavía obispo de Le Puy en Velay¹¹⁴. Dicho poema, parece ocupar, a criterio de Gómez Muntané, un lugar de primer orden en la evolución de los Siete Gozos en lenguas vernáculas. De igual modo, como precedente claro, podemos ver *Les cinc Joies Nostre Dame*, que representan la versión en lengua vernácula de los cinco gozos que se venían recitando en Latín, a mediados del siglo XII, tras la lectura de los cinco salmos correspondientes¹¹⁵. Siendo la versión de los Siete Gozos de la Virgen María más antigua en la península Ibérica, la correspondiente a las *Cántigas de Santa*

¹¹³ GOMIS CORELL, J. C.: “Dues melodies tradicionals de gojos al Camp de Morvedre”, *Braçal*, 7 (1993), pp. 37-53; GOMIS CORELL, J. C.: “Els gojos marians de la comarca de la Vall d'Albaida...”, op. cit. p. 72; GOMIS CORELL, J. C.: “Els Gozos al santísimo Cristo de la Sangre i el Gozos al ínclito y glorioso mártir san Sebastián de Polinyà de Xúquer”, *Al-gezira, Revista d'Estudis Històrics-Ribera Alta*, 9 (1996), pp. 485-486, 495-501; GOMIS CORELL, J. C.: “La pervivència d'antigues modalitats en les melodies de gojos del Camp de Morvedre”, *Braçal*, 11-12 (1997), II, pp. 407-408; GOMIS CORELL, J. C.: “Los gozos marianos en la comarca del Campo de Morvedre. Estudio histórico y documental”, *Revista de Musicología*, XXV-1 (2002), pp. 260.

¹¹⁴ GÓMEZ MUNTANÉ. M.C.: *El livre vermell. Cantos y danzas de fines del Medioevo*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2017, pp. 59-76.

¹¹⁵ GÓMEZ MUNTANÉ. M.C.: *El livre... op. Cit.* p. 60, incluye la referencia a WILMART, A.: “Les Quinze Joies de Notre-Dame”, en *La vie et les arts liturgiques*, n.º 89, 1922, pp. 302-307; donde detalla los salmos que conforman el acróstico de María: Magnificat (Lc. 1, 46-55), Ad Dominum cum tribularer (Ps. 119), Retribue servo tuo (Ps. 118, vv. 17-24), In convertendo (Ps. 125) y Ad te levavi (Ps. 122).

María de Alfonso X. Con todo ello, su presencia específica en la Corona de Aragón, la encontramos ya de la mano de Ramón Llull, en cuya obra vemos ciertas referencias a ellos, concretamente en su *Doctrina pueril*. Con todo ello, se constata su presencia a nivel literario desde la segunda mitad del siglo XIII, en diversos lugares de la geografía y de la pluma de los más variados autores.

Sin embargo, a pesar de constatar su presencia desde el siglo XII, resulta llamativo, en relación con los Siete Gozos de la Virgen, el hecho de no verlos incluidos en los sínodos valencianos hasta dos siglos después de haber sido establecido su sentido para obtener los cien días de Indulgencia por parte de Clemente IV. Asimismo, cabe señalar que la inclusión del canto de los Siete Gozos en el sínodo, incluye el texto en latín de dichos gozos, aunque no señala que deba evitarse su adaptación a las lenguas vernáculas. Paralelamente, tal y como hemos señalado en líneas precedentes, el establecimiento de la indulgencia vinculada a dicho canto por Clemente IV habría sido de cien días, mientras que el recogido por Alfonso de Borja se limita a cuarenta a descontar de la penitencia, tal y como hemos señalado con anterioridad. En este sentido, cabe señalar que ambas medidas son adoptadas por los respectivos obispos en sus correspondientes diócesis con una distancia de en torno a dos siglos, lo que no generaría ningún inconveniente desde un punto de vista jurídico. Siendo únicamente llamativo en lo que a la difusión de las devociones se refiere. De este modo, podemos constatar que el interés institucional en el mayor desarrollo del culto Mariano en tierras valencianas adquiriría especial relevancia en el siglo XV.

Sínodo de 1432:

En el sínodo de Alfonso de Borja de 1432, se insiste también en la calidad de los clérigos locales, haciendo especial hincapié en los confesores y su aprobación para el cargo. Todo ello con la intención de *reformat las costumbres y actos del clero*, para lo cual se exigirá una cierta titulación mínima o, en su defecto, haber sido examinado para el cargo. En el mencionado sínodo, más que referirse a pecados concretos del clero, Alfonso de Borja muestra su preocupación por el comportamiento general del clero, a quien advierte de los peligros para su alma si no se ciñe a lo establecido por él y sus predecesores, tratando de mejorar la formación y el desempeño de las funciones del clero.

Sínodo de 1548:

Posteriormente, el sínodo de 1548, presidido por Tomás de Villanueva, en relación con el clero, se centra la atención en el concubinato, imponiendo penas y castigos para su incumplimiento, así como en la indumentaria decorosa del clero. Paralelamente, se insiste en los oficios inadecuados, así como en el trato con las mujeres. Estos aspectos, como ya hemos indicado con anterioridad, tratan de distanciar al clero del conjunto de la sociedad, siendo de especial relevancia el relativo al trato con las mujeres, de cuya relación se desprende tanto la descendencia, con los problemas relativos a las herencias y los bienes, como lo tocante a la relación de confianza y la consecuente humanización derivada de dicho trato, frente a la sacralización del clero buscada por la Iglesia desde Letrán IV.

De este modo, la visión transmitida por el catálogo de actitudes del clero condenadas en los sínodos, nos permite trazar esa imagen difusa de lo que debió ser el conjunto de miembros de la Iglesia, cuáles serían sus comportamientos más comunes, así como el modelo buscado desde la propia institución y los aspectos en que, para ello, era necesario rectificar el comportamiento común del clero.

Con respecto a los seculares, se insiste en la atención al cuidado de sus almas, especialmente a concubenarios y adúlteros. De igual modo, se insiste en la atención del párroco a evitar la cohabitación previa al matrimonio, así como previa a la licencia por consanguinidad.

Para concluir, dicho sínodo recoge una serie de casos reservados al Arzobispo, que nos muestran algunos de los pecados de mayor gravedad, tal es el caso de los siguientes¹¹⁶:

- Crimen de herejía, simonía y sacrilegios.
- Homicidio voluntario, cometido, mandado, aconsejado, favorecido.
- Pecado de sodomía o bestialidad.
- Incesto en primero y segundo grado de consanguinidad o afinidad.
- Golpear a los padres.
- Opresión de los hijos y aborto provocado.
- Incendio voluntario.
- El que celebra sin haber sido promovido al sacerdocio.
- El falsificador de letras episcopales.

¹¹⁶ PEREZ DE HEREDIA, I.: *Sínodos medievales de Valencia ... op. cit.* pp. 386-387.

- Los que contraen (matrimonio) clandestinamente.
- Retención de diezmos hasta que se restituyan.
- La conmutación de votos y toda dispensa no reservada al Papa.
- Los maleficios, la invocación de los demonios.
- La intoxicación o suministro de venenos.

Ante dicha enumeración, cabe destacar la evolución de los pecados, la cual insiste en determinadas tipologías, como podrían serlo los pecados de la carne, los económicos, los referidos al incumplimiento de las normas eclesiásticas, ya sea por falsificación de las mismas o no; y los atentados contra la vida.

En este sentido, destacan especialmente las referidas al cuestionamiento del poder institucional de la Iglesia, sea por negación de sus dogmas (herejía), sea por falsificación documental (letras episcopales) o por incumplimiento de sus mandatos (matrimonios clandestinos). Dichas infracciones quedan revestidas de especial importancia ya que vienen a cuestionar la base funcional de la propia institución, poniendo en tela de juicio el poder pontificio, así como el propio sistema de la Institución. Se trata, por ello, de infracciones especialmente graves y cuya resolución corresponderá directamente al Obispo.

Con respecto al segundo grupo, las referidas a los actos contra el cuerpo humano, podemos subdividirlo en dos: actos de índole sexual, por una parte, y actos violentos contra la vida, por otra. En ambos casos, se trata de comportamientos condenados por la Iglesia y que cuestionan el orden establecido de diversas maneras. Los actos de índole sexual que contravienen la primacía del matrimonio como fase previa, ponen en cuestión el papel de la Iglesia como mecanismo de control de la reproducción de la sociedad, ya que, en la medida en que el matrimonio pueda ser puentado en lo tocante a la reproducción, el control de la iglesia sobre la misma se verá sumamente limitado, y no podemos olvidar que la reproducción era el principal mecanismo de transmisión de poder y de bienes materiales. En segundo lugar, la condena de los actos contra la vida, tales como violencia sobre padres o hijos, centran nuestra atención en la familia, reforzando con su condena la sacralidad de la unidad familiar consagrada mediante el matrimonio y fruto del mismo. Es decir, que en ambos casos, el elemento a proteger por parte de estas disposiciones sinodales es el sacramento del matrimonio y todo aquello que de él se deriva. En este sentido, el carácter sagrado de dicho sacramento viene a reforzar y justificar lo tocante al control de la Iglesia sobre

el mismo, quedando así sobradamente acreditado su poder para unir o no mediante dicho sacramento, lo que reafirma lo señalado con anterioridad en relación con el control de la reproducción y la transmisión de bienes.

Imagen general de los pecados en los Sínodos Valencianos

Una vez revisados todos los pecados recogidos en la documentación Sinodal, así como la evolución de los mismos, encontramos como constante la preocupación por lo tocante al matrimonio, a la sacralidad del clero -reflejada ésta tanto en la indumentaria, como en los hábitos cotidianos de sus integrantes y en el adecuado cumplimiento de sus obligaciones-; por otra parte, la mayoría de los pecados recogidos para laicos apuntan al buen cumplimiento de sus funciones en la sociedad del momento, generalmente vinculadas con el desempeño de su profesión. En general, podríamos concluir que se puede observar una tendencia a recurrir a la confesión y búsqueda de los principales pecados como mecanismo garante del buen desarrollo de la sociedad preestablecida por la Iglesia, así como recurso sustentante de la primacía del clero y la institución eclesial sobre el conjunto de la población.

Desde una perspectiva ideológica, se trata de reforzar los diversos elementos garantes de la división social en clérigos y laicos, fortaleciendo algunos mecanismos destacados de control, tal es el caso del comportamiento -mediante la penitencia-, la reproducción y la transmisión de poder y propiedad -mediante el matrimonio- y la propia estructuración de la sociedad, reforzando la función desempeñada por cada uno de sus miembros en la misma -destacando aquí lo relativo a la sacralidad del clero y a la función de cada grupo de laicos-.

En líneas generales, estamos viendo el papel jugado por los sínodos como elemento para fortalecer y consolidar la reproducción del sistema existente, al tiempo que favorecen la instauración de determinados elementos que se irán introduciendo paulatinamente -tal es el caso de la sacralidad del clero-.

4.- Fuentes literarias:

Desde la perspectiva literaria, nos encontramos en una etapa de gran desarrollo de las letras valencianas, con intelectuales de la talla de Vicent Ferrer, Francesc Eiximenis, Isabel de Villena y Joan Roiç de Corella, entre otros. Dichos autores nos muestran a través de sus escritos la imagen más o menos ideal, que en la época se tenía del clero, tanto en su vertiente material, como en su componente espiritual, resultando por ello de gran interés, no por tratarse de un reflejo directo de la sociedad, sino por serlo del modelo referencial creado por los intelectuales de la época, tanto en positivo como en negativo, es decir, tanto del ideal soñado, como del modelo opuesto condenado en sus obras.

Paralelamente, los siglos bajomedievales serán un período especialmente significativo para la literatura valenciana, la cual verá surgir en el ámbito urbano, un movimiento de celebración de certámenes poéticos que recorrerá ampliamente al conjunto de su sociedad, sirviendo como mecanismo de difusión de las ideas más variadas, al tiempo que proporcionará un recurso de desarrollo para los sujetos caracterizados por su mayor nivel de inquietudes literarias, todo ello de manera simultánea a la celebración de las conocidas tertulias literarias en las que encontraremos una marcada presencia de la clerecía local de ambos sexos.

A través de algunos de los textos surgidos en ese ambiente, vamos a aproximarnos a la imagen del clero que con ellos quisieron consolidar y transmitir, al tiempo que podremos percibir una imagen diacrónica de la evolución ideológico/espiritual de los mismos. Ni que decir tiene que lejos de hallarnos ante un reflejo fiel de la realidad, nos encontraremos ante una imagen forzada por el perfil literario de los autores que, sin embargo, se encontraban en una situación privilegiada para la observación y el conocimiento de la realidad social e ideológica del momento. De entre sus escritos, trataremos de extraer las características espirituales más sobresalientes, buscando percibir a través de ellas la evolución y los cambios que en esas centurias se produjeron. En éste sentido, nuestros autores nos servirán como indicador de los pensamientos avanzados de la época, mientras que los modelos teóricos más duramente criticados por ellos serán el ejemplo genérico de ese pasado que se trata de dejar atrás, de la espiritualidad decadente que se ve superada por los nuevos referentes que comienzan a difundirse y -en general- de los cambios de que dicha sociedad será objeto.

Este tipo de transición ideológica, no se producirá de manera radical ni unívoca, lo que dará lugar a la coexistencia, en un mismo autor, de ideas de ambas corrientes, siendo la dominante la que caracterizará -en lo fundamental- al mismo. De este modo, a la hora de analizar la evolución ideológico-espiritual del período, no debemos centrar nuestra atención en las ideas de cada uno de los autores, sino en la propia evolución general de la manera de entender el mundo, independientemente de a quien “pertenezcan” cada una de las ideas que se van a ir desarrollando.

En primer lugar, conviene establecer los distintos temas sobre los que centraremos nuestra atención, con el fin de poder precisar, posteriormente, las diferentes ideas vertidas sobre los mismos a lo largo del tiempo.

En la tabla que sigue, hemos agrupado algunos de los temas más destacados sobre los que centraremos nuestra atención en las páginas sucesivas, con el fin de establecer la evolución de su tratamiento, desde la dinámica de la espiritualidad del período. El listado que sigue no pretende ser exhaustivo, sino servir como base de referencia para percibir, desde algunos campos temáticos fundamentales, la evolución de la ideología dominante entre el clero bajomedieval valenciano. Como toda selección realizada *a posteriori*, corre el riesgo de no coincidir con la selección de los mismos que se habría realizado en su momento, cosa que -por otra lado- no se pretende, siendo su objetivo principal, el de servir como eje, para el posterior análisis de los cambios ideológicos que se produjeron, recorriendo los mismos, todos los aspectos de la vida de la sociedad bajomedieval.

Temas seleccionados en las fuentes literarias				
Tema	s. XIII	s. XIV	s. XV	s. XVI
Milenarismo	Arnau de Vilanova	Vicent Ferrer Francesc Eiximenis	Isabel de Villena Clérigo anónimo	
Cristológico		Certamen 1388 y 1392 Vicent Ferrer	Certamen 1456 Cartoixà	Certamen 1513
Mariano		Certamen 1329 y 1332 Vicent Ferrer	Certamen 1474 (<i>Trobes lahors de la Verge Maria</i>) Cartoixà Isabel de Villena	Certamen 1514
Pecados		Vicent Ferrer Francesc Eiximenis	Cartoixà	

Ángeles		Vicent Ferrer	Isabel de Villena Cartoixà	
Mujer			Isabel de Villena Jaume Roig	
Inmaculismo			Certámenes 1486, 1487 y 1488	Certamen 1532
Vicios del clero		Vicent Ferrer Francesc Eiximenis	Jaume Roig	
Virtudes del clero		Vicent Ferrer Francesc Eiximenis		
Organización social		Francesc Eiximenis	Isabel de Villena	
Poder celestial / Poder terrenal			Isabel de Villena	

El milenarismo

En este sentido, existen algunos temas tradicionales de especial relevancia como lo es el milenarismo, cuyas connotaciones superan el terreno espiritual para abarcar el amplio panorama de la política de manera directa¹¹⁷.

A nivel teórico, hablar de milenarismo medieval, supone remontarnos a su relación con la concepción de la historia que se inicia con Joaquín de Fiore, cuyos planteamientos se expandirán desde su Calabria natal, alcanzando en el siglo XIII la Corona de Aragón a través de diversos religiosos, entre los que encontraremos a personajes tales como Arnau de Vilanova y Vicent Ferrer, así como a otros autores anónimos que recurrirán a ella para criticar la realidad política del momento¹¹⁸.

La visión milenarista de la Historia, estará dotada de un claro sentido pedagógico, lo que llevará a autores como Vicent Ferrer a incluirla entre las “razones

¹¹⁷ MUNSURI ROSADO, M.N.: “La dinámica de la espiritualidad en la Baja Edad Media. Apocalipsis y milenarismo en la política de la Corona de Aragón, siglos XIII-XV” en IGUAL LUIS, D. - NAVARRO ESPINACH G. (Coords.): *El País valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al profesor Paulino Iradiel*, Valencia, 2018, pp. 257-280.

¹¹⁸ MILHOU, A.: “La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1982, 18/1, pp. 61-78. RUCQUOI, A.: “ “No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media”, *Clío & Crimen*, 2004, 1, pp. 217-240. MCGINN, B.: *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 160-219.

por las que se mueve el corazón mayor perfección”¹¹⁹. Por tanto, se nos ofrecerá una imagen matizada del milenarismo, convertido en una herramienta para el adoctrinamiento, así como en un arma política, de gran utilidad en momentos determinados.

Arnau de Vilanova:

Entre los autores que centrarán nuestra atención, cabe destacar a Arnau de Vilanova, considerado por Milhou como el primer visionario de la Corona de Aragón en volver las profecías milenaristas a favor de la dinastía de Aragón, así como por Rucquoi, como el gran difusor de las teorías de Joaquín de Fiore desde el entorno pontificio¹²⁰. En sus obras, destacan especialmente dos aspectos relativos a este tema: por una parte, su corte milenarista, que le lleva a dividir la historia en tres etapas; por otro lado, el recurso a la crítica de la sociedad del momento como elemento para respaldar a unos monarcas en detrimento de otros. La confluencia de éstos dos factores, manifiesta claramente el uso político de las profecías en Arnau al servicio del *Casal d’Aragó*, siendo interesantes las reflexiones que sobre el tema ha planteado Rodríguez de la Peña¹²¹.

En lo que a su participación de la vida política se refiere, su constante vinculación con los distintos poderes del momento, especialmente con la monarquía y el pontificado, así como la compleja relación de intereses existente entre ellos, le habría supuesto pasar de la condena a la alabanza, siempre dependiendo de la situación política del momento, a pesar de que algunos autores hayan querido ver en Arnau a un profeta apocalíptico obsesionado por el fin del mundo y la venida del Anticristo¹²².

En lo tocante a su propuesta político-espiritual, el milenarismo le llevará a proponer la intromisión monárquica como vía de solución para los conflictos de la cristiandad, poniendo el peso en el poder terrenal concretado en la monarquía de la

¹¹⁹ ROBLES, A. [O. P.] (1996): *Obras y escritos de san Vicente Ferrer*, Ajuntament de València, Valencia, 1996, pp. 330-331.

¹²⁰ MILHOU, A.: «La chauve-souris... op.cit. RUCQUOI, A.: «“No hay mal ... op.cit. , MCGINN, B.: *El anticristo*.op. cit.

¹²¹ RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. N.: «Hesper, el vespro y el vespertillo: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del imperio aragonés», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1996-1997, 11, pp. 685-697.

¹²² MENSA, J.: «Arnau de Vilanova, espiritual. Darreres aportacions», *Anales Valentinós*, 1998, 24/48, pp. 303-338. TARAZONA, F. J.: *Arnau de Vilanova*, Ajuntament de València, Valencia, 2009.

Corona de Aragón. Esta línea argumental legitimaría la expansión territorial que la Corona de Aragón venía realizando, en un momento en que esta suponía la ampliación del reino de Valencia hacia el sur, ocupando territorios en poder del reino de Castilla.

La decepción de Arnau con la situación eclesiástica del momento, queda también reflejada en sus obras espirituales, encontrando en las ideas milenaristas y el apoyo de la monarquía, la vía de resolución para estos conflictos. En este hecho parece verse la causa de la ausencia de condenas a nuestro autor -excepción hecha de la de París- a pesar de los numerosos escritos milenaristas que habría difundido por la cristiandad, tal y como ha señalado Guadalajara Medina¹²³.

Vicent Ferrer:

El siguiente autor al que dirigimos nuestra mirada es el dominico Vicent Ferrer, en quien se siguen las huellas del pensamiento de Joaquín de Fiore, en este caso a través de la concepción de la historia en etapas (ya sean tres o siete edades), tal y como vienen señalando diversos autores durante los últimos tiempos¹²⁴. En sus obras se detecta con claridad su visión negativa del mundo que le rodea, lo que viene a reforzar y justificar su anhelo por la venida del Anticristo y el consiguiente Juicio Final, el cual permitirá concluir con todas las penas mundanales.

En Ferrer encontramos a un predicador oriundo del centro de la ciudad de Valencia, hijo de familia de notarios, que desde su mismo bautismo en la parroquia de San Esteban Protomártir se vería arropado por el patriciado urbano, por la monarquía e incluso por el pontificado. Su elección de la vida eclesiástica supondría para su familia la diversificación de las opciones de intervención en el ámbito urbano, quedando estas únicamente limitadas por hacerlo como clérigo regular (en la Orden de Predicadores) y no como secular, lo que *a priori* le habría proporcionado un mayor ámbito de acción en el entorno del poder urbano¹²⁵. Desde esta perspectiva, correspondería a su hermano Bonifacio el hacer carrera política llegando a ser jurado de la ciudad de Valencia en

¹²³ GUADALAJARA, J.: *Las profecías del anticristo... op. cit.*, p. 198.

¹²⁴ ARNAU-GARCÍA, R.: *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del Cisma*, Facultad de Teología de Valencia San Vicente Ferrer, Valencia, 1987. FUSTER, S. [O. P.]: *Timete Deum. El Anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer*, Valencia, 2004. FERRANDO, A.: *Sant Vicent Ferrer en la historiografia, la literatura, l'hagiografia i l'espiritualitat al segle XV*, Institució Alfons el Magnànim, Centre Valencià d'Estudis e d'Invesstigacions, Valencia, 2013.

¹²⁵ MUNSURI ROSADO, M. N.: *El clero secular en la Valencia del siglo XV. Composición e influencia socio-política*, Editorial del Cenia al Segura, Valencia, 2010.

1388, a pesar de haberse iniciado como clérigo a los nueve años con su primer beneficio eclesiástico en la catedral de Valencia¹²⁶.

Tras el inicio de su carrera eclesiástica, Ferrer desempeñó un papel destacado en el terreno político que le supuso su integración en el panorama sociopolítico del momento. Hecho éste que no le llevaría al abandono de sus funciones espirituales, permaneciendo como predicador destacado, tanto por el éxito de sus prédicas por diversas tierras, como por el desarrollo y difusión de sus teorías y planteamientos teológicos, los cuales siempre se encontraron profundamente vinculados a la realidad sociopolítica del momento. En cierta medida, podemos ver una relación clara entre su vinculación con la compleja situación socio-política y su papel como predicador, capaz de difundir y promover desde el púlpito los diversos aspectos socio-políticos e ideológicos necesarios en cada momento.

En relación con la presencia más o menos abundante de la temática milenarista en la obra vicentina, abundan los autores que vienen señalando lo destacado de ésta, no se trata aquí de afirmar o negar su importancia, en relación con la cual se pueden encontrar abundantes obras de sobrada calidad¹²⁷. Únicamente señalar, que entre los 1122 sermones revisados, podemos encontrar 76 en los aparece esta temática, ya sea como centro del sermón o de manera parcial, es decir, se ha constatado la presencia de referencias al fin del mundo, el Juicio final o el Anticristo en un 6,77% de los sermones revisados¹²⁸. Sin embargo, lo que realmente nos parece relevante tras su lectura, es el

¹²⁶ ESPONERA CERDÁN, A.: Bonifacio Ferrer, un valenciano muy poco conocido, Institució Alfons el Magnànim, Centre Valencià d'Estudis e d'Investigacions, Valencia, 2013.

¹²⁷ ESPONERA, A. [O. P.]: «San Vicente Ferrer y las corrientes espirituales de su época. Estado de la cuestión», *Anales Valencinos*, 1998, 24/48, pp. 339-362. ESPONERA, A. [O. P.]: *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita*, Institució Alfons el Magnànim, Centre Valencià d'Estudis e d'Investigacions, Valencia, 2013. GUADALAJARA, J.: *Las profecías del anticristo ... op. cit.*; HAUF, A. G.: «Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)», *Anales Valencinos*, 24/48, 1998, pp. 261-302.

¹²⁸ Para éste cómputo y su posterior análisis se han revisado los sermones publicados en: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia*, Ajuntament de València, Valencia, 2002; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia (Convento dei Dominicani, ms. 477)*, Ajuntament de València, Valencia, 2006; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404. (Couvent des Cordeliers, ms. 62)*, Ajuntament de València, Valencia, 2009; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón (Avignon. Bibliothèque Municipale,*

tono de los mismos, el cual resulta tranquilo y tendente más a la denuncia de la realidad cotidiana del momento, que a la exaltación o la desesperación. En ese tono de denuncia, encontramos algunos aspectos de corte político sobre los que merece la pena incidir. El primero de ellos es el Cisma. En este sentido, no hay que olvidar el papel desempeñado por el propio Vicent Ferrer en el complejo proceso de surgimiento y evolución del movimiento cismático.

En este ámbito, sobresale especialmente su “*Tractatus de moderno ecclesie scismate*”, en el que centra su atención en el análisis de la situación política de la Iglesia en el período correspondiente al Cisma¹²⁹. En dicho tratado, el autor procede de manera sencilla, iniciando su análisis en la idea de la unidad de la Iglesia, es decir, estableciendo la imposibilidad tanto teórica como práctica de que haya más de un pontífice. En segundo lugar, en la necesidad de distinguir cuál de ellos es el verdadero; así como los riesgos que se derivarían de errar en este punto; en este sentido, se remarca la importancia de la unidad de la Iglesia, reforzando el papel de la Iglesia romana como heredera directa de Cristo, etc. Posteriormente, pasa a establecer la necesidad de posicionarse, la certeza de la nulidad de la primera elección y la obligación de todo buen cristiano de dar a conocer la autenticidad del segundo electo, con independencia de los posibles intereses terrenales que pueda suponer una presión a este respecto. Paralelamente, Ferrer hace referencia a la predicción del Cisma por parte de la Sagradas Escrituras, elemento que servirá para su justificación de la próxima venida del Anticristo, siendo el Cisma un símbolo claro de su proximidad.

Llegados a este punto, toma especial relevancia el tratado del Cisma, ya que su aparente atención a las cuestiones mundanales, se convierte en el desarrollo de su línea argumental en un elemento claro de justificación de la proximidad del fin del mundo, siendo su conclusión final la lectura del Cisma como una de las profecías previas a la

ms. 610) Publicacions Universitat de València, Valencia, 2019; ROBLES SIERRA, A. O.P.: *San Vicent Ferrer. Colección de sermones de cuaresma y otros según el Manuscrito de Ayora*, Ajuntament de València, Valencia, 1995; ROBLES SIERRA, A. O.P.: *Obras y escritos de san Vicent Ferrer*, Ajuntament de València, Valencia, 1996; SANCHIS GUARNER, M.: *Sermons de Quaresma*, vols. I y II, Albatros Editors, Valencia, 1973; SANCHIS SIVERA, J.: *San Vicent Ferrer. Sermons, Volum Primer, Ed. Barcino*, Barcelona, 1932 (1971) y siguientes. SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vols. I-VI, *Ed. Barcino*, Barcelona, 1932-1988. Cabe destacar que el porcentaje se mantiene estable antes y después de la incorporación de los 134 sermones incluidos en el Sermonario de Aviñón (de reciente publicación), lo que sugiere una estabilidad temática clara.

¹²⁹ HODEL, P.-B. (O.P.): *Le “Tractatus de moderno ecclesie scismate” de saint Vicent Ferrier (1380)*, Academie Press-Editions Saint Paul, Fribourg, 2008.

venida del Anticristo.

Es en este texto donde mayor importancia adquiere el discurso de Vicent Ferrer en este sentido, tal y como han señalado numerosos autores. Esta circunstancia viene a poner de relieve el marcado sentido político subyacente en esta temática, tal y como iremos viendo en páginas sucesivas.

Otro elemento a destacar, es el empeño manifiesto por Vicent Ferrer en recoger por escrito sus desarrollos teóricos, ideológicos y espirituales, ya sea en forma de predicación o de opúsculo, siendo el autor plenamente consciente de la importancia de la escritura como elemento de conservación y difusión de las ideas, tal y como reflejó él mismo de manera expresa en diversas ocasiones.

El interés mostrado por *mestre Vicent* en relación con la trascendencia de su obra, podemos verlo en diversos momentos de su vida, entre los que se cuentan la tradicional profecía por él realizada a Alfonso de Borja -o a su madre- en la que le habría vaticinado su ascenso al trono pontificio, desde el cual procedería a la posterior canonización del dominico. Este hecho, generalmente atribuido a la tradición, se ha visto reforzado en los últimos tiempos mediante el hallazgo de la documentación en la que se reafirma la convicción por parte del pontífice en dicho vaticinio¹³⁰. Sin embargo, las fuentes documentales que apuntan en este sentido, son posteriores a la vida del santo, centrándose en el testimonio del propio Calixto III. Por ello, si bien dichos testimonios demuestran el interés manifiesto por parte del candidato al pontificado en dar veracidad a dicha idea, no representan realmente una muestra de la autenticidad del supuesto vaticinio, ya que se tratan de afirmaciones recogidas de manos interesadas en la credibilidad de una profecía que venía a situarle en un lugar privilegiado.

El interés político en dicha canonización, constituye uno de los elementos a tener en cuenta a la hora de reflexionar sobre la misma, en ella vemos implicados, además del pontífice y la Orden de Predicadores, a Alfonso V y al duque Pedro de Bretaña, siendo éste último quien la respaldaría con mayores limosnas para su llegada a término¹³¹. Este

¹³⁰ ESPONERA CERDÁN, A.: *Proceso de canonización del maestro Vicente Ferrer O.P.*, Facultad de Teología - Studia Friburgensia, Valencia, 2018, p. 17. NAVARRO SORNI, M.: “Documentos inéditos sobre el vaticinio de San Vicente Ferrer a Alfonso de Borja, la Torre de Canals y los abuelos paternos de Alfonso VI” en *Teología en Valencia: Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes de cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica. (3-5 de marzo de 1999)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Serie Valentina, n.º 45, pp. 60-64.

¹³¹ SMOLLER, L.: “El poder y lo sagrado: intereses políticos y religiosos en la canonización de Vicente Ferrer” en *Anuario de Estudios Medievales* 49/1, enero-junio de 2019, pp. 261-286.

hecho, vendría a buscar el respaldo de la imagen del santo, muy vinculado a la familia Monfort, así como a la dinastía Trastámara, la cual habría alcanzado la corona mediante el Compromiso de Caspe, en el que destacó el papel desempeñado por *mestre Vicent*, de igual modo que lo hizo en la resolución del Cisma. En ambos casos, parece tratarse de un intento realizado por parte de las dinastías, de reciente acceso al trono, de encontrar en la canonización de *mestre Vicent* el respaldo sagrado a sus linajes¹³².

Dicho todo esto en relación con la canonización de Vicent Ferrer, es preciso recapacitar sobre el vaticinio al que nos referíamos con anterioridad, el cual aparece más vinculado al deseo de legitimación del propio Calixto III, que a la vida del santo, de cuya voz no se ha podido constatar la procedencia de dicha predicción.

Al margen de este vaticinio, el interés mostrado por parte de *mestre Vicent* en trascender a su tiempo mediante el recurso a la conservación de sus obras y escritos, se nos muestra a través de sus diversos libros, así como de las recopilaciones de sus sermones, algunas de las cuales van más allá de las recopilaciones de notas previas a la realización pública del sermón¹³³, siendo una tipología bien diferenciada la que se obtiene de la transcripción del sermón, ya que se trata del resultado posterior al mismo, cuando se revisa y confecciona el contenido de las prédicas ya producidas, copiadas por diversos reportadores y revisadas por el propio predicador¹³⁴. Es en este segundo tipo, cuando encontramos una clara manifestación de la voluntad de perdurar en el tiempo, dedicando para ello el esfuerzo necesario a la revisión de sus obras, las cuales representan una manera de materializar dicha conservación más allá de la cotidianeidad y el recuerdo. En este sentido, si bien puede argumentarse que se tratara de una serie de recopilaciones para futuros predicadores, sea como fuere, es evidente que existía esa voluntad de conservar y transmitir por parte del propio fratre Vicent, quien -para ello- se tomó considerables molestias y realizó los esfuerzos necesarios para viajar acompañado de sus reportadores -tales como Antonio Anglada¹³⁵-, así como para realizar las tareas de revisión necesarias con el fin de garantizar la calidad del resultado final. De hecho, no

¹³² Un caso similar lo podemos observar en el proceso de canonización de san Bernardino de Siena, solicitado por el monarca aragonés tras la conquista de Nápoles, pretendiendo fortalecer así su dominación de estas tierras a través de la imagen del santo vinculada a la corona, tal y como ha constatado SMOLLER, L.: “El poder y lo sagrado: intereses políticos y religiosos en la canonización de Vicente Ferrer” en *Anuario de Estudios Medievales* 49/1, enero-junio de 2019, p. 280.

¹³³ Este podría ser el caso del Sermonario de Perugia: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer... op. cit.*

¹³⁴ Como se constata en: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón... op. cit.*

faltan en sus sermones referencias directas a la conservación de lo escrito, así como el mayor alcance que los escritos representan frente a la oralidad, tal es el caso del sermón 393 del sermonario de Perugia, en el que plantea como:

Existe diferencia entre la palabra hablada y el escrito literal. La palabra tan sólo llega a los presentes en un lugar y tiempo porque pasa inmediatamente. En cambio, el escrito, porque permanece, se extiende además a los ausentes y futuros.¹³⁶

De este modo, sintetiza en unas líneas la capacidad de incidencia de la palabra escrita, tan consecuente con el interés por él manifiesto en conservar y transmitir sus sermones de esta manera, siendo plenamente consciente de la importancia de este hecho.

Francesc Eiximenis:

El siguiente autor en el que centraremos nuestra atención es fray Francesc Eiximenis. Por lo que se refiere al componente milenarista, en algunas de sus obras se encuentra la presencia de ideas apocalípticas, inspiradas por Ubertino de Casale, Joaquín de Fiore, Juan de Rocatallada y Arnau de Vilanova¹³⁷. De ellos hereda la división de la historia en tres edades o en siete épocas -ya sea en el *Apparatus de triplici statu mundi* o en la *Vida de Jesuchrist-*, al tiempo que se servirá de la ocasión para denunciar el comportamiento del clero local y alabar los intentos reformadores en el seno de la Iglesia.

Será en éste marco, cuando utilice la lectura de las señales que anuncian el advenimiento del fin de los tiempos, entre las que ubicará -en un lugar de especial relevancia- el Cisma de la Iglesia. Pese a ello, Eiximenis recoge en su obra la idea de la salvación terrenal de la mano de un pontífice o un monarca con capacidad de refundar la

¹³⁵ Tal y como recoge Gimano Blay: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón ... op. cit.*, pp. 16-18.

¹³⁶ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia ... op. cit.*, s. 393, p. 503.

¹³⁷ HAUF A. G.: “Fra Francesc Eiximenis i la pugna entre el poder civil i el poder eclesiàstic a València a la llum de les *Allegationes, el Pastorale* i d’una curiosa historieta d’Anselm Turmeda”, en Ferrer, R. (ed.): *Eiximenis i la seua obra, Academia Valenciana de la Llengua*, Valencia, 2010, pp. 258-279. PERARNAU, J.: “La traducció catalana medieval del Liber Secretorum Eventuum de Joan de Rocatallada”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 17, 1998, pp. 7-219.

crisandad, completando con ello la obra iniciada por san Francisco y santo Domingo. Sin embargo, será el propio Eiximenis quien plantee que no pretende ser tomado por profeta, lo que reafirma no datando de forma directa el momento el advenimiento del fin del mundo. En dicho contexto, indica que únicamente ha interpretado el contenido de los textos sagrados, recogidos ya por otros autores -aunque este tipo de manifestaciones hayan sido usadas por visionarios con anterioridad-. A propósito de la identidad del príncipe salvífico, en ningún momento se manifiesta como conocedor de la misma, a pesar de la existencia entre sus textos de distintas teorías que apuntarían tanto hacia el *Casal d'Aragó*, como hacia la monarquía francesa¹³⁸.

En este sentido, resulta interesante ver cómo variará su valoración en función de la coyuntura socio-política, mostrándose como un hombre unido a su tiempo y plenamente partícipe de la situación social que le rodea.

Sobre la vertiente profética que ocasionalmente encontramos en sus obras, como ha señalado Ferrer Navarro¹³⁹, no dudará en retirar este tipo de afirmaciones en función de las demandas de la monarquía, siendo un claro ejemplo el relativo a la afirmación referente a la pervivencia, únicamente de la monarquía francesa, para el año 1400, predicción que habría incluido Eiximenis en el capítulo 466 del *Dotzè* y que posteriormente habría retirado a demanda del rey de Aragón. En dicho cambio podemos observar lo dudoso del propio convencimiento del autor sobre sus predicciones, al tiempo que permite suponer que su uso fuera un recurso utilizado con el fin de revestir sus obras de un especial dramatismo, tan frecuente en la época. Del mismo modo que en los escritos resultaba obligada la justificación mediante el recurso a autoridades reconocidas, las visiones y profecías parecen componer en este período otro tipo de respaldo para las más variadas afirmaciones. La posible contradicción existente entre la valía intelectual de Eiximenis y este tipo de recursos quedaría zanjada por su insistencia en no reconocerse como profeta o visionario, hecho que debemos ver como muestra del interés del autor en distanciarse de este tipo de personajes¹⁴⁰. Paralelamente, llama la

¹³⁸ POU MARTI, J.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII - XV)*, Instituto de Cultura Juan-Gilalbert, Alicante, 1996; MARTÍ, P. [O.M. Cap.]: “Fra Francesc Eiximenis, O.M. (1340?-1409?)” en VV.AA.: *Studiabibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis*, Universitat de Girona. Servei de Publicacions, Girona, 1991, vol. 1, pp. 13-48.

¹³⁹ FERRER NAVARRO, R.: “Eiximenis: vida, obra i actualitat”, en FERRER, R. (ed.): *Eiximenis i la seua obra*, Academia Valenciana de la Llengua, Valencia 2010, pp. 10-24.

¹⁴⁰ En este sentido, ESPONERA, A.: *Jalones para una historia del pensamiento cristiano en Valencia desde el siglo XIII al XX*, Facultad de Teología San Vicente

atención su interés, señalado en su día por Martí de Barcelona¹⁴¹, en expresarse de modo que pueda ser entendido por los más simples, aunque manifieste esperar que su obra *Lo Crestià sirva a persones científiques e letrades*. Esta dualidad, en cuanto al lector buscado se refiere, justificaría el uso de las profecías -cuando se dirige a los más simples- al tiempo que le llevaría a negar su propio valor como profeta -dirigiendo esta afirmación a aquellos lectores más avanzados-.

En cualquier caso, la alteración realizada en el capítulo 466 tras la solicitud del monarca reafirma el interés del autor por satisfacer a la monarquía, sin tener inconveniente en la modificación de su obra, si esto sirve a la finalidad política más que espiritual. Dicho fin se habría alcanzado de manera sobresaliente, como se comprueba en la magnífica relación que el autor habría conservado con la monarquía en los tiempos venideros y hasta su defunción.

Isabel de Villena:

La siguiente autora es Isabel de Villena, a la que cabe incluir entre los intelectuales de la Valencia del siglo XV, cuyo desarrollo personal se encuadra en el contexto del momento, siendo partícipe de las tertulias literarias de la época y estando en contacto con el resto de autores valencianos. Isabel de Villena, libre de cualquier sospecha de tendencia milenarista, debe su presencia en este apartado a su *Vita Christi*, obra que debe servirnos para apreciar en qué medida se encontraba arraigado el milenarismo en el conjunto de la sociedad valenciana del siglo XV. La lectura de su *Vita Christi*¹⁴² en relación con las ideas milenaristas, atrae nuestra atención sobre algunos capítulos en los que encontramos tanto referencias al fin del mundo y la venida del Anticristo, como relativas a las edades de la historia. El más destacado es, sin duda, el capítulo primero, en el que se indica la proximidad del fin del mundo, así como los capítulos 250 y 265, en que se insiste en el tema de manera más extensa. Isabel de Villena, autora de mediados del siglo XV, refleja en su obra lo asentadas que estaban

Ferrer, Valencia, 2019. Se muestra partidario de la idea de que el propio Eiximenis se dirija a un doble público, por un lado al público erudito y alejado de las predicciones; por otro, al público más popular, amigo de este tipo de predicciones.

¹⁴¹ MARTÍ, P. [O.M. Cap.]: “Fra Francesc Eiximenis, O.M. (1340?-1409?)” en *Studiabibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis*, Gerona, 1991, vol. 1, pp. 13-48.

¹⁴² ALMIÑANA, J.: *Vita Christi. Sor Isabel de Villena*, Ajuntament de València, Valencia, 1992, 3 vols.

estas ideas en la Valencia del momento, siendo necesaria su referencia al narrar -como lo hace la autora- los ejes fundamentales de la vida de Jesús. Vemos en su obra, un claro reflejo del contenido milenarista inherente al conjunto del Nuevo Testamento, siendo ella partícipe de dicha corriente a nivel teórico y pedagógico, pero no tratando de hacer un uso político de la misma. Todo ello, convierte este texto en un elemento de especial interés, ya que nos confirma la difusión social de un componente espiritual de considerable calado como lo es el milenarismo, pero cuya desigual connotación varía desde lo puramente teórico -caso de Isabel de Villena- a lo claramente político -como se verá de manera especialmente relevante en la obra del clérigo anónimo que analizaremos a más adelante-.

Joan Roiç de Corella:

En este sentido, en el marco de las *Vita Christi* del momento, no podemos dejar al margen la obra conocida como *el Cartoixà*, obra de Ludolf de Saxònia “traducida y adaptada” por Joan Roiç de Corella, cuya comparación con la de Isabel de Villena resulta sumamente significativa. Dedicado a Jaume del Bosch, comendador de Onda, miembro de la Orden de Montesa, a cuya demanda habría sido realizado, persigue -como queda explicitado en el prólogo de Roiç de Corella- poner al alcance de los legos una obra como lo son los Evangelios, que queda oculta a ellos por su incapacidad de acceder a la misma a consecuencia del idioma. En este sentido, nos encontramos ante una muestra del mismo tipo de corriente que se está produciendo en la Europa del momento, mediante los intentos de traducción de las Sagradas Escrituras a las lenguas vulgares, hecho no aprobado por la Iglesia, que podrá ser resuelto -en cierta medida- mediante la elaboración de los *Vita Christi*, que permitirán acceder al contenido de los Evangelios, sin la necesidad de recurrir a la Vulgata. El mecanismo seguido en los mismos, la elaboración de un único texto narrativo, que toma como base los distintos Evangelios, así como diversas obras de referencia (Agustín, Tomás de Aquino, etc.), los convierten en un elemento sintético, adaptado al momento en que se elaboran y con una capacidad de incidencia sobre los intereses de los fieles de su tiempo mucho más precisa que la de aquellos textos originales, tan distantes de la realidad propia de finales del siglo XV. Asimismo, las traducciones del latín que elabora el propio Corella, se muestran (a criterio de los expertos) lo suficientemente distantes de la literalidad como para permitirle controlar el hilo discursivo y gestionar el alcance de sus palabras.

Centrándonos en la obra, el primer elemento llamativo del *Cartoixà* lo encontramos en un aspecto tan formal como la extensión de la misma, derivada sin duda del amplio desarrollo que en ella se produce de todos los apartados que encontramos de manera simplificada en la de Isabel de Villena. En este sentido, lo primero a destacar es la diferencia entre ambas, siendo la de Isabel de Villena, una obra de carácter divulgativo básico, cuyo objetivo se centraba en la simplificación del contenido de los Evangelios con el fin de facilitar su comprensión por parte de las monjas de su monasterio. Frente a este fin, encontramos en el *Cartoixà* una reflexión casi filosófica, que busca profundizar en todos los planteamientos recogidos en los Evangelios. Por ello, siendo ambas obras de carácter divulgativo, difieren en el tratamiento dado a la información de referencia, buscando el primero simplificarla para una mejor comprensión por parte de un colectivo que pueda tener escasos conocimientos teológicos o filosóficos; frente al otro que busca profundizar en los distintos aspectos presentes en los Evangelios, siendo el resultado una obra compleja, de gran extensión y con un contenido de considerable interés desde el punto de vista intelectual, ya que proporciona una relación explícita entre los más variados aspectos.

Con todo ello, en lo que al milenarismo se refiere, es en *Lo Quart del Cartoixà* donde encontramos las referencias más claras en este sentido.

Un clérigo anónimo:

Como contrapunto, en esta misma cronología, encontramos la obra de un clérigo anónimo, interesado en denunciar determinados aspectos políticos mediante el recurso a una profecía de corte milenarista redactada en 1449 y editada por Aurell¹⁴³. La principal peculiaridad de este escrito radica en la crítica que en él encontramos a la monarquía aragonesa -los Trastámara-, a la cual responsabiliza de la situación a la que se ha llegado. En este sentido, nuestro anónimo autor, identificará al propio Alfonso V y a su hijo bastardo con el Anticristo místico.

La estructura de su profecía es clara: en una primera parte alaba a la Iglesia, a pesar de la influencia de Satán sobre los clérigos, sobre los que descarga el catálogo completo de críticas al uso en la época (simonía, nicolaísmo, prelados opresores y súbditos faltos de docilidad, etc.); en la misma línea, se refiere al Cisma como muestra

¹⁴³ AURELL, M.: “La fin du monde, l’infer et le roi: une prophétie catalane du XV^e siècle”, *Revue Mabillon (nouvelle serie)*, 1994, 5/66, pp. 143-177.

del ascenso de los poderes demoníacos predichos en el Apocalipsis, a pesar de redactar su obra más de treinta años después de la resolución del mismo. En este punto, introduce el aspecto mesiánico del *Casal d'Aragó*, incluyendo aquí la identificación del que denomina Anticristo místico, sobre el que hablaremos más tarde. Continúa con la venida del Anticristo, al cual pondrá en relación con el pontificado y la Corona de Aragón, para pasar ya al tema del fin de los tiempos, donde se incluye el papel de la Virgen, la conversión universal, el fin del mundo, el juicio universal, para concluir con una referencia a la sentencia final emanada del mismo.

Con todo ello, los orígenes del término Anticristo Mystico hay que buscarlos en la obra de Pere Olivi, tal y como ha señalado McGinn, quien indica que hay que buscar a este anticristo en el presente, entre los cristianos, laicos y clérigos¹⁴⁴. Olivi será el primero en interpretar al Anticristo como una realidad doble, al identificar las dos bestias del Apocalipsis con el significado tanto de dos anticristos como de sus dos dobles aspectos. Es decir, que hay un tiempo previo que se corresponde con el del Anticristo Mystico que precede al Anticristo máximo. Ese primer Anticristo Mystico, es el que considera su cohetáneo, integrado por aquellos malhechores en el seno del cristianismo, incluidos en él laicos malvados y clérigos impíos¹⁴⁵. Es a dicho Anticristo Mystico a quien corresponde la preparación del camino para el otro. Es mediante esta primera figura, como se introduce finalmente la idea de la identificación del Anticristo con un rey o un pontífice, adquiriendo cualquiera de ellos ese primer papel de predecesor, a partir de la obra de Olivi.

En esta estructura, podemos extraer una imagen en tres partes: una primera de alabanza a la Iglesia para evitarse posibles condenas -al tiempo que oculta su identidad-, una segunda en la que expone sus críticas tanto al clero -a todos los niveles- como a la nueva dinastía implantada en la Corona de Aragón, para concluir con el desarrollo tradicional de la temática apocalíptica que le garantice la aceptación del texto como profecía incuestionable.

Esto pone de relieve dos aspectos principales en la profecía: el referente a la denuncia del clero, pero no de la Iglesia y el relativo a la monarquía aragonesa, representada ahora por los Trastámara, tras su victoria en el Compromiso de Caspe.

Centrándonos en este aspecto, nuestro clérigo ubica en *Catalunya e per tota*

¹⁴⁴ MCGINN, B.: *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 178-185.

¹⁴⁵ MCGINN, B.: *El anticristo...op. cit., p. 179.*

*Spanya*¹⁴⁶ una especial difusión de los pecados contrarios a Dios y a la Virgen, lo que costará a la humanidad un castigo de 35 años. Así mismo, se refiere al rey de Aragón - Alfonso V-, así como a su hijo bastardo -Fernando, proclamado rey de Nápoles en 1458-, a quienes identifica como *antecrist mistich*, correspondiéndoles el papel de precursores terrestres del auténtico Anticristo. El carácter concreto de los anticristos místicos o mixtos es común; un ejemplo de ello lo encontramos en el *Libro del conocimiento del fin del mundo*, editado por Guadalajara Medina¹⁴⁷ y analizado por Fraboschi¹⁴⁸. En dicha obra, encontramos de nuevo la referencia al Anticristo mixto, ya nacido entre 1412-1416, reinando Fernando de Aragón, en base al Cisma e identificando la situación de la Iglesia como clara muestra del fin de los tiempos.

La carga ideológica contra los Trastámara, llegados al poder en 1412 y rápidamente revestidos por la acción del propio Fernando de Antequera con el carácter mesiánico que se transmitirá hasta los Reyes Católicos, constituye una clara muestra del interés político que respalda el uso de las profecías, produciéndose este cambio en el trato a la monarquía por obra de un clérigo que debió encuadrarse en las filas de los partidarios de Jaume d'Urgell, y que con este texto destaca los males derivados de la elección realizada en Caspe.

El sentido apocalíptico:

Para poder percibir con mayor claridad el contenido apocalíptico inmerso en las obras de los mencionados autores, hemos elaborado la siguiente tabla, a través de cuyo análisis extraeremos las líneas principales de comprensión del mismo, pudiendo detectar de éste modo una imagen más nítida de sus características comunes y divergentes.

¹⁴⁶ AURELL, M.: “La fin du monde, l’infer et le roi: une prophétie catalane du XV^e siècle”, *Revue Mabillon (nouvelle serie)*, 1994, 5/66, pp. 143-177. AURELL, M.: “Mesianisme royal de la Couronne d’Aragone”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 1997, 52/1, pp. 119-155. AURELL, M.: “L’historiographie ecclésiastique en Occident (IV^e - XII^e siècles): providence, type, exemple” en MARTÍNEZ FERRER, R.: *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, Atti del 12^o Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2010, pp. 55-71.

¹⁴⁷ GUADALAJARA MEDINA, J.: *Las profecías del Anticristo... op. cit.*, pp. 443-463.

¹⁴⁸ FABROSCI, A. A.: *Bajo la mirada de Hildegarda. Abadesa de Bingen*, Miño y Dávila editores, Madrid, 2010.

Contenido Apocalíptico presente en las obras analizadas						
Autor	Cronología	Crítica a la Iglesia / Cisma	Crítica al clero	Crítica a la monarquía / Caspe	Crítica social	Uso pedagógico
Arnau de Vilanova	s. XIII	✓	✓		✓	✓
Pedro de Aragón	s. XIV	✓				✓
Vicent Ferrer	ss. XIV-XV	✓	✓	✓	✓	✓
Francesc Eiximenis	ss. XIV-XV			✓		✓
Isabel de Villena	s. XV					✓
Clérigo anónimo	s. XV	✓	✓	✓		✓
Totales	ss. XIII-XV	4	3	3	2	6

La primera característica a destacar es el marcado carácter pedagógico común a todos ellos, el cual se muestra como una constante del milenarismo apocalíptico cristiano desde sus orígenes, ya que en él se encuentra la clave de la motivación de los fieles por su salvación ultramundana. Este hecho sirve también para entender la presencia constante de estas ideas en todo tipo de autores, independientemente de sus intereses en la defensa del milenarismo, así como el mantenimiento de las mismas a lo largo de los tiempos. Dicho carácter pedagógico, basado en el temor infundido por la condena derivada del Juicio Final, hará de su uso un elemento sumamente funcional, capaz de llamar al deseo de corrección al conjunto de la grey, si bien, pasado su primer impacto, dicho deseo no se vea materializado en un cambio radical en las conductas de clérigos o laicos.

El segundo aspecto destacado es la crítica a la Iglesia y/o al Cisma, dependiendo principalmente del momento histórico en que se encuadre la obra del autor. Las críticas referidas al Cisma acostumbra a venir acompañadas de una clara toma de posición a favor de un candidato u otro, lo que las convierten en herramientas políticas con un claro objetivo. Caso similar es el que encontramos en las críticas a la monarquía, especialmente aquellas elaboradas en el entorno cronológico del Compromiso de Caspe, en las que se manifiesta de manera abierta el apoyo a uno y otro candidato al trono, esto es, a un determinado proyecto político. El uso político del milenarismo es un elemento de primer orden, ya que dota de una autoridad profética a quien lo ejerce, situándolo por encima del resto de la sociedad y proporciona a sus argumentos una valía extraordinaria, más allá de las opiniones del resto de la sociedad,

Los dos últimos grupos, se centran en la crítica al clero o a la sociedad por el tipo de vida que se viene desarrollando. Ambos aspectos resultan especialmente interesantes por no tratarse de elementos directos del panorama político, a pesar de

constituir la muestra patente de los cambios sociopolíticos e ideológicos que la sociedad venía sufriendo. En el marco clerical, desde la celebración del Concilio de Letrán IV en 1215, encontraremos una transformación en el modelo de clérigo que la Iglesia tratará de imponer, lo que llevará a buena parte de los clérigos a contravenir dichas novedades, a causa de su permanencia en las costumbres y usos tradicionales¹⁴⁹. En cuanto a la sociedad civil, las críticas de los eclesiásticos buscan incrementar el sometimiento de sus miembros a los dictámenes de la Iglesia, lo que las convierte en mecanismos de control social de primer orden. En ambos casos, nos encontramos ante sistemas de control eficaces en manos de ciertos miembros de la Iglesia que favorecerán su capacidad de incidencia sobre la sociedad del momento, ya se trate de clérigos o laicos.

En líneas generales, el milenarismo estaba dotado de un marcado carácter pedagógico, cuyo principal uso político será la justificación de determinados candidatos al poder y el control de ciertos comportamientos de la población; convirtiéndose con ello en una pieza clave en lo tocante al poder y la dominación durante el período analizado.

Con respecto a su difusión, la estructura diocesana garantizaba la expansión de las ideas establecidas hasta el último rincón de la cristiandad. Sin embargo, estas corrientes se concentraron a nivel local, siendo en éste ámbito donde ofrecieron variantes de la doctrina oficial. Sus cauces, más allá de la estructura diocesana, los encontramos tanto en los predicadores oficiales, es el caso de Vicent Ferrer, como en los círculos espirituales de la época, así como a través de la divulgación de ciertos escritos. Nos referimos aquí tanto a tratados de espiritualidad, como a escritos de índole epistolar dirigidos a personalidades relevantes, intelectuales, autoridades, monarcas, etc.

Con todo ello, las ideas se difundirán tanto a través de la oralidad, para alcanzar al grueso de la población mediante la difusión de los sermones, como por medio de ciertos escritos -dirigidos a aquellos personajes más destacados-. No podemos precisar el calado final de dichas ideas, sin embargo, podemos constatar la existencia de una base social de seguidores de estos planteamientos que ofrecían una esperanza futura para aquellos sectores de la sociedad menos favorecidos.

De entre los clérigos regulares, la historiografía ha querido ver en los franciscanos el cauce de entrada de las corrientes milenaristas de Joaquín de Fiore en la Corona de Aragón. Sin embargo, en lo que a tierras valencianas se refiere, nos

¹⁴⁹ MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *El clero secular ... op. cit.*

encontramos con diversos dominicos que participaron de manera destacada de las mismas a lo largo del siglo XIV, siendo especialmente relevante aquí tanto el papel desempeñado por Pedro de Aragón como por Vicent Ferrer. Como ha señalado Rucquoi, los «gérmenes de violencia» sembrados por de Fiore se unieron a las tendencias mesiánicas de corte político en los siglos XIV y XV, adaptándose así a las nuevas necesidades propagandísticas, sirviendo como respaldo a las más variadas realidades e intereses¹⁵⁰.

Dicha situación, puede comprenderse si atendemos a la interpretación tradicional de las profecías, las cuales se han relacionado con motivaciones de orden espiritual, vinculándolas únicamente con las críticas a la Iglesia y al clero, lo que ha fijado su relación con *fraticelos* y minoritas en general. Sin embargo, si revisamos el planteamiento a la luz de su carga política, hay que destacar la importancia de la relación con el poder de sus autores, más allá de la orden a que estos pertenecieran. En este sentido, sobresalen personajes como Arnau de Vilanova, en cuyo caso nos encontramos ante una crítica centrada en los dominicos, mientras que autores como Pedro de Aragón y Vicent Ferrer que pertenecerán a la Orden de Predicadores, dirigirán sus críticas a otros sectores. Es decir, que no podemos considerar una característica común a las predicciones milenaristas o apocalípticas, su vinculación más o menos directa con una orden en particular; del mismo modo, que no las podemos considerar como un respaldo propagandístico de una única dinastía monárquica, ni de una de las opciones del Cisma; su uso político particular en cada momento responde a los intereses que llevaron a los diversos autores a recurrir a las mismas, más que a posibles sustratos teóricos en los que éstas pudieran basarse. En este sentido, siguiendo una vez más a Rucquoi, hay que indicar que la relación con los franciscanos se debe a un intento por parte de la orden de asociar a su fundador con Joaquín de Fiore, concediendo a los mendicantes el papel de renovadores de la sociedad y abriendo el conflicto entre espirituales y conventuales con la intención de mejorar la situación de los primeros en el contexto social del momento¹⁵¹.

Con todo ello, podemos destacar que la principal característica común a dichas visiones y predicciones es su uso político práctico, dirigido de manera explícita a la justificación o el cuestionamiento del poder, ya sea este eclesiástico o laico -en función

¹⁵⁰ RUCQUOI, A.: ““No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media” en *Clio & Crimen*, 1, 2004, pp. 217-240.

¹⁵¹ RUCQUOI, A.: ““No hay mal que por bien ... op. cit. p.231.

del momento político y el contexto particular en que se utilice-. Paralelamente, no podemos establecer las pretendidas relaciones unidireccionales con corrientes puramente espirituales, ya que estas se encontrarán siempre integradas en un conjunto mucho más complejo y amplio de argumentos, utilizados de manera coherente y coordinada con los indicados fines políticos.

En este sentido, podemos observar cómo, desde el siglo XIII, se viene produciendo un proceso de expansión territorial de los distintos reinos, cuyos monarcas irán adquiriendo cada vez un mayor territorio, al tiempo que deberán revestirse de un carácter sagrado que justifique su capacidad para imponerse sobre los dominios que antes se encontraban en otras manos. La necesidad de justificación teórica/teológica sobre el incremento de poder de la monarquía, llevará en numerosas ocasiones a recurrir a todo tipo de argumentos que legitimen la preponderancia de una u otra casa real. En el caso de la conquista de tierras musulmanas, la justificación resulta relativamente simple. Sin embargo, la expansión mediterránea de la Corona de Aragón, resulta algo más compleja de argumentar. Se tratará aquí de recurrir a los lugares comunes con el fin de respaldar estos movimientos expansionistas, lo que se producirá de la mano de estos discursos providencialistas, tal y como se ha señalado en páginas anteriores.

En este contexto, la espiritualidad del momento se adaptará de manera dinámica al cambio, sirviéndose incluso de aquellos elementos que aparentemente deberían debilitar el poder -situaciones de insatisfacción social- para justificar el carácter salvífico de la monarquía y su papel en ese proyecto universal que representó el milenarismo mediante el recurso al discurso apocalíptico y sus promesas ultramundanas. La capacidad de reconducir estos elementos que en otros lugares habrían provocado revueltas populares -como la revuelta irmandiña analizada desde la perspectiva milenarista por Carlos Barros-, hasta llegar a convertirlos en una fuente de poder capaz de reafirmar el peso de la monarquía, es una muestra del papel y la capacidad de la espiritualidad, así como de las repercusiones de su uso en un sentido u otro¹⁵².

El milenarismo se nos muestra como un mecanismo destacado de justificación política al servicio del poder del momento, convirtiéndose sus teóricos, en artífices de una de las corrientes ideológicas sustentantes de la monarquía de la Corona de Aragón

¹⁵² BARROS, C.: “Milenarismo y utopía civil en la revuelta irmandiña, 1467-1469”, en *Utopías i alternatives de vida a l’edat mitjana*, 12 ° Curs d’Estiu, Balaguer, 2007.

durante la Baja Edad Media, siendo éste un claro ejemplo del papel político desempeñado por la espiritualidad y su dinámica interna a lo largo de la Baja Edad Media.

El milenarismo será, por tanto, el elemento más persistente a lo largo de las centurias, cuya presencia encontramos entre los siglos XIII y XV de manera clara, vinculado -por lo general- con la justificación o la crítica del acceso o la expansión del poder.

Cultos Cristológico y Mariano

Con respecto al culto cristológico, el primer elemento a destacar entre la literatura bajomedieval, es el desarrollo de los *Vitae Christi*, entre los que encontramos obras como la de Isabel de Villena o la de Ludolfo de Sajonia adaptada por Roiç de Corella, a las que nos hemos referido con anterioridad en estas páginas.

En segundo lugar, cabe destacar el culto mariano, cuya prolongación entre los siglos XIV y XVI se producirá merced a la adaptación del mismo a los aspectos variables que lo envuelven. De este modo, el culto mariano oscilará entre la alabanza a la Virgen como madre del Señor, y los aspectos relativos a su Inmaculada Concepción, pasando para ello por el ensalzamiento de su nombre.

Uno de los elementos que reflejan estos cambios es el abandono del culto a la Purificación de la Virgen, en el que se recoge la tradición hebrea de la purificación de la madre a los 40 días del alumbramiento, que habría sido respetada por la Virgen y conmemorada desde los orígenes de la cristiandad, transformando su culto en torno al siglo XV por el de la Candelaria. Dicho culto se centra en la figura misma de María, recogiendo sus virtudes y su papel como madre, quedando reflejado en uno de los sermones de Vicent Ferrer en Perugia, donde indica lo siguiente:

Miércoles. Día de la purificación de santa María.

[...] hay que advertir que la santa Virgen no necesitaba purificación alguna, pues nunca tuvo mácula Cant 4, [6]: “Toda tú eres hermosa” etc., sin embargo, quiso observar, por humildad, la ley establecida sobre las mujeres que habían parido un hijo, Lev. 12, [2]: “Si la mujer conociendo al hombre queda preñada”, etc. Razón: esta ley, que por lo común se impone, tanto por parte de la madre como por parte de la prole, muestra que la santa Virgen no estaba sujeta a dicha ley, por ello, Lucas diciendo: “Días de la purificación [de María]”, en seguida añade: “según la ley de Moises”, como diciendo que por sí misma no estaba obligada. Puede considerarse su humildad cuando, entrando en el templo, prefirió estar entre innobles, pobres y viciosas, según Orígenes, Cant 2, [2]: “Como azucena”, etc. También cuando,

ofreciendo sacrificio, pidió a los sacerdotes intercesión según el rito de ley, en Levítico 12, [6-8], por ello, Cant 1, [4]: “Negra soy”, etc.¹⁵³

Un caso similar lo encontramos en el culto a la Encarnación, que centrará la atención en el papel desempeñado por María como madre, siendo reconocida como madre de Jesús en todas sus vertientes -tanto divina como humana-, frente a lo planteado por los Nestorianos, quienes la aceptaban como madre de la vertiente humana de Jesús, cuestionando de este modo la naturaleza divina del mismo y el sentido de la Trinidad. En este caso, encontramos también el cambio en la devoción pasando a centrar el culto en la denominada Virgen de la Encarnación, que paulatinamente difuminará su significado de afirmación de la doble naturaleza de Cristo, centrando particularmente su atención en la vertiente humana del mismo.

Dicho proceso, compartirá diversos elementos con el culto cristológico, mostrándose ambos como dos caras del elemento subyacente básico, el carácter humano de Cristo. En este sentido, el culto cristológico y el mariano, deben ser interpretados como parte de una transformación mucho más profunda de la sociedad bajomedieval, la cual encontrará su reflejo en los diversos aspectos que ensalzarán la humanidad de Cristo frente al pasado veterotestamentario, que irá siendo superado por los nuevos modelos ideológicos y sociales. Es por ello, que los aspectos que atienden a todas estas tipologías culturales, pueden ser agrupados de manera conjunta, aunque tradicionalmente y desde otras perspectivas, se hayan venido tratando de forma independiente.

Dentro de esta corriente, encontramos el desarrollo del culto a la Inmaculada Concepción de la Virgen María, que si bien guarda una cierta relación con la temática anterior, cronológicamente lleva un ritmo propio debido a sus características. Si bien desde el siglo II se hablaba de la santidad de María desde el origen, no será hasta el siglo XII cuando comience a plantearse seriamente, con los correspondientes debates, siendo en el siglo XV, con el Concilio de Basilea (1439), cuando el Papa Inocencio IV aprobará la creencia en la Inmaculada Concepción, así como la celebración de la correspondiente festividad, a pesar de no ser definido el dogma de manera definitiva hasta 1854. Se trata pues de un proceso largo y complejo que generó numerosas discusiones a lo largo de la Baja Edad Media. Sin embargo, entre todas estas fechas,

¹⁵³ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia ... op. cit.*, p. 161.

encontramos como especialmente significativas las correspondientes al Concilio de Basilea, esto es 1439 y el momento de su definición como dogma en 1854. Centraremos nuestra atención en 1439, ya que es la que se enmarca en el período que nos ocupa. Se trata de un momento encuadrado en la fase en que la Iglesia está tratando de dotar al clero en su conjunto de una imagen sagrada, distante de la vida de los laicos, al tiempo que intenta reforzar el carácter cercano de Cristo, esto es, de la divinidad. En este sentido, la Inmaculada Concepción de María es un elemento capaz de dotar de mayor sacralidad -si cabe- a la figura de Jesús como hijo de María, siendo significativo todo aquello que proporcione una mayor pureza a la Virgen. Nos encontramos en el segundo cuarto del siglo XV, momento en que la Iglesia está debatiéndose en diversos frentes. En ese contexto inestable, cuando la Inmaculada Concepción se revela como un elemento significativo para reforzar el papel de María en la imagen del Dios-hombre, destacando así la selección hecha de la Virgen y su predestinación previa a su propia concepción.

Todo ello, viene a reforzar tanto el aspecto humano de Cristo como su excepcionalidad, al tiempo que reafirma el poder de la voluntad divina y su alcance, realizando de manera muy especial la figura de María como centro destacado de numerosos elementos de culto, frente a los intentos de negar su papel desde el protestantismo.

Los pecados

Antes de analizar el trato dado a los distintos tipos de pecados a lo largo de la literatura bajomedieval valenciana, conviene detenernos en el concepto mismo de pecado, así como en las diversas variedades que se estimaban en la Baja Edad Media.

El concepto de pecado se encuentra vinculado de forma clara con el desarrollo del cristianismo, al menos en lo que a la cultura occidental se refiere. En la época clásica, se podían producir comportamientos erróneos o faltas, pero los matices inherentes al concepto de pecado vendrían de la mano del cristianismo.

En la medida en que el monoteísmo se impuso, la existencia del Dios creador llevó al hombre a la sumisión y la necesidad de cumplimiento de sus preceptos dio paso al concepto de pecado¹⁵⁴. De la mano del pecado surge la necesidad de confesión, como

¹⁵⁴ RÁBADE ROMEO, S.: “Reflexión en torno al pecado en la Edad Media” en CARRASCO MANCHADO, A. I. - RÁBADE OBRADÓ, M.P. (Coords.): *Pecar en la Edad Media*, Silex Ediciones, Madrid, 2008, pp. 15-24.

principal recurso para reducir el riesgo de la condena definitiva. En este sentido, es preciso destacar el papel desempeñado por el IV Concilio de Letrán que fijaría la obligatoriedad de la confesión al menos una vez al año, forzando de este modo a la reducción del riesgo de condena del alma mediante dicha confesión¹⁵⁵. Paralelamente, resulta de interés la evolución producida desde el modelo de confesión altomedieval, cuyo carácter era mucho más externo que al instaurado a partir de Letrán IV¹⁵⁶. Este último, convertirá al confesor en la figura clave, a cuyo cargo queda la concreción del proceso tendente a examinar el alma en la búsqueda de los indicios pecaminosos, esto es, dota al clero de la capacidad, no sólo de juzgar los actos de los fieles, sino de profundizar mucho más en sus pensamientos y emociones, permitiendo de este modo, acceder a la mente y al corazón de los sujetos de manera directa, clara y justificada.

Vinculado a la necesidad de reforzar el proceso de confesión, encontramos el propio desarrollo de las órdenes mendicantes, a las que se les encargará tanto la predicación como la penitencia derivada de la misma, viéndose así favorecido el desarrollo de este sacramento.

Superada la existencia conceptual del pecado, veremos como paulatinamente se irán estableciendo diversas tipologías, cuyas modalidades se encuentran plenamente relacionadas con el contexto socio-político e ideológico que atraviesa la iglesia en cada momento.

Más allá de esta variedad, es preciso señalar los distintos grupos tipológicos básicos de los pecados, en este sentido, la clasificación básica inicial sería entre el pecado personal y el original; después, encontramos diversos criterios de clasificación. En relación con el lugar donde se originan, podemos hablar de pecados *cordis, oris et operis*; según sean cometidos en la mente, en la boca o en los actos. Pero si seguimos el planteamiento de Tomás de Aquino, vemos que existen 8 tipos de pecados¹⁵⁷:

1. Pecado original y pecado personal.
2. El personal es el que se puede dividir en actual y habitual.
3. De comisión u omisión, según se dirija contra los preceptos negativos o positivos.

¹⁵⁵ DELUMEAU, J.: *La confesión... op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁶ CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, pp.168-181.

¹⁵⁷ SANTA TERESA, M. de (Carmelita Descalzo): *Compendio moral salmantiense según la mente del Angélico Doctor*, Imprenta de Josef Rada, Pamplona, 1805.

4. Pecado mortal y venial; siendo el mortal el que priva al alma de la vida de la gracia, mientras que el venial, no privándola de la misma, la hace menos grata a Dios, reduciendo así el fervor de la caridad.
5. Partiendo de los dos anteriores, encontramos que pueden ser carnales y espirituales; según sean consumados en la carne o en la mente.
6. En función de contra quien van dirigidos, ya sea contra Dios, contra el prójimo o contra uno mismo.
7. En la mente, en la boca o de facto, serán *Cordis, oris et operis*.
8. Pecado cometido *ex infirmitate, ex ignorantia et ex malitia*, esto es, por tentación, por ignorancia o por elección.
9. En función de por quien sea cometido, serán propio o ajeno, si se ha realizado personalmente o por consejo o persuasión de otro.
10. Contra el Espíritu Santo, llamado también irremisible, debido a la dificultad dada para que pueda remitir, debido a las características de los sujetos que lo cometen.

Más allá de la catalogación teórica de los mismos, encontramos en la documentación concreta algunas variantes específicas que no se corresponden con el anterior catálogo. De entre dichas tipologías, destaca la de pecados “contra naturam”, cuya definición quedó siempre relacionada con el componente sexual, vinculado con el reproductivo. La concepción teórica de este tipo de pecado, se desarrolla en la Edad Media, no constatándose su existencia en el cristianismo antiguo, ya que su definición es producto del empeño de control de las prácticas reproductivas y hereditarias por parte de la Iglesia bajomedieval. En este sentido, será a partir de los siglos XII - XIII, cuando se consolide su definición como categoría genérica de pecados. No se trata de que no estuvieran considerados pecados dichas prácticas, sino de que no estaban agrupadas y etiquetadas todas ellas bajo la categoría de contra natura.

Como ha señalado A. I. Carrasco, las penas contra la homosexualidad situaban a los condenados junto a idólatras y usureros, pero alejados de adúlteros y recibiendo penas bien diferenciadas¹⁵⁸. Al igual que los pecados de “aquellos que se mezclan con los animales”, tampoco se incluían en una categoría genérica como la de contra natura. Dicho concepto, basado en la capacidad creadora de Dios como absoluta y en plena consonancia con la naturaleza (su obra), lleva a identificar ambos aspectos, siendo en el marco de los siglos XII - XIII, así como del desarrollo del pensamiento universitario, cuando se buscará reforzar la validez de la voluntad divina recurriendo a explicitar su

¹⁵⁸ CARRASCO MANCHADO, A.I.: “Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*” en CARRASCO MANCHADO, A. I. - RÁBADE OBRADÓ, M.P. (Coords.): *Pecar en la ... op. cit.*, pp. 113-143.

sentido “natural”. Todo ello, comenzará a tomar forma jurídica en Letrán III (1179), donde se condena por primera vez.

En este sentido, queremos destacar la importancia de la identificación de un determinado tipo de pecado con una etiqueta concreta, ya que se trata de diferenciar y condenar, en mayor o menor medida, determinado tipo de prácticas.

Pero, centrándonos en los textos literarios producidos en el entorno de la ciudad de Valencia, trataremos de aproximarnos a esta temática desde una perspectiva más mundana y concreta, dejándonos guiar por lo recogido en las fuentes del momento.

El interés manifiesto por buena parte de los autores analizados con respecto a los pecados de los distintos colectivos del momento, constituye una pieza muy llamativa. Desde los Sermones de Vicent Ferrer, dirigidos a corregir las prácticas de fieles y clérigos, donde se habla de manera genérica de los pecados, poniendo mucho más empeño en las consecuencias que en las propias faltas, siempre de manera cercana y directa, hasta los *Vitae Christi*, que incluyen ciertas referencias secundarias a algunos pecados al relacionarlos con los pasajes evangélicos o con las cualidades en ellos recogidas, pasando por el *Cercapou* de Francesc Eiximenis¹⁵⁹, que realiza un repaso por pecados y virtudes, señalando los aspectos más destacados para el autor; la literatura de la Baja Edad Media incluye -en su conjunto- abundantes referencias a los considerados frecuentes y graves, que nos permite tomar el pulso a la vida espiritual de la Valencia del momento. En este sentido, no debemos perder de vista que el papel desempeñado por las órdenes mendicantes del momento, representadas en nuestro caso por las figuras de Vicent Ferrer y Francesc Eiximenis, que ejercieron su apostolado tendente a reforzar la predicación y la confesión, realizando el ideal religioso sustentado en el modelo de las virtudes y en la devoción a Cristo y a María, su madre; con estos elementos se realza el carácter humano de Cristo al tiempo que se enfatiza en los elementos salvíficos representados en la Virgen y las Virtudes¹⁶⁰. La importancia adquirida por estas órdenes en el contexto urbano, hay que estructurarla desde diversos puntos de vista, tanto desde el espiritual, al que ya nos hemos referido, como al estructural, quedando vinculadas directamente con el pontificado, quien respaldará durante varias centurias su desarrollo y particular impronta en el marco urbano mediante el establecimiento de las medidas

¹⁵⁹ SANSONE, G. E.: *Cercapou*, (Francesc Eiximenis), II Vol., Ed. Barcino, Barcelona, 1957.

¹⁶⁰ GARCÍA DE LA BORBOLLA, A.: “Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante” en *Erebea*, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, Núm. 1 (2011), p. 60.

necesarias a tal efecto. El alcance de la predicación de los mendicantes, superaba ampliamente el marco de los espacios sagrados, merced a la bula concedida por Bonifacio VIII, que les permitía predicar, no sólo en las iglesias, sino también en las plazas públicas, incluso más allá de las horas establecidas por los ordinarios para dicho fin¹⁶¹.

En líneas generales, Vicent Ferrer plantea la existencia de tres tipos de difuntos, en función de su relación con el pecado, los muy buenos, los buenos pero imperfectos y los malos:

[...] la condición de los muertos es triple:

- Algunos son muy buenos e inmediatamente vuelan al cielo;
- Algunos son buenos de forma imperfecta y éstos son conducidos de inmediato al purgatorio;
- Otros son muy malos y éstos al instante caen en el infierno.¹⁶²

Resulta interesante ver en éstas líneas la aparente contradicción en relación a la ubicación del purgatorio, el cual se muestra como un espacio independiente del infierno, frente a lo recogido en otros sermones que lo sitúan -como veremos más adelante- en el interior del espacio correspondiente al infierno. En relación con este tema, encontramos mayor información sobre el Purgatorio en el sermón n.º 6 del Sermonario de Aviñón, en el que se indica que:

[...] En cuanto a la tercera tierra o ciudad, que es mejana purgatorial e dolorosa, no es tenebrosa, porque sus habitantes reciben la claridad de la gracia de Dios como en la tierra gloriosa, aunque todavía no ven a Dios. Pero es dolorosa porque hay fuego allí, esto es, la llama pura que por virtud de Dios atormenta las almas en purga. No hay allí demonios, pero es tanto el dolor, que afirman los santos doctores que ninguna pena del mundo puede compararse mínimamente con la del purgatorio, de tal manera que si Dios pusiera una alma de las del purgatorio en un horno de cal o de vidrio lo agradecería, porque no sería tanto el castigo. Si se preguntara la razón de tanta pena, la respuesta es porque es violenta y no voluntaria. La penitencia que se hace en este mundo es voluntaria, y Dios se contenta con la poca que se haga, pero quien no la practica voluntariamente tendrá que hacerla forzosamente en el purgatorio[...]¹⁶³

¹⁶¹ GARCÍA DE LA BORBOLLA, A.: “Algunas consideraciones ... op. cit., p. 67.

¹⁶² GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia ... op. cit.*, s. 408, p.520-521.

¹⁶³ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón ... op. cit.*, s. 6, p.193, vol I.

Esta visión, resulta interesante a la hora de relacionarla con la concepción existente en la baja edad media valenciana en relación a los pecados, las penas, el Juicio individual y el Juicio Final, teniendo una considerable transcendencia en el temor a la pena y la búsqueda de mecanismos capaces de aligerar la misma. Por ello, no es de extrañar que se recurra de manera frecuente a las misas *pro anima* en los testamentos de clérigos y laicos, como se recoge en el apartado dedicado a los mismos. La descripción del purgatorio que nos ofrece *mestre Vicent*, así como el temor que ésta debía producir en los fieles, es un claro indicador de la idea que circulaba en la Valencia del momento a este respecto, la cual, justifica sobradamente el interés reflejado en los testamentos por reducir el tiempo de purgatorio mediante el recurso a las misas destinadas a tal efecto.

Sin embargo, más allá de esta división básica, es necesario detenerse para analizar el amplio abanico de pecados que pueden llevar a las distintas situaciones, siguiendo siempre a los autores seleccionados. Para ello, de manera previa, es importante comprender cómo eran catalogados los diversos tipos de pecados a través de los sermones de Vicent Ferrer.

Como introducción al tema, encontramos en ellos algunas referencias generales distribuidas en diversos sermonarios, los cuales, si bien guardan cierta relación con la catalogación anteriormente planteada, no se corresponden de manera absoluta con la misma. En ellas se habla de los tipos de pecados, en función de contra quien son cometidos, al tiempo que se les asigna un nombre que los describe y organiza, distinguiendo diversas categorías, tal y como queda reflejado en la siguiente tabla.

Los pecados en los sermones de san Vicent Ferrer				
	Pecado		Sermonario	Sermón nº
Sobre la clasificación de los distintos tipos de pecados	Tipos de pecados: 1. Contra el prójimo: Iniquidad 2. En el propio cuerpo: pecados 3. En el alma: Delitos o crímenes	Delitos / Crímenes si son más graves: 1. Abandonar a Dios por los Ídolos 2. Errores contra la fe 3. Adivinaciones y supersticiones 4. Veneración de los cuerpos celestes	Sermonario de Perugia	97

Los pecados en los sermones de san Vicent Ferrer				
	Pecado		Sermonario	Sermón nº
	Tipos de pecados: 1. Contra si mismo: ociosidad 2. Contra el prójimo: crueldad 3. Contra Dios: infidelidad	Clases de pecados: 1. <i>contra el proïsme:</i> <i>iniquitat</i>	Sermons (Shib, G.) vol. V	CLIX
		2. <i>contra el cos propri:</i> <i>luxúria, gola,</i> ... 3. <i>contra l'ànima:</i> <i>superbia,</i> 4. <i>contra Déu</i>	Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia	s. 65

El primer aspecto que llama la atención en esta tabla es la clasificación en función de a quien se dirige el pecado, en esta ordenación -que coincide con el sexto tipo de la tabla de Tomás de Aquino-, los pecados de mayor gravedad son aquellos dirigidos contra el alma y contra Dios, aunque se observa una discrepancia entre la visión del Sermonario de Perugia y los otros, apareciendo en los segundos la categoría de pecados contra el alma y contra Dios de manera independiente. Dicha clasificación se corresponde con la establecida por Pedro Lombardo, siendo el resultado de una división tipológica producida a lo largo del tiempo, originada en la propuesta de Aristóteles que dividía los pecados en por exceso y por defecto, o la de san Gregorio, que hablaba de carnales y espirituales, así como la de Tertuliano, Orígenes y san Cipriano, que los agrupaba en de pensamiento, palabra y acción; tal y como ha recogido Asenjo González¹⁶⁴.

Esta división tipológica de los pecados, refleja un matiz en la interpretación que, perfectamente, podría ser el resultado de los diversos tipos de sermonarios analizados, ya que el de Perugia es una recopilación de “esquemas” a partir de los cuales se desarrollaban los sermones, mientras que el del Patriarca incluye los sermones ya desarrollados. Por todo ello, no es necesario forzar la interpretación de dicho matiz, que puede responder al desarrollo práctico del propio sermón.

¹⁶⁴ ASENJO GONZÁLEZ, A.: “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana” en CARRASCO MANCHADO, A. I. - RÁBADE OBRADÓ, M.P. (Coords.): *Pecar en... op. cit.*, pp.185-207.

Centrando nuestra atención en los pecados, en relación al primer grupo, los pecados contra el prójimo, estos son catalogados como iniquidad y crueldad, atendiendo al motivo que lleva a ellos. La crueldad es evidente, ya que al actuar en contra del otro, la principal causa sería buscar como objetivo dañar de una u otra manera al prójimo, siendo la causa primera la crueldad. En relación con la iniquidad, estaríamos hablando de una acción injusta originada en la maldad, lo que estaría profundizando en las causas, considerando la maldad como el motivo que mueve a realizar un acto injusto a raíz del cual resulta cruelmente perjudicado el otro. No siendo recogida aquí la posibilidad de la búsqueda de un beneficio propio como motivo para ello.

Con respecto a los pecados contra uno mismo, encontramos la ociosidad, así como la lujuria, la gula, etc. En este sentido, se trata de pecados capitales cuyo origen parece encontrarse -para el predicador- en la ociosidad, tal y como ha reflejado en diversos sermones, más allá de la búsqueda del placer de una u otra manera. Si bien son catalogados como realizados contra uno mismo, ya que afectarían al bienestar espiritual del propio sujeto, hay que entender también que tendrán, en muchas ocasiones, connotaciones más complejas, lo que llevará a que otros se puedan ver afectados por los mismos; tal y como señaló Eiximenis en el *Cercapou*, que comentaremos en páginas posteriores. Con todo ello, hay que indicar, que la crítica a la ociosidad como origen de los pecados constituye un elemento que viene a reforzar la estructura social del momento, justificando de manera espiritual la persecución a aquellos que queden al margen de la organización social, no participando de forma activa en el sostenimiento de la misma.

En lo que a la tercera tipología se refiere, los pecados contra Dios, así como de la cuarta, los pecados contra el alma, encontramos la infidelidad contra Dios y la soberbia contra el alma, siendo el resultado de ambos la traición a Dios, quien se vería rechazado por la infidelidad y cuestionado por la soberbia. En ambos casos, podemos ver cómo el predicador desarrolla los pecados como el abandono de la fe por ídolos, o la asunción de errores en materia de fe, la creencia en adivinaciones o supersticiones, así como la veneración de cuerpos celestes; es decir, centra este pecado en lo relativo a la infidelidad fruto de diversos motivos y concretada en una amplia variedad de modos.

Esta tipología, la centrada en Dios y en el alma, sería la más grave, lo que le lleva a denominarla como delitos o crímenes, ya que es la que cierra la puerta a cualquier tipo de salvación, al negar la propia fe, impide poder alcanzar la salvación de ningún otro modo. En este apartado, hay que destacar que se incluyen diversos

comportamientos que viene a su vez a cuestionar el orden establecido, tal es el caso de todas las creencias que cuestionan el papel de Dios, ya que es en su voluntad en la que se sustentará la justificación de la realidad socio-política de toda la Edad Media.

Dicho todo esto, entrando ya en los diversos pecados recogidos en los sermones¹⁶⁵, hemos intentado realizar una tabla amplia, en la que se reflejan los distintos pecados señalados en ellos, estableciendo desde ahí una tipología de partida que nos facilite la comprensión de la espiritualidad de la época y nos permita realizar una comparación con otros autores locales. Es a partir de esa estructuración general, de donde hemos ido fragmentando los diversos elementos hasta generar las tablas que iremos incorporando en los siguientes apartados.

Reflexiones genéricas sobre los pecados a través de los sermones de Vicent Ferrer

Entre las diversas reflexiones sobre el pecado que nos ofrece *mestre Vicent*, hemos seleccionado tres referencias del Sermonario de Perugia, por permitirnos introducir el tema del pecado y las opciones para alejarse del mismo. En estos sermones, el dominico plantea el pecado como una agresión sobre la obra de Dios, haciéndonos ver la percepción que del mismo se tenía en la época y cómo se precisa siempre de la intervención divina para conseguir abandonar el pecado y volver al sendero marcado. Todo ello, pone de relieve la insignificancia del ser humano para la mentalidad de la época, el cual adquiere únicamente una cierta relevancia en tanto en cuanto se percibe como resultado de la intervención divina.

¹⁶⁵ Revisados los sermonarios de: GARGANTA, J. M. - FORCADA, V.: *Biografía y escritos de san Vicent Ferrer*, BAC, Madrid, 1956; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent... op. cit.*; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer, Sermonario... op. cit.*; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer, Sermones de Cuaresma... op. cit.*; GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón... op. cit.*; ROBLES SIERRA, A. O.P.: *San Vicent Ferrer. Colección de sermones de cuaresma... op. cit.*; ROBLES SIERRA, A. O.P.: *Obras y escritos de san Vicent Ferrer... op. cit.*; SANCHIS GUARNER, M.: *Sermons de Quaresma... op. cit.*; SANCHIS SIVERA, J.: *San Vicent Ferrer. Sermons... op. cit.*; SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermones de Cuaresma... op. cit.*

Los pecados y las opciones para alejarse de ellos (S. Perugia)			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón n°
Pecado mortal		Sermonario de Perugia	9
Pecado	Acción que mancha la imagen de Dios que fuimos, de lo que se desprende la gravedad del pecado y su carácter contrario a la voluntad divina.	Sermonario de Perugia	10
Abandonar el pecado	Importancia de abandonar el pecado para corresponder a la acción divina	Sermonario de Perugia	38

Con estas tres referencias, *mestre Vicent* deja claras varias cuestiones: en primer lugar, la trascendencia del pecado como acto contrario a la obra divina, la cual se ve deteriorada por dicho acto; en segundo lugar, el sentido contrario a la acción divina que posee todo pecado, enlazando esta idea con la influencia de la tentación diabólica y la aceptación personal; por último, el carácter reversible de la situación. Es, precisamente éste último aspecto, el que dotará a la situación de perspectiva de futuro, no cerrando el tema con el pecado, sino dando la posibilidad de alejarse del mismo, pero siempre, merced a la intervención divina, lo que lleva a la necesidad de la aproximación al clero como representante de la Iglesia y único sujeto capaz de facilitar dicho tránsito.

Es a partir de esta perspectiva, como debemos revisar las diversas menciones a los pecados, sus tipologías, características, causas y consecuencias, siendo fundamental partir de esta premisa básica para poder asignar a cada característica el lugar que le correspondía en la mentalidad de la Valencia bajomedieval en general y del clero valenciano en particular.

Sobre los pecados capitales:

Uno de los temas más recurrentes en los sermones dedicados a los pecados, es el relativo a los pecados capitales, así como a los espíritus que los acompañan, o sobre los lugares a que dichos pecados conducen al alma, o las manchas que suponen en las mismas.

El primer aspecto a tener en cuenta es la gravedad que representan este tipo de pecados. Siendo tal su calibre, que se nos muestra al verlos acompañados del espíritu que inducirá al hombre a caer en ellos, de este modo, se está poniendo de relieve el carácter negativo y la gravedad de los mismos. Paralelamente, la vinculación de

cualquier pecado con la influencia demoníaca, tal y como ha analizado Catalina Gallego, es uno de los elementos claves para su influencia en la sociedad medieval¹⁶⁶. Es precisamente dicha identificación de los “males mundanales” con la influencia de las “fuerzas diabólicas”, lo que favorece el desarrollo del temor, tan difundido entre la población laica y, por ende, el sometimiento a las autoridades eclesiásticas, capacitadas estas, *a priori*, para contrarrestar la influencia de dichas “fuerzas diabólicas”.

En este sentido, es preciso señalar que se consideran capitales por ser los pecados que llevan al hombre a cometer otros muchos derivados de los primeros, lo que los convierte en “capitales” en cuanto encabezan dicho proceso. Veamos en la tabla siguiente la información relativa a sus implicaciones de la mano de *mestre Vicent*.

Los Pecados Capitales en los sermones de san Vicent Ferrer				
Tipología	Pecado		Sermonario	Sermón nº
Pecados capitales (y los espíritus que los acompañan)	Sermonario Perugia 1. Soberbia: Leviatán 2. Avaricia: Mammona 3. Lujuria: Asmodeo 4. Envidia: Beelzebul 5. Gula: Baalfegor 6. Ira: Baalberit 7. Pereza: Astarot	Sermonario Aviñón 1. Leviatán: soberbia 2. Asmodeo: lujuria 3. Belzebú: envidia 4. Belfagor: gula 5. Balberit: ira 6. Astaroth: pereza 7. Mammona: avaricia (origen de todos los males)	Sermonario de Perugia	102 160
			Sermonario de Aviñón	42
Sobre los lugares de sepultura (condena al infierno)	1. Soberbios: cementerio de Asur (bosque) 2. Avaros: cementerio de Elam (adición) 3. Lujuriosos: cementerio de Mosoc (captura) 4. Envidiosos: cementerio de Tubal (llevado al llanto) 5. Glotones: cementerio de Idumea (sangrante) 6. Iracundos: cementerio de Septentrión (parturienta) 7. Perezoso: Cementerio de Faraón (desnudó al hombre)		Sermonario de Perugia	206
Las máculas del alma en función de los pecados capitales	1. Soberbia, de la contemplación de la propia excelencia 2. Avaricia, como la suciedad que causa en las manos el fango del estiércol 3. Lujuria, como la infección de lepra 4. Envidia, como la palidez del difunto 5. Gula, como la deformidad de los gotosos 6. Ira, como la llaga en la cara 7. Pereza, como la paralización de los miembros		Sermonario de Perugia	370
La retribución que da Dios a las almas. Las siete malas condiciones que	1. Soberbia, rechaza someterse a la voluntad de Dios 2. Avaricia, adquisición injusta de bienes terrenales (usura, rapiña, robo,...) 3. Lujuria, si se busca delectación 4. Envidia, dolor y tristeza por el bien de otro		Sermonario de Aviñón	6
			Sermons (Shib, G.) vol. IV (contrapone a los	CXXIX

¹⁶⁶ CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología... op. cit.*, pp.168-181.

llevan al infierno.	5. Gula, infringir los ayunos de la Iglesia 6. Ira, odio, rencor, mala voluntad, deseo de venganza,... 7. Pereza, rechazando los bienes que estamos obligados a hacer: oración, misa, confesión, comunión	pecados las virtudes correspondientes)	
		Sermons (Shib, G.) vol. VI	CC
Contra los 7 pecados capitales	1. Contra la soberbia: la humildad 2. Contra la avaricia: la misericordia 3. Contra la lujuria: la castidad 4. Contra la envidia: el amor al prójimo 5. Contra la gula: la abstinencia 6. Contra la ira: la paciencia 7. Contra la ociosidad: la oración continua	Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia,	s.66

Como hemos observado en la tabla anterior, hay tres aspectos bien diferenciados relativos a los pecados capitales que Vicent Ferrer quiere destacar: por una parte, lo tocante al espíritu que corresponde a cada uno de ellos; por otra, lo relativo al lugar que corresponde a cada pecado en el infierno; en tercer lugar, lo referente a lo que cada uno representa para el alma, incluyendo en éste último lo relativo a las manchas del alma que se asigna a cada cual, o la virtud que se debe aplicar contra cada uno de ellos. En líneas generales, se trata de aspectos generales que se han ido manteniendo a través de la tradición durante la Edad Media, sin embargo, conviene detenerse en algunos rasgos especialmente significativos.

En primer lugar, en relación a la identidad del espíritu/diablo que acompaña a cada uno de estos pecados, hay que señalar que se trata de un tema complejo, ya que las diferentes tradiciones han establecido diversos vínculos en este sentido. Una clasificación similar a la recogida en los sermones, la encontramos en la obra *Lantern of light*, del siglo XV¹⁶⁷, atribuida en ocasiones a J. Wycliff, con cuya clasificación coincide parcialmente, siendo la siguiente clasificación la correspondiente a dicha fuente: Lucifer, orgullo; Belcebú, gula; Satanás, ira; Leviatán, envidia; Mamón, codicia; Belphego, pereza; Asmodeo, lujuria. De manera similar, encontramos en el Testamento de Salomón algunas coincidencias, tal es el caso de lo referente a la relación de Beelzeboul con la envidia, Asmodeus con la lujuria, etc.¹⁶⁸. En este sentido, son abundantes las fuentes medievales que tratan esta relación entre determinados demonios y los pecados capitales, no coincidiendo ninguno de manera completa con la relación

¹⁶⁷ Citado en RUSSELL, J.B. : *Lucifer, El diablo en la Edad Media*, Ed. Laertes, Barcelona, 1984, p. 282.

¹⁶⁸ MUSCILLO, G.: *El testamento de Salomón*, Ed. Kier, Madrid, 2019.

planteada en ambos sermonarios, pero guardando una clara relación en lo referente al modelo tipológico¹⁶⁹.

El hecho de que ninguna de las fuentes localizadas recoja de manera precisa los mismos paralelismos reflejados en los sermones de *mestre Vicent* sobre la vinculación de cada espíritu/demonio con los pecados capitales, permite intuir la existencia de una corriente distinta de las ya señaladas en relación con el tema, de la que el predicador sería partícipe en cierta medida. En cualquier caso, es evidente la difusión en la época de este tipo de clasificación, si bien no es tan claro el origen preciso que justifica ésta frente a las otras relaciones recogidas en diversas obras anteriores y coetáneas, no siendo este el lugar ni el momento adecuado para profundizar sobre ellas.

El trasfondo subyacente en este tipo de clasificación es la relación entre el demonio y los pecados capitales, siendo reconocido de este modo el poder del demonio para tentar a los hombres en aquellos pecados, al tiempo que se reconoce la capacidad de Dios, a través de los ángeles, para limitar el poder de los demonios sobre los hombres. Por ello, no es de extrañar que abunden las referencias de carácter similar, a pesar de que podamos encontrar diferencias en la atribución de los pecados a los distintos demonios, así como a aquellos ángeles a quienes corresponde limitarlos.

Se trata de un proceso similar al ya señalado en relación con cualquier otro tipo de pecado, pero que va a agravar su alcance y profundidad por tratarse de pecados capitales, dotando por ello de mayor entidad a las fuerzas diabólicas que los propician, así como de mayor autoridad al predicador capaz de identificarlas.

En este sentido, nos encontramos una vez más ante un recurso especialmente significativo, al tiempo que funcional, capaz de dotar a la institución eclesiástica y a sus miembros de un poder de incidencia enorme sobre sus fieles.

Al revisar los pecados capitales deteniéndonos en cada uno de ellos, vemos cómo su perfil propio ha ido variando a lo largo del tiempo en relación con los cambios producidos en torno a la manera de entender los diversos conceptos en función de la realidad socio-cultural del momento.

Con respecto a la soberbia, el primero de los pecados, siguiendo el orden del sermonario de Perugia, habría que señalar algunos aspectos. Queda vinculada a

¹⁶⁹ ZAMORA CALVO, M. J.: “Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII” en *Edad de Oro*, XXVII, 2008, pp.411-445.

Leviatán en los diversos sermonarios de *mestre Vicent*, al tiempo que se señala que sus partícipes serán enterrados en el cementerio de Asur, en el bosque¹⁷⁰. El sentido de la soberbia se centra en la contemplación de la propia excelencia, rechazando de este modo el sometimiento a la voluntad divina. Paralelamente, destaca como mecanismo de prevención contra la soberbia, la humildad, virtud muy admirada durante la Edad Media, especialmente en el entorno clerical, siendo uno de los elementos definitorios de los buenos clérigos¹⁷¹. En relación con la soberbia, es preciso destacar que ésta sería identificada por el concilio de Letrán IV como la causa de la caída en pecado del diablo y sus seguidores, inicialmente creados por Dios como seres espirituales, carentes de corporeidad, que por su soberbia cayeron en pecado y se contaminaron del mal¹⁷². De este modo, Letrán IV concedía una especial relevancia a la soberbia, siendo señalada como la causa de la condena de los mismos demonios.

En lo que a la avaricia se refiere, se nos muestra vinculada al demonio Mammona, correspondiendo como lugar de sepultura el cementerio de Elam, vinculado a la adicción. La virtud que la previene sería la misericordia¹⁷³. El sentido que posee para el dominico la avaricia, se refleja en sus sermones al definirla como la adquisición injusta de bienes terrenales (usura, rapiña, robo,...); lo que pone de relieve la importancia de su combate para garantizar el mantenimiento del orden establecido, especialmente en lo que a los bienes materiales se refiere. Y su efecto en el alma, es una mancha comparable con la del estiércol en las manos, insistiendo este símil en lo sucio y despreciable de la adquisición de aquello que no nos pertenece, al tiempo que se justifica el rechazo a los bienes materiales. Será precisamente por su especial importancia a la hora de garantizar el mantenimiento del orden establecido, así como el respeto a la propiedad ajena, lo que haga de este pecado un elemento de primer orden en la estabilidad social, siendo este motivo más que suficiente para que se vea incluido entre los pecados capitales.

Pasando ahora a la lujuria, la encontramos vinculada al demonio Asmodeo, siendo condenados sus practicantes a ser sepultados en el cementerio de Mosoc,

¹⁷⁰ Asur, uno de los hijos de Sem, tal y como se recoge en el Génesis 10, 22.

¹⁷¹ MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica* ... op. cit.

¹⁷² ZAMORA CALVO, M.J.: “Las bocas del diablo. ... op. cit., pp. 411-445. FLORES JIMÉNEZ, A.: “Sobre la actividad de los demonios: un tratado medieval bizantino sobre demoniología”, en *Revista Digital Universitaria*, 10 de diciembre de 2008, Vol. 9, n.º 12.

¹⁷³ Elam, uno de los hijos de Sem, Génesis 10, 22.

vinculado a la idea de captura¹⁷⁴. La virtud capaz de contrarrestarla es la castidad, cuya práctica queda recomendada por la iglesia siempre que no se haya recibido el sacramento del matrimonio, e incluso en su seno, en numerosos contextos. Si bien en los inicios del cristianismo la lujuria era un pecado de escasa importancia, paulatinamente se irá revistiendo de gravedad llegando a ascender en la lista de los pecados capitales hasta un lugar destacado. Cualquier relación cuyo objetivo fuera la búsqueda de la satisfacción corporal, debía ser tachada de lujuriosa y, como tal, condenada, independientemente de si se había practicado en el seno del matrimonio o de forma extraconyugal. Será a partir de la crisis demográfica del siglo XIV cuando se centrará en aquellas prácticas que no favorezcan la procreación, lo que permitirá que se reduzca el sentido condenatorio sobre las prácticas sexuales¹⁷⁵. A partir de este punto, se irá recuperando la imagen del acto sexual como no necesariamente pecaminosa, ya que se le incorporarán determinadas perspectivas como la búsqueda de la procreación, el cumplimiento del compromiso conyugal mediante la búsqueda de la descendencia, la preservación del riesgo de adulterio, etc. De este modo, el pecado de la lujuria viene a reforzar la importancia del sacramento matrimonial, haciendo recaer en la iglesia y sus sacramentos el control de la reproducción y -con ella- de la herencia.

En el caso de la envidia, su sentido colectivo irá variando entre los siglos XIII y XV, centrándonos en el siglo XIII en la murmuración sobre los otros -vinculado a quienes se encuentran en una situación más precaria y se limitan a hablar mal de los otros-, en el XIV en la codicia de los bienes ajenos -en un contexto de desarrollo urbano en que ciertos sectores comenzarán a acumular riquezas provocando la reacción de los menos pudientes- y en el siglo XV en el odio a los otros por sus posesiones -en un momento de mayor radicalización de estas contradicciones sociales-, tal y como señaló Asenjo¹⁷⁶. Se trata pues, de un pecado de considerable importancia por las consecuencias sociales que de él se derivan, lo que llevó a la iglesia del momento a poner todo su empeño en tratar de combatirlo, ya sea desde la literatura como desde las diversas artes. En este sentido, *mestre Vicent* la relaciona con la influencia de Belzebú,

¹⁷⁴ Mosoc, uno de los hijos de Jafet, Génesis 10, 2.

¹⁷⁵ ASENJO GONZÁLEZ, M: “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana” en CARRASCO MANCHADO, A.I. - RABADÉ OBRADÓ, M. P. : *Pecar ... op. cit.*, pp. 191-193.

¹⁷⁶ ASENJO GONZÁLEZ, M: “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana” en CARRASCO MANCHADO, A.I. - RABADÉ OBRADÓ, M. P. : *Pecar e... op. cit.*, pp. 185-207.

siendo condenados al cementerio de Tubal, “llevado al llanto”¹⁷⁷. El cementerio de Tubal, parece estar relacionado con el lugar de sepultura del supuesto nieto de Noé, Tubal, quien habría venido a la península Ibérica, donde probablemente habría hallado sepultura según la tradición.

En lo que a la gula se refiere, se nos muestra vinculada a la figura de Baalfegor o Belfagor, cuya etimología lo relaciona con el placer de la ingesta, tras su condena al infierno, se señala que serán enterrados en el cementerio de Idumea, sangrante. En lo tocante a sus consecuencias para el alma del pecador, es comparada con la deformidad de los “gotosos”, siendo contrarrestada por la virtud de la abstinencia. La idea de la abstinencia, guarda frecuentemente relación con los tiempos litúrgicos en que esta es recomendada por parte de la iglesia, favoreciéndose mediante la condena de la gula el cumplimiento de los ayunos y abstinencias marcados por la institución.

Con respecto a la ira, Vicent Ferrer la relaciona con la figura de Baalberit, siendo su práctica condenada al infierno y al entierro en el cementerio de Septentrión, parturienta. Su práctica supone para el alma una mancha comparable a la llaga en la cara, pudiendo quedar contrarrestada con la virtud de la paciencia. En este caso, es la propia virtud de la paciencia la que nos proporciona la clave para la interpretación del pecado, siendo la paciencia la que permite a los fieles aceptar la espera de juicio final y en reino de los cielos como mecanismo de resolución de todas las injusticias terrenales. De este modo, mediante la paciencia y evitando con ella ser presa de la ira, los fieles verán la manera de contener su reacción ante las injusticias terrenales y confiar en la venida del reino celestial.

Por lo tanto, vemos de nuevo un componente sumamente pragmático, en lo que al mantenimiento del orden social se refiere, en la condena de la ira, así como la propuesta de la paciencia para contrarrestarla, especialmente en lo que se refiere a la espera de la vida celestial como mecanismo de compensación.

Por último, concluyendo con la lista de pecados capitales, encontramos la pereza, vinculada a Astarot¹⁷⁸, siendo sus prácticas condenadas con el infierno y el entierro en el cementerio de Faraón, desnudó al hombre. Su práctica supone para el alma una mancha equiparable a la paralización de los miembros, pudiendo ser combatida con la virtud de la oración continua. De este modo, la vinculación de la

¹⁷⁷ Tubal, hijo de Jafet, Génesis 10, 2.

¹⁷⁸ Si bien en la Biblia aparece referido a un reino, aquí parece hacer referencia a uno de los demonios.

pereza con el incumplimiento de las obligaciones litúrgicas permite al clero reforzar en la grey la necesidad de cumplir con ellas, constituyendo un elemento más a la hora de fortalecer dichas prácticas. Por lo que a los sermones se refiere, no se trata de un pecado que sea especialmente condenado, según ha señalado Asenjo¹⁷⁹, este desinterés por la condena de la pereza puede relacionarse con la ausencia de preocupación por la producción propia de la sociedad del momento, que llevaría a verla desde la perspectiva del abandono de las obligaciones espirituales, tal y como el mismo Vicent Ferrer la plantea en sus sermones.

No es este el lugar adecuado para profundizar en la perspectiva teológica de los pecados capitales, ni de su evolución a lo largo de la Edad Media, únicamente señalar la especial atención prestada en los sermones referidos, lo que refuerza la importancia a ellos asignada por la sociedad y el clero bajomedieval valencianos.

En este sentido, insistir en la idea del papel de los pecados capitales como recurso para garantizar el mantenimiento del orden establecido desde distintas perspectivas:

- La soberbia, evitando el cuestionamiento de la palabra y la voluntad divina, manifestada a través de la jerarquía eclesiástica.
- La avaricia, salvaguardando el orden material, ante la posibilidad del cuestionamiento del mismo por parte de las bases sociales.
- La lujuria, protegiendo a partir del siglo XIV el matrimonio como pieza clave de la organización social y, muy especialmente, la reproducción, cuya legitimidad queda puesta en riesgo por la lujuria.
- La envidia, que puede provocar un claro deterioro del orden social, llevando a provocar revueltas en determinadas ocasiones.
- La gula, que dificulta el cumplimiento de ciertos preceptos religiosos.
- La ira, que, frente a la paciencia, impide la aceptación de las injusticias terrenales a la espera del reino de los cielos.
- La pereza, que complica el cumplimiento de las obligaciones, tanto espirituales, como terrenales.

Como podemos ver, se trata de pecados que tienden a salvaguardar el papel y el poder de la Iglesia, así como el orden establecido en su conjunto. Por todo ello, a la hora de reflexionar sobre los pecados capitales, no podemos dejar de lado su papel en el

¹⁷⁹ ASENJO GONZÁLEZ, M: “Integración y exclusión. op. cit. pp. 194-195.

marco de la espiritualidad medieval, donde vienen a ocupar, como hemos señalado, una función muy precisa a la hora de mantener y reproducir el orden establecido.

Sobre otros tipos de pecados y las tentaciones

Veamos a continuación cómo plantea *mestre Vicent* en sus sermones otro tipo de pecados y comportamientos sobre los que considera necesario reflexionar, hemos seleccionado estos elementos reflejándolos en la siguiente tabla a partir de la cual trataremos de extrapolar algunos indicadores básicos que nos faciliten la comprensión de la realidad ideológica del momento.

En primer lugar, cabe señalar el hecho de que los sermones de *mestre Vicent* se dirigen a un público amplio, en ocasiones con algunos rasgos específicos, en otras con características más variadas, dependiendo todo ello del lugar de la predicación y del tiempo litúrgico en que se encuentre. Es por estos motivos, por los que la temática suele ser de carácter general, dirigida a todo tipo de público, aunque se puede adaptar al auditorio dependiendo de si se trata de un sermón dirigido a clérigos, si es en el ámbito urbano o en el ámbito rural.

Como veremos a continuación, en lo que a los pecados se refiere, más allá de las referencias específicas a los pecados capitales comentadas en páginas anteriores, podemos detectar diversas reflexiones sobre el pecado que, ocasionalmente, incluirán referencias a diversos tipos de pecados, entre los que pueden incluirse algunos de los capitales.

Diversos tipos de pecados en los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón n°
Diez pecados sobre los que reflexionar	<ol style="list-style-type: none"> 1. Injusticia de los poderosas 2. Simonía de los eclesiásticos 3. Impenitencia de los pecadores 4. Negligencia de los adivinos 5. Avaricia de los ambiciosos 6. Inmundicia de los lujuriosos 7. Blasfemia de los iracundos 8. Fraudulencia de los negociantes 9. Cháchara de los ociosos 10. Resistencia de los buenos 	Sermonario de Perugia	173

Diversos tipos de pecados en los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón nº
Alzar la voz sobre el ruido mundanal, a través de seis puntos.	A semejanza del canto musical: 1. Do, voz infernal al blasfemar 2. Re, voz criminal al difamar 3. Mi, voz mundanal al negociar 4. Fa, voz corporal al suplicar 5. Sol, voz mental al contemplar 6. La, voz celestial al alabar	Sermonario de Perugia	298
Los diez mandamientos	Los agrupa en relativos al respeto a Dios y el respeto al prójimo	Sermonario de Aviñón	18-19
Sobre los tres pecados	1. <i>Fetilleryes dyabiolicals</i> 2. <i>Blasfemies divinals</i> 3. <i>Negligencies festivals</i> <i>Sobre les mans pures de sanch, fems e fanch (matadors de homens, carnalitat e avaricia)</i>	Sermons, vol. primer (1932)	1
Tres tipos de pecadores	1. Por ignorancia, se corrigen enseñando 2. Por fragilidad, corregirlos mediante el dulzor de Dios, que les atraiga hacia el cielo. 3. Por malicia, corregirlos mediante el temor a juicio divino	Sermons (Shib, G.) vol. V	CLXXX

Como se ha podido observar en la tabla, hay un primer apartado dedicado a una serie de pecados vinculados a ciertos tipos de personas, este apartado resulta interesante ya que nos muestra dicha correlación desde la mentalidad del momento, viendo cómo corresponde a aquellos que tienen el poder, la capacidad de ejercerlo de manera justa o injusta, quedando la injusticia fuera del alcance de la mayor parte de la población, de igual modo la simonía se limita al clero o la impenitencia a los pecadores, etc. Más allá de lo anecdótico sobre la perspectiva de los pecados vinculados a un colectivo en particular, destaca la presencia entre la lista de la avaricia, la lujuria y la ira, pecados capitales sobre los que ya hemos hablado en páginas anteriores, pero que vuelven a ser mencionados por el predicador junto al resto de pecados sobre los que hay que reflexionar, este hecho, pone de relieve la importancia y la frecuencia con que estos últimos pecados aparecían en la sociedad del momento, lo que le lleva a tratarlos en ambos bloques.

A continuación, se refiere a la voz, la necesidad de alzarla sobre el ruido mundanal, estableciendo una correlación entre las notas musicales y determinadas voces. Esta vinculación entre la música / notas musicales y los comportamientos, la encontramos frecuentemente en el pensamiento cristiano, que establece una dualidad entre la música capaz de enaltecer las virtudes más altas y la que, por el contrario,

induce a los comportamientos más pecaminosos¹⁸⁰. El origen de esta teoría hay que buscarlo en la concepción griega de la música, en la teoría del Ethos, la cual asignaba a la música diversas cualidades morales que podían afectar al comportamiento del oyente¹⁸¹. En el sermón al que nos referimos, esta visión es matizada quedando reducida a una identificación entre algunas notas y determinados comportamientos. En este sentido, señala las características de diversos tipos de voces y sus actos: voz infernal al blasfemar, criminal al difamar, mundanal al negociar, corporal al suplicar, mental al contemplar -aquí ya deja de hablar de aspectos negativos- y celestial al alabar. Con esta relación de voces, nos muestra una jerarquía de los comportamientos realizados de palabra, siendo el más grave la blasfemia, seguida de la difamación, quedando a otro nivel la negociación -en la línea de las preocupaciones mundanales-, siendo la súplica una actitud humana, mientras que la contemplación sería un acto mental y la alabanza estaría en el terreno de lo celestial, siendo propia de los ángeles, como hemos señalado en el apartado correspondiente. Con ello, no se trata de incluir otra clasificación de los pecados, sino de abrir paso a una reflexión sobre la palabra y los mensajes a través de ella transmitidos, sobre la actitud del fiel en cada momento. Vemos aquí una reflexión que va más allá de la idea de pecado, para alcanzar la idea de la actitud vital que -a ojos de Vicent Ferrer- se debía mantener.

En otro de los sermones seleccionados, encontramos una referencia a tres pecados destacados de manera particular, se trata de los “*Fetilleryes dyabolics, blasfemies divinals i negligencies festivals*”. Con respecto a los hechizos diabólicos, nos encontramos ante un elemento que viene a poner en relación los malos actos con la influencia del diablo, como se constatará posteriormente al hablar de las tentaciones. Este aspecto insiste en la relación del diablo con los pecados cometidos por el hombre, reduciendo así su responsabilidad con respecto a los mismos. Sin embargo, al mismo tiempo, dicha vinculación entre los pecados y las fuerzas diabólicas, tuvo el efecto de incrementar el temor de los fieles, ya que dicha idea convertía el mal en algo mucho más cercano, poderoso y latente, poniendo de relieve por contraposición, el papel y la capacidad de Dios en todo el proceso de juicio / condena posterior al fin de los tiempos.

El segundo, corresponde a las blasfemias divinas, quedando relacionado con los

¹⁸⁰ DÍAZ IBAÑEZ, J.: “Música y pecado en el imaginario medieval” en CARRASCO MANCHADO, A.I. - RABADÉ OBRADÓ, M. P. : *Pecar ... op. cit.*, pp.409-428.

¹⁸¹ GROUT, D. J. - PALISCA, C. V.: *Historia de la música occidental*, Vol. I, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 23-25.

actos contrarios a Dios, en este caso de palabra, al igual que lo hacía en el apartado anterior al usar determinada voz o nota musical, en concreto la nota Do. Por último, la referencia a las negligencias festivas, en la que vemos una clara alusión al incumplimiento de las obligaciones que se corresponden a los tiempos litúrgicos, de igual manera que en páginas anteriores hemos analizado como este hecho se relacionaba con la pereza, de la que lo más destacado era la medida en que afectaba al incumplimiento de las obligaciones espirituales.

Pasando ya al último apartado de la tabla, en él encontramos una reflexión sobre los tres tipos de pecadores que Vicent Ferrer establece, en este sentido, únicamente el tercero sería el grupo que requiere una corrección desde el temor al juicio. Esta catalogación se basa en la causa última de los pecados, atribuyéndola a la condición del pecador. Esta división se corresponde con la de la Suma Teológica, cuando en la Cuestión 88 (El pecado venial y el mortal), al referirse en el Artículo 2 (¿Difieren por su género el pecado mortal y el venial?) a las diferencias entre los diversos pecados no capitales los distingue de la siguiente forma:

[...] el pecado mortal se dice que es irreparable, y el venial que es reparable, como hemos dicho más arriba (a.1; q.72 a.5; q.87 a.3). Pero el ser irreparable conviene al pecado cometido por malicia, que es irremisible según algunos; y ser reparable conviene al pecado que se comete por fragilidad o ignorancia, lo cual es remisible. Luego el pecado mortal y el venial difieren como el pecado cometido por malicia y el cometido por fragilidad o ignorancia. Mas en este sentido los pecados no difieren por su género, sino por su causa, según hemos dicho anteriormente (q.77 a.8 ad 1). Luego el pecado mortal y el venial no difieren por su género.¹⁸²

Este fragmento de la Suma Teológica, pone de relieve el papel desempeñado por el ser humano en lo tocante al pecado, lo que aporta una visión mucho más analítica que la reflejada en sus obras anteriores, centrando aquí su atención de manera combinada en las razones humanas y divina, lo que llevará a analizar en profundidad las causas del pecado -como han señalado A. Sanchís Quevedo, O.P. y Esteban Pérez Delgado, O.P. , en su Introducción al Tratado de los vicios y los pecados¹⁸³-. Será pues, de esta visión analítica profunda de la que parta Vicent Ferrer a la hora de desarrollar sus sermones relativos a los tipos de pecados y sus efectos sobre el alma humana.

¹⁸² DE AQUINO, T.: *Suma de Teología II, partes I y II*, BAC, Madrid,1989, pp. 679-681.

¹⁸³ SANCHÍS QUEVEDO, A. O.P. - PÉREZ DELGADO, E. O.P. ; “Introducción al Tratado de los Vicios y los Pecados” en DE AQUINO, T.: *Suma ... op. cit.*, pp. 539-543.

En este sentido, vemos en el sermón un desarrollo que trasciende la visión anterior, ya que partiendo de la misma, propone cómo corregir dichos tipos de pecados, adaptando la corrección a cada caso en particular, atendiendo tanto a la gravedad del mismo como a la situación previa de cada pecador. Con ello, podemos observar cómo la preocupación del dominico no es tanto teorizar sobre la clasificación de los pecados en sí misma, como poder intervenir en lo que estos acarrearán para los fieles, transmitiendo a su auditorio las posibilidades de salvación que se observan más allá de los posibles pecados cometidos. Las cuales, en numerosas ocasiones, nos muestran la opción del purgatorio como espacio esperanzador en la medida en que la estancia en él es temporal y pasajera, poniendo en manos de los fieles las posibilidades de reducir la duración de la misma. Al mismo tiempo, no podemos olvidar que la idea del Purgatorio será la clave para el posterior desarrollo de la economía de la salvación, la cual dotará a la Iglesia de gran poder durante las centurias bajomedievales, al tiempo que potenciará el desarrollo de aquellas medidas tendentes a contrarrestar tras la muerte los pecados cometidos en vida y las condenas correspondientes a los mismos.

En relación con las tentaciones del diablo, así como otras causas que incitan al pecado, hemos seleccionado algunas de las recogidas por *mestre Vicent* en sus sermones, la siguiente tabla trata de reflejar estas causas así como lo relativo a las mismas.

Causas que incitan al pecado según los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón nº
Modos en que caen en pecado personas devotas	Cuatro ocasiones: <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Dyabolical temptacio</i>, que por inadvertencia derribará altas torres. 2. <i>Familiar affection</i>, al religioso o al clérigo, los coloca el diablo en el camino del escándalo. El escándalo es la familiaridad con mujeres, aunque sea devotamente y con buena intención. 3. <i>Deliciosa conversation</i>, seguir el camino de los deleites (comer bien, regar con frecuencia la garganta, llevar camisa delicada, dormir en lecho bueno y mullido...) 4. <i>Negligencial operaci3n</i>, el clérigo o religioso no debe abandonar la devoci3n espiritual, las oraciones, las obras penitenciales,... 	Sermonario de Avi3n3n	30
Sobre los tipos de tentaciones	Tres tentaciones en este mundo: <ol style="list-style-type: none"> 1. Divina: cuando Dios tienta a alguien para probarlo ante sí mismo y ante los demás (por misericordia). Lo hace de dos modos: <ul style="list-style-type: none"> o por honores y placeres 	Sermonario de Avi3n3n	31

Causas que incitan al pecado según los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón nº
	<ul style="list-style-type: none"> ○ por adversidad 2. Diabólica , queriendo evitar la salvación de las almas (por malicia), Lo hace de tres modos: <ul style="list-style-type: none"> ○ el del pescador: lanza el cebo, malos pensamientos o mujeres. ○ el del seductor: ofrece a clérigos y seglares cargos y dignidades. ○ el del burlador: ofreciendo posibilidad de beneficio en el préstamo o la usura... 3. Humana , únicamente conduce al pecado venial. Únicamente bajo los límites de la sensualidad o del asenso de la razón.		
Causas del descenso a los infiernos	Los pecados bajan 7 escalones hacia el infierno: <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Mal cogitar</i>: al retener malos pensamientos del diablo. 2. <i>Folament parlar</i>, ya que la boca habla según la disposición del corazón 3. <i>Negligentment obrar</i>; la diligencia es el fuego interior del Espíritu Santo, al extinguirse, la persona queda fría. 4. <i>Carnalment conversar</i>, el que no es diligente en las obras de Dios, busca la consolación propia de las bestias. 5. <i>Proïsmes enjuriar</i>, siendo los bienes temporales reducidos, sólo satisfarán a unos pocos, generando esa competencia. 6. <i>Causas divinals mesprear</i>, al descender tanto, se aborrecen los bienes sagrados. 7. <i>En la fe doptar</i>, una vez dejan de sentirse el sabor de las cosas que son de Dios, se aborrece la fe. 	Sermonario de Aviñón	36
Motivos por los que el diablo toma lugar	<ol style="list-style-type: none"> 1. Afección terrenales: <ul style="list-style-type: none"> • riquezas • honores • delicias 2. Ejecución innatural: <ul style="list-style-type: none"> • acción que excede a la naturaleza en las costumbres, es anormal y convierte al hombre en algo similar a un estúpido. 3. Presunción intelectuales: <ul style="list-style-type: none"> • cuando alguien quiere comprender las cosas de la fe. 4. Aflicción sensual: <ul style="list-style-type: none"> • quienes al no poder curarse de otro modo, acuden al diablo. 	Sermonario de Perugia	415

El primero de los sermones seleccionados en la tabla anterior, nos muestra la relación de las llamadas “cuatro ocasiones” a que se enfrenta el hombre a la hora de cometer ciertos pecados. En este sentido, si las analizamos una a una, podemos ver cómo la primera, “Dyabolical temptacio”, es la planteada como más peligrosa, siendo la responsabilidad del pecado atribuida en ella al poder del diablo, a quien corresponde la

tentación, la cual pasa desapercibida al fiel que acaba cometiendo el pecado. En este caso, encontramos una situación como podría serlo cualquiera de las reflejadas en la Suma Teológica, donde leemos lo siguiente:

El diablo, por su propio poder, si Dios no le reprimiese, podría inducir necesariamente a uno a hacer algún acto que por su género es pecado; pero no le puede poner en la necesidad de pecar. Lo cual es claro por el hecho de que el hombre no resiste al incentivo del pecado sino por la razón, cuyo uso puede totalmente impedir (el diablo) moviendo la imaginación y el apetito sensitivo, como es claro en los posesos. Mas entonces, encadenada así la razón, cuanto el hombre haga no se le imputa como pecado.¹⁸⁴

En este caso, *mestre Vicent* recurre a la apostilla de “por inadvertencia” para concluir que “derribará altas torres”, de manera que, frente a la negativa reflejada en Tomás de Aquino, sobre el poder de incidencia del demonio en la comisión de pecados, nuestro dominico va un paso más allá al encontrar la forma en que se pueda justificar dicho intromisión, sin necesidad de explicitar la inexistencia de la razón, simplemente dejando la opción de la inadvertencia. Con ello, se está generando un amplio margen de justificación para los actos pecaminosos donde -en su momento- estaba limitada a la posesión diabólica. Vemos así como, una vez más, se genera la vía del Purgatorio y el consecuente perdón, mostrándose abierta la vía de la salvación donde antes no parecía encontrarse.

En segundo lugar, en relación a la “familiar afección”, encontramos un comportamiento que el dominico limita al clero, a quien advierte de los riesgos de las relaciones con mujeres, “aunque sea devotamente y con buena intención”. Cabe señalar en este sentido, como lo primero que llama nuestra atención es la relación que vuelve a señalar sobre el papel desempeñado por el diablo al “colocar el diablo” a los clérigos “en el camino del escándalo”. En este sentido, si revisamos la Suma Teológica, no se muestra un precedente teórico que así lo establezca, ya que en la Cuestión 80, titulada “El diablo como causa del pecado”, planteándose para ello cuatro cuestiones: “1. ¿Es directamente causa del pecado el diablo? 2. ¿Induce el diablo a pecar, persuadiendo interiormente? 3. ¿Puede inducir necesariamente a pecar? 4. ¿Proviene todos los pecados de la sugestión del diablo?”¹⁸⁵. A partir de estas premisas, el planteamiento del sermón mencionado no se encuentra directamente afectado por ninguna de ellas, lo que dificulta la justificación del papel del diablo en el mismo. Sin embargo, *mestre Vicent*

¹⁸⁴ DE AQUINO, T.: *Suma de ...* op. cit., p. 631.

¹⁸⁵ DE AQUINO, T.: *Suma de ...* op. cit., p. 628.

recurre a la idea de que se le atribuya la responsabilidad al indicar que el riesgo surge al “colocar el diablo” a los clérigos en dicha situación, a pesar de sus buenas intenciones. Con ello, se está reduciendo la responsabilidad y facilitando la posibilidad de la salvación de las almas, de la misma manera que en los apartados anteriores.

En el tercer caso, nos encontramos ante la referencia “seguir el camino de los deleites (comer bien, regar con frecuencia la garganta, llevar camisa delicada, dormir en lecho bueno y mullido...)”. En esta situación, vemos como la relación con el apartado de la Suma de Teología anteriormente citado se refleja de manera directa, siendo en el apartado titulado “¿Puede el diablo inducir a pecar instigando interiormente?” en cuyo desarrollo Tomás de Aquino plantea que :”la acción interior del diablo parece ser en torno a la fantasía y al apetito sensitivo; conmoviendo a cualquiera de las dos puede inducir al pecado”¹⁸⁶. De este modo, al referirse a seguir el camino de los deleites, podríamos estar viendo una concreción de este apartado. Con todo ello, una vez más, se trataría de un recurso a través del cual se reduciría la responsabilidad del ser humano sobre el pecado, en estos casos, introduciendo el factor de la influencia diabólica en ellos.

Por último, en el sermón hasta ahora analizado, encontramos un bloque en el que se refiere a como “el clérigo o religioso no debe abandonar la devoción espiritual, las oraciones, las obras penitenciales...” en este caso, atendiendo a lo ya comentado con respecto a la pereza en el apartado de los pecados capitales, cabe señalar que se está tomando como punto de partida el incumplimiento de las obligaciones espirituales, dejando la pereza en segundo término, al tiempo que se dirige la mirada de manera específica al clero. En este sentido, cabe destacar la importancia del cumplimiento de las obligaciones devocionales en este colectivo, ya que lo que entraría en juego no sería sólo el estado de su alma, sino, en ocasiones, las de aquellos que les han encomendado determinadas misas y oraciones por la salvación de la suya. Por este motivo, atendiendo al temor reflejado en diversas ocasiones sobre el incumplimiento de las mandas pías por parte de los clérigos asignados a ellas, resulta comprensible que se insista en ello por parte del predicador, aunque no sea de manera clara y directa, sino con una referencia general y mucho más discreta, evitando así provocar la desconfianza entre los fieles.

El siguiente sermón recogido en la tabla se refiere a los diversos tipos de tentaciones existentes, en este sentido, *mestre Vicent* las agrupa en tres categorías: las divinas, las diabólicas y las humanas. Las diferencias existentes entre ellas se refieren al

¹⁸⁶ DE AQUINO, T.: *Suma de ...* op. cit., pp. 629-631.

origen y la intención que las produce, sin embargo, este hecho guarda relación con los posibles tipos de pecados a que dan lugar, siendo la de origen humano la de menores consecuencias. Este planteamiento, es heredero del ya expuesto por Tomás de Aquino en su Suma de Teología, donde podemos ver en su Cuestión 79, las Causas externas del pecado “Primero por parte de Dios ; en segundo lugar, por parte del diablo y en tercero, por parte del hombre”¹⁸⁷ . Es en el desarrollo de dicha cuestión 79, cuando se plantea la imposibilidad de Dios de provocar el pecado, análisis que queda cuestionado por *mestre Vicent* en este sermón, al desarrollar de qué manera se produce la tentación, con qué modos y por qué causas. En segundo lugar, encontramos la causa diabólica, cuyo objetivo es la condenación de las almas y que recurre para ello a diversos mecanismos. En este sentido, si lo comparamos con la Suma de Teología, encontramos que en ella se nos muestran los diversos modos en que puede el diablo incitar al pecado. En concreto, es la Cuestión 80, donde se nos muestra “la causa del pecado por parte del diablo”, en relación con lo cual se analizan “cuatro problemas: 1. ¿Es directamente causa del pecado el diablo? 2. ¿Induce el diablo a pecar, persuadiendo interiormente? 3. ¿Puede inducir necesariamente a pecar? 4. ¿Proviene todos los pecados de la sugestión del diablo?”¹⁸⁸ En este sentido, una vez más vemos distanciarse aparentemente los planteamientos de *mestre Vicent* de las soluciones a las cuestiones que propone Tomás de Aquino. Estas diferencias, adquieren especial importancia en la medida en que nuestro dominico toma como fuente, en numerosos aspectos y ocasiones, los planteamientos tomistas, divergiendo sutilmente de los mismos en aquellos aspectos que no se adaptan a la realidad concreta a la que pretende dar respuestas. Sin embargo, analizando las soluciones propuestas por santo Tomás, encontramos la siguiente reflexión:

El pecado es un acto. Por tanto, una cosa puede ser directamente causa del pecado del mismo modo que es directamente causa de un acto. Lo cual a la verdad no acontece sino porque mueve a obrar al principio propio de dicho acto. Mas el principio propio del acto del pecado es la voluntad, porque todo pecado es voluntario. De ahí que nada pueda ser directamente causa del pecado a no ser que pueda mover a la voluntad a obrar. Pero la voluntad, como hemos dicho anteriormente , puede ser movida por dos cosas: 1) por el objeto: así se dice que lo apetecible aprehendido mueve el apetito; y 2) por aquel que inclina interiormente la voluntad a querer. Mas esto (último) no es sino la voluntad misma o Dios, como hemos demostrado anteriormente . Resta, pues, que por este lado sola la voluntad del hombre es directamente causa de su pecado. ***Por parte del objeto se puede entender triplemente que una cosa mueva a la voluntad.*** 1) El objeto mismo propuesto; así decimos que el alimento excita el deseo de comer; 2) el que

¹⁸⁷ DE AQUINO, T.: *Suma de ...* op. cit., p. 622.

¹⁸⁸ DE AQUINO, T.: *Suma de ...* op. cit., p. 628.

propone u ofrece dicho objeto; 3) **el que persuade** que el objeto propuesto tiene su razón de bueno; pues también éste de alguna manera propone a la voluntad su objeto, que es el bien de la razón, verdadero o aparente.¹⁸⁹

Es precisamente en este desarrollo donde encontramos la clave para la interpretación del sermón analizado, en el que se nos muestran los tres modos en que puede el diablo incitar al pecado, los cuales coinciden en lo señalado en la Suma de Teología en relación con lo tocante al objeto que mueve la voluntad. De este modo, *mestre Vicent* estaría recurriendo a este aspecto teórico que vincula de manera indirecta al diablo con el pecado a través del ofrecimiento del objeto causante del mismo. Una vez más, vemos cómo los sermones nos muestran un salto más allá del planteamiento tomista, no sólo convirtiendo sus argumentos en divulgativos, sino haciéndolos llegar al extremo que el autor requiere en cada caso. En esta ocasión, demostrar la responsabilidad del diablo en determinados pecados del hombre.

En tercer lugar, en relación con las tentaciones de carácter humano, se recoge una afirmación muy interesante a propósito de la gravedad de los pecados, señalando que los pecados inducidos por la tentación humana sólo pueden llevar al pecado venial. En este sentido, *mestre Vicent* se refiere de manera exclusiva a los pecados de tipo sensual, mientras que Tomás de Aquino comienza con una diferenciación en dos grandes bloques, siendo el primero el relativo al pecado original y dejando en segundo plano el resto. Paralelamente, las reflexiones señaladas en relación a los pecados veniales y mortales se encuentran enmarcadas en un grado de profundidad teórica mucho mayor que el reflejado en este sermón en lo que a la tentación humana se refiere, en la que se vincula el carácter sensual y el asenso de la razón con la exclusividad del pecado venial. Este hecho, puede corresponderse con las peculiaridades diferenciales del auditorio de uno y otro autor, lo que llevaría a éste último a la necesaria simplificación de sus argumentos con el fin de ser comprendidos por ellos.

En el siguiente sermón recogido en la tabla anterior, nos encontramos ante una reflexión sobre el papel que desempeñan los pecados en el descenso de los siete escalones que conducen al infierno. En este sentido, podemos observar que los tres primeros se corresponden con los relativos al pensamiento, palabra y obra, mientras que el cuarto y el quinto se relacionan con la lujuria y la injuria, quedando los dos últimos relacionados con el desprecio a Dios y a la fe. Mediante esta jerarquización de los

¹⁸⁹ La negrita que figura en la cita es nuestra, incorporada con el fin de facilitar la interpretación del texto. DE AQUINO, T.: *Suma de ... op. cit.*, p. 629.

pecados, el predicador está reforzando la idea de la gravedad de aquellos pecados vinculados con el desprecio a lo relativo a Dios y a la Iglesia, incluyendo en este bloque lo tocante a los bienes sagrado, así como a todo tipo de propiedades eclesiásticas, cuyo respeto se está reforzando mediante esta condena. Todo ello, en un contexto jerárquico que se inicia con la diferencia entre los pecados de pensamiento, palabra y obra, capaz de persuadir a todo cristiano sobre la adecuación de esta estructura jerárquica.

Por último, hemos seleccionado un sermón relativo a los motivos que mueven al diablo, quedando estos estructurados en su interés por las afecciones terrenales (relacionado con la avaricia), su capacidad de superar a los actos naturales, el aprecio por los dones intelectuales (vinculado tradicionalmente a la soberbia) y la aflicción sensual (vinculada con la lujuria). Con todo ello, se detecta una relación tangible entre los motivos que mueven al diablo a intervenir y ciertos pecados capitales, los cuales le facilitan el acceso y -a partir de los mismos- la mayor influencia en el comportamiento humano.

Sobre la salvación de las almas

En relación a la salvación de las almas y a la manera en que esta se pueda producir, hemos seleccionado algunas de las referencias incluidas en los sermones con el fin de facilitar la aproximación a estas ideas.

La Salvación de las almas en los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón nº
Da cuenta de tu administración. Toda alma llega al Juicio. Importancia de la confesión.	<ol style="list-style-type: none"> 1. De los pensamientos: <ul style="list-style-type: none"> ○ De los deseos y las palabras pronunciadas u oídas, de los actos. ○ Al religioso que observa los tres votos, si son realizadas con intención recta, humildad y diligencia, si no, será condenado. 2. La necesidad de hablar por si mismo, de compadecer ante el tribunal: <ul style="list-style-type: none"> ○ No de palabra, sino de conciencia 3. La práctica que se tendrá <ul style="list-style-type: none"> ○ En la hora de la muerte, lo que se habrá hecho con lo que a cada uno se le entregó (en cuerpo y alma, ciencia, riqueza, elocuencia,...) 	Sermonario de Aviñón	29
Tres cosas suficientes para	Tres cosas necesarias para la salvación : <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Cognitio de veritat divinal</i>, conocer a Dios 	Sermonario de Aviñón	38

La Salvación de las almas en los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón nº
la salvación	<ol style="list-style-type: none"> 2. <i>Dilection de caritat entegral</i>, amar a Dios sobre todas las cosas. 3. <i>Compassion de pietat fraternal</i>, y al prójimo como a ti mismo. 		
Sobre las almas que van al cielo y al infierno	<p>[...] Los grados de la mala vida:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Carnal conversació de hòmens o dones</i> 2. <i>Spiritual indevoció</i> 3. <i>Crueldat sense misericordia</i> 4. <i>Amarga impaciencia dels que perden los bens e si podien dar del puny a Déu o farien</i> 5. <i>Implacable discorda</i> 6. <i>Tirànnica presidencia</i> 7. <i>Usurpació de coses spirituals</i> 	Sermons (Shib, G.) vol. III	LXXXII
Vivamos una vida nueva: la renovación por las virtudes	<p>Las tres virtudes para renovar el alma son:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Vertadera humilitat</i>, pues el origen de todo pecado es la soberbia 2. <i>Piatosa largitat</i>, si la codicia es el inicio del pecado, la limosna lo evita 3. <i>Pura e neta castedat</i>, pues la carnalidad es el tercer inicio de males 	Sermonario de Aviñón	16
Lo imprescindible para entrar en el Paraiso	<p>Tres paces necesarias:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Paz interior, entre el cuerpo y el alma 2. Paz exterior, con el prójimo 3. Paz superior, con Dios <p>Al mismo tiempo, hay que cumplir cuatro condiciones:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Lealtad de corazón 2. No jurar en su nombre 3. Honrar el domingos 4. Obedecer los mandamientos de la Iglesia 	Sermons (Shib, G.) vol. VI	CLXXXIV
Sobre la caridad	<p>Principal virtud humana:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Amor a Dios soberano 2. Amor al prójimo ordenado 	Sermons, vol. primer (1932)	8

Enlazando con el apartado anterior, la primera referencia que hemos seleccionado en relación con la salvación de las almas nos ofrece de nuevo la imagen de la jerarquía básica de los pecados, organizando los comportamientos en función de si son de pensamiento, palabra u obra, lo que nos vuelve a dirigir a la estructura básica transmitida por *mestre Vicent* y que -en este caso- se orienta en relación con la llegada del Juicio Final, insistiendo en la importancia del mismo, así como de ser capaz de rendir cuentas en el momento postrero. En este caso, la idea viene a reforzar la importancia del Juicio, manteniendo la división entre el juicio individual tras la muerte y el Juicio Final. En este sentido, el predicador resalta la importancia de la confesión, ya que es la herramienta capaz de reducir el valor de los actos contrarios al bien del alma. Esta idea, enlaza con lo planteado en páginas anteriores en relación con la confesión,

reflejando su importancia al mostrarse como un elemento sobre el que se volverá desde las distintas perspectivas que se refieran al alma, su condena o su salvación.

Paralelamente, el refuerzo de la importancia de la confesión, hay que contextualizarlo en el marco jurídico del Concilio de Letrán IV y su continuidad en el de Trento, así como en el entorno de desarrollo del protestantismo, y el cuestionamiento de la penitencia por parte de este último.

Esta idea, debe enlazarse con la reflejada en el siguiente apartado de la tabla anterior, el relativo a los aspectos necesarios para la salvación del alma, esto es: conocer a Dios, amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. De este modo, se está mostrando una visión muy distante de la que trata de atemorizar a los fieles, ya que con esta fórmula, se transmite una perspectiva de carácter salvífico en la que lo más destacado es el sentido “suficiente” de estos tres elementos para la salvación del alma.

Con todo ello, no dejan de abundar las reflexiones realizadas por parte del dominico de los grados de la mala vida, tal es el caso de la incluida en el sermón recogido a continuación en la tabla. En él, observamos una lista de comportamientos y actitudes que conforman los siete grados de la “mala vida”.

En dicha jerarquización, observamos una vez más la gradación entre los actos relativos a las cuestiones carnales (*carnal conversació de hòmens o dones*), las cuestiones de índole espiritual (*spiritual indevoció*), las relativas a las cuestiones materiales, de carácter mundanal y vinculadas tanto a propiedades, como al ejercicio del poder (*crueledat sense misericordia, amarga impaciencia dels que perden los bens, implacable discordia, tirànica presidència*) y, por último, la relativa a la combinación de ambos aspectos, el del poder terrenal y el espiritual (*usurpació de coses spirituals*). De este modo, nos encontramos una vez más ante una estructuración de los pecados en la que predominan dos centros, el uso del poder (incluyendo aquí las preocupaciones por las riquezas y los bienes) y las cuestiones espirituales (tanto en lo relativo a la devoción, como al ejercicio de poder espiritual y la gestión del mismo). De este modo, *mestre Vicent* está centrando su atención en estos dos aspectos que parecen preocuparle de manera específica, como podremos ir viendo a través de los posteriores aspectos analizados.

Con todo ello, tal y como hemos comentado con anterioridad, nos encontramos ante una visión y jerarquización de los pecados que guarda relación directa y clara con el mantenimiento del orden establecido, lo que reafirma el papel desempeñado por la

Iglesia en este sentido. Asimismo, la relación entre la Iglesia, como parte central del proceso, y el clero, como parte inherente a dicho mecanismo, pero a su vez, presa del mismo, es una perspectiva que tampoco puede dejarse de lado a la hora de interpretar la función de cada uno de estos engranajes en el conjunto del proceso.

Sobre el comportamiento del clero

En lo que al clero se refiere, Vicent Ferrer recoge las siguientes referencias sobre las que trataremos de reflexionar:

Sobre el comportamiento del clero en los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón n°
Lo que representa entrar en religión	Al entrar en religión se promete siete observancias: 1. Obediencia general 2. Pobreza apostólica 3. Castidad angelical 4. Devoción en el oficio 5. Silencio de palabras 6. Penitencia corporal 7. Paciencia virtuosa	Sermonario de Aviñón	41
Religiosos y sacerdotes deben prevenirse de las riquezas	Al reflexionar sobre las riquezas y sus peligros, detalla: Cuántos religiosos , cuántos clérigos y cuántos laicos se condenan por ellas. Cuántos religiosos obran contra el voto de pobreza, etc., cuántos clérigos obran con simonía, cuántos con usura, cuántos se convierten en negociadores para adquirir posesiones...	Sermonario de Aviñón	45
Diferencia entre el buen clérigo y el falso profeta	Prudencia, diligencia y obediencia. Critica a los clérigos de pésima vida que afirman salvarse, los cuales incitan al pecado y engañan.	Sermonario de Aviñón	23-24
Comportament dels religiosos joves	Los religiosos jóvenes , cuando empiezan a estudiar teología tienen vergüenza de preguntar lo que no saben, ni leer sermones de otro, van a la Biblia y otros libros y sacan así sus sermones, lo que les llevará a predicar muchos errores, todo por soberbia. Cuántos presbíteros hay en el mundo que no saben gramática y tienen vergüenza de pedir a otro que les enseñe a leer...	Sermons (Shib, G.) vol. VI	Feria IV. Sermo Dominic e (p.161)
Los clérigos y la simonía	Capellanes , hoy los beneficios se hacen con hurtos y simonía	Sermons (Shib, G.) vol. VI	Sermo Innocencium
Pecados de los capellanes	Señala que los eclesiásticos son todos simoníacos en la prelatura, dignidad y rectoría. Si vas a los capellanes , son jugadores de dados, tahures, jugadores, bebedores en taberna, ajustadores de dineros, ...	Sermons (Shib, G.) vol. VI	Feria IIIª En quin punt està lo món
Los clérigos y	Que los clérigos se guarden de la simonía y recen los oficios	GARGANTA, J. M.	En la

Sobre el comportamiento del clero en los Sermones de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón n°
la simonía	devotamente.	FORCADA, V.: <i>Biografía y escritos de san Vicent Ferrer, Madrid, 1956.</i>	fiesta de los apóstoles s. Simón y s. Judas
Sobre los clérigos	Los clérigos deben <ul style="list-style-type: none"> • vivir castamente, por el voto que las órdenes lleva parejo • guardarse muy especialmente de la simonía 	GARGANTA, J. M. - FORCADA, V.: <i>Biografía y escritos de san Vicent Ferrer, Madrid, 1956.</i>	En la fiesta de s. Matías apóstol

De entre lo señalado en la tabla, podemos destacar la simonía como un elemento que preocupa especialmente al dominico. Las referencias a la simonía aparecen en cinco de los ocho sermones relativos a los comportamientos del clero.

En apartados anteriores, hemos señalado la preocupación del predicador por el ejercicio del poder, en este caso, la simonía se nos muestra como un primer aspecto concreto de dicho ejercicio.

Más allá de la simonía, vinculada con el poder y con la búsqueda de riquezas frente al voto de pobreza, vemos también destacar la soberbia, en contraposición a la humildad propia del clero y sobre la que ya hemos reflexionado en apartados anteriores.

Por último, se incluye cierta referencia a la castidad, sin que resulte especialmente significativa, lo que resulta coherente con el trato dado en la época al celibato clerical, a pesar de la legislación relativa al mismo.

De todo ello, podemos extraer como resultante el especial interés manifiesto por el predicador en la prevención de la simonía -aparentemente muy frecuente en la época, sin duda por la tradición de este tipo de prácticas-, la soberbia y la castidad; las cuales se nos plantean como tres pecados destacados entre el clero. Sin embargo, hay una referencia a diversos comportamientos que también debían abundar, pero que -a criterio de *mestre Vicent*- ocupan un segundo plano, nos referimos a aquellos comportamientos que el autor vincula con los capellanes y que suponen la proximidad a los hábitos de vida de los seglares; esto es, el juego y la bebida.

Con todo ello, podemos ver dos niveles de pecados: los graves, tales como la simonía, la soberbia y la lujuria, directamente vinculados con el acceso al poder, la aceptación de la jerarquía y el proceso de transmisión del mismo; y los menos graves, cuya importancia se limita a la diferenciación en la forma de vida de clérigos y laicos,

particularmente en los signos visibles y cotidianos, pero que carecen de mayor trascendencia.

De este modo, una vez más, podemos establecer una clara relación directa y pragmática entre los “pecados” más condenados y los intereses institucionales subyacentes.

Sobre el comportamiento de la sociedad del momento

Con respecto al comportamiento que *mestre Vicent* observó a su alrededor y que consideró de interés reflejar en sus sermones, hemos elaborado la siguiente tabla, mediante la cual es posible analizar dichos comportamientos de manera genérica, tratando de establecer tipologías que nos permitan una teorización global en relación con los mismos.

Los comportamientos de la sociedad a ojos de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón
Sobre los 4 pecados que vino Jesús entre los cristianos	<ol style="list-style-type: none"> 1. Avaricia 2. Lujuria 3. Gula 4. Simonía: “[...] <i>A la confessiò, que l’absoldrà per esperança de diners, o en dar òrdens e sepultures, hajam diners. Així hui és venut per dotze diners; si donau al capellà uit diners, certes no dirà la missa si no li’n donau dotze; lo preu de Judes, dient: Tan bon preu me poreu dar, que jo vos vendré</i>”; <i>ells li daven deu reals, e ell deia: “E per deu reals vos daré mon mestre tan bó?” Encara lo preà un poc, e lo prevere idem, es gran pecat.</i>” 	<i>Sermons de Quaresma, II, Valencia,</i>	XLV
Seis pecados que observa a su alrededor	<ol style="list-style-type: none"> 1. Hechicerías diabólicas: ir a adivinos/as o a hechiceros/as. 2. Blasfemias divinales: blasfemias contra Dios, al beber, al entrar por una puerta, al arreglar la pata de un rocín,... 3. Quebrantamientos festivos: los domingos al aparejar animales, celebrar mercados y ferias, etc. 4. Corrupciones corporales: sin incluir la mancebía, prostitutas en posadas son trampa para las almas, deben estar en la mancebía, ya que estando en posada se condenan tanto posaderos como gobernantes de la villa . 5. Manifestas tahurerías: juego de dados es 	<i>Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia.</i>	125

Los comportamientos de la sociedad a ojos de san Vicent Ferrer			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón
	tahurería y latrocinio. 6. Perversas compañías: que judíos, cristianos y sarracenos habiten en la misma casa o barrio.		
Sobre los 4 vientos que azotan la Fe Católica	<ol style="list-style-type: none"> Presunción intelectual, viento de levante, al querer medir o escrutar los misterios de Dios. Ocupación mundanal, poniente, al ser muchas las preocupaciones mundanales y dejar de lado la fe. Tentación diabolical, tramontana, ya que las tentaciones ponen a prueba la fe. Afección terrenal, mediodía, al tener esclavos infieles y no querer que se conviertan. 	<i>Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia</i>	145
Pecados de los que se acusará al mundo en el Juicio Final	<p>Se trata de Diez Pecados:</p> <ol style="list-style-type: none"> Injusticia de los señores. Simonía de los eclesiásticos. Penitencia, los seis rayos que la conforman: el corazón -arrepentimiento-, propósito de enmienda, confesión de todos los pecados, cumplir la penitencia y atormentar las carnes, restitución de lo robado y perdón de las ofensas. Negligencia de las cosas divinas. Avaricia. Adulterio, contra los lujuriosos. Blasfemia airada (muy frecuente). Fraude en los negocios. Habladurías de los ociosos. Oposición a los buenos. 	<i>Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia</i>	62

Analizando los comportamientos reflejados en la tabla anterior, llaman la atención diversos aspectos: en primer lugar, más allá de la presencia de algunos pecados capitales, hay que señalar la presencia de pecados muy concretos, vinculados de manera más o menos directa con determinados colectivos sociales. Trataremos ahora de revisar los más destacados al tiempo que los reagruparemos en función de sus principales características esenciales.

En primer lugar, continúa mostrando su preocupación por los reflejos de los pecados capitales que se observan de manera habitual en torno suyo. En este sentido, insiste en temas tales como la avaricia, la lujuria o la gula, pero rápidamente lo encontramos centrando su atención en la simonía, ante la cual se muestra sumamente crítico, recordando que se trata de un pecado de los eclesiásticos, lo que lo dota de mayor gravedad. En este sentido, destaca como dichas referencias se agrupan bajo el epígrafe de los cuatro pecados por los que vino Jesús entre los cristianos. Por ello,

recurre a la equiparación de la simonía con la venta, por parte de Judas, de Jesús. De este modo, *mestre Vicent*, está poniendo, una vez más, de relieve la gravedad de la simonía, tanto para clérigos como para laicos que, de alguna manera, se muestren partícipes de la misma. Esta equiparación sólo tiene sentido en la medida en que se trata de reforzar los mecanismos institucionales de acceso a los cargos, siendo por ello condenada de manera insistente y tajante la simonía en numerosos sermones.

Al referirse explícitamente a los pecados que observa a su alrededor, encontramos uno de los elementos que parece preocupar especialmente al predicador, que lo sitúa en primer lugar, es la hechicería diabólica, la cual vincula principalmente con la asistencia a adivinos o hechiceros, hecho que parece ser frecuente en la Valencia de la época. A continuación, se refiere a las blasfemias, señalando los momentos en que estas se producen, ya que se realizan de manera cotidiana sin encontrarse en ellas elementos voluntarios que agraven su uso. De igual modo, el incumplimiento de las fiestas, o las corrupciones corporales, entre otros, son aspectos muy interesantes, ya que señalan que se producen sin incluir la mancebía, donde deben estar las prostitutas, sino en las posadas, dejando claro, mediante el recurso a argumentos de autoridad (Biblia - Proverbios 23- y san Agustín -Libro Sobre el orden-) que dependiendo del lugar, se trataría o no de un pecado, en concordancia con la mentalidad y la legalidad del momento. Para concluir, quedan las referencias a los juegos y los robos, ambos equiparados en un único apartado con el que se quiere condenar de manera especial el juego de dados, tan popular y difundido en la Valencia del momento, que lo encontramos en numerosas referencias jurídicas de monasterios y conventos. Finalmente, se insiste en lo condenable de habitar en la misma casa o calle que judíos y musulmanes, siendo considerado como mala compañía, reforzando así la distribución urbana de la morería y la judería, así como la separación de los tres colectivos que coexistieron en la Valencia bajomedieval, con diversos grados de convivencia.

Una vez más, podemos constatar de este modo, la clara relación existente entre los pecados y los delitos, imbricándose ambos conceptos de manera constante en la mentalidad del momento. Como ha señalado Villacañas:

El monopolio legal de la dirección de conciencias y el incremento de la sanción sobre el pecado favorecieron la juridización de la “ética” y la moralización de la “ley” -cuando se diferenciaban formalmente como esferas separadas de juicio-. En

el ejercicio de la justicia medieval no hay, por tanto, una escisión previa entre derecho y moral, como ocurrirá después de la reforma luterana.¹⁹⁰

Por último, en uno de sus sermones, *mestre Vicent* se refiere a los diez pecados de los que será acusado el mundo en el Juicio Final, dicho listado merece especial atención ya que parece limitar a estos diez, aquellos que serán enjuiciados en ese momento, poniendo de relieve -en cualquier caso- la importancia de los mismos y de su presencia en la sociedad del momento -al menos a juicio del predicador-. Dichos pecados se refieren una vez más, a distintos colectivos sociales, destacando la injusticia por parte de los señores, la simonía por parte de los eclesiásticos, la penitencia (no quedando claro si se refiere a no recurrir a ella o a hacerlo de manera inadecuada). La negligencia en las cosas divinas, en cuyo apartado se podría haber incluido la anterior, separada para reforzar su importancia. La avaricia y el adulterio como pecados capitales. La blasfemia, como acción contra Dios. El fraude en los negocios, cuya importancia empieza a destacar en la baja edad media, con el auge de las actividades comerciales en el ámbito urbano. Las habladurías de los ociosos, quedando aquí señalado tanto el hecho de las habladurías como las figuras de los ociosos, como ajenos a una participación activa en el orden social existente. La oposición a los buenos, afirmación ésta muy genérica y capaz de dar cabida en su desarrollo a aquellos que resulte más conveniente en cada momento.

En esta síntesis, vemos cómo se repasan los pecados ya destacados con anterioridad, concretando el colectivo a que corresponden e insistiendo en su gravedad. Cabe señalar la relación existente entre los mismos y el mantenimiento de la estructuración social, así como la continuidad del papel asignado tanto a la institución eclesiástica, como a la jerarquía que la compone.

A través de los apartados analizados de los sermones de san Vicente, podemos observar la imagen de un predicador culto, complejo, entre cuyas preocupaciones se muestran las correcciones de los males que afectan a los fieles, pero, principalmente, aquellos que cuestionen el orden establecido o que ponen en riesgo el papel desempeñado por la Iglesia y el clero. Paralelamente, hemos podido observar la presencia de elementos diversos en sus textos, entre los que encontramos un componente teórico tradicional, como lo es el sustrato de la Suma Teológica, tan

¹⁹⁰ VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: “Epílogo” en: CATALINA GALLEGU, C.: *Pastorado*, ... op. cit., pp.197.

presente en sus reflexiones, al tiempo que sobresalen algunos aspectos como la individualización de los demonios vinculados a cada uno de los pecados, también frecuentes en otros autores del momento. Con todo ello, podemos observar en la imagen del predicador, la de un intelectual dotado de una fuerte base teórica, pero imbricado con la sociedad del momento, a la que trata de corregir, pero de cuyas ideas es partícipe a lo largo de su obra.

Sobre los pecados en las obras de Eiximenis

En relación con los pecados, encontramos en la obra de Eiximenis, en concreto en el *Cercapou*, un recorrido detallado y en profundidad a través de los Diez Mandamientos, los Pecados Capitales y los diversos tipos de virtudes, elementos que hemos tratado de sintetizar en diversas tablas que nos facilitarán su análisis.

Sobre los diez mandamientos

En primer lugar, siguiendo el orden del propio autor, vamos a repasar el tratamiento por él dado a los diez mandamientos, cuyo desarrollo nos ofrece una interesante visión sobre la situación de la sociedad del momento, al menos a los ojos del minorita.

Sobre los Diez Mandamientos en la obra de Eiximenis			
Manament	Contingut	Desenvolupament destacat	Cap. / pp.
<i>Primer: No hauràs Déus strany</i>	<i>Presupon que lo cretià deu creure en Déu esser tot creador e senyor de tota creatura e que aquell tot sol deu colre, honrar e amar sobre totes coses, e en aquell deu posar la sua final confiança.</i>	<i>[...] E deu-se guardar de affermar, dir, fer scientment cosa alguna per la qual se desvia de la sancta fe crestiana; e de tenir falsa opinió contra article algú de la [santa] fe [cathòlica]: e perseverar en dubte de la fe [catholica] o titubear en aquella; e de blasfemar Déu, ço és, dir de cor o de boca irreberendment cosa alguna la qual no.s convinga a la bonea e excel·lencia divinal [...] [E així mateix deu esquivar de creura] en somnis [si no a conselle de discret confessor], en nigromancia, invocacions, patis o repusions de dimonis, esguardaments de mans o phisomia</i>	I / 29-33

Sobre los Diez Mandamientos en la obra de Eiximenis			
Manament	Contingut	Desenvolupament destacat	Cap. / pp.
		<p><i>de cara, o altres senyals del cos[...]</i> <i>E deu esquivar de recórrer o usar de remeys vans o erroneus, així com ligadures, conjurs, encortaments, characters, breus, cartells o nòmines, encara que sien senyalades, dites o scrites ab paraules de la sancta Scriptura [...]</i> <i>E de usar de observància de dies, anys, mesos, hores o calendes en començaments de obres o de viatges o altres actes, creent que per tal observancia obtindrà prosperitats o ço que vol o esquivarà adversitats. [...]</i> <i>Axi mateix deu esquivar de usar o donar fe en estrenes del primer dia del any, ni altres fets dons que-s fan per compra o mudament de alberch o heretat[...]</i> E de creure que fades, bruxes, hòmens o dones encantades o semblants coses, que sien res, o que lo diable haja poder desobre negú ni en altra manera sinó tant co a nostre senyor Déu ha plagut o l'om permet usar[...]</p>	
Segon: No pendràs lo nom de Déu en va	[...] que nengú no deu jurar en manera alguna per Déu, ni per les seues coses sagrades, per falsia o engan de algú, ni encara per veritat si no és costret per jutge, o, en cas necessari, per profit del proïsme, on vees que son jurament no fos cregut [...]	Deu-se , donchs, abstenir de jurar dient scientments falsia o mentida ; e de jurar ab art e enganament; e de jurar o de votar prometent que no farà cosa alguna no deguda fer segons los manaments de Déu; e de jurar en manera alguna per lo cos, cap o altres membres de la sagrada humanitat de Jesucrist; e de continuar o sovinejar de jurar per ardor de parlar o per mal ús, no curant de absteni-se'n encara que-n sia reprès o conega esser mal fet; e de trencar sacrament per ell licítament fet ; e de trencar scientment vot o promissio a Déu o a sants fets; e de trencar homenatge o promissió en sa fe licítamentfets a son proïsme .	II / 33-34
Terç: lo santificar dia sant.	Que l'om, en los diumenges e altres festes manades colre, se deu abstenir de fer e de fer fer que altri faça, quant en ell és, tota obra servil, car deu en aytals dies entendre en laor de Déu e vaga a hoyr missa e oració e altres bones obres sanctes, segons ordinació de santa mare Esgleya.	Jatsia que tots temps se deja abstenir e guardar de pecar mortalment, en los dies de les festes se deu mils guardar[...] e de caçar en qualsevol manera, e de vagar a deportes e jochs o altres vanitats.[...]	III / 34-36
Quart: Honraràs ton	Hom és tengut fer honor, així de paraula com de fet,	Deu, donchs, molt squivar l'om de negar servey o ajuda qui fer puxa a son pare o a sa mare	IV / pp. 36-37

Sobre los Diez Mandamientos en la obra de Eiximenis			
Manament	Contingut	Desenvolupament destacat	Cap. / pp.
<i>pare e ta mare si vols viure longament sobre la terra¹⁹¹.</i>	<i>a son pare e a sa mare tota hora que lo cas o temps o requerrà, e no res menys [...]</i>	<i>posats en neçessitat, e de maleis, escarnir o en altra manera dir o fer scientment irreverència o menyspreu a son pare o a sa mare carnals, o a son prelat, o a son príncep o senyor temporal.</i>	
<i>Quint: No auçuràs negú</i>	<i>Que l'om es quart de auçuire negú de fet corporalment,</i>	<i>E de manar, consellar, consentir delliberadament que algú sia mort, si donchs no era per via de justícia e a zel o intenció justa; e desigar mort de algú ab tal consentiment que li plauria que de fet se seguis [per obra]; e de fer scientment cosa alguna per què fembra prenys se puxa afollar; e de excutar algú o condempnar a mort judicialment per zel de vengança o altra mala intenció sots color de justícia[...].</i>	V / pp. 37-38
<i>Sisè: No fornicaràs</i>	<i>[...] l'om es deu abstenir de tot mesclament carnal ab fembra, exceptat la sua pròpia muller en via de legítim matrimonio [...]</i>	<i>[...] abstenir de tot ajustament o mesclament carnal ab fembra solta, ab verge, ab maridada, ab religiosa o altra que haja votada continència, ab parenta carnal o que sia en afinitat ab ell, o speritual, axí com és comare, fillola o filla speritual, ab infell. Deu se abstenir de usar ab la pròpia muller ab maneres bestials, no naturals, en loch o ab intenció no deguda[...] no ab provocacions e maneres de què usen publicanes solament perquè puxen sadollar lur desordonat apetit[...] no en temps que la dona es aprop del part o ha del accident comú a dones, e en loch sagrat o poblich de quès pogués seguir escàndol o mal eximpli. E deu esquivar lo greu e abominable pecat de sodomia e tot altre contra natura, ço es, tot e qualsevol ús o acte illicit, libidinos o carnal[...]</i>	VI / pp.38-40
<i>Setè: No furtaràs</i>	<i>No deu pendre, retenir o en altra manera contractar cosa alguna de altre per cobejança, sens voluntat de aquell de qui es la cosa.</i>	<i>E deu-se, donchs, l'om guardar de pendre amagadament o retenir béns d'altri sens voluntat d'aquell, e de pendre e usurpar per força o manifestament res que sia d'altri; e de haver, pendre o procurar scientment que de vasalls o sotsmeses seus o d'altri sien haüts [...] E [deu se encara més, abstenir, e pus fort,] de dar, vendre, comprar, o en altra manera procurar-se per pecúnia, prechs carnals, lagots o servitut il·licita, sacraments eclesiàstichs, dignitats, benifets, oficis, administracions o cosa altra alguna que sia speritual [com no solament comet açi furt, més encara lo gran pecat de simonía] [...] E deu-se guardar de emprestar alguna pecunia, blats ... [...] e de comprar a menor for ans de temps o vendre a major forque no és rahonable</i>	VII / pp. 40-46

¹⁹¹ Es interesante observar cómo queda ampliado el contenido en el desarrollo del mismo para incluir a los poderes tanto terrenales como espirituales.

Sobre los Diez Mandamientos en la obra de Eiximenis			
Manament	Contingut	Desenvolupament destacat	Cap. / pp.
		<p><i>per spera de temps [...]</i> <i>E usar de fals o falsa mesura scientment [...] e de liurar scientment mala moneda [...] o dar menys que dar deu [...]</i> <i>E per ço com totes les particulars maneres de furt [...] no porien per mi esser explicades [...]</i> <i>l'om se deu guardar de ferne en manera alguna.</i></p>	
<p><i>Vuytè: no diràs fals testimoni contra ton proïsme</i></p>	<p><i>Que en juhi ni fora juhi, request o no request, algú no deu dir scientment per malícia, o en dan de son proïsme afermant o negant, falsia o mentida, ço és, paraula o senyal algú denotant altra cosa que ell no haurà al cor, posat que per dir tal mentida se'n esperàs seguir algun profit a ell o a altre.</i></p>	<p><i>Deu se guardar de imposar malícia contra veritat, crim o infàmia a alguna persona in detraure lo prohisme, encara que digua veritat, resitant sos pecats o algunes colpes que aurà comeses, con tot sia contra aquest menament si no quant superior mana a hom dir aquelles coses que hom sap en lo prohisme.: la doncs no-b à hom peccat per la obediència, ans n'à hom mèrit, si no hi ve voluntari per qualque venjança o pròpia malícia que lo-y tira.</i></p>	VIII / pp. 46-47
<p><i>Novè: No cobejaràs l'alberch de ton proïsme</i></p>	<p><i>[...] és vedat a tot crestià tota cobejança libidinosa de mesclament carnal de qualsevol fembre que no sia pròpia muller sua.</i></p>	<p><i>[Així mateix, per aquest manament són vedades tots senyals qui poden donar algun indici de voluntat libidinosa, axí com són paraules de aquesta matèria, dons, compleçencies, totalment e qualsevulla indicis o senyal qui puxen denotar que aquels qui-ls fa té dins lo cor flamade luxuria o voluntat libidinosa. [...] que lo sizèn manament veda solament l'acte, ço és lo mesclament ab qualsevol fembra que no sia muller propia sua; e aques noven menament no solament foragita la obra, mas encara la cobejança o desig que sta en la pensa.[...]</i></p>	IX / pp.47-50
<p><i>Deè: No desigaràs la muller de ton proïsme, en la serventa, bou ni ase e altra cosa alcuna de les seues.</i></p>	<p><i>[...]No desigeràs pocessiò de ton prohisma; ço és alberch, vinya, bou o ase, o cosa altra alguna de les seues.</i></p>	<p><i>Per menament és vedat a tot crestià tota cobejança de pocesssions, béns, officis, beneficis, arts, dignitats o altres bens mobles, sients ho movents, e tota manera de envege, cobdicia, o ambició, de qualsevulla cosa que pogués redundar en dan o perdua del prohisma. [...]</i> <i>Que lo setén menament veda dient e menants: "No furteràs res de ton proïsma", aquest menament desè veda molt més; no solament la obra, que és de ci cosa dempnada, mas encara la cobdicia e voler desordenat de haver aquella cosa.</i></p>	X / pp.47-51

Tal y como se puede observar en la tabla anterior, el desarrollo planteado por Eiximenis de cada uno de los diez mandamientos, nos ofrece una oportunidad especialmente significativa para aproximarnos al comportamiento y las inquietudes que

el minorita entiende como presentes, de manera significativa, en la sociedad del momento. En este sentido, detengámonos un instante en cada una de ellas, con la intención de poder aproximarnos a la valoración ideológica subyacente, así como a los intereses espirituales que en ellos señala Eiximenis.

En el primer mandamiento: *No hauràs Déus stranys*, Eiximenis centra su atención en algunos de los aspectos concretos en los que encuentra mayor riesgo, son aquellos relativos a la diferencia de opinión con respecto a la establecida por la Iglesia, dudar de la misma o blasfemar; creer en cualquier tipo de elemento vinculado con los demonios, nigromancia, invocaciones, sueños, brujas, hadas...; usar conjuros de cualquier tipo; tener como referencia para realizar cualquier actividad determinados días, esperando obtener algún beneficio de ello.

En este sentido, es interesante ver cómo se trata de comportamientos diversos que se corresponden con distintos colectivos, siendo el de mayor importancia el de blasfemar, vinculado por el autor al mantenimiento de diferencias de opinión con respecto a los planteamientos oficiales de la Iglesia, seguido del relativo a las invocaciones, demonios, nigromancia, brujería, conjuros y otros elementos similares, que se encuentran presentes a nivel popular, suponiendo un elemento vinculado a la incultura y al que hay que prestar atención por el bien de las almas; en todos estos casos, se estaría cuestionando la base del poder de Dios y del papel de la Iglesia.

Sin embargo, muchos de estos aspectos se encontraban tan interiorizados en la sociedad del momento que eran realizados sin voluntad ni conciencia de que supusieran un acto contrario a la institución eclesiástica ni a sus planteamientos.

Entre ellos, señala el dar credibilidad a derechos derivados del día al que corresponde el inicio del año, planteamiento que él mismo recoge en el *Dotzé*, siguiendo -según indica- la *Revelatio*. Sin embargo, este y otros muchos planteamientos del propio Eiximenis que podrían ser incluidos en este apartado, deben ser interpretados desde la perspectiva sugerida por Wittlin, quien los analiza como recursos conscientes y voluntarios, usados por el minorita con el fin de obtener un mayor alcance para sus planteamientos en diversos contextos¹⁹².

¹⁹² WITTLIN, C.: “És veritat que Francesc Eiximenis “inventava autors, títols de llibres, i noms de reis i d’altres persones” i que patia d’una “ingenuïtat i credulitat sense límits” ?” en Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003, Vol. 3, pp. 35-55.

En el segundo mandamiento: *No pendràs lo nom de Déu en va*, observamos que la atención del autor se centra en aspectos tales como los falsos juramentos, así como aquellos que lo hacen por cualquier aspecto de la humanidad de Jesucristo, ni romper los juramentos lícitamente realizados, ni homenaje, ni promesa de fe. En este planteamiento, se estaría prestando atención a dos aspectos bien diferenciados, por una parte, al respeto a la sacralidad de Cristo, tanto en su vertiente divina como en la humana; pero -sobre todo- se insiste en la importancia de mantener la palabra dada en juramento, respetando el homenaje, la promesa de fe y todos aquellos elementos que configuran la base de un sistema feudal en el que las relaciones personales constituyen parte fundamental en el mantenimiento del sistema. Una vez más, estaríamos viendo cómo se refuerza con argumentos espirituales la validez de los recursos terrenales.

En el tercer mandamiento: *Santificaràs lo dia sant*, se centra en evitar especialmente los pecados mortales, así como la caza, juegos y otras vanidades, durante los días marcados por la Iglesia. De este modo, se está reforzando el poder sobre el tiempo perteneciente a Dios y al ejercicio del mismo por parte de la Iglesia, siendo un recurso de primer orden para transmitir de manera concreta algo tan abstracto como el poder sobre el tiempo y la capacidad para sacralizarlo. Este hecho de carácter genérico, tendrá consecuencias en diversos aspectos concretos en la organización de la sociedad del momento, tales como el préstamo con interés, el establecimiento de las fiestas, o el control cotidiano de las horas. Siendo por ello natural el interés puesto por Eiximenis en esta justificación teórica.

En el cuarto mandamiento: *Honraràs ton pare e ta mare si vols viure longament sobre la terra*, vemos cómo el interés del minorita se centra en la necesidad de conceder la ayuda a padre y madre si son necesitados, así como evitar cualquier desprecio o irreverencia a los mismos. A continuación, se enumera a aquellos otros a los que debe la misma reverencia, esto es a su prelado, su príncipe o su señor temporal. De esta manera, se está ampliando el alcance de un mandamiento de carácter personal, familiar y considerablemente limitado, a un artículo de carácter general, de índole social y capaz de respaldar la justificación del orden establecido mediante la sacralización de la exigencia del respeto a dicho orden. Esta ampliación del vínculo familiar con carácter social, tiene su base en el concepto de relación clientelar heredado del mundo romano, que vendrá a reforzar el poder terrenal al ser respaldado el respeto a la autoridad por este tipo de recursos.

En el quinto mandamiento: *No auçuràs negú*, vemos cómo se desarrolla el mismo en relación con la realización de cualquier daño corporal sobre otro, así como con la participación de manera indirecta en la muerte de alguien, salvo que se trate de ejercicio de la justicia o intención justa; paralelamente, señala como pecado el desear la muerte de alguien, o actuar por venganza bajo apariencia de justicia. En este sentido, resulta de sumo interés la distinción establecida en función de la justicia o no del hecho, así como de su coherencia con las normas sociales del momento. Evidenciando así, una vez más, el marcado uso político de los aspectos espirituales.

En lo tocante al sexto mandamiento: *No fornicaràs*, tras señalar que debe evitarse cualquier relación extraconyugal, encontramos una serie de aclaraciones, tales como el detalle de los diversos “tipos” de mujeres con las que se debe evitar la relación carnal, esto es, soltera, virgen, casada, religiosa, con voto de continencia, pariente carnal, con afinidad, con cercanía espiritual, con infiel. Paralelamente, tampoco se debe tratar a la “mujer propia” de manera “antinatural”, en lugares inadecuados, con intención indebida, o en momento inadecuado, ni lugar sagrado o público. Evitar la sodomía o cualquier otro *contra natura*. En relación con todo ello, cabe destacar el interés reflejado en no dejar fuera de la enumeración ningún elemento de la posible casuística, concretando de este modo tanto el interés del minorista por facilitar el cumplimiento de este mandamiento, como lo frecuente del incumplimiento del mismo, lo que lleva a detallar cada caso para evitar posibles dudas en cualquiera de ellos. Una vez más, se trata de garantizar los mecanismos de reproducción en el marco matrimonial establecido y controlado por la institución eclesiástica.

Pasando al séptimo mandamiento: *No furtaràs*, nos encontramos con un desarrollo importante del mismo, comenzando por poseer bienes de otro contra su voluntad, ya sea por la fuerza o con engaños; aquí incluye también la simonía, la compra venta de cargos y bienes eclesiásticos, sacramentos, oficios, beneficios, etc.; no se puede comprar y pasado un tiempo vender por más dinero, sólo por la espera del tiempo, o falsear las medidas, las monedas, o cualquier otra forma de hurto. En este sentido, hay que distinguir tres situaciones, la del robo, la de la simonía -identificada como tal por el propio autor- y la de los posibles tipos de préstamo por interés -o venta aplazada-. Una vez más, se trata de una variedad que refleja los casos más comunes en la época. Hay que destacar, el interés en condenar la simonía, coincidiendo en ello con lo señalado en el caso de Vicent Ferrer.

Con respecto al octavo mandamiento: *no diràs fals testimoni contra ton proïsmes*, señala cómo esto es válido tanto en el ámbito judicial, como fuera de él; insistiendo en la importancia de evitar la malicia contra el prójimo, tratando de señalar que se trata de obediencia y no de maldad contra el prójimo el relatar estos testimonios. Una vez más, podemos detectar aquí el interés en garantizar los mecanismos de que la sociedad dispone para salvaguardar su buen funcionamiento, tratando de garantizar las declaraciones de los testigos mediante esta indicación sobre la necesidad de no decir falsos testimonios en el ámbito judicial, donde los testimonios representaban un elemento de primer orden; al mismo tiempo, se busca calmar el alma con el argumento sobre la necesidad de declarar la verdad, siempre que no sea por malicia, insistiendo así en el papel social de estas declaraciones, justificadas desde la obediencia al tribunal, ajenas a los intereses personales y a las emociones propias.

Por lo que atañe al noveno mandamiento: *No cobejaràs l'alberch de ton proïsmes*, se insiste aquí en lo pecaminoso de las relaciones extramatrimoniales, así como cualquier indicio que pueda hacer pensar que hay un interés en ellas; insistiendo no sólo en el acto, sino en el deseo. De este modo, el noveno mandamiento centra su atención en los deseos, pensamientos, sentimientos y todo aquello que, al no tratarse de hechos, resulta mucho más sutil e incontrolable, ampliando de este modo el alcance del pecado. Con ello, vemos la insistencia en la salvaguarda del sacramento matrimonial y todo lo que este conlleva, tal y como hemos señalado con anterioridad.

En cuanto al décimo mandamiento: *No desigaràs la muller de ton proïsmes, ne la serventa, bou ni ase e altra cosa alcuna de les seues*, en éste último mandamiento, se insiste especialmente en el deseo, más allá del hecho, equiparando los bienes deseados, ya sean posesiones -entre las que se incluyen esposa, sirvientes y ganado-, oficios, artes, etc.. Se trata de un mandamiento genérico sobre el que no es necesario insistir mucho más desde la perspectiva ideológica, si bien es cierto que podría dar lugar a un desarrollo mucho mayor si analizáramos los diversos tipos de propiedades y la jerarquización de las mismas.

En relación con los mandamientos noveno y décimo, hay que destacar que se trata de dos mandamientos en los que se refiere al deseo o al pensamiento, siendo especialmente llamativo que se divida en dos, ya que bien podrían ser uno sólo en el que se indicara la prohibición de desear los bienes ajenos, de igual modo que en la Biblia

aparece como una mención genérica que originará posteriormente ambos mandamientos, los cuales mantendrán ese sentido reincidente hasta el siglo XX¹⁹³.

De este modo, mediante el desarrollo de los diez mandamientos realizado de la mano de Eximenis, podemos percibir los matices que éstos adquirieron en la sociedad bajomedieval valenciana. Este hecho viene a explicitar una vez más la relación directa existente entre los distintos mandamientos, pecados u otros elementos de índole espiritual y la realidad e intereses socio-políticos subyacentes en los mismos.

Sobre los pecados capitales

En relación con los pecados capitales, recogidos en el Cercapou, hemos seleccionado los detalles correspondientes a cada uno de los pecados capitales en la tabla que reproducimos a continuación y de cuyo posterior análisis trataremos de extraer algunos aspectos destacables en relación con la sociedad del momento desde la perspectiva ideológica.

Sobre los Pecados Capitales en la obra de Eiximenis			
Pecado	Contenido	Desarrollo destacado	Cap. / pp.
<i>Supèrbia</i>	<i>[...] quant algú, volent desordonadament la sua pròpia excel·lència e honor, se exalça o cuyda ésser de si més valer, saber, poder o merèxer que no li és permès per retgla divinal. Lo qual pecat és contra la humanitat.</i>	<i>Per lo qual [...] los hòmens ofenen sovint a nostre senyor Déu e dampnifiquen si mateix e lurs prohismes, cometents molts peccats desús dits [...] vanaglorietjan-se en bens de natura e de fortuna e de gràcia [...] E són inobedients, [per lur supèrbia] als manaments de lur majors, als quals són tenguts de hobeir [...] Feyent-se altres que no són, a fi que sien més loats e preats per los altres [...] e són durs e cruels en tractar vassals, companya, missatges o altres persones de les quals deuen haver bona cura, [...] menyspreant confessió e los altres sants sacraments [...] menyspreants lur prohisme</i>	XI / pp. 52-59

¹⁹³ Éxodo 20, 17 “No codiciarás a la mujer de tu prójimo; no codiciarás la casa de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni sus asnos, ni todo lo que es de tu prójimo”.

Sobre los Pecados Capitales en la obra de Eiximenis			
Pecado	Contenido	Desarrollo destacado	Cap. / pp.
		<i>[...]no endenyant fer recerència al preciós cos de Jesucrist ni a les coses altres sagrades [...] menyspreant correcció, sermons o en altra manera la paraula de Déu [...] rahonant-se ab crits e moviments desordonats per confondre o envengonyir lurs proïsmes [...] trobant e introduhint novelletats, axí com talls desordonats de vestir, ornaments superflus, gests o salutacions vanes e no acostumades, per ço que-n sien vists singulars e pus excel·lents dels altres [...] endurint-se a les correccions o flagells que Déu los dóna [...] menyspreant la vida esdevenidora [...]</i>	
<i>Avarícia</i>	<i>És desordonat voler de haver o retenir béns e honors, en tant que no dupte l'om fer contra los manaments de Déu.</i>	<i>Per la qual desordonda voluntat l'om comet molts dels peccats dessus dits [...] fa malvestat contra la persona de son proïsme [...] és indurit de coro de fet denegua almoyna [...] usa enganosamente de fet o de paraula [...] no servant veritat o fe [...] e si sab alguna bona art o sciencia e no la vol mostrar, ab paga ni sens paga, per cobejança que altri no se'n puxa profintar sino ell [...] e si per augmentar o no disminuir de son stament, rendes e altres bens, contrasten o en altra manera no fan son poder , que lurs sotsmeses, sclaus o altres infels per preÿcació o en altra deguda maner vinguen a la fe crestiana [...]</i>	XII / pp. 59-62
<i>Ira</i>	<i>Que és voluntat o desig de desordonada venjança per lo qual malvat desig los hòmens ofenen greument nostre Senyor e dampnifiquen lurs proïsmes en molts cassos dessus espeçificats[...]</i>	<i>[...] movent per venjança injustament guerrer, bregues; sostenint contra justícia hòmens de dempnada vida per la dita rahó; pregant, pagant e en altra manera induhint altres a fer dampnatges cotra les persones, amichs o béns d'aquells contra qui és irat; dient de paraula o faent de fet per venjança, ab clamor o sens clamor, en absència o en presència, desonrria a son proïsme [...]</i>	XIII / pp. 62-63
<i>Enveja</i>	<i>[...] haver despler del bé del proïsmee plaer e goig de la adversitat de aquell</i>	<i>[...] Ofèn nostra senyor Déu en moltes de les maneres [...] semblant discòrdies entre sos proïsmes en amagat o en públich [...] difamant o divulgant los mals de lurs proïsmes [...]</i>	XIV / pp. 63-64
<i>Accidia</i>	<i>[...] com l'om se dóna a tristos o enuig de fer bé, en tal manera que per aquell enuig se dexa de</i>	<i>[...] desamparant de leuger e sens causa rahonable los bons actes que començats hauran, e no curant de proseguir-los [...] donant-se, per enuigque aprenen de dir o de</i>	XV / pp. 65-72

Sobre los Pecados Capitales en la obra de Eiximenis			
Pecado	Contenido	Desarrollo destacado	Cap. / pp.
	<i>fer, e no esquivar lo mal que esquivar deu segons Déu.[...]</i>	<i>fer o escoltar bé, a dir o fer coses en què-s deliten, vanes o contra los manaments de Déu, en dan de lurs ànimes e mal exemple d'altres [...] Ni tals miserables persones, qui pererosament reeben lo gloriòs segrement del altar sens preparació e examinació deguda, sinó ten solament hun petit confessar demunt, incontractament, sens preposít de lezar les acostumanes e àvols e abominables e maliciosos maneres de viura que tenen en lur superbiosa, carnal e tota sensual e infructuosa vida[...] per folla temor mundanal, no faent ço que són tenguts segons Déu e bona consciencia, perque si-u fehien perfetament, redumderia en desplaer de alguna persona a qui volem complaura; o per posil-laminitat de cor, tement-se que per ventura no·ls sia dit qualche impropri per alguna persona acabussada qui per son peccat haurà en hoy e fastig tota bona obra, majorment, coses sperituals e devotes. [...] com aquells qui scientment se estan o cessen de fer bé per pahor de escarnidors o malparlers [...] aquells quiper dupte de perdre privadesa o amiatat de senyor o d'altra persona, fan scientment ofensa a nostre senyor Déu [...] Clergues o religiosos que meten lurs temps en caçes que-s fan ab crits e clamors, axí com ab cans e ab auçells e altres dampssades manera es en què fan despeses de ço que pertany als pobres o deurien convertiren altres usos, ultra lo divinal ofiçi que perden e lo mal eximpli qui-n donen. E tant més quan la persona és en major grau posada, pecca pus fort[...]</i>	
<i>Gola</i>	<i>[...] usar del appetit del menjar e beure tant desordonadament e ultra necessitat de sustentació de natura, que no dubta [l'om] de fer contra los manaments de Déu.</i>	<i>Trencant dejunis manats per santa mare Esgleya o votats o imposats per penitència; menjant ultra una vegada lo dia viandes vedades a menjar en tamps de diguni [...] faent despeses supèrflues e dissipant lurs béns per satisfer a lur desordonat delit de gola; embriagant-se [...] seguexen jochs sovint e alegries desonestes [...] e encendiment a luxúria [...], indevoció[...] massa e desordonat dormir [...] perdiments de vergonya [...] abandonament a altres peccats.</i>	<i>XVI / pp.72-74</i>
<i>Luxúria</i>	<i>[...] libidinosa</i>	<i>Per la qual desordonada cobejança los</i>	<i>XVII /</i>

Sobre los Pecados Capitales en la obra de Eiximenis			
Pecado	Contenido	Desarrollo destacado	Cap. / pp.
	<i>cobejança, ab consentiment de la rahó, de mesclament carnal o de altre ús il·licit dels membres ordonats a generació humana.</i>	<i>hòmens fan o cometen molts dels pecats desús scrits [...] Pequen molts, en peccat de luxuria, per alguna amor fervent e desordonada que porten a alguna criatura, complaent-la tant com poden, plavint-sa adés de un manament adés de altra per no desplaura a aquella. E de ací en hix una gran dampnació a la ànima, car de aquesta desordonada amor ve hom en encegament de la pensa [...] fer los fets ascaldadament, sens discreció e consideracio deguda [...] oblidant la sua ànima [...]</i>	pp. 74-75

En relación con la soberbia, hay que señalar varios aspectos concretos entre los recogidos por Eiximenis, tales como el ser considerada un pecado contra la humanidad, que representa una ofensa a Dios y al prójimo, abriendo la puerta al resto de pecados, ya que supone el desprecio a los sacramentos, a los sermones y, en definitiva, a la palabra de Dios. Por ello, se trata de un pecado cuyo desarrollo viene a poner en riesgo la base del funcionamiento mismo de la Iglesia, ya que cuestiona sus ritos, sacramentos, ministros, etc.

No es de extrañar pues, que se trate de uno de los pecados más condenados por la Iglesia y más señalados por predicadores y teóricos, al tiempo que la humildad será una de las virtudes más aconsejadas, tanto para laicos, como para clérigos. En este sentido, vemos cómo su condena coincide con la de Vicent Ferrer, quien también centraba en ellos su atención.

De igual modo, se puede constatar el especial interés puesto por la institución eclesiástica en prevenir y condenar la soberbia en el seno de sus propias filas, ya que de este modo se facilita el sometimiento de las mismas a la autoridad institucional.

En relación con la avaricia, representa una voluntad desordenada de poseer bienes materiales y honores, la cual alcanza un grado tal que -a juicio del minorita- puede llevar a actuar contra el resto de mandamientos de Dios. La avaricia se muestra aquí como un claro impedimento a la limosna, la cual se encuentra entre las obligaciones del buen cristiano, lo que la convierte en un pecado de gravedad considerable. En este caso, destaca especialmente el riesgo que supone en relación al

respecto de los bienes institucionales y la participación de la limosna. Una vez más, vemos poner de relieve el comportamiento social frente al espiritual, destacando así el sentido de este proceso como mecanismo de reproducción del sistema, de la misma manera que se observa en el caso siguiente.

En lo que a la ira se refiere, se trata de otro deseo desordenado, en este caso de venganza, por cuyas consecuencias se ofende a Dios al dañar al prójimo en casos tales como al agredir de manera directa o mediante el recurso a otros a personas, sus bienes o a su honra. Este tipo de conductas tienen como consecuencia el deterioro de la convivencia y la fractura de las estructuras sociales, lo que hace que se trate de un tipo de comportamientos que conviene controlar e incluso revertir.

En lo referente a la envidia, viene descrita en relación directa con el placer o insatisfacción del prójimo, suponiendo de este modo una ofensa a Dios y teniendo como consecuencias las discordias provocadas, difamaciones, etc. Con todo ello, nos encontramos ante un pecado que pone en cuestión la realidad social dada, al suponer una reacción contraria a la misma, al tiempo que conlleva diversos ataques a la convivencia y a la organización social del momento. Una vez más, se trata de otro mecanismo para controlar la situación social existente mediante la condena de aquellas prácticas que pudieran, de una u otra manera, ponerla en cuestión.

Por lo que a la pereza se refiere, Eiximenis la analiza desde el punto de vista de lo que supone en cuanto a dejar de hacer el bien, o dejar de evitar la tentación. En este sentido, el ejemplo más concreto planteado es el de la comunión, ya que la pereza puede suponer recibir el sacramento sin preparación, sin propósito de enmienda, suponiendo la pereza un mal comparable a la soberbia. Asimismo, se incluye aquí la referencia a los clérigos y religiosos que dedican su tiempo a la caza¹⁹⁴, gastando ahí lo que corresponde a los pobres, además del mal ejemplo que dan y del oficio divino que pierden, todo ello, sin perder de vista que mientras mayor es el grado de la persona a la que nos refiramos, mayor será el pecado.

En este sentido, hay que destacar el esfuerzo realizado por Eiximenis al señalar tanto la forma en que todos estos pecados afectan al clero, como en distinguir los

¹⁹⁴ Las referencias al clero partícipe de la caza como actividad que debe evitarse son frecuentes en la Valencia de la época, especialmente por los diversos aspectos en que de este modo se contravenían las instrucciones dadas en los sínodos. Vid. MUNSURI ROSADO, M.N.: *Perspectiva socio-económica del clero...* op. cit.

distintos grados existentes en la sociedad. Una vez más, podemos detectar en estos rasgos la importancia dada por el autor al aproximar, concretando al máximo, tanto los pecados como las características de los pecadores, de modo que el lector se pueda sentir reflejado, al igual que su entorno, en la realidad que se está analizando.

En relación a la gula, Eiximenis se refiere al uso desordenado del comer y el beber, o cualquier otra necesidad de sustentación de natura, que se realiza contra lo ordenado por Dios, sin respetar los ayunos fijados por la Iglesia o los impuestos por penitencia. De este modo, la gula se perfila como un pecado que induce a la desobediencia a los establecido por la Iglesia, siendo su principal daño el derivado de este tipo de características.

Por último, en lo que a la lujuria se refiere, ésta es perfilada como relacionada con el consentimiento de la razón, la cual accede a la mezcla carnal ilícita de los miembros ordenados a la generación humana, de lo que se derivan numerosos pecados que se cometen a consecuencia de la misma, acabando en numerosas ocasiones en escándalo. Llama la atención, en este aspecto, la importancia dada por el minorita al escándalo, siendo éste la consecuencia última más destacada, lo que refleja la importancia de la vida en sociedad y de la imagen que cada fiel tenía en ella, así como la necesidad de cuidar de dicha imagen evitando el escándalo derivado del desorden de la conducta.

Como ha quedado manifiesto, el aspecto más destacado de los pecados capitales lo encontramos en su capacidad para inducir a cometer otros pecados que vienen derivados de los primeros, al tiempo que podemos ver cómo, dichos pecados capitales, vienen a cuestionar en una u otra medida el orden establecido, siendo su condena un mecanismo tendente a garantizar el mantenimiento del mismo modo, así como su incumplimiento una manera de cuestionarlo.

Sobre las Virtudes

Mas allá de los diversos tipos de pecados recogidos por Eiximenis, encontramos el tema de las Virtudes, las cuales nos muestran por contraposición, diversos comportamientos a evitar, los cuales se relacionan con comportamiento pecaminosos, tal y como el propio autor reconoce en su obra. Como veremos más adelante, las Virtudes son seres incorpóreos capaces de descender a la tierra con el fin de ayudar a los

humanos a aproximarse a Dios, por ello aparece contrapuestas a los Vicios, cuya práctica aleja al hombre de su salvación.

En este sentido, podemos encontrar una lista genérica, sin ánimo de ser exhaustiva, en un opúsculo del siglo XV conservado en la Biblioteca de la UCM de Madrid, encuadrado junto con dos obras de la misma centuria, una de autor valenciano, la otra de autor turolense, siendo la que nos interesa de autor desconocido. Se trata de una obra similar a los *Manipulos curatorum*, en la que consta la siguiente lista: *accidia, adulatio, auaritia, blasphemia, castitas, caritas, decimae, detractio, elemosina, festa, fides, humilitas, iustitia, fortitudo, gula, filii tenentur honorare parentes, ieiunium, ira, luxuria, mendacium, obedientia, ornatus, oratio, peccatum, penitentia, pax, spes*¹⁹⁵. Se trata de un fragmento de un manual destinado a facilitar a los predicadores la elaboración de sus sermones, habiendonos parecido interesante insertar esta lista como elemento recordatorio de la relación existente entre los diversos vicios, virtudes y otros términos (tal es el caso de *decimae*), que más allá de los anteriores, tuvieron también su lugar en la preparación de los sermones. En este sentido, era frecuente asociar vicios y virtudes, de manera que quedaba reducida la responsabilidad personal si se caía en el vicio, ya que la participación de la correspondiente virtud como contraria al mismo, restaba responsabilidad al individuo en particular.

Con el fin de facilitar el estudio de dicho apartado, hemos elaborado una tabla en la que sintetizan los aspectos más destacados relativos a cada una de las virtudes en la obra de Eiximenis, concretamente en el Cercapou:

Sobre las Virtudes en la obra de Eiximenis				
Virtud		Contenido	Desarrollo destacado	pp.
Teologals	Fe	[...] virtut per la qual verdaderament creem les coses que no podem veure, pentanyents a la religió crestiana	[...] sentint de nostre Senyor grans coses [...] menyspreant les coses temporals per les celestials [...] havent en les adversitats ferma confiança en Déu [...]	99-100
	Esperança	[...] virtut per la qual l'om presumex o confia obtenir ço que creu	[...] posar la sua sperança final en déus tot sol, [...] en ajuda de la verge Maria e dels àngels e dels sants [...]	100-101

¹⁹⁵ DOMINGO MALVADI, A.: “Los instrumentos de la predicación: manuscritos latinos sobre vicios y virtudes en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla”, en *Pecia Complutense*, 2018, Año 15, Núm. 28, pp. 21-43.

Sobre las Virtudes en la obra de Eiximenis				
Virtud	Contenido	Desarrollo destacado	pp.	
	Caritat	[...] virtut per la qual ama l'om a nostre senyor Déu per si matex e al proïsmen en Déu e per Déu:	[...] faent gran honor e reverència als servidors o ministres seus [...] en amar l'ànima de son proïsmen per reverència e amor de Déu	101-102
Cardinals	Prudència	[...] virtut per la qual ama l'om coneix qual cosa deu fer, e qual deu cesar.	[...] (deu) bé administrar a glòria de nostre senyor Déu e bona edificació del proïsmen los dons qui Déus li à dats, axí de béns de natura, com de fortuna, com de gràcia [...] les coses que li son necessaries a salvació [de la sua ànima]; en vetlar a conèixer les astúcies del dimoni e los laços del món e acavil·lacions de la carn [...]	102-103
	Temprança	[...] virtut per la qual ama l'om repel·lex o refrena los moviments e desigs desordonats seus.	[...]refrenar los apetits desordonats de haver riqueses temporals e delits corporals e mundanals [...] los moviments irosos[...] los extrems, ço es, massa e poch en tots los actes [...]	103
	Fortitut	[...] virtut per la qual l'om [sosté afanys e greus coses], per no [leixar ni] retraure's de bé a fer o per obtenir ço que rahonablement ama [o desiga]	[...] emprendre e perseguir, per reverència de Déu e confiant de la sua ajuda, coses àrdues, pus sien factibles e fructuoses [...] en continuar les coses començades ab ferm propòsit e dar-los acabament e fi loable [...] sostenir per reverència de Déu, ab cor equal, tots menyspreus, vituperis e dampnatges, desonors e qualsevol altres injúries[...] e sostenir les dites coses [...] de bon grat. [...] alegrement e loant nostres senyor Déu.	104-105
	Justícia	[...] virtut per la qual és atribuit o donat a cascú ço que es seu o li pertany	[...] que tot quan diga o fasa, diga veritat, e don son dret a cascuna cosa sens fraue ficció	105-106
Altres	Saber	Quals coses son en la present vida verdaderes bones e quals males		107-108
	Pobreça de sperit	En elegir, per reverència de Déu, e sostenir voluntàriament, [...] vida pobra; en no confiar [...] de les seues propries forces.		109
	Humilitat	En conversar ab persones humils; en aborrrir laor de si		109

Sobre las Virtudes en la obra de Eiximenis			
Virtud	Contenido	Desarrollo destacado	pp.
	<i>matex [...]</i>		
<i>Pobreça</i>	<i>Menyspreu e despullament de riqueses</i>		110
<i>Sabieça</i>	<i>Vençre lo mal ab bé</i>		110
<i>Plor</i>	<i>Plorar e dolre's dels peccats per ell comesos; en tota ofensa feta per qualsevol persona a Déu.</i>		110
<i>Desig de Justícia</i>	<i>Desitgar que tot hom faça vida perfeta e plasent a Déu [...] e desitgar que cascú age ço que çes seu o li pertany [per dreta justícia]</i>		110-111
<i>Misericòrdia (temporal / speritual)</i>	<i>Haver compasió de la misèria del proïsme axí com si fos sua pròpia [...]</i>	<i>Les ajudes que pot fer comunament als proïsmes són set corporals, ço és: dar a mengar als famolets e a beure als sedents, vestir als nuus, albergar los peregrins, visitar los malalts, e-n visitar los catius o encarçerats [...] e rembre o deliurar aquells de presó, e-n soterrar los cosos dels morts. En VII sperituals: [...] instruhir los ignorants, aconsellar los duptants, aconsolar los trits, corregir los peccants, remetre als injurians, soportar los greuges, fer oració per tots comunament.</i>	111-112
<i>Nedesa de cor</i>	<i>Avorrimet de tota inmundícia e pecat</i>	<i>[...] vivint en tan bona vida que sia sens remordiment de consiençia.</i>	112
<i>Soferir persecucions per justícia</i>	<i>Sostenint, per veritat o reverència de Déu e per causes que s'esguarden a justícia, persecucions paçientment e de bon grat.</i>		112
<i>Pacificació</i>	<i>Subjugar la sua carn a la sua ànima</i>	<i>[...] en subjugar tots los moviments del cor a la rahó</i>	112-113

En lo que a las virtudes se refiere, lo primero que llama nuestra atención es que en la clasificación anterior encontramos las tres teologales -Fé, Esperanza y Caridad-, las cuatro cardinales -Prudencia, Templanza, Fortaleza y Justicia- y, a partir de ahí, un listado de otras virtudes, entre las que se cuentan: saber, pobreza de espíritu, humildad, pobreza, sabiduría, llanto, deseo de justicia, misericordia (tanto temporal como espiritual), pureza de corazón, sufrir persecuciones por justicia y pacificación. Mediante

este esquema, Eiximenis trata de proporcionar al lector un abanico jerárquico de virtudes capaces de guiar su vida en las más variadas situaciones. Todo ello, partiendo de la base fijada por las Siete Virtudes Fundamentales, pero ampliado mediante las otras recogidas a continuación.

Como hemos hecho en los apartados anteriores, veamos ahora los detalles con los que el autor concreta en su momento cada una de ellas.

Comenzaremos por las tres virtudes teologales, con respecto a la Fe, su sentido directo con el desprecio de las cuestiones temporales en beneficio de las celestiales, así como en lo referente a la confianza en Dios frente a las adversidades, nos induce a realzar su sentido como elementos capaz de reforzar el papel de la Iglesia y del clero, al tiempo que insiste en lo recogido en apartados anteriores sobre la importancia de lo celestial frente al mundo terrenal.

En segundo lugar, con respecto a la Esperanza, la atención de Eiximenis se centra en la capacidad de transmitir al hombre la certeza de la obtención de aquello que se espera de Dios, de manera que, indirectamente, refuerza la confianza en el papel de la Iglesia y del clero, ya que garantiza el cumplimiento de las promesas celestiales.

Por último, en lo que a la Caridad se refiere, ésta es analizada como aquella a través de la cual se materializa el amor a Dios y al prójimo a través de éste, haciendo así honor al clero en tanto en cuanto servidores y ministros de Dios; es precisamente en este sentido, como mayor importancia adquiere en lo tocante a la vida en sociedad, reforzando mediante este recurso el trato debido al clero en todos sus niveles.

En lo que a las virtudes cardinales se refiere, el minorita recorre cada una de ellas apuntando algunos aspectos a tener especialmente en cuenta. De este modo, con respecto a la Prudencia, vinculada con el intento del conocimiento de Dios por parte del hombre, así como de todo aquello que le pueda facilitar la salvación del alma mediante la identificación de los riesgos que para ella se le muestren. Con respecto a la Templanza, esta virtud es identificada con el mantenimiento del orden en lo tocante a los deseos, incluyendo aquí deseos que van desde las riquezas y bienes temporales, a cualquier otro que se pueda pretender. De este modo, se refuerza la idea del mantenimiento del orden, estigmatizando la búsqueda de riquezas y bienes como algo desenfrenado vinculado a diversos vicios. En lo que a la Fortaleza se refiere, este se interpreta como la capacidad de mantener el esfuerzo en aquellas cuestiones importantes

que lo requieren, siempre recurriendo al respaldo de Dios para llevarlas a buen puerto, soportando los desprecios que sea necesario en dicho recorrido. Por último, en lo que a la Justicia se refiere, la simplifica apuntando a que supone dar a cada uno lo que le corresponde, sin que se produzca falsedad en ello. Dicha medida “que corresponde”, parece guardar relación con la ordenación social del momento, viendo así reflejado, una vez más, el respaldo a lo establecido desde la perspectiva espiritual plantada por el minorita.

Con todo ello, podemos ver cómo las virtudes apuntan en la misma línea, señalando aquellos aspectos tendentes a garantizar el orden establecido, respetando a la Iglesia y a sus miembros, sin desear riquezas y reconociendo a cada cual lo que le corresponda; esto es, trabajar en favor de la situación establecida en cada momento.

Por último, en el apartado relativo a otras virtudes, quedan algunos aspectos interesantes que podemos analizar en cada caso. En primer lugar, el Saber, para distinguir el bien y el mal en la vida terrenal. En segundo lugar, la pobreza de espíritu, para ser capaz de elegir una vida acorde con los deseos divinos y mantenerla a lo largo del tiempo, sin confiar para ello en las propias fuerzas, sino encomendándose a Dios. En tercer lugar, la humildad, para relacionarse con los humildes y aborrecer las alabanzas a uno mismo. De igual modo, la Sabiduría, para ser capaz de vencer al mal con el bien. El llanto, para lamentar los pecados cometidos y realizados en ofensa de cualquier persona a Dios. Asimismo, el deseo de justicia, que anhela para todos la vida perfecta, alcanzado cada cual lo que le corresponda por justicia, así como buscando la satisfacción de Dios. La Misericordia, para tener compasión de la miseria del prójimo, ayudando mediante las siete ayudas corporales (dar de comer al hambriento y de beber al sediento, vestir al desnudo, albergar a peregrinos, visitar enfermos, visitar cautivos, liberar de la prisión a cautivos y enterrar a los difuntos) y las siete espirituales (instruir a los ignorantes, aconsejar a los dubitativos, consolar a los tristes, corregir pecadores, remitir a los que injurian, soportar los agravios, rezar por todos). La limpieza de corazón, que aborrece la suciedad propia del pecado, facilitando así la buena vida, la cual se produce sin remordimiento de conciencia. De igual modo, sufrir persecuciones por justicia, lo que implica la defensa de la verdad y la reverencia a Dios, aceptando los daños recibidos por estos motivos. Por último, la pacificación, la cual supone el supeditar cualquier actuación proveniente del corazón al criterio de la razón.

Estos aspectos agrupados bajo este último epígrafe genérico de las otras virtudes, da cabida a aquellos elementos que vienen a reforzar diversos matices de la vida cotidiana, garantizando mediante su recurso el buen sostenimiento del orden establecido, a la luz de lo marcado por la Iglesia, más allá de lo anteriormente mencionado desde las siete virtudes tradicionales.

Otros comportamientos de cuerpo y alma

Por otra parte, para concluir con la mencionada obra, nos queda por comentar ciertos aspectos relativos al comportamiento del cuerpo y alma a los que Eiximenis dedica su atención y que nos ha parecido oportuno relacionar con nuestro análisis. Podemos revisarlos en la tabla siguiente:

Comportamientos del cuerpo y el alma en la obra de Eiximenis			
Tipología	Desarrollo	Obra	pp.
<i>Dels Cinch senys corporals</i>	<i>Item, deu-se abstenir de usar del-liberadament de tot il·licit appetit dels V senys corporals, que són veure, hoir, gustar, odorar e palpar</i>	<i>[...] ço és: de deleitarse en veure coses desonestes [...] volenterosament e ab plaer hoir coses vanes, sutzes e desonestes [...] odorar per carnal delit [...] perfums, flors, algalia o altres coses [...] menjar o beure sens necessitat, o a fi no deguda [...] e de tocar si mateix o altra cosa alguna a fi libidinosa o en altra manera desonesta o il·licita [...]</i>	pp. 75-77
<i>Abusar de la lengua</i>	<i>Se deu molt guardar de abusar de la lengua</i>	<i>Blasfemar, escarnir, sembrar discòrdies, jactar-se, lagotejar, murmurar, menaçar, malayr, vituperar, revelar secrets, irreverentment parlar, detraure [la fama del prohisme], jurar en va, perjurar, impugnar veritat, contendre, mentir, infamar, difamar o divulgar los mals del altres o·ls peccats seus propis, mal consellar, defendre peccat, dionestes e sutzes paraules dir, traïcions, sçismes o avalots o altres peccats tractar, cantar dionests cants e sons provocants a mal, injusta causa advocar, e loar peccats e mals [...]</i>	p.77
<i>De les tres potències de</i>	<i>Que són memòria, intel·ligència e voluntat</i>	<i>[...] que en manera alguna delliberadament no·s delite en memorar</i>	pp. 77-78

Comportamientos del cuerpo y el alma en la obra de Eiximenis			
Tipología	Desarrollo	Obra	pp.
<i>l'ànima</i>		<i>coses o actes no leguts e contrariants als manaments de Déu, ni en saber arts e coses dampnades e que sien ocasió de predicció al hom, ni ame ço que no deu amar e desame ço que amar deu, en ame menys ço que deu més amar.</i>	

Los aspectos recogidos en esta tabla, vienen a mostrarnos, principalmente, algunos detalles de los elementos considerados por el autor como negativos, siendo de tal importancia que considera pertinente dedicar a los mismos un apartado propio, más allá de todo lo planteado en las páginas anteriores. Vamos, pues, a repasar cada uno de ellos con el fin de obtener una imagen más cercana a la realidad que llevó a Eiximenis a la elaboración del *Cercapou*.

El primer lugar, dedica un apartado a los Cinco Signos corporales, sobre cuyo aspecto negativo comienza planteando la necesidad de abstenerse siempre de satisfacer estos apetitos: ver, oír, gustar, oler y palpar. En este sentido, pone especial hincapié en el uso deliberado de los mismos en la búsqueda del placer de la bebida, de las conversaciones vanas o deshonestas y los placeres de la carne, lo que nos sugieren los pecados de la gula y la lujuria.

A continuación, centra su atención en el abuso de la lengua, aspecto este sobre el que ya se ha tratado en diversas ocasiones con anterioridad, pero que merece de nuevo su interés, con lo que se manifiesta la importancia atribuida por el minorita a los pecados derivados de este particular. En esta ocasión, se detallan las más de treinta tipos de malos usos derivados de su abuso. Entre todos estos aspectos, destacan los relacionados con la blasfemia, la búsqueda de discordias, la soberbia, y muchos otros pecados que se producen de manera semejante.

Por último, en lo que a las tres potencias del alma se refiere, memoria, inteligencia y voluntad, señala la necesidad de no servirse de la memoria para recordar hechos indebidos y contrarios a los mandamientos, ni en saber o artes negativos, centrandó éstos en el amor a Dios.

Con todo ello, podemos intuir cómo éste apartado se centra en insistir en

aquellos pecados que consideran más importante evitar, y que ahora refleja de manera indirecta, tratando de reforzar de este modo su condena.

Pecados propios del clero

Por último, en relación con los pecados propios del clero, hemos considerado de interés elaborar esta otra tabla, en la que quedan recogidas algunas de las tipologías específicas que *mestre Vicent* consideró oportuno atribuir a religiosos y clérigos en general.

Sobre los pecados propios del clero			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón n°
Pecados del clero	<p>Si un religioso marcha humildemente, el demonio le tienta para que acceda a los estudios y con ciencia podrá ser un gran maestro en teología, creciendo la fama por la predicación, llegará a ser confesor de algún príncipe y conseguir el episcopado.</p> <p>Si un sacerdote va humildemente, el demonio le tienta con vivir en la curia, o con haber concubina.</p> <p>Religiosos y sacerdotes que tienen beneficios provenientes de la usura.</p>	Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia	53
Sermón ante sacerdotes, observaciones sobre el oficio.	<p>Tres cosas de las personas eclesiásticas:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Oficio angelical, alabar a Dios: <ul style="list-style-type: none"> ○ “que las palabras se digan con claridad y no lanzando las palabras como dardos, porque los que hacen lo contrario se burlan de Dios. ○ “que la mente y el corazón piensen y atiendan a las palabras que se dicen” ○ “que se haga con reverencia y con una postura devota en el cuerpo” 1. Sacrificio divinal: del cuerpo de Cristo: <ul style="list-style-type: none"> ○ la materia conveniente, el pan y el vino ○ el modo en que se digan las cinco palabras a la consagración de la hostia y del cuerpo de Cristo (con buen gesto, sin mover la cabeza...). Así como el modo en que se digan las veintidós palabras en el cáliz y en la sangre, sin apresurarse. ○ Considerarse al ministro suficiente, el sacerdote que quiera celebrar debe confesarse y prepararse bien 2. Servicio espiritual: 	Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia	56

Sobre los pecados propios del clero			
Tipología	Pecado	Sermonario	Sermón n°
	<ul style="list-style-type: none"> ○ para Dios, de forma que no se quebrante por simonía ○ para el prójimo, sin interrumpir el oficio por lascivia ○ para uno mismo, por envidia, que los clérigos no tengan envidia de los religiosos, ni estos reciban permiso para enterrar con los curas. Pueden enterrar si alguno lo desea por devoción, después de haber sido pagado los derechos a la iglesia parroquial. 		
Es hora de despertar del sueño	<p>El que duerme en el pecado, como el religioso, cuando considera que han pasado tantos años desde que es religioso y todavía no tiene la pobreza, ni la castidad, ni la obediencia, ni las ceremonias[...]</p> <p>Lo mismo respecto al clérigo, cuando uno considera que ha pasado tanto tiempo desde que es clérigo y todavía no sabe decir el oficio ni la misa, ni tiene breviario sino armas y concubina, etc.</p>	Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia	131
Sermón ante sacerdotes, observaciones sobre el oficio.	<p>Siendo los clérigos hechos a semejanza de Jesucristo, deben buscar la semejanza en tres cosas:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. El desnudamiento: despojándose y no haciendo negocios que no correspondan, despojándose de simonía, usura y rapiña. 2. A la tribulación: absteniéndose de placeres corporales y carnales. Esto es: <ul style="list-style-type: none"> ○ imaginaciones y pensamientos ○ tocamientos ilícitos y corrupción carnal ○ no pecar con comadres ○ evitar el concubinato 3. El ayuno: <ul style="list-style-type: none"> ○ evitando la gula y la lujuria 4. En Ocupación: <ul style="list-style-type: none"> ○ recitando las siete horas canónicas con las cinco características: distinta, atenta, devota, directa y perfectamente 	Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia	108

Una vez revisados los apartados concretos relativos a los pecados del clero, habiendo reflexionado con anterioridad sobre los más comunes pecados de la sociedad del momento, lo primero que llama la atención es la relación directa entre ambos tipos, viendo cómo los pecados más comunes que *mestre Vicent* encuentra entre el clero que lo rodea, son similares a los ya indicados para el resto de la sociedad.

En primer lugar, habla de la humildad, la cual es la base de todas las reflexiones sobre la buena vida planteadas con anterioridad, a la cual se vincula especialmente el respeto al orden establecido y la obediencia a las ordenes sociales y espirituales.

En segundo lugar, de la usura y la simonía, en general, de la búsqueda del beneficio económico, siendo otro pecado que comparte con el resto de la sociedad.

En tercer lugar, el concubinato, siendo este aspecto algo de mayor complejidad debido, tanto a las diversas centurias durante las cuales la Iglesia venía intentando imponer el celibato al clero, como a las implicaciones subyacentes en lo tocante a la descendencia y su ilegitimidad; esto es, la relación entre la prohibición del matrimonio para el clero y la consecuente imposibilidad de la descendencia legítima, con todo lo que esto implicaba en cuanto a la transmisión patrimonial del clero, tal y como se ha recogido de forma amplia en la legislación canónica.

Con respecto al ejercicio concreto del oficio clerical, es preciso señalar una serie de desviaciones muy precisas que se cometen, a decir de nuestro predicador, y que conviene tratar de evitar. Por lo que al oficio angelical se refiere, toda oración a Dios debe ser dicha de la manera adecuada en cuanto a voz, postura corporal y reverencia espiritual. De este modo, es lógico suponer que el predicador ha advertido entre sus coetáneos el incumplimiento de estos aspectos, lo que le lleva a incluirlos. Con respecto al sacrificio divino, señala la importancia de decir correctamente las palabras, al tiempo que se acompaña con los gestos pertinentes, siendo aquí de especial interés que el sacerdote haya cumplido con sus obligaciones a la hora de prepararse para ello (confesión y adecuada preparación). Por último, en lo que al servicio espiritual se refiere, hay que cuidar el servicio a Dios, al prójimo y a uno mismo, sin ceder a la simonía, ni a la lascivia, ni generar conflictos entre clérigos regulares y seculares, ni siquiera por los entierros, accediendo a realizarlos los regulares únicamente por devoción y tras haber pagado los derechos de fuga de almas a la parroquia correspondiente¹⁹⁶.

En lo señalado hasta el momento, encontramos pecados de carácter similar a los comunes, lo que apunta al sentido ya comentado para los elementos generales comunes al resto de la sociedad, de la que el clero participa en buena medida. Sin embargo, destaca la importancia especialmente significativa de pecados tales como la soberbia y

¹⁹⁶ Cabe señalar los abundantes conflictos surgidos a este respecto y sobre los que volveremos, al tratar el tema de los testamentos.

la simonía, cuya gravedad, en el caso del clero, se ve incrementada al tiempo que viene a deteriorar el buen funcionamiento de la estructura eclesiástica.

A continuación, hace una reflexión muy interesante sobre aquellos que se duermen sin tratar de seguir mejorando, llegando así a permanecer durante largo tiempo como clérigos sin haber completado su formación. En este sentido, señala las principales carencias de los clérigos seculares, entre las que destaca las siguientes: el no saber decir misa, no tener breviario, pero sí armas y concubina. Esto es, no haber sido capaz después de años de oficio, de conseguir renunciar a la vida sealar y adquirir a formación necesaria para el buen desempeño de su oficio. De manera similar, en lo que al clérigo regular se refiere, señala como tras años, sigue sin haber logrado alcanzar la pobreza, la castidad y la obediencia, no habiendo logrado por ello el buen desarrollo de los votos que implica su ordenación.

Por último, en relación con el clero en general, se recuerda cómo éste debe perseguir la semejanza a Cristo en tres aspectos principales, despojándose de la usura, rapiña y simonía; absteniéndose de placeres corporales -detalla los casos de: imaginaciones y pensamientos, tocamientos ilícitos, corrupción carnal, no pecar con comadres y evitar el concubinato-; en tercer lugar, el ayuno, evitando así la gula y la lujuria, así como mediante la ocupación de las horas en los cantos canónicos de manera adecuada y pertinente.

Dichos detalles, sugieren el escaso alcance logrado por las medidas implantadas claramente a partir del IV Concilio de Letrán, con el fin de sacralizar la figura del clero, distanciando su práctica del modelo general de vida, común al resto de la sociedad, entre cuyas medidas destaca buena parte de las recogidas en este apartado.

Con todo ello, se confirman aquellos pecados más vinculados al clero de la época, entre los que se han señalado tradicionalmente los relativos al enriquecimiento, la búsqueda de los placeres carnales y las dificultades para alejarse de las prácticas habituales del resto de sectores de la sociedad del momento.

Más allá de estas temáticas destacadas, nos encontramos con otros aspectos mucho más puntuales, es el caso de las críticas y alabanzas a la vida del clero, elemento base para establecer un claro modelo clerical que veremos entre los siglos XIV y XV, coincidiendo con el movimiento de la propia iglesia tendente a fijar los parámetros del

modelo clerical del hombre sagrado distante del de los laicos, así como la denuncia de los vicios / pecados de los propios seculares, con lo que se insiste en dicho distanciamiento entre los dos modelos de persona que existirán durante siglos.

El especial interés manifiesto por la institución eclesiástica a lo largo de la baja edad media en distanciar a sus miembros de la sociedad civil, constituye un tema amplio, que no debe ocupar las páginas de este estudio, únicamente señalar, que dicho sentido resulta constatable desde diversas perspectivas, ya sea la económica, la ideológica, la relativa a los hábitos de vida o a las formas de relacionarse, dejando fuera de cualquier tipo de duda el empeño manifiesto puesto por parte de la institución eclesiástica en la sacralización de los miembros del clero, aspecto fundamental en el que se sustentará su posterior desarrollo e incidencia sobre los miembros de la sociedad del momento¹⁹⁷. Este largo proceso que se venía desarrollando desde el siglo XI, encontrará en el IV Concilio de Letrán su momento álgido, aunque no logrará imponerse a nivel general.

Los ángeles

El principal punto de interés que vincula el concepto de ángel con este estudio, lo encontramos en torno a los ángeles custodios, los cuales se ven afectados de manera directa por los pecados de los hombres, a quienes custodian según las creencias de la época. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta cuestión, es conveniente ganar perspectiva en lo referente a los ángeles en su conjunto.

En relación con los ángeles, encontramos numerosos contenidos en las fuentes literarias, los cuales abarcan desde los aspectos más teóricos relativos a la jerarquía celeste, hasta los más concretos sobre su papel en los distintos momentos de la historia eclesiástica, pasando por su relación con el tema de los demonios. Más allá de todos estos aspectos de carácter global, vamos a reflexionar a continuación sobre su presencia en la biblia y su posterior relación con la evolución de la religiosidad.

Un primer elemento digno de mención en este sentido, es la abundante presencia bíblica de las referencias a los mismos, tal y como ha señalado Catalá Gorgues, para quien su presencia en la proyección artística y cultural valenciana se convierte en un

¹⁹⁷ MUNSURI ROSADO, M.N.: *Perspectiva socio-económica del clero...* op. cit.

elemento de gran interés¹⁹⁸. Siguiendo al mencionado autor, lo primero a destacar es la abundante presencia de referencias directas y explícitas a los ángeles en los textos bíblicos, pudiendo contarse más de 300 referencias en distintos versículos, adquiriendo su figura el papel de la personificación de la acción divina o de sus atributos, especialmente en el Antiguo Testamento.

Con todo ello, no será hasta el siglo IV cuando, de mano de san Ambrosio de Milan, encontraremos una de las primeras definiciones de la jerarquización de los ángeles. Sin embargo, habrá que esperar hasta san Jerónimo, ya en el siglo V, para identificar el contenido teórico de dicha jerarquización. Con ello, en el siglo V, podemos entender la relación jerárquica de los ángeles basada en el mérito, al tiempo que se convierte en diversificación de la autoridad correspondiente. Será aquí cuando veremos la siguiente jerarquía: serafines, querubines, ángeles, arcángeles, principados, virtudes y potestades, cuyas características básicas, dirigidas a justificar dicho orden, son las siguientes.

- Serafines y querubines: ambos se mantienen siempre en torno al trono del Padre, pudiendo encontrar a los querubines como vigilantes del Arca de la Alianza.
- Serafines: criaturas del primer orden, en torno al Padre, cantan sus alabanzas y proclaman su gloria. Es frecuente su representación en el arte románico rodeando la imagen del Pantocrator. Un ejemplo de ello en nuestras tierras, lo encontramos en las imágenes del Cristo Pantocrator de Santa María y San Clement de Tahull, donde los vemos representados con tres pares de alas oceladas, rostro y manos humanas, etc. Posteriormente, encontramos las representaciones de los serafines como seres risueños, con rostros de marcado carácter infantil que mantienen su función en torno al trono celestial, cantando sus alabanzas de manera colectiva, frecuentemente agrupados para formar lo que podríamos interpretar como una mandorla viva, la cual puede quedar ubicada tanto en torno al trono, como a la Trinidad, a Cristo en Majestad o a la Virgen. Este modelo, desarrollado en obras como las de Andrea Orcagna, Fra Angelico o Andrea Mantegna, lo podemos encontrar en tierras valencianas en el siglo XIV, de la mano de Starnina (retablo de San Miguel del Maestro Puigmarín), así como en el retablo de Vicente Gil correspondiente a la capilla de su propia

¹⁹⁸ CATALÁ GORGUES, M.A.: *Ángeles y demonios en Valencia. Su proyección socio-cultural y artística*, Real Academia de Bellas Artes de San Carlos, Valencia, 2013, 2 vol.

fundación en San Juan del Hospital; así mismo, podemos identificarlos en el retablo procedente del Convento de Santo Domingo de Valencia, en el que aparecen acompañando a la Santísima Trinidad, obra del maestro Perea en 1491. Con ello, observamos la pervivencia de este estilo representativo de los Serafines en un período largo que abarca -en estas tierras- entre los siglos XIII-XV, como se puede constatar de manera especialmente significativa en el coro de serafines-querubines con que se decoró en su momento la bóveda del presbiterio de la Catedral de Valencia, con ese doble anillo de querubines-sefarines y ángeles músicos que completan la imagen. Entrado ya el siglo XVI, los volvemos a identificar con la misma función pero reducidos a cabecitas aladas (únicamente dotadas de un par de alas) que conservan el tono rojizo característico del período anterior, como podemos encontrarlos en el siglo XVI en “El bautismo de Cristo” pintado por Vicente Masip y Juan de Juanes para la Catedral de Valencia; cuyo contenido iconográfico parece haber sido fijado por el presbítero Juan Bautista Agnes, a quien vemos representado en la misma obra. Este modelo evolucionado desde el ángel de seis pares de alas, al rostro infantil con dos alas, continuará su transfiguración para alcanzar, en el contexto de la Contrarreforma la imagen mucho más naturalista del joven alado que encontramos en pleno siglo XVII.

- Querubines: elementos iconográficos de origen babilónico, sus imágenes se encuadran en el marco de la luz cegadora de los relámpagos, representaban -en palabras del Pseudo Dionisio- la plenitud del conocimiento rebotante de sabiduría, debido a su proximidad a Dios. Según la visión de Ezequiel, se les representa con numerosos ojos en las cuatro alas, pintados de azul y dorado, por su capacidad para observar la presencia divina. A partir del s. XV aparecerán -junto a los Serafines- representados como cabecitas aladas, ya comentadas con anterioridad.
- Tronos, dominaciones, virtudes, potestades y principados, a excepción hecha de las virtudes, tronos y dominaciones, potestades y principados aparecen a ojos de san Pablo como seres al servicio de Dios que adoptan el papel de mensajeros para cualesquiera que sean sus designios.
- Tronos: son espíritus puros que sostienen el solio divino y trasladan el carro de Dios. Se les representa en forma de círculo con alas pobladas de ojos y -posteriormente- como jóvenes portadores de un espejo. Son el último elemento

de la primera jerarquía.

- En la segunda jerarquía, encontramos a dominaciones, virtudes y potestades; dicha jerarquía recibe la sabiduría de la primera, lo que las dota de un saber general, pero no de la sabiduría profunda de la primera.
- Dominaciones: a ellas corresponde el control y la distribución de la ejecución de la voluntad divina, quedando a su cargo los elementos de la naturaleza tales como los cuerpos celestes.
- Virtudes: espíritus cuya primordial misión es ser la ayuda necesaria a los seres humanos para acercarse a Dios, pudiendo para ello descender a la tierra como seres incorpóreos.
- Potestades: son otra variedad de entes espirituales dotados de inteligencia y voluntad, pero que se mantienen en el plano finito de la realidad humana, quedando a su cargo el mantenimiento del equilibrio cósmico.
- Por último, los Principados, quedan al cargo de ciertos colectivos humanos, a los que corresponde guiar hacia el bien por su propia salvación.

Todas estas jerarquías angélicas, de iconografía menos precisa que la de Serafines y Querubines, se distingue con claridad de las Virtudes por ir dotadas de un libro y frecuentemente, elementos vinculados a la pasión de Cristo. En este sentido, algunos autores proponen identificar con las virtudes a los ángeles que se pintaron para la bóveda de la Catedral de Valencia en 1432, destruidos en el incendio de la misma acaecido en 1469. Esta visión de ángeles pasionarios, los haría abundar en las obras del siglo XV valenciano, pudiendo ser identificadas como virtudes, lo que convertiría en significativa su presencia en la iconografía de la época.

Con respecto a los Arcángeles y Ángeles propiamente dichos, destaca el papel de mensajeros de los Arcángeles, cuyo lugar en el orden celeste los sitúa casi al margen de la jerarquía general, quedando a su cargo el conjunto de los ángeles. Son los encargados de cuidar de las comunidades humanas, lo que los convierte en patronos de ciudades desde la Edad Media, correspondiendo desde ese momento San Miguel a la ciudad de Valencia, siendo asimismo dicho Arcángel el principal entre todos, a cuyo cargo quedaban tanto la dirección de los Serafines, como de las Potestades. Con respecto al resto de los Arcángeles: Gabriel, siendo el tercero en la biblia, sería el emisario divino que manifiesta su poder y fortaleza, asimismo, es el que vaticina la llegada de Cristo con la Anunciación a María, siendo de ese modo la personificación

misma de la palabra divina, paralelamente, es la figura más significativa que aúna los cultos cristológico y mariano; Rafael, gana presencia en el arte a partir del siglo XVI, no destacando con anterioridad. A pesar de no conocer los nombres del resto, los arcángeles son siete y como tales se representan en numerosas ocasiones, lo que ha llevado con cierta frecuencia a incorporar los nombres de Uriel, Barachiel, Sealtiel y Jehudiel. Esta proliferación de nombres provenientes de diversos apócrifos, será limitada en el concilio de Aquisgrán (789) y -posteriormente- en Letrán IV (1215).

Los Ángeles Custodios constituyen una última variedad angelical digna de tener en cuenta, su papel como entidad protectora favorece el desarrollo del itinerario vital del ser humano que confía en su presencia, mucho más cercana y próxima que cualquier otra y consagrada a su cuidado y protección. Es a ellos a quienes corresponde el acompañamiento del alma de los difuntos, culminando de este modo su función terrenal. Es mediante este recurso como se refuerza el sentimiento de culpa del pecador, a quien se le muestra el pecado como una agresión directa al ángel custodio, quien sufre con cada pecado cometido por el alma a él encomendada. Dicho planteamiento gana importancia en un momento tan complejo como lo es el del enfrentamiento a las ideas protestantes, sobre la carencia de importancia de los actos, reclamando mediante la figura del custodio la preocupación divina por los actos de los hombres y su trascendencia.

En las fuentes literarias analizadas, encontramos la presencia de las referencias a los ángeles en diversas ocasiones, siempre en consonancia con la importancia correspondiente al momento y a la situación de la iglesia.

Esta jerarquía celeste se encuentra recogida también en algunos sermones de Vicent Ferrer, como es el caso del sermón 264 del sermonario de Perugia, donde nos muestra la siguiente organización celestial¹⁹⁹:

- Ángeles: aflicción penitencial
- Arcángeles: devoción penitencial
- Principados: piedad fraternal
- Potestades: paciencia virtual
- Virtudes: concordia con el prójimo
- Dominaciones: presencia humana
- Tronos: pobreza apostólica
- Querubines: sabiduría divina
- Serafines: caridad supernal

¹⁹⁹ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario... op. cit.*, s. 264, p.359. Sobre el mismo tema: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent... op. cit.*, s. 47, pp. 201-203

El aspecto destacado de esta imagen, lo encontramos en la asignación de cualidades a cada una de las jerarquías, en relación con la anteriormente señalada a nivel teórico. En este sentido, *mestre Vicent* insiste en la idea de los ángeles -custodios- como aquellos que se ven afligidos por la penitencia de los hombres, realzando la idea del daño a ellos infringido mediante el pecado personal; los arcángeles, con la idea de la devoción penitencial, que los vincula asimismo con el pecado, si bien en teoría sería en lo tocante a la comunidad, aquí se les hace ver más como relacionados con la devoción, el sentimiento tendente a evitar el pecado. Los principados, como seres humanos, es a quien corresponde la corrección fraterna, siendo a las potestades, en tanto en cuanto dotadas de inteligencia y voluntad, situadas en el plano finito de la humanidad, podrán desempeñar su función pacientemente, siendo conocedoras de la capacidad humana y de sus limitaciones. Con respecto a las Virtudes, el predicador destaca, en este caso, su papel para desarrollar la concordia entre los hombres. En lo que a las Dominaciones se refiere, centra la atención en su presencia en el plano terrenal, presencia humana. En relación con los Tronos, tradicionalmente vinculados al entorno del carro divino, siendo los encargados de acompañarlo en sus desplazamientos, adquieren en este sermón un rasgo especialmente significativo, ya que el predicador nos los muestra caracterizados por la pobreza apostólica, siendo este hecho especialmente significativo en un momento como la transición entre los siglos XIV y XV, cuando las disputas sobre la pobreza evangélica constituían un elemento a tener muy en cuenta. Posteriormente, veremos las referencias a los Querubines, dotados de la sabiduría divina, siendo ésta la principal característica de los mismos y dejando por ello poco margen para añadir nada más. Finalmente, en relación a los Serafines, *mestre Vicent* apunta a su caridad como elemento significativo de los mismos, hecho éste llamativo ya que Serafines y Querubines se encuentran en el primer orden, compartiendo la presencia divina y su calma. En este sentido, el hecho de que la caridad y la pobreza sean introducidas en este desarrollo de las características de los ángeles, especialmente como características de los dos colectivos angelicales del primer orden señalados, sugiere el interés del predicador en resaltar la importancia de la pobreza y la caridad entre los más altos vinculados a la jerarquía sagrada, pudiendo ver en ello un elemento plenamente integrado en las disputas relativas a este tema en la religiosidad del momento.

Sin embargo, para poder observar con detalle la ordenación de esta jerarquía,

esta vez en orden descendente, debemos recurrir a otros sermones, en los que se nos muestran en jerarquía incluyendo en ella las almas racionales, tal y como se refleja a continuación²⁰⁰:

1. Serafines
2. Querubines
3. Tronos
4. Dominaciones
5. Virtudes
6. Potestades
7. Principados
8. Arcángeles
9. Ángeles
10. Almas racionales

Las referencias a dicha jerarquía se encuentra presente en numerosos sermones, de entre los que nos referiremos sólo a una pequeña muestra como ilustración del modo en que el predicador se servía de ellos a la hora de ilustrar sus obras, al tiempo que recurría a estas imágenes como elemento capaz de reflejar la organización terrestre desde el modelo celestial²⁰¹.

De igual modo, en el sermón 397 del Sermonario de Perugia, correspondiente al primer domingo después de las octavas de Pascua, plantea la relación entre las almas y los ángeles, concluyendo que:

[...] *en el Cielo, bajo Cristo, existirá una ciudadanía y sociedad común de ángeles y de hombres, y esto dice el tema: “vendrá a ser un solo rebaño”, etc. Por tanto, nótese en aquella ciudad nueve calles junto a los nueve órdenes de los ángeles, Ap. 21, [21]: “Y las calles de la ciudad”, etc. Y en ellas se distribuyen y colocan las almas, según los diversos grados de la buena vida.*²⁰²

Paralelamente, podemos encontrar otro texto interesante en relación con la jerarquía celeste en el *Sermonario de san Vicente Ferrer del Real Colegio del Corpus Christi de Valencia*, en cuyo sermón n.º 47, pronunciado en la localidad de Chinchilla, donde *mestre Vicent* reflexiona sobre la relación entre las almas y los ángeles, tratando de aclarar la relación jerárquica existente entre ambas categorías. En este sentido, apunta

²⁰⁰ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario ... op. cit.*, vol. II, s. 67, pp. 929-939.

²⁰¹ Sobre el mismo tema: SANCHIS SIVERA, J.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons, op. cit.*, sermón XVI, pp. 183-195.

²⁰² GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario ... op. cit.*, s. 508, p.397.

lo siguiente:

[...] los juzgados dignos de tener parte en aquel reino [y en la resurrección de los muertos ni tomarán mujeres ni marido] etc. [son semejantes] a los ángeles [de Dios]. La razón por la que en la gloria no se casan ni se casarán es porque allí no se muere, pero, puesto que en este mundo morimos, fue necesario que se casasen en este mundo para que se conservase la naturaleza humana. Y así veis el establecimiento de la primera característica: la preeminencia.

El establecimiento de la segunda, la residencia [...] las almas santas serán iguales en comunidad con los ángeles, por esto dice el tema: Se hará un solo rebaño y un solo pastor, esto es, las almas santas habitarán en una sola comunidad.²⁰³

En relación con este mismo aspecto, el referente a la ubicación celestial de los ángeles en la gloria, y todo lo que esto conlleva, encontramos también el sermón CXCIII de la recopilación de sermones publicada por Schib, en él podemos leer:

[...] Ara, sapiau que antigament eren dues qüestions, aytals, de la glória celestial. La una, de preheminiencia; los àngels, si estaven damunt los sants, o per lo contrari. Donchs, com estan? La 2^a és de residència: los àngels, si estan a la dreta part, e los animals a la sinistra, o per lo contrari. Mas Jesuchrits les nos ha declarades, aquestes qüestions, per tres evangelistes. E sent Luch respon a la primera qüestió, de preheminiencia, e diu així: “Eguals angeli sunt” (Lu. Xx^o ca^o). L'altra resposta és Mt. et Mr.: “Erratis necientes Scripturas. [neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei]” (Mt., 22^o, ca^o). E diu que ni los uns estaran a la dreta ni a la sinistra, mas que serà una congregació de tots.²⁰⁴

Una vez más, podemos constatar en este fragmento la trascendencia inherente a dicha cuestión, que llevará al predicador a recurrir en numerosas ocasiones a su aclaración, siempre respaldada por los Evangelios, como es natural en la época, pero centrando la atención en aquellos aspectos fundamentales para la iglesia del momento, ya se trate de la jerarquía celeste, el papel predominante del Arcángel Miguel, o el equilibrio en la distribución de la ubicación en la gloria entre los distintos tipos de seres. Sin embargo, como veremos a continuación, hay otros aspectos relevantes en lo que a los ángeles se refiere.

Pero más allá de estas ordenaciones, podemos encontrar referencias a sus cualidades y funciones en el siguiente sermón, dedicado al mismo día, esto es a la

²⁰³ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: Sermonario de san Vicent ... op. cit., p. 201.

²⁰⁴ SCHIB, G.: Sant Vicent Ferrer. Sermons, vol. VI, op. cit., pp.51-52.

festividad de San Miguel Arcángel, en el que, además, se incluyen reflexiones sobre la relación entre ángeles, demonios y pecados, tal y como se puede leer a continuación:

Lo primer és que per los sants àngels som contra los dimonis en aquest món defensats. Lo segon és que per los sants àngels som en nostres temptacions ben aconsolats, Lo 3 és que, quan peccam, per los sants àngels som a penitencia provocats. Lo 4, que en los secrets de la santa fe cathòlica som bé il·luminats. Lo V, que per los sants àngels som devotament a Déu comanats. Lo VI, que per los sants àngels som en lo cel festivats, ço és, exalcats. Lo VII que a la fi per los sants àngels al cel som aportats. Donchs, si tants profints havem per los sants àngels, ergo, “*videte en contempnatis unum ex his*”.²⁰⁵

Este fragmento, así como el resto del sermón, resulta muy representativo de la mentalidad de la época en lo referente a los pecados y las diversas responsabilidades en relación con los mismos, así como en lo que a las funciones de los ángeles se refiere. De este modo, vemos también concretarse en cierta medida la relación con los demonios, y sus funciones, a las que nos hemos referido en el apartado correspondiente a los pecados.

Siguiendo al mismo autor, encontramos otra referencia interesante relativa a la organización celestial, en este caso centrada en la figura del Arcángel san Miguel, se trata del sermón XCIX de los recogidos por Gret Schib en el volumen IV de los *Sermons*, titulado *Sermo Sancti Michaelis*; en él, podemos leer lo siguiente:

Doctrina és en santa teologia, e conclusió de tots los doctors, que mossènyer sent Miquel és lo major àngel de tots los àngels, e tots los altres àngels són sots sa governa [...] Car en paradís ha 9 òrdens de àngels, e en cascú ha més àngels que no ha hòmens ni dones e·l món, e sent Miquel és princeps de tots: “Michael princeps milicie”. E donchs, com nosaltres façam festa de tots los àngels, mas specialmente fem festa del capità, car ja sabeu que quan se fa una batalla, e venç la una part, specialment se fa menció del capità- Axí la santa Església specialment fa festa de sent Miquel.²⁰⁶

En este caso, la visión que se nos está transmitiendo toma como punto de partida el papel general atribuido a los ángeles, pero lo centra en la figura de dicho Arcángel, cuya clara vinculación con la ciudad de Valencia ya ha sido señalada, y cuya relevancia es más que manifiesta.

En relación con éste mismo tema, el de los ángeles y la jerarquía celeste, en el

²⁰⁵ SCHIB, G.: Sant Vicent... op. cit., vol. IV, p.72

²⁰⁶ SCHIB, G.: Sant Vicent ... op. cit., vol. IV, p.67.

Vita Christi de Isabel de Villena, encontramos referencias directas a los ángeles, desde la aparición del Ángel a santa Ana para advertirla de la importancia de María²⁰⁷, destacando de este modo la propia figura de María; o la de san Miguel Arcángel a Adán para explicarle la importancia de la devoción a María y escuchar el arrepentimiento del propio Adán²⁰⁸; encontramos también la presencia de las Virtudes que comunican a Adán la decisión de la encarnación del hijo de Dios en María²⁰⁹; la Anunciación de Gabriel a María; así como numerosas apariciones hasta llegar al punto en que sor Isabel teoriza en relación a la función y características de cada una de las jerarquías celestes. Dicho desarrollo teórico, se encuentra entre los capítulos 50 y 60, donde se explica el papel desempeñado por cada uno de estos órdenes celestes, al tiempo que desarrolla las características de los mismos, reafirmando su importancia y haciendo comprensibles sus diferencias para cualquiera, con independencia de su nivel de formación, mediante un cierto paralelismo entre el mundo celestial y el terrenal, que le lleva a explicar dichas funciones como si se tratara de oficiales de la corte, asesores, ejecutores, etc.

Con todo ello, quedan al margen algunos aspectos tales como la imagen de los ángeles, trazando una visión paralela entre el poder celestial / el poder terrenal, o la organización de la sociedad; presentes en la obra de Isabel de Villena. Dichos aspectos representan elementos de considerable interés, sobre los que no detendremos nuestra mirada en estas páginas por quedar fuera del espacio de estudio delimitado. Sirva esta mención como constancia de su interés.

²⁰⁷ En ALMIÑANA, J.: *Vita Christi*. ... op. cit., vol. 1, pp. 209-210; donde consta: “L’angel soptosament fon a la posada de Anna, la qual trobà en oracio ab molta dolor e plor [...] *Tristitia vestra convertetur in gaudium, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis [...] nostre Senyor Deu vol que concebau huna filla tan singular, que peccat original, venial ni mortal en ella james sera trobat. Pura de tota culpa concebreu, e pura la criaréu.*”

²⁰⁸ En ALMIÑANA, J.: *Vita Christi*. ... op. cit., vol. 1, pp.243, consta de la siguiente manera: “E respon Adam [...] Veritat es que bonea divina m’[h]a donat una filla de tanta singularitat, que ja en la sua concepcio li ha mostrat nostre senyor Deu tanta favor e amor, que es stada apartada e separada de tota culpa mia [...] E lo princep Miquel[...] dix: “O Adam, ¿de qui’m parleu? ¿de la senyora Maria de Natzaret? [...] Jo devalle moltes vegades del cel per visitar sa senyoria”

²⁰⁹ En ALMIÑANA, J.: *Vita Christi*.... op. cit., vol. 1, pp.261-263; donde consta : “[...] dix Misericordia al pare Adam: “Gaude et letare, exaudita est deprecatio tua” Volent dir: “Alegrau-vos, senyor Adam, e hajau singular goig: car la oracio vostra es stada oyda per la clemencia divina, e delliberà sa magestat trametre lo fill seu en terra, per reparar la natura vostra” [...] E dix Misericordia a Adam e a Eva: “Ara es hora que reclameu de bon cor la senyora filla vostra, Maria de Natzaret; car en mans de sa senyoria sta la redempcio vostra, que certament podeu creure lo Senyor la ama tant, que delibera pendre-la per sposa e que sia vera mare del seu Fill, si ella volra consentir”.”

Por lo que respecta al *Cartoixà*, obra a la que no vamos a dedicar apenas atención, sólo señalar que desde sus comienzos destaca la importancia del Evangelio de Juan, centrándose en la vida de Jesús, encontrando referencias a los ángeles al hablar de la boda de María, a la que encontramos acompañada de ángeles, entre los que destaca san Miguel, así como en la Anunciación y el acompañamiento a María en el embarazo; en este sentido, vuelve a destacar el papel de las Virtudes, a las que encontramos acompañando a María en todo momento. Paralelamente, encontramos las referencias a la aparición del Arcángel Gabriel a José, para persuadirlo del papel de María. En líneas generales, nos encontramos con referencias similares, salvedad hecha de la especial atención prestada por Isabel de Villena al papel de María en los Evangelios, sin duda tratando con ello de aproximar la Historia Sagrada a la realidad más cercana de las hermanas de su convento.

En la obra de Eiximenis, encontramos de manera destacada la referencia a las Virtudes -como hemos señalado con anterioridad-, así como alguna mención al Ángel Custodio, no mostrando -en buena parte de sus obras- excesivas referencias al resto de la jerarquía celeste. En estos casos (*Regiments de la cosa pública, Scala Dei, Cercapou*, etc.) el hecho de centrar su atención en las 7 Virtudes, así como en las referencias al Custodio, puede ser interpretado como muestra de su especial interés en transmitir la importancia del papel desempeñado por el propio cristiano, a quien corresponde tratar de alcanzar las Virtudes, con la ayuda del Custodio. Siendo menor su interés en transmitir información de carácter teórico, priorizando por ello la salvación de las almas a la formación. Este diferencia con Isabel de Villena, cabría interpretarla en relación con el público a quien van dirigidas las obras de ambos, siendo Eiximenis un autor de mayor alcance, frente a Isabel cuya obra busca alimentar las almas de los otros miembros de su congregación.

En líneas generales, se constata la presencia de diversas referencias a la jerarquía celeste en los autores más significativos del momento, centrándose en aquellos elementos con mayor relación con el mensaje que se trata de transmitir, siendo el caso más representativo el reflejado en la obra de Eiximenis, cuya relación con los enfrentamientos religiosos del momento parece claro, así como en la obra de *mestre Vicent*, cuyos sermones inciden tanto en la explicación teórica de dicha jerarquía, como en señalar el papel desempeñado por ella en relación con la salvación de las almas, así como su paralelismo con la organización de la sociedad, utilizando dicho recurso, como

hemos señalado anteriormente, para reforzar determinados aspectos espirituales que estaban en cuestión en ese momento.

La mujer en el contexto espiritual del momento

Por lo que respecta al papel de la mujer recogido en la literatura bajomedieval valenciana, más allá de las referencias que se encuadran en la temática misógena habitual del momento, podemos encontrar elementos de considerable interés. En primer lugar, el papel asignado a la Virgen en las distintas obras religiosas, entre las que destacará, y no por casualidad, el *Vita Christi* de Isabel de Villena.

Entre los principales autores de la Valencia de la época, encontramos únicamente una mujer, Isabel de Villena, cuya *Vita Christi* se nos muestra como una obra de especial significación al estar dirigida a las monjas de su convento, con el fin de facilitar a las mismas la comprensión de la Vida de Jesús, adaptada a la lengua y las necesidades de la época por sor Isabel, como indica al señalar que es “*per que los simples e ignorants puguen saber e contemplar la vida e mort del nostre redeptor e senyor Jesus*”. En ella, destaca tanto dicha preocupación por elevar la formación espiritual de sus monjas, como la atención a la vida de la Virgen y todos los detalles relativos a la misma. En este sentido, cabe destacar la referencia directa a la Inmaculada Concepción, en aquellos momentos cuestionada, y en favor de la cual se manifiesta claramente mediante las palabras puestas en boca de Jesús, explicitando que María quedaba preservada de aquella ley común del pecado de la concepción. Por todo ello, dicha obra debe servirnos para reflexionar en torno a tres aspectos: el papel de la mujer en la visión espiritual de la época (sobre el que seguiremos hablando), incluyendo aquí a la propia Virgen María, la imagen y el trato a la mujer como miembro de la sociedad del momento (las monjas del convento de la Trinidad constituyen un ejemplo) y el papel de la mujer como creadora de la literatura de la época. En este sentido Isabel de Villena representa una excepción en cuanto a autora, hecho que fue posible tanto por su origen familiar (hija de Enrique de Villena, lo que le proporcionó una formación intelectual, literaria y teológica destacada y poco frecuente para las mujeres del momento); a lo que habría que sumar las posibilidades que se le brindaron al ingresar en el Convento de la Trinidad y quedar a su cargo como Abadesa, encontrando así la posibilidad de dedicarse, tanto a continuar su formación, como a poder elaborar obras de creación

propia, amparadas en la teología y justificadas en la necesidad de su comunidad conventual. Este contexto, en el que confluirán infinidad de detalles sobre los que no nos detendremos, entre los que se cuentan tanto el momento histórico, el marco geográfico o el contexto socio-cultural que en ellos se dio cita, siempre unidos a sus características personales; hicieron posible lo extraordinario tanto del personaje, como de la obra emanada de la misma.

En lo que al papel de la mujer en la visión espiritual de la época se refiere, la vemos destacar en la concepción del momento a través de los modelos de la Virgen, Santa Ana, María Magdalena y Marta, todas ellas figuras neotestamentarias, cuyos rasgos significativos apuntan en diversos sentidos, ofreciendo así una visión de la espiritualidad cristiana abierta a la aceptación de las distintas situaciones vitales que pudieran afectar a las mujeres del momento, al tiempo que muestran a las mujeres vinculadas a una figura masculina de la que dependen -salvo en el caso de María Magdalena-, garantizando de este modo su buen desarrollo vital.

Con respecto a su papel en la sociedad, queremos destacar en estas líneas el ejemplo que representan las monjas del propio convento de la Trinidad, a cargo de su abadesa sor Isabel de Villena, a las que irá dirigido el *Vita Christi*. En ese contexto, vemos como la propia abadesa recurre a la necesidad de su obra para que las monjas puedan acceder al mejor conocimiento de la Vida de Cristo, poniendo claramente de manifiesto la precariedad del nivel intelectual y formativo de las mismas. Paralelamente, la autora no duda en el prólogo de su obra de descalificar las capacidades de aquellas personas a las que dirige la misma, siendo ella, una mujer muy bien situada en cuanto a su origen social, la única que se encuentra capacitada para instruir las. Sor Isabel de Villena, hija ilegítima del marqués de Villena, que posteriormente sería apadrinada por la reina María de Aragón, siendo formada en el entorno de la corte de Alfonso el Magnánimo, obtendría de este modo la formación que, unida a su capacidad personal, la dotaría de la base teórica para poder destacar en el entorno cultural valenciano de la época.

Por último, en relación con el papel desempeñado por la mujer en el entorno literario, hemos señalado con anterioridad las características de la situación de Isabel de Villena, las cuales le permitieron poder desarrollar su vertiente como autora en un

momento histórico en el que este aspecto estaba principalmente en manos de los hombres.

Certámenes literarios del siglo XVI:

Por lo que a los certámenes literarios se refiere, encontramos algunos temas bastante precisos, centrados estos en la temática cristológica y mariana, salvo contadas excepciones en que se refiere a temáticas puntuales como es el caso del antisemitismo.

En lo que se refiere al Certamen de 1511, celebrado en el convento de Santa Catalina de Siena, destaca su carácter claramente piadoso y propagandístico, siendo organizado por el propio convento de la mano de Fr. Tomás Vesach (confesor del convento) en honor a la titular del mismo. Dicho convento, construido sobre el “fossar dels jueus” al poco tiempo de la expulsión de los judíos, se convertiría en un foco propagandístico de marcado carácter antisemita, como refleja la descripción realizada por Münzer al indicar que en 1494 se podía observar en él, gran cantidad de escapularios infamantes, de los que usaba la inquisición para los conversos judaizantes.

Hay un monasterio de monjas llamado de Santa Catalina de Sena [...] fue iglesia de San Cristobal, en la que tenían sus sepulturas los *marranos*, que así llaman a los judíos conversos [...] Cuando moría uno de ellos, practicaban todas las ceremonias de la religión cristiana [...] pero a escondidas [...] los enterraban conforme a los ritos de su secta. Averiguado el caso, fueron muchos condenados a la hoguera y la iglesia convertida en monasterio [...] todas sus paredes hállanse cubiertas de sambenitos de los *marranos* que sufrieron condena incluso los que aquellos que fueron quemados; cada uno lleva escrito el nombre del que lo vistió y habrá más de mil, debiendo advertir que son muchos los que se sustraen oculta y diariamente.²¹⁰

Entre los organizadores, encontramos diversos vínculos con la Inquisición y la Orden de Santo Domingo (a la que pertenecían las monjas de Santa Catalina de Sena). Destaca, entre la escasa información conservada y analizada por A. Ferrando, que el opúsculo hagiográfico conservado tenga una clara prioridad espiritual, siendo muy reducido su interés estético o literario (en palabras del propio autor)²¹¹.

²¹⁰ MÜNZER, J.: “Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495”, versión del latín por PUYOL, J. en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, p. 66-67.

²¹¹ FERRANDO FRANCÉS, A.: *Els certámens poètics... op. cit.*, pp. 670-671.

Otro de los certámenes celebrados, lo encontramos en 1513, celebrado en “*llaors del Suavíssim nom de Jesús*”, devoción introducida en Valencia hacia mediados del siglo XV, de la mano del franciscano Mateu d’Agrigento, quien proponía el uso del anagrama I.H.S. que se extendió mucho en esos momentos, a pesar de la oposición de la Orden de Santo Domingo. La difusión de dicha devoción llegó a tal punto que la liturgia valenciana introduciría -a finales del siglo XV- oficios específicos del Nombre de Jesús²¹².

En torno al año 1513, se celebraba también otro certamen en honor al glorioso nombre de la Virgen María, el cual estaba en consonancia con los organizados en el resto del territorio peninsular. El sentido de dichas celebraciones, era obtener del pontífice la aceptación de la festividad en honor del nombre de la Virgen, tal y como se logró a partir del mismo año de 1513 en la Diócesis de Cuenca de la mano de Julio II.

En 1532, tuvo lugar el certamen que cerraría la etapa medieval, dando paso a la época castellanizada de la ciudad de Valencia. En él, encontramos claras muestras de la devoción a la Inmaculada Concepción de la Virgen María, en consonancia con la línea marcada por la propia *Universitat de València*, siendo Juan de Celaya el rector vitalicio de la misma. Esta corriente, tradicional en la Corona de Aragón, sería difundida y defendida por la propia monarquía, hecho éste que propiciaría la abundancia de obras de los más variados autores en este sentido, como señaló en su día A. Ferrando²¹³. En este sentido, ya en 1530, la *Universitat de València* había hecho juramento de defender a perpetuidad la Inmaculada Concepción de María. Este hecho, enlaza plenamente con la tradición de los certámenes celebrados en la ciudad en los años 1486, 1487 y 1488; siguiendo -de este modo- la tradición fuertemente asentada en el ámbito urbano de asimilar el dogma inmaculista como algo propio y digno de defensa en todo momento.

De este modo, podemos concluir que los Certámenes literarios valencianos tuvieron como centro de atención el realce de los cultos cristológicos y marianos, siendo especialmente destacado su papel en éste último, alcanzando de manera muy destacada el culto a la Inmaculada Concepción, pero atendiendo también al desarrollo del culto cristológico, especialmente en la variante franciscana introducida de la mano de Mateo de Agrigento.

²¹² FERRANDO FRANCÉS. A.: *Els certàmens poètics... op. cit.*, pp. 729-735. Señala la conservación de dicho texto en la Biblioteca Arzobispal de Valencia.

²¹³ FERRANDO FRANCÉS. A.: *Els certàmens poètics... op. cit.*, p. 773.

5.- Fuentes documentales:

Un tercer elemento a nuestro alcance para completar la imagen de la espiritualidad del momento, lo encontramos en las fuentes documentales, las cuales constituyen una pieza clave para definir la imagen de conjunto, ya que no son el resultado de una “narración” diseñada por un sujeto del momento, sino el resultado de las diversas actividades más o menos cotidianas de una época. Sin embargo, este hecho no las deja libres de riesgos, ya que dependiendo de su origen y sentido, las distintas fuentes documentales se encuentran presas de su momento y de los diversos intereses que las hicieron emanar. Si se trata de fuentes fiscales, siempre estarán recorridas por el intento de búsqueda del beneficio económico, si son fuentes testamentales se verán afectadas por la legalidad hereditaria, si su carácter es hagiográfico, dependerá del autor y el contexto preciso, si colaciones de beneficios, variarán en función de la legislación eclesiástica coetáneas, y así, podemos ver como las propias fuentes documentales se encuentran siempre recorridas por las peculiaridades de la época y el lugar preciso que las ha producido. Con todo ello, se trata sin duda de un elemento clave para aproximarnos a la imagen del momento, especialmente si las revisamos desde la perspectiva matizada por otros tipos de fuentes y siendo conscientes de sus limitaciones concretas.

Dicho esto, en el presente estudio trataremos de recurrir a diversas tipologías documentales, buscando minimizar así la distorsión resultante de cada una de ellas, pero con total conciencia de las dificultades existentes para establecer las características y la evolución de algo tan etéreo como la espiritualidad de una época y la dinámica de su evolución.

Las Reliquias:

Uno de los elementos más presentes en la religiosidad medieval lo encontramos en el culto a las reliquias, las cuales habrían comenzado su desarrollo de manera relativamente espontánea, pasando a quedar cada vez más controladas por la institución eclesiástica con el avance de la Edad Media.

Desde la antigüedad, el culto a las reliquias se ha mostrado como un elemento de cohesión para la comunidad cristiana, la cual veía en esos restos materiales un objeto tangible de su fe. Dicha fe se haría latente de diversas maneras, ya que en la posesión de una reliquia confluyen aspectos muy variados: en primer lugar, la existencia de un hecho/individuo al que rendir culto; en segundo lugar la voluntad divina de revelar dicho objeto sagrado, en tercer lugar, la capacidad sagrada de conservarlo²¹⁴.

En líneas generales, las reliquias facilitan la atracción de los fieles, al tiempo que proporcionan veracidad al relato sagrado, favoreciendo con este recurso la difusión de determinados cultos y el reconocimiento de ciertos valores. Su materialidad, puede corresponderse tanto con un objeto vinculado directamente con el sujeto, como con un elemento relativo a un lugar geográfico especialmente significativo o un resto de un lugar sagrado; en cualquier caso, se trata de una concreción material de una parte de la narración.

Antes de profundizar en el análisis de las reliquias existentes en la Valencia bajomedieval, así como en su variación a lo largo del tiempo y los posibles motivos subyacentes, es conveniente detenernos un instante a reflexionar sobre el propio concepto de reliquia, el cual es común en numerosas religiones y cultos a lo largo del tiempo y el espacio.

El elemento común que hace de las reliquias un punto de confluencia entre diversos cultos, lo encontramos en la valoración especial que todas ellas rinden o han rendido a diversos sujetos y que -tras su muerte- se perpetúa a través de aquellos objetos que son reconocidos como cercanos a los mismos. A nivel histórico, las reliquias han supuesto siempre un elemento de aproximación de los fieles, atraídos por lo tangible y material de las mismas, así como por que mediante algunas de ellas se consolida la narración vinculada al personaje. En el caso del cristianismo, las reliquias suponen un elemento de respaldo al relato sagrado que facilita la materialización de la proximidad al personaje con el que se vinculan. De igual modo, con independencia de la religión de la que se trate, las reliquias se convierten en un elemento propiciatorio de la expansión de determinados cultos. En este sentido, lo que para ciertas religiones son fragmentos del cuerpo o un elemento que haya permanecido en contacto directo con el personaje, para otras puede ser un resto material de algún lugar especialmente significativo en la vida del mismo, esto es, de un lugar sagrado.

²¹⁴ BROWN, P.: *El culto a los santos... op. cit.*, pp. 171-202.

A lo largo de la historia, encontramos lo que podríamos considerar como elementos previos al culto a las reliquias; los griegos acostumbraban a mostrar su devoción a los soldados muertos en combate, los Jíbaros del Amazonas, se hacían con los cuerpos de sus enemigos, los faraones egipcios eran embalsamados, en el Japón prebudista, se desarrolló la costumbre de la automomificación, tratando de crear estatuas que serían posteriormente adoradas como imagen de la eternidad y perpetuación del individuo. Estas muestras, nos permiten percibir el carácter general de la valoración del cuerpo más allá de la muerte en diversas culturas y en distintos momentos históricos, generalmente vinculados con la importancia social del sujeto.

Con el desarrollo de las religiones, el poder de los muertos comenzará a adquirir paulatinamente una importancia considerable, lo que irá desarrollando la base subyacente en el posterior culto a las reliquias. Este hecho puede evolucionar de maneras muy distintas, destacando de forma especial algunos casos como el del judaísmo, en el cual si bien no se rinde culto a las reliquias, sí que aparecen algunas referencias al poder de los huesos²¹⁵, que resulta muy cercano al concepto de reliquia. Del mismo modo, destaca el concepto de reliquia budista, las cuales son diversas piedrecillas semejantes a gemas, que son el resultado de la incineración del cuerpo del fiel, que se reconoce como santo al detectar estas piedras entre las cenizas del difunto, al ser estas tamizadas, las cuales son interpretadas como la esencia de un cuerpo iluminado²¹⁶.

No es este el momento ni el lugar de analizar en profundidad los diversos cultos de las distintas religiones, los cuales han sido tratados por sus correspondientes especialistas a lo largo de décadas, únicamente apuntaremos algunos indicios a modo de muestra para la mejor comprensión de la importancia y el sentido de proceso de adaptación del auge de unas u otras reliquias en un momento concreto²¹⁷.

²¹⁵ 2 Reyes 13, 21, en el que encontramos a resurrección de un muerto por obra de los huesos de Eliseo.

²¹⁶ MANSEAU, P.: *Huesos sagrados... op. cit.*, p. 71-89.

²¹⁷ En relación con el tema de las reliquias en el sentido más amplio del tema, cabe destacar las siguientes obras: BERGER, P.L.: *Para una teoría sociológica de la religión*, Ed. Kairos, Barcelona, 1971.; BROWN, P: *El culto a l... op. cit.*, 2018; CASTILLO CASTILLO, J.: "Funciones sociales del consumo: un caso extremo" en *Reis*, 67/94, Madrid, pp.65-85; GARCÍA PELAYO, M.: "El reino de Dios, arquetipo político" en *Revista de Occidente*, Madrid, 1959, pp. 135-136; MANN, M.: *Las fuentes del poder social, I*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.; MANSEAU, P.: *Huesos sagrados... op. cit.*; MOORE, R.I.: *La formación de una sociedad represora*, Crítica, Barcelona, 1989. PRATS CARÓS. J.: "Reflexions entorn de l'eficacia simbólica a

En lo tocante al significado de las reliquias en la religión cristiana medieval, hay que comenzar reflexionando sobre los distintos tipos de reliquias y la jerarquía interna que entre ellas existe. En este sentido, podríamos hablar de cuatro grandes tipologías generales, las cuales, a su vez, se subdividen en diversos subtipos y que pueden agruparse en tres grandes bloques.

Tipología de Reliquias			
Grupo	Subgrupo	Sujeto	Relación
1º	A	Jesús	Vida, muerte y resurrección (objeto)
	B	Santos	Parte del cuerpo del santo vinculada directamente con su santidad
	C		Otra parte del cuerpo
2º		Santos	(Objeto) Relato de la vida del santo sin ser ni carne ni hueso
3º		Indistinto	Objeto que haya tocado una reliquia de 1º

En líneas generales, el concepto de reliquia supone la transmisión del todo por sus partes, lo que proporciona sentido el esquema anterior, en primer lugar, lo vinculado a Cristo; a continuación, a los santos de manera intrínseca, su propio cuerpo, quedando en un segundo término aquellos elementos cercanos a la vida del santo que no formaron parte de su cuerpo, y en último, aquellos objetos o elementos cercanos que hayan estado en contacto con las reliquias que hemos considerado de primera categoría. Este mecanismo, permite incrementar el número de reliquias de manera considerable, ya que las del tercer tipo son susceptibles de incluir a casi cualquier cosa, llegando a permitir la reproducción a demanda de las mismas.

En el caso de las reliquias relativas a Jesús, es preciso tener presente que no se pueden encontrar reliquias directas de su cuerpo, el cual habría ascendido al cielo, con la salvedad de uñas y cabellos, así como el santo prepucio, partes que sí podrían quedar en el mundo pues se desprenden del propio cuerpo dejando de pertenecer al mismo²¹⁸.
l'occident cristià" en VVAA.: *Antropologia i salut*, Fundació Caixa de Pensions.; SCHMITT, J.L.: *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992; WOODWARD, K.: *La fabricación de los santos*, Ediciones B, Girona, 1991.

²¹⁸ En este sentido, un tema al que se han dedicado ríos de tinta a lo largo de la historia es el relativo al prepucio de Jesús, en relación con el cual la Iglesia estableció finalmente que no puede encontrarse en la tierra ya que se trataría de una parte integral

Paralelamente, las reliquias relativas a María, así como a su función de madre de Cristo, nos referimos aquí a las diversas reliquias relativas a la infancia de Jesús, la leche de la Virgen, u otros objetos vinculados a la vida de Cristo, quedarían incluidos en la primera categoría.

Teniendo en cuenta todas estas matizaciones, queda un segundo aspecto por resolver y es el proceso de autenticación de dichas reliquias. En este sentido, lo más frecuente fue el recurso a la demostración efectiva en sentido pragmático de sus capacidades milagrosas, lo que confirmaba su autenticidad²¹⁹.

Con el paso del tiempo, el reconocimiento proporcionado por la institución eclesiástica a las reliquias llegó al punto de establecer en el II Concilio de Nicea (787) la necesidad de disponer de una reliquia para la consagración de todo altar en el que se fuera a celebrar los misterios sagrados, lo que finalmente daría lugar al desarrollo de las reliquias fundacionales necesarias para la instauración de cualquier nuevo templo a lo largo de la cristiandad, cuya reliquia debería proceder de la misma Roma, acompañada siempre de un documento identificativo y acreditativo de su autenticidad. Dichas reliquias, identificadas inicialmente con los relicarios de altar o lipsanotecas, pasarían posteriormente a ser sustituidas por las llamadas piedras de consagración, siendo éstas últimas incrustadas en la mesa del altar, mientras que la lipsanoteca quedaba inserta en un hueco realizado en la mesa del altar, la base o el soporte²²⁰.

Las lipsanotecas, acostumbraban a llevar escrita la identificación de la o las reliquias contenidas en su interior, al tiempo que una vez cerradas, quedaban selladas con cera para evitar su apertura. Sin embargo, en algún caso, se ha constatado la inscripción del nombre del presbítero de la parroquia en el momento de la consagración, en lugar de la identificación de la reliquia, tal y como recoge Montaner en su estudio. Asimismo, siguiendo al mencionado autor, en ocasiones se recoge junto a la reliquia, el acta de consagración del templo o del altar, lo que proporciona información precisa

del cuerpo, no como en el caso de uñas y cabellos. Sin embargo, las reliquias del mismo, así como el culto fervoroso a ellas rendido a lo largo de los tiempos, hacen que se trate de un tema especialmente sensible y vigente durante la Edad Media.

²¹⁹ CASTILLO CASTILLO, J.: "Funciones sociales del consumo... *op. cit.*, pp.65-85.

²²⁰ MONTANER, A.: "Los relicarios de altar en la alta edad media hispánica: devoción y liturgia" en ALFARO PÉREZ, F.J. - NAYA FRANCO, C. (Eds.): *Supra devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, Zaragoza, 2019, pp. 61-77.

adicional y convierte este elemento en una pieza especialmente significativa para la reconstrucción histórica de los procesos de ordenación territorial y espiritual.

Este hecho fortalecería el papel de control por parte del pontificado, al tiempo que reforzaría el sentimiento de unidad del conjunto de la cristiandad, siendo al mismo tiempo reafirmada la sacralidad del altar mediante su consagración específica por el obispo a través de la introducción de dichas reliquias.

Posteriormente, la lipsanoteca pasará a ser sustituida por la piedra de consagración, siendo la misma sacralizada por la autoridad episcopal, esta evolución del rito, vendría a trasladar el foco de poder de la sede pontificia a la episcopal, fortaleciendo, aparentemente, la capacidad de desarrollo y poder de las sedes episcopales frente al poder central.

En lo referente a la Catedral de Valencia, siguiendo a Sanchis Sivera, podemos ver una referencia a este elemento, dotada de un cierto interés:

Cubre la mesa del altar una gran pieza de mármol, que es la que era el ara. Estaba sostenida en un principio por cinco pilares, y cuando se rebajó dicho altar el 8 de abril de 1680, con motivo de las obras de renovación ya mencionadas, viose que en uno de ellos, en el de enmedio, había una cajita redonda de hueso, lacrada con el sello de la iglesia, que contenía reliquias de santos y un pergamino indicando los nombres de éstos y la fecha en que fué consagrado el altar²²¹. También es de piedra de mármol el frontal, y fue hecho en 1684 por el cantero Tomás Leonart.²²²

Aquí encontramos algunos elementos comunes a los usos y disposiciones habituales de las lipsanotecas analizados por diversos autores para la alta edad media aragonesa, tales como la disposición en la columna central en que descansa la mesa de piedra del altar, o su disposición oculta, el uso de diversas reliquias pertenecientes a numerosos santos, generalmente sin relación directa con la advocación del templo, así como la existencia de un pergamino en que se detalla la identificación de dichas

²²¹ Siguiendo la cita, en la nota se indica: “Dice así la inscripción de dicho pergamino:”*Die XI maji 1539. Ego Michael Mayques Episcopus Tarsensis consecravi altare hoc in honorem Assumptionis B.M. Virginis et reliquias sancti Blasii Santi Joannis martiris Sanctae Rufinae martiris Sanctae Petronilae virginis Sancti Valentini presbiteris cardinales, de ossibus undecim millia Virginum, Sancti Andreae, Sancti Laurentii et Sanctae Dalae, et de carbonibus Sti. Laurentii et capillis Sti. Joannis Baptista in eo inclusi: singulis xpti fidelibus hodie unum annum et in die consecrationis hujusmodi ipsum visitantibus quadraginta dies de vera indulgentia in forma Ecclesiae consueta concedens*”. Estas reliquias, una vez terminada la obra, pusiéronse en el mismo lugar.[...]

²²² SANCHIS SIVERA, J.: *La catedral de Valencia. Guía histórica y artística*, Valencia, 1909, p.154.

reliquias y el proceso de su consagración (pudiendo incluirse aquí algunos de los nombres de los participantes del mismo). En este sentido, lo más llamativo es la fecha, ya que, aunque inicialmente nos hable del siglo XVII, se trata de la recuperación de una lipsanoteca datada, en función del pergamino que la acompaña, en 1539, momento aparentemente algo tardía para esta práctica si la contextualizamos en relación con las ya mencionadas para estos territorios. Este hecho, podría tener su origen en que se tratara de un proceso similar al que nos están describiendo para el siglo XVII, esto es, una reubicación realizada a partir de reliquias de consagración anteriormente utilizadas. No debemos olvidar que, siguiendo asimismo a Sanchis Sivera, dicho altar mayor habría sido ya consagrado en 1238 y en 1357, pudiendo corresponderse con esos momentos la elaboración de dicha pieza, cuyo pergamino habría sido sustituido con en la posterior intervención realizada ya en el siglo XVI.

En cualquier caso, las posibilidades interpretativas vinculadas a la localización e identificación de las lipsanotecas vinculadas al conjunto de templos medievales de la ciudad, abrirían un campo de investigación muy interesante, ya que poder identificar el conjunto de reliquias en ellas incluidas y plantear una propuesta interpretativa de colectiva en relación con dicha selección, ofrecería una nueva posibilidad a la hora de tratar los modelos espirituales que se trataban de difundir a través de este recurso.

En lo que al proceso de desarrollo de las reliquias se refiere, hemos de ver su evolución vinculada al devenir del desarrollo del cristianismo en su conjunto, muy especialmente del culto a los santos, así como el desarrollo de diversos tipos de hagiografías, siguiendo los análisis realizados por Baños a este respecto²²³. En cuyos orígenes encontramos a aquellos primeros mártires, cuyo martirio evoca al vivido por Cristo, lo que hará que este tipo de cultos sean los más antiguos.

Con el posterior desarrollo de las hagiografías, las transcripciones de aquellos juicios o interrogatorios se irán redactando, ya sea por testigos directos de aquellos procesos o con posterioridad. En un segundo paso, a estas actas se unirán las narraciones de los martirios, siendo estos redactados de manera mucho más subjetiva que las anteriores. En estas narraciones, no se incluyen detalles relativos a la vida del santo, cuyo interés se limita al proceso y posterior martirio.

²²³ BAÑOS VALLEJO, F.: *Las vidas de los santos en la Europa medieval*, Ed. Laberinto, Madrid, 2003.

Una tercera tipología, la podemos encontrar en aquellas narraciones basadas en las dos ya mencionadas, pero elaboradas a partir de las mismas y no por testigos de los hechos. Un cuarto tipo, sería el correspondiente a las narraciones basadas en leyendas o tradiciones locales, pero carentes de una fuente directa escrita. Un modelo diferente es el elaborado a partir de la imaginación, pudiendo tomar como punto de partida narraciones de otras religiones. Por último, quedaría aquellas narraciones intencionadamente falsas, creadas con la voluntad consciente de manipular al lector.

Una vez superado el período comprendido entre los siglos I y IV, nos encontramos en un momento de clara oficialización del Cristianismo, lo que producirá que la figura inicial del mártir pierda importancia dando paso a la del confesor, en esta etapa, los rasgos se centrarán en el santo de vida monacal y de renuncia a los placeres y riquezas.

En el caso que nos ocupa, el de la ciudad de Valencia entre los siglos XIII y XV, centraremos nuestra atención en las reliquias de la Catedral de la misma, ya que se trata de aquellas sobre las que disponemos de una mayor información relativa tanto a su identificación, como al momento en que se incorporaron y a su procedencia previa. Con estos datos, hemos elaborado una tabla que nos permitirá analizar la evolución cronológica de las devociones, pudiendo interpretar los cambios que en ellas se detecten. Es evidente que se trata de una fuente de fiabilidad limitada, ya que disponemos de un conocimiento reducido a un ámbito muy preciso de la diócesis, en el cual confluyen de manera especialmente significativa aquellos personajes de mayor peso y preponderancia en la jerarquía urbana, sin embargo, siendo conscientes de estas limitaciones, no podemos dejar pasar la oportunidad de realizar esta primera aproximación.

Los datos que vamos a analizar a continuación, han sido extraídos de la investigación realizada por el historiador del arte, Fernando Castelló Domènech, en cuya tesis doctoral ha incluido todo lujo de detalles de carácter histórico sobre las diversas reliquias identificadas como pertenecientes a la Catedral de Valencia, mucho más allá de lo estrictamente necesario para el estudio artístico de sus relicarios. Por nuestra parte, vamos extraer aquellos datos referentes, de manera exclusiva, a las reliquias identificadas, su origen y conservación, con el fin de poder trazar las líneas básicas para el análisis ideológico subyacente tras este elemento de culto que de manera tradicional se viene venerando en la diócesis valentina.

Datos relativos a las reliquias de la catedral de Valencia ²²⁴						
Siglo	Reliquia	Personaje	Fecha adquisición	Origen	Observaciones	Otros
S. XIII	Una espina de la corona	Cristo	1256	Luis IX el Santo rey de Francia		desde 1307 se muestra al público el 28 de abril
	<i>Lignum Crucis</i>	Cristo	1287	Obispo Jaspert de Botonach (1276-1288)	No se registra en los inventarios,	
S. XIV	<i>Lignum Crucis</i>	Cristo	1326	Reina Constanza Hohenstaufen		
	Fragmento de tibia	San Dionisio	1338		Fundación beneficio catedral familia Pertusa (1348-56)	desde 1338, el 9 de octubre, presidiendo la procesión cívica
	Verónica	Virgen	circa 1369	Vidal de Blanes (Obispo)	Imagen de la Virgen pintada por san Lucas evangelista teniendo como modelo a la Virgen. Leyenda del siglo XII	Recogido en el inventario de 1418
	Reliquia	Santiago el Mayor o san Jaime	1385	Fragmento de hueso perteneciente a la Cofradía de san Jaime.		
	Brazo	San Jorge	1372	Pedro IV el Ceremonioso	A petición de la cofradía	
	Cráneo	San Valero	1397	Benedicto XIII	Devoción tardía vinculada siempre a san Vicente Mártir.	Primera referencia segura a su relicario en 1525
S. XV	Esponja	<i>Jhesus Christi</i>	1398-1408	la solicita Martín el Humano en 1397	también había sido pedida por Leonor de Sicilia en 1356	figura en el inventario de 1408
	Muela	San Cristobal	1418		Su cofradía, creada en 1399, es unificada con la de san Amador en 1420 por	

²²⁴ CASTELLÓ DOMÈNECH, F.: *El tesoro medieval de la Catedral de Valencia*, Tesis Doctoral inédita, Universitat de Valencia, Valencia. 2019.

Datos relativos a las reliquias de la catedral de Valencia						
Siglo	Reliquia	Personaje	Fecha adquisición	Origen	Observaciones	Otros
					sospechas de realizar ritos judeizantes	
	Dedos	Evangelista san Lucas	1420	Margarida de Prades, segunda esposa del rey Martín el Humano	Se solicitan diversas reliquias por parte del obispo Hugo de Llupia	Se encontraban en un relicario en forma de brazo junto con otras de san Valero y san Esteban hasta la guerra civil (el relicario parece constar en inventario de 1418 con reliquias).
	Velo	Virgen (1/2)	1420	Margarida de Prades, segunda esposa del rey Martín el Humano	Se solicitan diversas reliquias por parte del obispo Hugo de Llupia	Hay tres fragmentos, difícil identificación.
	Huesos	San Matías apóstol	1420	Margarida de Prades, segunda esposa del rey Martín el Humano	Se solicitan diversas reliquias por parte del obispo Hugo de Llupia	
	Piel	San Bartolomé	1420	Margarida de Prades, segunda esposa del rey Martín el Humano	Se solicitan diversas reliquias por parte del obispo Hugo de Llupia	
	Hueso del brazo	San Valero				
	Sagrada Espina	Cristo	1422	Jaume Castellà, cavaller	Varias reliquias juntas, recibidas por su familia merced a diversas donaciones reales	Familia del bando de los Centelles
	<i>Lignum Crucis</i>	Cristo	1422			
	Velo	Virgen (2/2)		Rodrigo de Borja (obispo) o Alejandro VI (Papa)		
	Hueso	San Bartolomé				
	Cráneo	San Luis Obispo Tolosa	1424	Alfonso V el Magnánimo	Se entrega a la vez que las cadenas del puerto de Marsella	Su proceso de canonización se inició en 1307, era franciscano. Hermano de la esposa de Jaime II.

Datos relativos a las reliquias de la catedral de Valencia						
Siglo	Reliquia	Personaje	Fecha adquisición	Origen	Observaciones	Otros
	<i>Lignum Crucis</i>	Cristo	1437		Son numerosas, aunque sólo conocemos algunas	Regalos del Papa Benedicto XIII al rey
	Camisita	Cristo	1437			
	Corona de Espinas	Cristo	1437		Primera descripción 1413, en la capilla real	
	Verónica	Virgen	1437			
	Cabello	Virgen	1437		Regalo del duque de Berry al rey Juan I	
		María Magdalena	1437			
		Santo inocente	1437			
		San Jorge	1437			
	Corporales de Anión	Cristo	1437			
	Brazo Relicario	San Lucas Evangelista	1437			
	Santo Cáliz	Cristo	1437			
	<i>Lignum Crucis</i>		1458	Martín el Humano	Regalado por Benedicto XIII al ascender el monarca al trono	
	<i>Lignum Crucis</i>		1458	Calixto III		
s. XVI	Dientes	San Esteban Protomártir			Primera referencia que apunta a la necesidad de un nuevo relicario y cuidados.	
	Diversas reliquias					

En primer lugar, si observamos la tabla correspondiente a las reliquias de la catedral de Valencia, ordenadas en función del momento en que fueron incorporándose al relicario, encontramos cómo las dos primeras mencionadas, aquellas que corresponden al siglo XIII, pertenecen a la Pasión de Cristo. Se trata de una espina de la

corona, obsequiada por Luis IX el Santo, y un fragmento del *Lignum Crucis*, perteneciente al obispo Jaspont de Botonach de finales del siglo XIII. Ambas, reliquias procedentes de lugares distintos, una de ellas perteneciente al rey de Francia, la otra al anterior obispo, Jaspert de Botonach, son reliquias de primer orden, vinculadas de manera directa a la pasión y muerte de Cristo, lo que las convierte en especialmente significativas dentro del conjunto de las reliquias.

La donación realizada por el monarca Luis IX el Santo, puede ser interpretada como un recurso para visibilizar la supremacía espiritual de la monarquía francesa, la cual se haría tangible a través de la donación de diversas reliquias cristológicas realizadas a las distintas monarquías peninsulares, tal y como recoge en su tesis Castelló Doménech²²⁵. De este modo, podemos constatar la especial importancia y compleja significación subyacente tras las reliquias, siendo necesario atender, no sólo a su identificación y significado en cada momento histórico, sino al origen concreto y al mecanismo de obtención de las mismas, ya que detrás de su regalo, como en tantos otros casos, encontramos un sentido y una voluntad significativa.

La segunda de las reliquias mencionadas, procedente del obispo, entre 1276 y 1288, sería un pequeño fragmento del *Lignum Crucis*, destacado por tratarse de una reliquia directa de la pasión y muerte de Cristo, aunque considerablemente difundida, se trata, junto con la anterior, de las dos reliquias reseñadas para el siglo XIII y que poseen una importancia significativa por su valor como objeto de culto capaz de aproximar a los hombres la faceta humana de Cristo, cuyo momento álgido se encuentra en la pasión.

De este modo, podemos constatar mediante las reliquias, como se confirma el especial auge del culto cristológico durante los siglos XII y XIII, tal y como se viene señalando tradicionalmente.

En segundo lugar, pasando al siglo XIV, nos encontramos con un incremento significativo del número de reliquias recogido en el listado, el cual comprende tanto reliquias relativas a Cristo (*Lignum Crucis*) y a la Virgen (una Verónica), como las pertenecientes a cuatro santos especialmente significativos a nivel local. Se trata de san Dionisio, san Jaime, san Jorge y san Valero. La presencia de estas muestras de la devoción por estos personajes cabe relacionarla con la implantación del culto local que

²²⁵ CASTELLÓ DOMÈNECH, F.: *El tesoro medieval ... op. cit.*, p. 93.

se está desarrollando a lo largo del siglo XIV, plenamente vinculado con la instauración y el desarrollo de la religiosidad propia de la ciudad que trata de encontrar elementos de consolidación, más allá de las características generales comunes al conjunto de la cristiandad.

En lo referente al origen de estas reliquias, nos encontramos ante donaciones procedentes de monarcas como la reina Constanza Hohenstaufen (*Lignum Crucis*) o Pedro IV el Ceremonioso (brazo de san Jorge); el obispo Vidal de Blanes (Verónica) o el pontífice Benedicto XIII (cráneo de san Valero); así como la cofradía de san Jaime (fragmento de hueso de san Jaime). Con estas reliquias, vemos potenciarse de manera tangible algunos de los cultos locales, que vendrán a favorecer la consolidación del sentido territorial en un contexto mucho más amplio.

Paralelamente, podemos constatar una vez más, el interés subyacente tras su donación, siendo significativo que corresponde a Pedro IV, monarca del *Casal d'Aragó*, la relativa a san Jorge, pudiendo ver esta donación como un intento de reforzar la devoción común al conjunto de territorios de la corona.

A continuación, entrando en el siglo XV, momento especialmente significativo para la diócesis de Valencia, en el que el desarrollo urbano supondrá un elemento de alcance destacado, que llegará a la estructura eclesiástica, siendo en esta centuria cuando el pontificado pasará a manos de los Borja, vemos aumentar el volumen de reliquias de la Catedral de Valencia, encontrando entre ellas todo tipo de piezas de la más variada tipología. Será en estos momentos cuando se observen reliquias procedentes de caballeros como Jaume Castellà, o de la propia monarquía, ya sea de Margarita de Prades (segunda esposa de Martín el Humano) o de Alfonso el Magnánimo, e incluso del mismo Martín el Humano; en lo que a la iglesia se refiere, encontramos algunas piezas propiedad de Rodrigo de Borja (Alejandro VI), e incluso de Calixto III, lo que nos hace intuir la permanencia, desde la distancia, de ambos pontífices en la que sería su diócesis de origen. Con todo ello, las reliquias que se incorporan esta centuria a través de tan significativas donaciones, guardan relación con la figura de Cristo (esponja, *Lignum Crucis*, corona de espinas, camisita, santos inocentes, corporales o Santo Cáliz), con la Virgen (velo, Verónica, cabello) o con otros personajes especialmente vinculados a la vida de Cristo como lo fue la Magdalena, san Lucas evangelista, san Matías apóstol y san Cristóbal. Quedando únicamente fuera de

este listado algún personaje de relevancia local como san Luis obispo de Tolosa, san Valero, san Jorge o san Bartolomé.

Concluyendo el cuadro de reliquias, ya en el siglo XVI, vemos únicamente recogidas dos reliquias, ambas de san Esteban Protomártir, cuya relevancia podría guardar relación con el auge desarrollado por la parroquia dedicada a esta advocación a lo largo de los siglos XV y XVI, en relación con su vinculación con san Vicent Ferrer²²⁶.

Esta recopilación de reliquias nos permite intuir la importancia dada por la Iglesia del momento a los distintos aspectos culturales, pudiendo constatar de este modo lo que la religiosidad “oficial” o institucional tratará de poner de relieve en la diócesis de Valencia a lo largo de la baja edad media, pero también nos sugiere la manera en que estos aspectos llegarán a los fieles, así como la imbricación de los distintos mecanismos que se darán cita en el complejo panorama ideológico de la espiritualidad del momento, ya que muchos de estos objetos aparecen de la mano de la voluntad del monarca, de una cofradía o de una familia nobiliar concreta.

En líneas generales, llama la atención la evolución de las reliquias reflejadas en el inventario, las cuales van desde las limitadas a la figura de Cristo, presentes ya en el siglo XIII, a las relativas a la Virgen, siglo XIV, así como a los diversos santos locales en la misma centuria. Este primer cambio, lo encontramos especialmente en las reliquias relativas a san Dionisio, san Valero y san Jaime, cada uno de ellos vinculados a la ciudad de Valencia con la presencia de sus correspondientes cofradías y con la importancia del culto que se les rinde en la ciudad.

Esta evolución se hace especialmente visible en el siglo XV, cuando podemos detectar un incremento destacado del número y la variedad de las reliquias, las cuales irán desde las de tipo cristológico y mariano, a las de diversos santos y mártires -tanto de carácter local, como vinculados a la vida de Cristo-, aunque seguirán ocupando un lugar prioritario las indicadas inicialmente.

²²⁶ MUNSURI ROSADO, M.N.: *La parroquia de san Esteban Protomártir... op. cit.*

En lo que al siglo XVI se refiere, únicamente se constata la incorporación de dos reliquias, ambas relativas a san Esteban Protomártir, lo que contrasta con el apogeo detectado en la anterior centuria, hecho que puede verse relacionado con dos cuestiones, en primer lugar con el cambio que atravesará la diócesis de Valencia entre ambos momentos, por otra parte con las variaciones ideológicas que afectarán a la Iglesia en dicho período.

En líneas generales, cabe destacar que las reliquias serán donadas por monarcas, obispos y pontífices -quedando alguna como donación de determinadas familias o alguna cofradía-, siendo las más abundantes las de carácter cristológico y mariano, con la excepción de determinados santos de carácter local. Es precisamente la coincidencia en cuanto a la tipología con independencia de quién sea el donante, lo que sugiere un sustrato ideológico de carácter general en cuanto a los tipos de culto, que parecen encontrarse más relacionados con el momento histórico en que se produce la adquisición que con el donante concreto que la realiza. Siendo así, podemos extrapolar los aspectos ideológicos subyacentes en las tipologías dominantes en cada momento como característica general para dicho período, de la cual serían partícipes en líneas generales, clérigos y laicos. Es a partir de esta premisa, como podemos introducir los datos que veremos a continuación en el análisis, a pesar de que en ellos no conste la identificación del donante.

Sin embargo, es preciso relativizar la información analizada hasta el momento, ya que al observar el inventario de las reliquias realizado en el siglo XV²²⁷, llama la atención la elevada cifra que se registra en ese momento, muy superior a las identificadas en la tabla anterior, ya que se trata de casi un centenar de piezas de la más variada procedencia. Si las agrupamos en función del personaje al que pertenecen, una vez más encontramos un nutrido grupo de reliquias de tipo cristológico (33) y mariano (9).

Lamentablemente, en dicho inventario no consta la procedencia de las mismas, lo que nos impide profundizar en el análisis sugerido para la tabla anterior en este sentido; sin embargo, sí que nos aporta una mayor información relativa a la concreción de cada reliquia, lo que lo convierte en un elemento interesante para su análisis.

²²⁷ Datos extraídos de: CASTELLÓ DOMÈNECH, F.: *El tesoro medieval ... op. cit.*

Reliquias reflejadas en el Listado de Reliquias de la Catedral de Valencia s. XV²²⁸	
PERSONAJE	RELIQUIA
<i>Sent Calixto papa y mártir</i>	<i>Un tros de cap</i>
<i>Sent Jordi mártir</i>	<i>Una canella de la cama</i>
<i>Uhn dels deumilia martirs</i>	<i>Un tros de la testa del cap</i>
<i>Senta Rufina verge y mártir</i>	<i>Una reliquia de la testa</i>
<i>Sanctorum martirum sinaci largi et esmeraldi</i>	<i>Unes reliquies</i>
<i>Sent Francesc</i>	<i>Una reliquia del habit</i>
<i>Cristo</i>	<i>Purpureum vestimentum</i>
<i>Sancti Romani martiris</i>	<i>Una reliquia</i>
<i>Cristo</i>	<i>militis lancea latere crucifixi domini</i>
<i>Sanctus daydus</i>	<i>Una reliquia</i>
<i>Sant Esteve</i>	<i>Un trosset de pedra amb lo qual fou apedrejat</i>
	<i>Eurisili virginis filii regis xanti</i>
<i>Santi Basily</i>	Sin determinar
<i>Sancti Berconiis martiris</i>	
<i>Sancti Nimphi</i>	
<i>Sancta Anastasia</i>	
<i>Senta Eularia</i>	
<i>Sent Esteve</i>	<i>Reliquia de l'os</i>
<i>Sancti Laurentis martiris</i>	<i>de cirieribus</i>
<i>Sent Fiminiano</i>	<i>el os</i>
<i>Sent Pere Mártir</i>	<i>osos</i>
<i>Sent Fabrici</i>	<i>osos</i>
<i>Sent March papa</i>	Sin determinar
<i>Sant Atanasi</i>	
<i>Christi</i>	<i>de sanguine dins un potet</i>
<i>Sent Jordi</i>	<i>de la pedra on fonch escapsat</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>del vexell en el qual fou clavat</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>lapide illo quopositus fuit ad ostium monumento domini nostri</i>
<i>Sancti Joani Evangeliste</i>	
<i>Christo</i>	<i>de paide illo quo dominus qui nunch est eulerius uvi Christus fecit penitentiam in deserto</i>
<i>Apostols</i>	<i>de l'altar on los apostols cantarem missa</i>
<i>Verge Maria</i>	<i>pedra del vas de la Verge Maria</i>
<i>Christus</i>	<i>ubi Christus fuit crucifixus</i>

²²⁸ Datos extraídos de: CASTELLÓ DOMÈNECH, F.: *El tesoro medieval ... op. cit.*

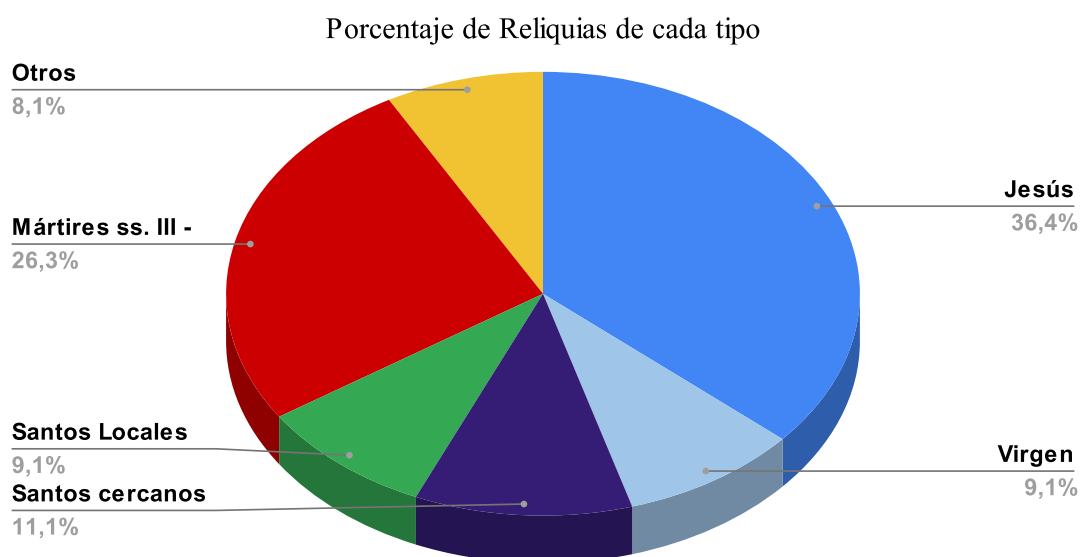
<i>Sent Joan Batiste</i>	<i>del monument de sent Joan Batiste</i>
	<i>Polvos santitum</i>
<i>Sent Joan Batiste</i>	<i>de la pedra on fonch escapsat</i>
<i>Christi</i>	<i>de sepulcro Christi</i>
<i>Sanctus Jacobus</i>	<i>del altar ubi sanctus Jacobus fuit decolatus</i>
<i>Senta Anastasia</i>	<i>un os</i>
	<i>Virga Moysi</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de la columna on nostre senyor fonch asotat</i>
<i>Aron</i>	<i>verga de Aron</i>
<i>Sent Llacer</i>	<i>monument de sent Llacer</i>
<i>Sent Pau, primer eremita</i>	<i>reliquia del beato sent Pau, primr eremita</i>
<i>Beati Thome Archiepiscopi</i>	<i>Sanguine et carnisive Beati Thome Archiepiscopi cartusien et martiris</i>
<i>Verge Maria</i>	<i>del vel de nostra Senyora</i>
<i>Senta Bibiana</i>	<i>senta Bibiana Virginis et martiris</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de la terra hon nostre senyor se agenollà e feu oració a deu lo pare en Jericó</i>
<i>Sancti Joanis</i>	<i>De capitte sancti Joanins os aurei</i>
<i>Sancti Laurentiis martiris</i>	<i>sancti Laurentiis martiris</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de Monte Calvarii</i>
<i>Santa Susana</i>	<i>de la cabeça de Santa Susana</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>un trosset de la pedra del senacle on Jesucrist feu la sena</i>
<i>Sent Vicent</i>	<i>osos</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>carsere Domini</i>
<i>Sent Nicolau Archebisbe de Ravena</i>	<i>un tros de una costella</i>
<i>Sants innocents</i>	<i>del vas dels sants innocents</i>
<i>Virgen - Jhesus Christi</i>	<i>de la vestidura que la Verge Maria fea a son Fill</i>
<i>Beata Mara</i>	<i>de lapide illus domus ubi beata Mara habitavit post portem filii sui</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de loco ubi Christus fuit natus in Betlem</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>santisimi sepulcri domini</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de loco ubi Christus calefecit aquam umcua lacit pedes discipulorum</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>hec est terra campi Sancti Christus crucifixus fuit</i>
<i>Virgen - Jhesus Christi</i>	<i>de la tovalloa ad la qual bolcà nostra Senyora a Jesucrist qua lo oferí</i>
<i>Eliseum</i>	<i>de pavimenta Euliseus Jerusalem</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>lapide circaquem sancta crux fuit inventa</i>
<i>Sent Esteve</i>	<i>hon sent Esteve fou lapidat</i>
<i>Verge Maria - sent Domingo</i>	<i>del habit que Nostra Senyora sancta Maria donà a sent Domingo pare dels predicadors e ell vestí ço es escapulari</i>

<i>Jhesus Christi</i>	<i>pedra del monte calvari hon Jesucrist fonch crucificat</i>
<i>Sent Seprià</i>	<i>de costa de sent Seprià et de vestimento eius</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>pedra de hon los Angels enunciaren als pastors</i>
<i>Sent Anthoni</i>	<i>del sepulcre de sent Anthoni</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>pedres del desert hon Jesucrist dejunà quatre dires y nits</i>
<i>Verge Maria</i>	<i>pedral del sepulcre de la Verge Maria</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>una oliva del monte Oliveti</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>desera que descendit in die jovis sancti super altare domini</i>
<i>M^a Magdalena</i>	<i>de la palma hon sancta Madalena tenia lo cap</i>
<i>Verge Maria</i>	<i>de la casa de la Verge Maria</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>clavorum</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de lapide in quo Christus genibus flexis oravit atem et fecit paternoster</i>
<i>Apóstoles</i>	<i>de lapide loci in quo apostoli composcierunt articulos fidei videlicet credo in unum decim</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>loco ubi Christus fuit natus</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de monte Calvario</i>
<i>Santa Cathalina</i>	<i>del monumento santa Cathalina</i>
<i>Sent Daniel</i>	<i>del pilar hon sent Daniel fonch batut</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>panis signatus super sepulcrum domini</i>
<i>Sant Pancraci</i>	<i>osos de sant Pancraci</i>
<i>Apostoles</i>	<i>de lapide illis dominus que nunch es Eulesia ibu ipintus santus descendit super apostolos</i>
<i>Verge Maria - Angels</i>	<i>de la pedra que portaren los angels a la Verge Maria al mont Sinay</i>
<i>Marcello et Maracelliani</i>	<i>ossa sanctorum Marcello et Marcelliani</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de la pedra en que Jesucrist fonch posat com naixque</i>
<i>Virgen María - San Juan Evangelista</i>	<i>de lapide loci in quo Beata Maria audiebat missam a Beato Joanem Evangelista</i>
	<i>terra sancta est hec</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de panno crucis domini</i>
<i>Jhesus Christi</i>	<i>de la camisa de Jseucrist</i>
<i>ent Jordi</i>	<i>de la bandera de sent Jordi</i>

La elevada cifra y la amplia variedad de las reliquias recogidas en dicho inventario, nos lleva a la necesidad de agruparlas en diversos bloques para facilitar su análisis, con este fin, hemos realizado la siguientes gráficas que nos permitirán una aproximación a las mismas desde diversas perspectivas:

A partir de esta primera imagen, vamos a analizar las tipologías más significativas, siendo las mismas el resultado de la agrupación de los diversos elementos concretos.

Inventario de Reliquias de la Catedral de Valencia



El primer elemento destacado lo encontramos en los dos grandes bloques que se corresponden con las reliquias vinculadas directamente con la figura de Jesús, seguido muy de cerca por aquellas pertenecientes a los mártires de los siglos III y IV.

Un tercer tipo, aunque mucho menos numeroso, es el correspondiente a los mártires de los siglos XII y XIII, tal es el caso de san Francisco, santo Domingo o san Pedro mártir; personajes de especial relevancia en el seno de las órdenes mendicantes y de la espiritualidad que continuará en auge durante buena parte de la Baja Edad Media.

Destacando por último, aunque con especial singularidad, la reliquia de Arón, concretamente su verga, la cual habría florecido para mostrara a su stirpe como la elegida. En este caso, se trata de una reliquia que queda fuera de las cronologías

anteriormente mencionadas, así como de las características comunes a los personajes mencionados.

De este modo, podemos ver el doble sentido de este tipo de reliquias, el de ensalzar la defensa de la fe (con los mártires del siglo IV), así como el destacado papel de los mendicantes, a través de las figuras de sus fundadores y otros personajes significativos de dichas órdenes.

La reliquia de Arón, hay que interpretarla como un intento de legitimar el vínculo con el sacerdocio judío, que habría sido fundado por él, reafirmando así la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El hecho de ignorar el origen de esta reliquia dificulta la interpretación de su sentido, que podría guardar relación con diversas situaciones particulares que pudieran encontrar en ella algún tipo de legitimación.

En líneas generales, el análisis de las distintas reliquias custodiadas y veneradas en la Catedral de Valencia, viene a reafirmar las ideas básicas ya extraídas en apartados anteriores, Sin embargo, el interés de esta fuente, radica en su carácter complejo, en el que se dan cita de manera simultánea, el interés institucional y la devoción popular, la cual encuentra en las reliquias una concreción tal que le permite ver materializados los más variados aspectos de la espiritualidad del momento.

Paralelamente, las reliquias servirán de polo de atracción a la grey que verá en ellas un recurso tangible, una realidad concreta a la que dirigir sus plegarias y en la que confiar sus expectativas.

Testamentos

Durante la Baja Edad Media, la presencia de la muerte constituye una constante a lo largo de toda la vida. Como ha señalado Rabazzo²²⁹, el miedo se centra en aquellos momentos u objetos desencadenantes que permanecen próximos a lo desconocido, siendo la búsqueda de un elemento apaciguador de estos temores, la que llevará al encuentro con lo sagrado. Es por ello, que la unión de lo sagrado y la muerte se convertirá en un aspecto de primer orden en la mentalidad medieval.

En este período, la muerte se muestra también con un sentido positivo, como elemento salvífico y liberador que permite poner fin a la existencia terrenal, suponiendo “el final del exilio para los cristianos, la partida de una casa en ruinas, el descanso de los peligros del mundo y el principio de la verdadera vida”²³⁰.

Con respecto al hecho de testar, existen motivos de diversa índole que llevan al sujeto a la elaboración del testamento. Más allá de las posibles presiones sociales, existen tres argumentos principales, según ha señalado García Herrero²³¹: el hecho de tener posesiones dignas de ser legadas, el deseo de establecer las últimas voluntades y el cuidado del alma; y el deseo de evitar posibles conflictos entre los herederos.

En los testamentos, encontramos las decisiones tomadas por los testadores en el momento en que ellos valoran oportuno ocuparse de su tránsito a la otra vida, buscando establecer diversos elementos de corte espiritual que consideran significativos. En este sentido, es necesario detenernos un instante para reflexionar sobre el concepto de muerte en la Baja Edad Media, así como sobre la visión de lo que acaecerá a partir de la misma. Como señaló en su momento Pons Alós, al hablar de testamentos, nos referimos a un documento de carácter notarial que requiere el paso por su protocolización ante notario para adquirir su validez²³². El momento mismo de la elaboración del testamento

²²⁹ RABAZO VINAGRE, A.R.: *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Tesis Doctoral, UNED 2009, pp.41-43.

²³⁰ GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : “En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa“, en *En la España Medieval*, 2006, 29, pp.153-186.

²³¹ GARCÍA HERRERO M.C.: “La muerte y el cuidado del alma en los testamentos zaragozanos de la primera mitad del siglo XV” en *Aragón en la Edad Media, 1984*, pp.209-245.

²³² PONS ALÓS, V.: *Los testamentos en archivos valencianos (S. XIII-XVI); testamentos familia y mentalidades en Valencia a finales de la edad media*, Tesis

supone la confluencia de diversos objetivos, que en el caso del clero secular podríamos reducir a la consecución de la entrada del alma en el Paraíso (o en su caso en el Purgatorio, por el menor tiempo posible), pero también, la preocupación por la prolongación de su linaje, el cuidado de sus amigos y convivientes y -como no- la gestión de su patrimonio.

Durante la Baja Edad Media, la muerte suponía un tránsito temido y complejo, y que más allá del fin de la vida terrenal y la consecuente incertidumbre sobre el destino postrero, conllevaba el riesgo de la desubicación social, tan inherente a la mentalidad y cotidianidad de la vida durante toda la Edad Media²³³. Este sentimiento, unido a la importancia de dejar aclarado todo lo referente a sus bienes y ser consecuente con la legislación -tanto civil como canónica- en cuanto a la obligatoriedad de testar, hacen de los testamentos un documento especialmente significativo.

Entre los siglos XIV y XV existía una visión clara de aquello que se esperaba tras la muerte, la existencia del doble juicio, un juicio individual del alma y el Juicio Final, en cuerpo y alma, común a todos al fin de los tiempos. El primer Juicio, de carácter individual, acaecido de manera inmediata tras el fallecimiento y cuyo efecto se limita al alma, frente al Juicio Final, de carácter colectivo, al que se asiste tras la unión del cuerpo y el alma, y cuyo efecto es absoluto y eterno. En relación con el juicio individual, Vicent Ferrer lo describe en algunos de sus sermones de la siguiente manera:

[...] quan l'ànima hix de aquest món, hix per mort en l'altre món, e tantost és presentada a Déu al juhí, ans que la sentència bona, mala o cominal sie donada. [...] Vejam, donques, de quinyes obres la ànima ha de dar compte e rahó. Diu que de totes obres e de tots pecats, ço és pensant de cor, parlant e obrant peccats, o per negligència de obra, etc. [...] ²³⁴

La presencia del doble juicio, visible en obras como el Libro de los Estados de don Juan Manuel, en el que podemos leer una clara explicación sobre el Paraíso y lo que supone para el hombre su paso por el mismo, tal y como ha señalado Rabazzo²³⁵. Así con esta doble visión, la muerte, el Juicio y la condena, tan nítida a través de la documentación bajomedieval, vemos cómo los testadores deben tratar de -mediante sus

Doctoral, Universitat de València, 1987, p.64.

²³³ RABAZO VINAGRE, A.R.: *El miedo y su expresión... op. cit.*, p. 240.

²³⁴ SCHIB, G.: *Sant Vicent ... op. cit.*, s.LVI, pp. 9-14.

²³⁵ RABAZO VINAGRE, A.R.: *El miedo y su expresión... op. cit.*, p. 124.

últimas voluntades- gestionar en la medida de lo posible, la situación de su alma más allá de su muerte.

En este sentido, un aspecto fundamental a tener en cuenta es que siguiendo lo planteado por Vicent Ferrer en sus sermones, tras el pecado de Adán, el cielo habría quedado cerrado hasta el advenimiento de Cristo, siendo abierto a partir de ese momento para tres casos muy precisos²³⁶:

1. Inocencia pura: esto es, no haber pecado nunca por obra, pensamiento, omisión o palabra. (niños bautizados)
2. Obediencia firme hacia los mandamientos de Dios (las personas santas)
3. Penitencia digna de los pecados, es aquella que adecúa la pena a la culpa.

Es a este tercer apartado al que dirigirán la mirada los testadores cuando tratan de reforzar el cumplimiento de la pena mediante los diversos mecanismos a su alcance, ya sea con limosnas, plegarias o cualquier otro recurso al que puedan tener acceso.

Por otra parte, en lo que al averno se refiere, el propio Vicent Ferrer nos detalla en otro de sus sermones los cuatro lugares que en él tienen cabida²³⁷:

- Cárcel de los condenados
- Limbo de los niños
- Purgatorio
- Refugio de los perfectos

De este modo, *mestre Vicent* insiste en mostrar la complejidad de los recursos sagrados para gestionar la vida más allá de la muerte, dotando así de mayor crudeza a los peligros y temores que la grey podía y debía albergar, con el fin de controlar en

²³⁶ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia... op. cit.*, s. 365, p. 470-471 Sobre el mismo tema: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón ... op. cit.*, vol. I, s. 34, pp. 505-515; s. 49, pp. 699-711.

²³⁷ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario ... op. cit.*, n.º 30, pp. 132-135. GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia ... op. cit.*, s. 142 y 389, pp. 221 y 499. Sobre el mismo tema: GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón ... op. cit.*, s. 54, pp. 765-775.

mayor medida el cumplimiento de las obligaciones de los fieles²³⁸. Todos estos elementos, habrían generado un estímulo en el conjunto de la sociedad capaz de recurrir a los más variados elementos destinados a la salvación de las almas.

Sin embargo, encontramos ocasionalmente otros sermones en los que la estructura varía, quedando suprimido el espacio correspondiente al Limbo de los niños, lo que reduce el otro mundo a tres villas²³⁹:

- Villa celestial o gloriosa
- Villa infernal o tenebrosa
- Villa purgatorial dolorosa

En este caso, *mestre Vicent* insiste en manifestar las ventajas del Paraíso, insistiendo en que para alcanzarlo sólo se requiere el cumplimiento de los 10 mandamientos (representados en el sermón por 10 florines), al tiempo que muestra los dolores del Purgatorio y los horrores del Infierno. Como idea general, insiste en la relación entre los actos en vida y su correspondencia tras la muerte, manifestando de qué manera se llega a cada uno de estos lugares.

Paralelamente, *mestre Vicent* señala que “las obras de los muertos les siguen”, concretando que se trata de tres tipos de obras²⁴⁰:

1. Las que hicieron ellos mismos, las cuales sirven para liberarlos de las penas del Infierno, disminuir las penas del Purgatorio y aumentar la gloria del Paraíso
2. Las que encargaron, por testamento o de otra forma, las cuales sirven únicamente para mitigar las penas del Purgatorio
3. Las que son realizadas por otros, sin haber sido encargadas, sirven para reducir la pena del Purgatorio.

De dichas acciones, los testamentos recogen únicamente las dos últimas, dependiendo de si el testador decide ordenar determinadas misas por su alma o por las

²³⁸ Esta organización del cielo y del infierno, queda también reflejada en el sermón n.º 3 del Sermonario de Aviñón donde con algunos matices en el desarrollo, ofrece una visión de la organización de estos espacios de manera más detallada, pero coincidiendo en lo fundamental con el planteamiento anterior. GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón ... op. cit.*, s. 3, pp. 140-151. Así mismo, encontramos este tema desarrollado en: SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. ... op. cit., vol. IV*, s. CV, pp.103-107.

²³⁹ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario ... op. cit.*, s. 82, pp. 336-339.

²⁴⁰ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario ... op. cit.*, s. 111, pp. 413-415.

de familiares, amigos u otras personas. De este modo, podemos ver la concreción de las indicaciones del sermón anterior, a través de lo establecido en buena parte de los testamentos.

Es por ello, que cabe esperar de la lectura atenta de los testamentos, la posibilidad de identificar en ellos aquellos elementos de la espiritualidad del momento que se harían visibles en esta delicada situación.

El estudio de las fuentes testamentales se viene produciendo de manera sistemática a lo largo de las últimas décadas, lo que nos permite, en la actualidad, poder trabajar dicha fuente de manera comparada con el resto de los territorios peninsulares, estableciendo similitudes y variedades entre las prácticas del clero y del resto de los colectivos sociales de la época²⁴¹. En este sentido, cabe destacar la importancia inherente a este tipo de fuente, caracterizada por la proximidad al momento de la muerte, lo que la dota de una cierta sinceridad, frente a otras tipologías documentales más pendientes de las miradas exteriores que de la propia reflexión del sujeto que las protagoniza. Sin embargo, es preciso señalar, que los testamentos recogen las últimas voluntades de personas que se encuentran inmersas en la sociedad del momento, y que ven en ellos el último recurso para establecer la manera en la que permanecerán presentes entre los vivos, al tiempo que se trata de un mecanismo que les puede permitir salvar su alma; por lo que debemos eliminar esa visión idílica de un sistema para la observación de las creencias sinceras, quedando esto siempre sometido al filtro de esa

²⁴¹ Entre los trabajos dedicados al tema, destacaremos los siguientes: PONS ALÓS, V.: *Los testamentos en archivos valencianos (S. XIII-XVI); testamentos familia y mentalidades en Valencia a finales de la edad media*, Tesis Doctoral, Universitat de València, 1987 ; PONS ALÓS, V.: “Tenien estat de Bisbe. Pere Comuel, Gauderic de Soler y Vicent Climent, Canónigos de la catedral de Valencia” en Callado Estela, E. (Coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia, vol. VI*, Ed. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2019, pp. 39-72; PORTILLA GONZÁLEZ, A.: “El arte del buen morir en los testamentos medievales de la catedral de Sigüenza (siglos XIII-XV)” en *Espacio, tiempo y forma, Serie III Historia Medieval, n.º 29*, UNED, Facultad de Geografía e Historia, 2016, pp.627-673; PIQUERAS JUAN, J.: “Disposiciones espirituales y modelo familiar en los testamentos medievales valencianos: 1381-1450” en *Historia, Instituciones, Documentos*, 39 (2012), pp. 241-258; GUILLOT ALIAGA, D.: “La mujer a través de los testamentos valencianos” en *Las mujeres en la Edad Media*, Universidad de Sevilla, Murcia-Lorca, 2013, pp. 153-170; RABAZO VINAGRE, A.R.: *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Tesis Doctoral, UNED 2009; GARCÍA HERRERO M.C.: “La muerte y el cuidado del alma en los testamentos zaragozanos de la primera mitad del siglo XV” en *Aragón en la Edad Media, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1984, pp.209-245*. GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : “En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa”, en *En la España Medieval*, Universidad Complutense de Madrid, 2006, 29, pp.153-186.

permanencia entre los vivos, ya sea mediante el establecimiento de la manera en que el sepelio será llevado a cabo, ya a través del lugar y la forma del sepulcro, ya mediante sus legados.

Con el fin de establecer qué tipo de información podemos esperar obtener del estudio sistemático de los testamentos, vamos a analizar poco más de una veintena de testamentos, pertenecientes al clero secular, principalmente a presbíteros de la ciudad de Valencia, realizados a lo largo del siglo XV.

No vamos a centrarnos en el análisis estadístico de los distintos elementos en ellos recogidos, ya que se trata de una muestra poco significativa a ese nivel, sin embargo, merece la pena realizar una aproximación cuantitativa a la información en ellos contenida, ya que ésta podrá ofrecernos una visión general de aquellos aspectos de índole espiritual que cabe esperar encontrar en este tipo de fuente.

Entre los testamentos, destacan los pertenecientes al cabildo catedralicio, cuyo papel en la Valencia del siglo XV es especialmente significativo a causa de la delegación de funciones realizada *de facto* por parte de los distintos obispos que se suceden; paralelamente, fueron numerosos los canónigos que desempeñaron simultáneamente funciones en Roma, tales como cardenales, arzobispos y curiales en Roma²⁴². Por todo ello, si bien son un colectivo destacado en el seno del clero valenciano, no es menos cierto que su situación no resulta extrapolable al conjunto del clero local, a pesar de lo cual, no podemos pasar por alto los datos que de ellos se han conservado en un tema tan difícilmente documentado como lo es la espiritualidad.

Como muestra del modelo documental seguido, hemos seleccionado el testamento de Vicent Climent, canónigo de la Catedral de Valencia desde 1444, publicado por Vicent Pons, ya que se trata de un documento especialmente significativo y completo, lo que lo convierte en un modelo descriptivo de considerable interés, tal y como hemos tratado de plasmar en la table que sigue:

²⁴² Tal y como han analizado PONS ALÓS, V. - CÁRCEL ORTÍ, M. M. :”Los canónigos de la Catedral de Valencia (1375-1520). Aproximación a su prosopografía” en *Anuario de Estudios Medievales*, 35/2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 907-950.

Testamento de Vicent Climent (1472)				
Fecha	Testador	Cargo	Albaceas	Sepultura
1472	Vicent Climent ²⁴³	Canónigo	Guillem Saera, canónigo y Luis y Ramón Berenguer, sobrinos suyos; con consejo de Ramoneta Amigó, hermana carnal suya	Capilla nueva de la Catedral, junto al campanario nuevo
<p>Nacido en Mosqueruela, Teruel, en 1410, Canónigo de la Catedral de Valencia desde 1444. Su carrera destaca especialmente por sus abundantes delegaciones en el extranjero, así como los diversos nombramientos recibidos por diversos pontífices. Su presencia se constata en Inglaterra, Brujas, Venecia, Florencia, Roma, retirándose a Valencia en 1468²⁴⁴.</p>				

Voluntad de Vicent Climent (1472):

- traslado de sus restos
- pago de deudas
- Cardenal obispo, un florín de oro
- anuales, rentas y aniversarios, de los bienes de su canongia
- Luis Berenguer, 3000 sueldos moneda real de Valencia, por sus trabajos anteriores, más 2000 sueldos extra.
- Guillem Saera, 50 libras
- Ramon Berenguer, 50 libras
- Ramoneta Amigó, 66 libras, 3 sueldos, 4 dineros de renta de un censal de Eiximen Perez de Calatayud. 43 libras, 15 sueldos por otro de la universitat de Morvedre, dando de ellos 10 libras a sor Amigona, monja minorita, hija suya; que se mantendrá así tras la muerte de la madre. Tras la cual, Ramoneta podrá disponer de 2000, pasando de los otros 32000 sueldos a Caterina Exarch, hija suya la mitad, o a sus descendientes si ha fallecido, mientras que la otra mitad se distribuida entre ellas directamente.
- la casa de la plaza de San Bartolomé, a la descendencia de su hermana.
- paga la deuda de 7000 sueldos de Caterina Exarch, la mitad de la cual le devolverán sus descendientes.
- a Damiata Valença, hija de Johan Valença, 2000 sueldos para su dote.
- Miguel Johan Valença, 1000 sueldos, al cumplir 20 años; si Damiata o Miguel murieran sin fruto legítimo, sea dada su parte al otro; si fallecen los dos, vuelva al padre Johan Valença.
- A la rectoría de Cabanes, una vestimenta de presbítero completa, con casulla de terciopelo, amit, camis, estola, de precio de 20 libras.
- Al beneficio de la Zaidía, donde fui beneficiado, otro igual.
- A la Iglesia de Albal, una capa de damasco blanco con pájaros de oro y brotes.
- Sean vendidos sus bienes y se compre con el beneficio de la ciudad de Valencia, 100 libras censales a razón de 17000 sueldos por 1000 con cuyas 100 libras de renta, hagan cada año el sots-sacristán de la Catedral, dos misas de Réquiem diarias, en su capilla por su alma, salvo domingos y Concepción de la Virgen, Navidad, Santa Trinidad y San Miguel de septiembre. Con la otra mitad de la renta, se dirá misa diaria por las almas de sus padres y tíos. Incluye oración para los días en que no dirá la misa.
- La administración de los 4 anuales y misas diarias, sea de 73 libras de renta, que han de servir de caridad a los 4 presbíteros que las celebren, 12 dineros al día por presbítero, que serán 4 sueldos diarios.
- Al conocerse la noticia de su muerte, se adelanten 73 libras al sots-sacristán por parte de los albaceas, para que pueda pagar la primera añada a los presbíteros. Si fallara uno de los 4 presbíteros, su sueldo sea dado al algún pobre vergonzante, quien dirá 5 Padrenuestros y 5 Avemarias por el alma de quien correspondiera. Si ningún fraile menor de la observancia de Santa María se ofreciera para la misa de Réquiem, sea dicha por uno de los que las celebran habitualmente, entregando 12 dineros a la limosna

²⁴³ Testamento publicado en PONS ALÓS, V.: “Tenien estat de Bisbe ... *op. cit.*, pp. 39-72.

²⁴⁴ PONS ALÓS, V. - CÁRCEL ORTÍ, M. M. :”Los canónigos de la Catedral de Valencia (1375-1520). Aproximación a su prosopografía” en *Anuario de Estudios Medievales*, 35/2 , Universidad Complutense de Madrid, 2005, pp. 929-930.

de dichos frailes en Valencia.

- Se compre lo necesario para el altar de su capilla por duplicado, para mantenerlo limpio.
- Se compren 4 juegos completos de indumentaria para el Réquiem, de terciopelo negro, una por presbítero.
- Se compren 2 cálices de plata
- Además, deja indumentaria completa de azul, bordado en plata para los 4 presbíteros, los días que no recen el Réquiem.
- En la capilla debe haber un archibanco para guardar todo, con llave, copia de la cual estará en la sacristía
- Se compren dos misales para los 4 presbíteros.
- Se entregue 8 libras al sots-sacristan por todo lo dicho, anualmente.
- Aniversario perpetuo en la Catedral, para lo que deja 5 libras; se hagan 100 panes para distribuir a 100 pobres, en su capilla, pidiendo que cada pobre diga un padrenuestro y un avemaría por su alma; además, tendrán, dos panes el clérigo, dos el colector, el bedel, uno, el escolano de la cruz, uno los dos escolanos de los cirios, uno cada uno, siendo 108 en total.
- Sea comprado “hun drap d’or imperial”, como es costumbre, que irá sobre el féretro y se ponga sobre su tumba todos los aniversarios y la víspera de Todos los Santos, en la que se quemarán cirios por valor de 6 libras. En Todos Santos se compran 120 panes, 100 se distribuyan entre los pobres a cambio de un padre nuestro y un avemaría por su alma, los otros 20 panes para aquellos que trabajen en la fiesta de Todos los Santos.
- Una dobla perpetual bajo la invocación de la Concepción de la Virgen María, con predicación de un predicador que sea de la opinión de que la Virgen María no fue concebida en pecado original, teniendo por su trabajo dos timbres; siendo distribuidos 200 panes a 200 pobres en su capilla. En la fiesta de la Trinidad 300 panes a 300 pobres. En la de San Miguel, 100 panes a 100 pobres. En todas ellas a cambio de un Padrenuestro y un Avemaría por su alma. Que se celebren 4 anuales en su capilla por dichas fiestas. Si algún día sobraran panes, que sean dados a pobres vergonzantes a criterio del Sots-sacristán
- A las 12 parroquias, 80 libras de renta para distribuir entre los pobres vergonzantes de la siguiente manera: San Martín, 10; San Pedro 8, San Esteban 7, San Salvador 5, San Lorenzo 5, Santa Cruz 7, San Bartolomé 5, San Nicolás 5, San Juan 10, Santo Tomás 5, San Andrés 8 y Santa Catalina 5. Sea distribuido en cada parroquia en dos fiestas, la de la Concepción de nuestra señora Santa María y la fiesta de la Santa Trinidad. Encargando a cada pobre que: si sabe leer, diga 7 salmos por su alma, si no sabe leer, 5 Padrenuestrros y 7 Avemarias.
- Si su muerte se produce en este Reino, sea llevado en procesión a la Catedral, en procesión general, según es costumbre, haciendo allí letanía general, si es por la mañana, misa solemne, si por la tarde, digan vespres *more solito*.
- Una vez vendidos sus bienes, comprados censales y dados a la *Almoina de la Seu*, y fragmentados en señales de 5 dineros, una de ellas, sea dada a Pere d’Odena para toda su vida y otra a Johan Palomar, que fue Justicia, para toda su vida; y si otro familiar mostrara que es pobre, se haga lo mismo.
- El resto de dineros que se encuentren, sena invertidos en censales a razón de 17000 por 1000, y lo que supere lo especificado en este testamento, sea dado en limosna a la Catedral, en partidas de 5 dineros por señal, atendiendo siempre a si algún pariente es pobre.
- El mueble de Inglaterra, sea vendido, salvo los cueros de brocado carmesí, que serán dados al obispo *Huconiensis*.
- Que se restituya al convento carmelitano del que fui hermano, las 15 libras esterlinas, si no se ha hecho en vida.
- Una libra al conveto fratrum Augustinencium Londonatarum.
- Una corona a Rylinginers, rector en Lancaster, si ha fallecido se invierta en misas por su alma.
- 40 sueldos sterlingorum por el alma de Ricardus Tenand, magister.
- Dos libras sterlingorum al convento monacarum nigrorum Sancti Benedicti de Bury.
- Thomas, notarius meus, habeas 20 libras sterlingorum, Thomas Vogater 3, Thomas Chau 2.
- A Johan Barbe, 4 libras.
- A Thomas Vritell, 2 libras.
- Estas libras pagadas en Inglaterra son libras esterlinas, se encargará dicho Bonafonat, quien recibirá 4000 sueldos moneda real de Valencia.
- De los 7 libros que envié a Brujas, que Bonafonat los lleve a Inglaterra y entregue cada uno de los 6 primeros a quien indica en la primera página, el 7, un misal cubierto de terciopelo de color ceniza, sea vendido, vale 8 libras esterlinas, entregando este dinero y el resto del contenido de la caja a la Almoina de la Seu de Valencia. Con el resto, detalla la distribución de bienes provenientes de su hermana, diversas situaciones posibles de sobrinas, etc.

- Sea dado al día 5 dineros a García López, padre del especiero que está en su casa, en la esquina de la plaza de San Bartolomé.
- Escrito en Valencia 13 de agosto de 1472, Vigilia de la Asunción de la Virgen María.

A la luz de los datos reseñados, podemos ver cómo el testamento nos aporta los siguientes elementos:

- la elección del *marmessor* o albacea testamentario (en este caso se trata de varios sujetos de diversas características, destacando la figura de la hermana del testador como consejera de los albaceas, no desempeñando el cargo de albacea ella misma)
- el lugar de sepulturas (en este caso, en la capilla nueva de la Catedral, junto al campanario)
- mortaja y otras indicaciones rituales (se indica cómo proceder en caso de que el fallecimiento sea producido en este reino *-sea llevado en procesión a la Catedral, en procesión general, según es costumbre, haciendo allí letanía general, si es por la mañana, misa solemne, si por la tarde, digan vespres more solito-*; así como las características del tejido que debe situarse sobre el féretro y cómo se usará posteriormente. Se detalla también las diversas misas que deben celebrarse.)
- *anniversari, capdany i perpetual* (consta qué, cuándo y a cargo de quién se van a celebrar, así como lo que se debe entregar a la capilla para el buen cuidado de la misma.)
- Misas: ya sea de Réquiem como de cualquier otro tipo (advocación y valor; así como motivo de su celebración) (en este caso, se detallan las prendas que se deben comprar para los clérigos encargados, así como las limosnas que se darán, a quién y de qué manera deberán responder por ellas.)
- Legados: atendiendo tanto a las cuantías como a los sujetos a quienes se refiere (en este caso hay que distinguir distintos tipos de legados: por una parte los correspondientes al obispo, el pago de posibles deudas, así como los pagos entregados a aquellos lugares -iglesias o beneficios- con los que guarda relación anterior; a continuación, encontramos los legados destinados al sufragio de los distintos tipos de misas y al cuidado de capillas y altares, así como donaciones a

pobres a cambio de oraciones; en último lugar, quedan ciertos donativos a personas concretas con las que intuimos una relación especial por parte del testador, ya sea con ellas mismas o con sus posibles descendientes.

- Testigos: caso de constar, pueden completar la información anterior al proporcionarnos información sobre la previsión del testador y su entorno.

Un primer elemento a destacar es la ausencia sistemática de la *comendatio animae*, tan frecuente para éste período en el contexto de la Corona de Aragón²⁴⁵. Sin embargo, no encontramos presencia de la misma en la mayor parte de los testamentos analizados. En este sentido, podemos atribuir este hecho a la costumbre del notario, ya que los testamentos analizados pertenecen tan sólo a tres o cuatro notarios, sin embargo, sería más razonable intuir que se trate de una costumbre del clero local, ya que no se ha localizado en ninguno de los testamentos clericales analizados.

Estos siete apartados genéricos, constituyen la estructura básica de la información contenida en los testamentos seleccionados, por lo que vamos a analizar cada uno de estos apartados con el fin de sistematizar los diversos tipos de información que podemos esperar obtener del análisis de estas fuentes (atendiendo siempre de manera particular a la perspectiva ideológica del clero).

Dicho ésto, hay que tener presente que en muchas ocasiones el testador reduce la extensión del testamento, a veces por no disponer de abundantes bienes, en otras ocasiones por agruparlas de manera genérica y delegar las funciones ya de distribución, ya de elección de misas y otros detalles en los albaceas u otras personas de confianza.

La importancia del albacea

En primer lugar, en lo que se refiere a la designación del albacea, se muestra clara la tendencia a seleccionar a otro clérigo, un miembro de la familia del testador, o un notario. Estos tres colectivos suponen la mayor parte de los albaceas identificados en los testamentos analizados. Por lo que a la legislación se refiere, cabe destacar la

²⁴⁵ GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : “*En torno a la muerte ... op. cit., pp.163.*”

prohibición explícita de que sea designado como albacea una mujer, a pesar de que esta práctica se siguió dando, en alguna ocasión hemos podido encontrar la imagen de la mujer como consejera, pero evitando ocupar el cargo de “*marmessor*”, sin duda debido a esta cláusula jurídica establecida en el Fuero 6, 4, 21, donde se señala que “*Fembra no pot haver ni usar officii de marmessor, ni pot ser eleta en marmessor en testament*”²⁴⁶. El incumplimiento de la esencia de este fuero, hay que entenderlo desde la importancia concedida por parte del testador a la imagen del *marmessor*, cuya figura es vista como el garante del cumplimiento de las últimas voluntades, lo que llevará al testador a anteponer su criterio sobre la confianza del mismo a cualquier otra medida que pudiera ir por delante, incluso las disposiciones jurídicas como la ya señalada.

Los criterios subyacentes en esta selección, se muestran -de este modo- relacionados con la dificultad que tiene el testador de garantizar el cumplimiento de sus últimas voluntades, lo que le lleva a elegir a personas de su confianza, así como a aquellos que socialmente son percibidos como de mayor fiabilidad. Es por ello que se recurre en primer lugar a miembros del clero, de los cuales se espera que sean garantes de las voluntades de un correligionario, al tiempo que -siendo especialmente conscientes de la trascendencia de estas para la posterior evolución del alma- se cuiden de garantizar el cumplimiento de aquellos actos que sirvan para la salvación del alma del testador.

En el caso de los testamentos de los clérigos, hay que tener presente que la selección de otros clérigos como albaceas debe ser interpretada desde una doble perspectiva, por un lado, desde la ya mencionada y común al resto de testadores, esto es, en relación a la confianza inherente al cargo; pero, por otra parte, desde la realidad que supondría en muchos casos el hecho de tratarse de personas próximas, desde la vertiente humana, es decir, que sean elegidos por tratarse de amigos o colegas del testador, más allá del grado de ordenación o el cargo ocupado por los mismos.

En segundo lugar, el recurso a un miembro de la propia familia, generalmente un hermano o hermana, nos habla del valor dado a los vínculos de sangre y la confianza inherente a los mismos que los convierte en sujetos de los que se espera que -más allá de posibles intereses personales- vayan a tratar de garantizar el cumplimiento de la voluntad del testador.

²⁴⁶ Como ha señalado GUILLOT ALIAGA, D.: “La mujer a través... op. cit., p.155.

En este sentido, hay que destacar que se trata mayoritariamente de hermanas y no de sobrinas -lo que podría tener más sentido si atendemos a la edad y las posibilidades de pervivencia del albacea en relación al testador-; sin embargo, la realidad documental pone de relieve la importancia de la confianza frente a otras situaciones, lo que sitúa a las hermanas en un primer grado frente al resto de familiares.

En tercer lugar, aunque de manera más ocasional, encontramos el recurso a notarios o personas de reconocido prestigio en el entorno social del momento. Hecho que nos habla del papel atribuido en la sociedad a estos personajes, de los que se espera ante todo, el cumplimiento de sus obligaciones como garantes de la voluntad de otros, siendo plenamente conocedores de las obligaciones jurídicas derivadas de la *marmessoria* y como tales, personas de confianza, para el desempeño de dicha función. No pudiendo descartar en estos casos la existencia de alguna relación personal entre ellos, más allá del carácter profesional.

En este sentido, el del cumplimiento de la palabra dada, cabe destacar, siguiendo los planteamientos de Mitre, como la verdad es identificada con el cumplimiento de la palabra dada, la veracidad, es decir, “la virtud por la que nos afanamos en cumplir nuestras promesas con quienes las contrajimos”²⁴⁷. Es por ello, que al buscar una manera de “asegurar” en la medida de lo posible, el cumplimiento de esa palabra dada, más allá de los vínculos de sangre, los testadores traten de recurrir a aquellos que -por el desempeño de sus funciones sociales- se encuentren más cercanos a la comprensión de la importancia inherente al cumplimiento de esa palabra dada.

Con todo ello, cabe destacar también, el hecho de que en los testamentos analizados se recurra al nombramiento de diversos albaceas, generalmente dos o tres, pero llegando en casos particulares a un número mucho más elevado, al tiempo que se pueden establecer suplentes para el caso de posibles incidentes o fallecimiento de los primeros.

²⁴⁷ Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, p. 175, citado en: MITRE FERNÁNDEZ, E.: “Mentira frente a verdad en las disputas medievales entre católicos y heréticos”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, 2011, 16, 173-202.

El ejemplo más destacado, lo encontramos en el caso de Andreu Guarcia²⁴⁸, en cuyo testamento redactado el 10 de junio de 1450, podemos ver como albaceas testamentarios a los siguientes:

1. *Frare Jacme Guarcia, custodi dels frares de la observança dels frares menors del Regne, germa meu.*
2. *Mestre Bernat Guarcia, doctor en lleis, habitador de Valencia.*
3. *Mossen Pere Pellaranda, prevere²⁴⁹.*
4. *Mossen Bernat Guarcia, prevere beneficiat de Sant Martí²⁵⁰.*
5. *Pere Cercos, prevere²⁵¹.*
6. *Johan Cucalo, prevere.*
7. *Bonafonat Berenguer, maior de dies, mercader.*
8. *Luis Berenguer, mercader.*
9. *Ramon Berenguer, mercader.*

Andreu Garcia, es identificado como un presbítero hijo del mercader Ferran Garcia y de Úrsula, hermano de Jaume, presbítero. En 1441 lo encontramos como beneficiado en la Catedral de Valencia, firmando un encargo en nombre del capítulo de la misma, con el pintor Jacomart. En 1448, poseía dos beneficios, uno en dicha Catedral y otro en la parroquia de San Martín, así como una casa en la calle de la Argenteria, en la parroquia de Santa Catalina, una de las más prestigiosas de la ciudad²⁵².

²⁴⁸ APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 10/06/1450, imágenes n.º 149-159.

²⁴⁹ En 1448 poseía tres beneficios: dos en San Martín y uno en San Juan del Mercado, falleció en julio de 1450, a penas un mes después de su designación como albacea. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, p.785.

²⁵⁰ En 1448, poseía dos beneficios en Santa Catalina. En 1471 fallecía un tal Bernat Garcia, sermonador, aunque no podemos afirmar que se trate del mismo. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, p.702-703. El hecho de que comparta apellido con el testador y nombre con otro albacea, sugiere la idea de que se trate de un tío, al tiempo que el otro albacea pueda ser hijo de éste, esto es, primo del testador.

²⁵¹ En 1448 lo encontramos al cargo de un beneficio en Canet y otro en San Juan del Mercado. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, p.643,

²⁵² En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, 5, p.701-702.

Entre los 9 albaceas anteriores, siendo los primeros *marmessors* y los últimos suplentes, observamos la concreción de la tendencia indicada, esto es: 5 presbíteros (dos de ellos familiares del testador), 3 mercaderes (siendo los tres miembros de la misma familia) y 1 doctor en leyes (familiar del testador). Dicho de otro modo, tres familiares, tres presbíteros y tres mercaderes. En este caso, se trata de una situación poco frecuente, que parece responder a un otorgante bien situado, poseedor de abundantes bienes y una prestigiosa situación social, lo que le lleva a tratar de asegurar el cumplimiento de su última voluntad, llegando para ello a rozar el límite de la ilegalidad, al establecer un número mayor del establecido para los albaceas. Se trata de un testamento que merece ser analizado de manera específica, ya que reúne abundantes datos y referencias de considerable interés, motivo por el cual volveremos sobre él en diversas ocasiones a lo largo de los siguientes apartados. Por otra parte, el hecho de que uno de los albaceas falleciera un mes después de la redacción del testamento, refleja el sentido del elevado número de los mismos, ya que podemos estar ante algunos personajes (padre o tío del testador) de avanzada edad.

Este caso, siendo algo fuera de lo común, ilustra a la perfección la preocupación por garantizar el buen desempeño de la función del albacea, llevando a nuestro eclesiástico a poner todo su interés en garantizar que la persona a cargo sea de su elección sea la adecuada, aunque sea mediante la designación de un número exagerado de albaceas y suplentes.

En el resto de testamentos analizados, lo habitual es la designación de dos o tres albaceas, quedando en algún caso el número limitado a uno.

Con todo ello, la imagen del *marmessor* nos puede aportar dos tipos de información: la primera está relacionada con el número de *albaceas* establecidos en el testamento, y nos sirve de indicador del nivel de confianza o inquietud del testador en el cumplimiento de sus funciones por parte de los mismos. La segunda, guarda relación con el perfil de los mismos, ya que el hecho de buscarlos entre clérigos, familiares, notarios o mercaderes, constituye un reflejo de la realidad vital del testador, mostrando de manera genérica qué tipo de personajes constituyen aquellos más dignos de su confianza.

La elección del lugar de sepultura y la mortaja:

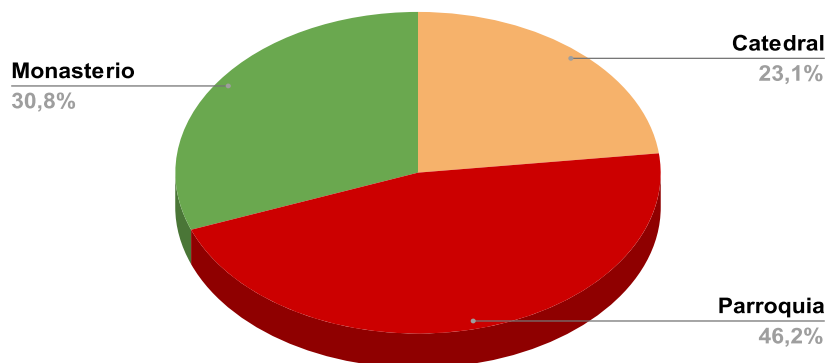
Como hemos indicado anteriormente, la muerte podía ser vista como un elemento equiparador, que supondría el fin de la existencia jerárquica tan marcada a lo largo de toda la vida en la Edad Media. En este sentido, el lugar seleccionado para el sepulcro, representaba una manera de evitar dicha equiparación, ya que permitía prolongar la jerarquía de manera visible hasta el fin de los tiempos, conservando mediante este recurso la imagen del papel social que el finado había desempeñado en vida. De este modo, la tumba se convierte en un elemento clave a definir en el testamento, siendo con frecuencia acompañado por abundantes instrucciones precisas en relación con sus detalles. Paralelamente, la ubicación de la sepultura se encuentra revestida de un cierto carácter salvífico, ya que su proximidad a una determinada advocación o a una orden religiosa, podía facilitar la intercesión del correspondiente santo patrón en el momento de la psicostasis.

Desde una perspectiva pragmática, la disponibilidad de recursos económicos, se convertía en un factor primordial a la hora de acceder a la ubicación deseada para el sepulcro, sin embargo, en el caso del clero, los presbíteros disponían del derecho a ser enterrados en la iglesia en la cual venían desempeñando la *cura animarum*²⁵³. A pesar de todo, podemos observar en los testamentos analizados la primacía del deseo de elegir una ubicación marcada por diversos factores, más allá de las posibilidades vinculadas al cargo.

A la hora de seleccionar el lugar del sepulcro, encontramos como los beneficiados de la catedral tienden a seleccionar el lugar destinado en ella para canónigos o beneficiados, otros tantos, eligen la parroquia de la que son rectores o con la que tienen mayor vinculación.

²⁵³ GARCÍA HERRERO M.C.: “La muerte y el cuidado del alma ... *op. cit.*, en *Aragón en la Edad Media*, 1984, p. 217.

Lugar de sepultura deseado



Por lo que a la elección de la sepultura se refiere, más allá de esa agrupación inicial, en los testamentos analizados hemos podido constatar una variedad de realidades que se pueden agrupar en dos situaciones generales, quedando luego por matizar numerosos aspectos en cada una de estas dos tipologías base.

- Sepultura familiar
- Elección propia

En el caso de aquellos que optan por ser sepultados junto a sus familiares, se detalla en la tumba de qué familiar, lo que nos hace pensar que no se trate de una tumba genérica para la familia, sino de diversos enterramientos entre los cuales se elige aquel al que emocionalmente se encuentra más ligado el testador.

Cuando se trata de una sepultura de elección propia, encontramos dos modalidades genéricas: Iglesia o Monasterio; detallándose después la capilla en particular en la que se desea descansar. Es en esta tipología, en la que encontramos una mayor abundancia de elementos indicadores de la espiritualidad del testador, ya que se trata del momento en que elige el elemento más digno de su devoción y en el que descansará eternamente.

Lugar de sepultura elegido en los testamentos				
Fecha	Testador	Sepultura Familiar	Lugar	Abvocación
20/01/1411	Pere Miracle			
30/01/1411			<i>En la Seu, fossar dels canonges, en la fossa de mossen Guillem Castello</i>	

Lugar de sepultura elegido en los testamentos				
Fecha	Testador	Sepultura Familiar	Lugar	Abvocación
10/06/1416	Johan Matheu	<i>Sepultura de son avi e sa mare</i>	<i>En lo Claustre de la Seu de València</i>	<i>Davant la capella de Sent March</i>
07/10/1417				
29/06/1429	Pere Ros		En la <i>Seu de València</i> , donde se sepultan los beneficiados	
08/08/1429	Johan Eiximen	<i>Dels avis</i>	<i>Sent Andreu</i>	<i>Sots invocación dels apostols sent Pere i sent Pau</i>
19/08/1433	Francesch Mas	Junto con sus padres	<i>Fossa davant la porta de Sent Berthomeu, dita de Sta.Maria la grossa.</i>	
16/09/1433	Francesch Agosti ²⁵⁴		<i>Monestir de Portacaeli</i>	Donde elija el capitulo
07/10/1434	Johannes d'Alcalà	Junto a su madre	Parroquia Sta. Cruz de Valencia	
10/05/1439	Nicolau Serra ²⁵⁵		<i>En lo vas dels preveres de la confraria de Sancta Maria, de la qual es confrare</i>	
09/09/1439	Johan Vallseguer			
19/07/1440	Matheu Capdevila			
28/08/1440	Johan Fuster ²⁵⁶			
22/06/1443				
31/05/1444	Manuel Radio		<i>Esglesia Sant Llorens</i>	<i>On els marmessors volran</i>

²⁵⁴ Francesc Agostí, fue ordenado diácono el 9 de marzo de 1403, constando en 1448 como presbítero con dos beneficios a su cargo, uno en San Juan del Mercado y el otro en Santa Catalina. Su casa, situada en la parroquia de San Martín, la compró por 100 libras. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: Perspectiva socio-económica ... *op. cit.*, p.564-565.

²⁵⁵ Nicolau Serra recibió la primera tonsura entre 1407 y 1409, actuando ya como presbítero en 1423. En 1448 figura como beneficiado en la Catedral de Valencia, declarando poseer cinco casas (tres en la parroquia de Santa Cruz y dos en la de San Bartolomé). En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: Perspectiva socio-económica ... *op. cit.*, p.832.

²⁵⁶ Johan Fuster, a pesar de la posible homonimia, la cronología apunta a que se trata del presbítero de la reina, arcipreste del monasterio de San Cristobal en 1448 y beneficiado de San Juan del Hospital. Fallecido en torno a julio de 1450. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: Perspectiva socio-económica ... *op. cit.*, p.696-698.

Lugar de sepultura elegido en los testamentos				
Fecha	Testador	Sepultura Familiar	Lugar	Abvocación
09/07/1447	Nicolau Serra (codicils)			
10/01/1449				
22/04/1450	Johan de Prades ²⁵⁷		<i>Capella de Sent Johan de la ecclesia del monestir de Sta. Maria de Jesus en l'horta.</i>	
10/06/1450	Andreu Guarcia	Junto a su madre	<i>Claustre del monestir de la Vall de Jhesu Christ, al cementeri</i>	<i>On el monjos trien</i>
17/06/1450	Johan Pastor ²⁵⁸	<i>On jau el cos de son pare</i>	<i>Al claustre dels frares menors de Valencia</i>	
08/08/1457	Francesch Agosti		<i>A la capella dels pobres del fossar de Sent Johan</i>	

Entre la muestra de testamentos revisados, encontramos que un tercio de los testadores elige ser enterrado junto a algún familiar, mientras que otro tercio opta por elegir un lugar determinado, independientemente de la existencia o no de familiares enterrados en el mismo; finalmente, queda un último tercio en cuyo testamento no se dan indicaciones relativas al lugar de sepultura.

Paralelamente, entre aquellos que indican el lugar de sepultura, sea con algún familiar o no, vemos como las ubicaciones elegidas se dividen en tres tipos: la Catedral, una parroquia o un monasterio. En este caso, la proporción de cada tipología no resulta significativa, más allá de señalar los tres modelos básicos indicados. En este sentido, cabría comentar que, si bien el lugar de enterramiento establecido debería ser la parroquia correspondiente, la devoción por las determinadas órdenes monásticas habría llevado entre los siglos XIV y XV a solicitar con cierta frecuencia el enterramiento en

²⁵⁷ Johan de Prades, lo encontramos en 1431 comprando un breviario al iluminador Domingo de Adzuará, por el que pagó la cantidad de 150 florines, 82 libras y 10 sueldos. En 1435 compró a Marta, esclava circasiana de 18 años de edad. En 1436 preparaba una galera para acudir a Italia al servicio del monarca. En 1448, figura como paborde en la Catedral, declarando poseer una casa junto al campanario nuevo (una de las casas de las pabordías). Ya en 1450, se constata su defunción tras la entrega, por parte de sus albaceas, de dos libros donados por el difunto al cabildo. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, p.794-796.

²⁵⁸ Johan Pastor, a pesar de los riesgos derivados de la homonimia existente, parece tratarse del rector de Tous, beneficiado en la Catedral y en la Iglesia de la localidad de Sant Mateu. En MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, p.783.

los monasterios a ellas correspondientes. Este hecho, analizado con frecuencia para el caso de la sociedad laica, resulta especialmente relevante en el caso del clero secular, ya que nos muestra una tendencia espiritual a favor de las órdenes mendicantes, al tiempo que pone de manifiesto la similitud existente entre las tendencias ideológicas de clérigos y laicos en este sentido. Este caso es especialmente relevante, ya que nos muestra un aspecto de lo que, en su momento, llegó a convertirse en un motivo de conflicto entre el clero secular y el clero regular de la ciudad de Valencia, siendo visto por el clero diocesano como una fuga de almas que ponía en riesgo una de sus fuentes de ingreso y uno de los elementos de cohesión de la comunidad parroquial. Este tema, había quedado claramente establecido a nivel jurídico desde el siglo XIII, cuando, al establecer las funciones correspondientes al párroco, se detallaba lo siguiente:

[...]celebrar los oficios divinos, bautizar a sus feligreses y absolverlos o negarles la absolución en el fuero interno, celebrar el rito nupcial, las honras fúnebres y administrar todos los sacramentos.²⁵⁹

Es por ello que resulta especialmente significativo ver cómo, en lo que a su propia sepultura se refiere, una parte considerable del clero secular valenciano analizado, fuera partícipe de esta tendencia tan difundida en la sociedad, pero contraria a los planteamientos de la Iglesia.

Por otra parte, la aparición significativa de casos en que se manifiesta la voluntad de ser enterrado junto a algún familias (madres, padre o abuelos) puede responder a diversos motivos. Desde una perspectiva actual pensamos inmediatamente en el factor emocional de querer descansar junto a seres queridos, sin embargo, este hecho puede tener varias interpretaciones más, por una parte, podría suponer una voluntad de concentrar a los miembros de la familia dotando de un carácter más destacado a dicho enterramiento, no debemos olvidar un posible motivo económico, puesto que podría tratarse de evitar o reducir los pagos correspondientes al enterramiento (caso de haberlos).

En uno de los casos, el de Francesch Agostí, presbítero beneficiado en la parroquia de San Juan de Valencia, hemos localizado dos testamentos, el primero datado el 16 de septiembre de 1433²⁶⁰ y el segundo del 8 de agosto de 1457²⁶¹,

²⁵⁹ A.C.V. pergamino 1316 (17-XI-1243), citado en BURNS, R.I.: El Reino de Valencia en... *op. cit.*, p.178.

²⁶⁰ APPV, Protocolo n.º 20701, Ambrosi Alegret, 16/09/1433.

²⁶¹ APPV, Protocolo n.º 14430, Ambrosi Alegret, 08/08/1457, imágenes 78-79.

encontrando entre ambos diferencias sustanciales, especialmente en lo que a la sepultura se refiere. En el primero de ellos, el testador solicita ser enterrado en el monasterio cartujano de Portaceli, mientras que 24 años después, cambia su voluntad para querer ser enterrado en la capilla de los pobres del cementerio de la parroquia de San Juan, en la que es beneficiado. Desconocemos si el motivo de esta variación fue debido a causas espirituales o terrenales, ya que una lectura detenida de ambos testamentos parece apuntar a una variación en la situación económica del testador, como se desprende de algunos de los legados a determinadas personas, recogidos en los testamentos, en cuyo contenido vemos una reducción sustantiva entre uno y otro momento.

Desde una perspectiva completa, el deseo inicial de ser enterrado en el monasterio, suponía un gasto derivado de los donativos que dicho sepelio implicaba, obteniendo a cambio la intercesión vinculada al reposo eterno entre los monjes del mismo. Esto se concretaba en el pago de 50 libras por la sepultura y 100 sueldos a los monjes por una plegaria; si bien es cierto que no se trata de una cifra desorbitada, hay que tener en cuenta que en relación con las cuantías manejadas en el testamento posterior, encontramos una diferencia sustancial, ya que en este segundo no hay donativos en libras, únicamente en dineros, lo que refleja el claro empobrecimiento del testador, así como la referencia a la venta de sus bienes para hacer frente al pago de la sepultura, los aniversarios y cabo de año. La sustitución, supondría el ahorro de dichas donaciones, obteniendo el reposo entre los pobres de su parroquia, lo que, por su parte, supondrá la ventaja derivada de esa muestra de humildad, así como la propia del reposo entre las almas de los pobres.

Este tipo de variaciones, pueden siempre vincularse con un cambio en la mentalidad del testador, que en un primer momento habría solicitado como lugar de sepultura el convento de la Cartuja, tratando de encontrar entre los monjes el entorno de pobreza y humildad tan buscado en la época para el descanso eterno; pero que posteriormente lo vería mejor representado por el cementerio de la capilla de los pobres de su propia parroquia, en la cual encontraría al mismo tiempo un lugar cercano a su cotidianidad y significativo de la pobreza evangélica anhelada para la ubicación de la sepultura. Sin embargo, cabe también la otra lectura, que apuntaría a una reducción de sus bienes materiales que podría dar preferencia al entierro parroquial frente al monástico que podría acarrear algunos gastos extra (traslado del cuerpo, donativos a los monjes y al monasterio, etc).

Todo ello, nos hace pensar en una visión combinada de ambos tipos de factores, que darán como resultado la variación consiguiente en el último testamento.

En relación con las devociones y las sepulturas, es necesario detenerse a analizar algunos elementos más que aparecen de manera significativa en los testamentos, nos estamos refiriendo a la mortaja seleccionada, a las diferentes indicaciones relativas al momento de la sepultura (traslado del cuerpo), así como a los ritos indicados para la misma.

En este sentido, por lo que a la mortaja se refiere, vemos que es un detalle que no se encuentra presente en todos los testamentos, pero que cuando aparece puede variar desde el hábito de los monjes del monasterio elegido como lugar para el último reposo, hasta “el traje más sutil” que el clérigo posea. En este sentido, no se trataría de un elemento especialmente significativo a nivel espiritual, salvo en el caso de aquellos que solicitan el sepelio en un monasterio, cuyo análisis correspondería al apartado anterior. Es decir, podemos ver una amplia oscilación en la última voluntad relativa al sepelio, que se refleja en lo tocante a la mortaja y que predispone el carácter de pobreza espiritual -en el caso del sepelio con el hábito monástico- frente al terrenal -en el caso del mejor de los vestidos que posea el difunto-. Sin embargo, esta aparente diversidad, puede ser un espejismo, ya que cabría la opción de que quien solicitara un entierro más humilde lo estuviera haciendo con la intención de evidenciar a los ojos de Dios y de los hombres su humildad, es decir, que no quedaría tan lejos del que busca mostrar a los demás su destacada situación socio-económica, justificada con la intención de mostrarse ante Dios con sus mejores galas como muestra de respeto.

Por lo que se refiere al momento del entierro, vemos en buena parte de los testamentos un considerable interés en recoger cómo debe ser, estos detalles indican el número de clérigos que acompañarán al difunto, así como el grado de ordenación de los mismos, si habrá cantos y cuales serán, los rezos que deben realizar por el alma, los cirios que se deben encender durante la ceremonia. En muchas ocasiones se detalla cómo se debe trasladar el cuerpo sin vida al lugar del sepelio, aunque en algún caso vemos como estas cuestiones son dejadas en manos de los albaceas: “*els marmessors s’encarreguen de la sepultura, anniversari, capdany i perpetual*”. El interés reflejado por cuantificar el cortejo fúnebre hay que entenderlo en relación a las cifras dejadas para sufragar sus gastos, ya que en función del número, el grado de ordenación y las acciones desempeñadas por el mismo, se corresponderá una u otra cifra de donativo, siendo por

ello fundamental para el testador, que está asignando una cuantía concreta para los gastos del funeral, al detallar de qué manera debe ésta distribuirse.

En líneas generales, encontramos una considerable atención dedicada al momento de la sepultura en la mayor parte de los testamentos, destacando el cuidado puesto en el número de clérigos que realizarán cantos y oraciones, así como los pagos que se recibirán por ello. Este hecho sería algo común en buena parte de los testamentos de la época, donde -por lo general- el testador tiende a dejar claras las indicaciones relativas a su sepultura; salvo en los casos en que carezca de recursos económicos para garantizarlo, en estas ocasiones, lo habitual es que deje las decisiones relativas al lugar y forma de la sepultura a criterio del albacea o de otra persona de confianza. Como ha señalado Piqueras Juan, para el caso de los laicos valencianos, en la mayoría de los casos, los testadores explicitarán dónde y cómo deben reposar sus restos²⁶². En general, era común indicar, no sólo la institución en la que se quería ser sepultado, sino el lugar concreto de la misma, así como la manera de ser llevado a ella²⁶³.

En este apartado, destaca también la aparición de algunas cofradías, especialmente la de *Sant Narcis* y la de la Virgen, así como la de la *Seu de Valencia*. Este tipo de menciones, frecuentes también entre laicos, constituyen un reflejo de la importancia que dichas instituciones tenían en la sociedad del momento, donde las relaciones interpersonales, materializadas en gremios y cofradías, constituían uno de los elementos clave de la mentalidad de la época.

Entre las tipologías detalladas en los testamentos de clérigos analizados, encontramos diversas opciones, revisaremos éstas agrupadas en parroquiales, catedralicias y monásticas.

Para las opciones parroquiales, observamos las siguientes peticiones:

- Ser llevado al sepulcro por doce presbíteros, que canten la letanía, enciendan 12 cirios y digan misa con diácono y subdiácono. (*Sant Berthomeu*)

²⁶² PIQUERAS JUAN, J.: “Disposiciones espirituales y modelo familiar en los testamentos medievales valencianos: una aproximación económica, 1381-1450” en *HID*, Universidad de Sevilla, 39, 2012, pp. 241-258.

²⁶³ Un interesante estudio detallado sobre los testamentos de los siglos XIV y XV, lo encontramos en: DEL CAMPO GUTIERREZ, A.: *El Libro de Testamentos de 1384-1407 del notario Vicente de Rodilla. Una introducción a los documentos medievales de últimas voluntades de Zaragoza*, Fuentes Históricas Aragonesas, n.º 57, Zaragoza, 2011.

- Sean llamados seis presbíteros que lleven el cuerpo, sea cantada una misa sin diácono ni subdiácono, pero con seis presbíteros (*Capella dels pobres, Fossar de Sent Johan*)
- No detalla nada más, deja mil sueldos para sepultura, aniversario y *capdany*. (Parroquia de Santa Cruz de Valencia, donde yace su madre)
- No detalla cifras, indicando que de sus bienes se distribuya cumplidamente para el sepulcro, aniversario y cabo de año; así como que se distribuya entre los pobres mendicantes la cantidad de veinte sueldos. (En la Iglesia de San Lorenzo, donde los albaceas acuerden)
- Que en la sepultura intervenga la cofradía de la Catedral, sean pagados treinta sueldo a los presbíteros y frailes de dicha cofradía, que la misa sea cantada con diácono y subdiácono, y celebrada por doce presbíteros. El aniversario y cabo de año sean celebrados en dicha Iglesia por los presbíteros de la misma, así como 30 misas de Réquiem. (En San Andrés, en la fosa bajo la invocación de san Pedro y san Pablo, junto a los cuerpos de sus abuelos)

Como punto de partida, hay que señalar que el escaso volumen de testamentos analizados impide establecer cualquier tipo de preferencia sobre una u otra parroquia como lugar de sepultura, así como sobre la mayor o menor importancia de una u otra advocación. En este sentido, si bien existen otros posibles indicadores referentes a la religiosidad personal de cada otorgante, el lugar de sepultura no se nos presenta como uno de ellos.

Más allá de este aspecto previo, cabe señalar otros elementos; en primer lugar, el hecho de desear ser enterrado en el cementerio parroquial supone un claro interés de permanencia en la comunidad en que se ha desarrollado la vida, así como un deseo, explícito en ocasiones, de yacer junto a otros miembros familiares (generalmente padres y abuelos) que tienen su lugar de reposo en dicho cementerio; paralelamente, es un ejemplo de entierro aparentemente austero, sin recurrir a la ostentación que parece suponer el sepulcro en la catedral. Con todo ello, al detenernos uno a uno en los distintos casos mencionados, podemos ver diversas situaciones; así, la variedad de indicaciones relativas al modo de ser acompañado al sepulcro, llegado en ocasiones a solicitar ser acompañado por 12 presbíteros y que las misas sean cantadas con diácono y subdiácono, supone una imagen diferente, la cual manifiesta un interés en hacer especialmente visible el momento de la sepultura, ya sea mediante estos rituales, o mediante las limosnas ofrecidas a un número considerable de pobres a cambio de sus oraciones.

Este tipo de sufragios, que encontramos presentes de manera habitual en los testamentos, recuerda las tres tipología de sufragios recomendados por Agustín de Hipona para los difuntos: la eucaristía, la oración y las limosnas; vemos las tres

variedades presentes a lo largo de los diversos testamentos, tal y como detectó Del Campo Gutiérrez en su análisis para el caso Zaragozano²⁶⁴. Con todo ello, es necesario tener presente que se trata de testamentos de clérigos, en particular presbíteros, lo que nos sitúa ante un conjunto de sujetos cuya situación socio-económica es, al menos, aceptable, así como la importancia que ellos otorgan a las ceremonias funerarias, ya sea por su sentido espiritual, como por su papel a nivel social, es considerable, llevando a tratar de adoptar en la medida de lo posible, todos los aspectos establecidos a tal efecto. Del mismo modo, observamos -en algunos casos- la atención prestada por los otorgantes a facilitar el luto de sus herederos, lo que refuerza el sentido social, tan presente en diversos aspectos visibles en los testamentos. En tercer lugar, podemos observar el papel de las cofradías como elemento de carácter socio-profesional vinculado a la espiritualidad y a su función como acompañantes en ese postrero momento de la vida de sus integrantes o familiares.

Por lo tanto, entre los otorgantes que optan por las parroquias como lugar de sepultura, podemos constatar diversas situaciones socio-económicas, así como una variada opción de modalidades para el sepelio y sus rituales, y un especial interés por su reconocimiento social por parte de cofrades, familiares o amigos. Buscando de este modo, como señalamos con anterioridad, prolongar tras la muerte la situación jerárquica que se poseía en vida.

Para las opciones catedralicias, podemos ver estos casos:

- Sean llamados 12 presbíteros para la letanía sobre su cuerpo. (En lo *bas* de presbíteros de la cofradía de Santa María²⁶⁵, de la que es cofrade)
- Los albaceas se encargarán de todo, llama la atención la elección de la fosa de otro presbítero ya difunto para éste. (En la Catedral, en la fosa de los canónigos, en la de Guillem Castello, presbítero)
- Los albaceas se encargarán de todo. (En la Catedral, junto a los otros beneficiados)
- Sea hecha procesión general en la Catedral, con la cofradía de Sant Narcís, siendo llevado el cuerpo a la sepultura por presbíteros, a cada uno de los cuales sean dados doce dineros. De sus bienes sean pagados la sepultura, el aniversario

²⁶⁴ DEL CAMPO GUTIERREZ, A.: *El Libro de Testamentos... op. cit., p.28.*

²⁶⁵ Se trata de una cofradía de sacerdotes, fundada en el siglo XIV, destinada a garantizar la atención de los sacerdotes pobres enfermos, según consta en: GARGALLO, J.: *Certificado por el qual consta resumidamente la fundación, progresos y preeminencias de la Real Cofradía de Nuestra Señora de la Seo, Hospital de pobres Sacerdotes enfermos de la presente ciudad de Valencia. Valencia, 1750.*

y el cabo de año. (En el claustro de la Catedral de Valencia, en la fosa ante la capilla de san Marcos, donde yacen su abuelo y su madre)

Por lo que a los entierros catedralicios se refiere, llama a atención la ausencia de elementos especialmente significativos frente al resto, vemos el deseo de que sea acompañado el cuerpo del difunto por otros clérigos, así como la presencia de la cofradía de Sant Narcís; ambos hechos comunes ocasionalmente a los entierros parroquiales. Por lo que, más allá de la solicitud de la Catedral como lugar de reposo, no parece destacar ningún otro rasgo digno de interés.

Como solicitudes de entierros monásticos, encontramos estos modelos:

- Ser llevado hasta la puerta de la ciudad con una cruz y un presbítero, desde allí hasta la puerta del monasterio en una bestia. Se haga caritativo sufragio por su alma, siendo dado a los monjes 100 sueldos por una plegaria. (Monasterio Cartujo de Portaceli).
- Sea llevado el cuerpo, con el hábito de los monjes, por diez presbíteros pobres y 10 frailes, a los que serán dadas 10 gramallas y caperones de tejido negro; si los frailes no quisieran, sean elegidos otros diez presbíteros. El día del entierro, sea hecha una pitanza en el monasterio tal y como es costumbre, por la que se de 100 sueldos. (Capilla de San Juan del Monasterio de Santa María de Jesús en la huerta).
- Ruega a los frailes del convento le otorguen el hábito y lo acompañen a la sepultura, donde sea cantada la letanía antes de enterrarlo. Si bien no consta pago por ello, en los legados encontramos algunos dirigidos al monasterio. (Claustro de Frailes menores de Valencia).

En lo tocante a los sepelios en monasterios, hay que señalar como elemento llamativo la mayor complejidad que acompaña al entierro, ya que el difunto deberá ser llevado hasta el monasterio, siendo cubierta esta distancia de diversas manera. En este sentido, encontramos el caso de la solicitud de un doble cortejo, inicialmente de presbíteros y posteriormente de monjes, o el transporte en una bestia. Respondiendo estos detalles a un criterio combinado resultante de la distancia del monasterio a la ciudad junto a otros factores personales. En este sentido, como han señalado diversos autores, podemos observar un especial interés en la atención al transporte del difunto por las calles, el cual guarda una cierta relación con la sacralización del espacio urbano derivado del auge de las procesiones durante la Edad Media²⁶⁶.

²⁶⁶ AURELL, J.: “La liturgia en la Edad Media” en *Memoria y Civilización*, 4, 2001, 243-251.

Desde una perspectiva global, el problema subyacente en la elección de la sepultura lo encontramos en lo que este cambio de opción, tradicionalmente limitado a la parroquia y la catedral para el cabildo y algunos beneficiados de la misma, se verá alterado con la mayor importancia social que determinadas órdenes monásticas irán adquiriendo paulatinamente, siendo esta la causa de su elección como lugar de sepultura. Este hecho implicará la pérdida de ingresos por parte de las parroquias, así como el cuestionamiento, en cierta medida, de su propio prestigio espiritual. Todo ello generará a lo largo de la Baja Edad Media, diversos enfrentamientos entre el clero secular y el regular en la ciudad de Valencia, desembocando en la firma de acuerdos entre ambos que establecerán las condiciones a respetar en el caso de este determinado modelo de fuga de almas, tratando así de reducir el volumen del mismo y -lo que es más importante- compensando a las parroquias a nivel económico por la pérdida que supondrá la celebración de numerosos sepelios fuera del escenario parroquial.

En lo que a la mortaja se refiere, encontramos escasos ejemplos en los que se mencione, los cuales van desde la indicación de utilizar el mejor traje del difunto (en el caso del presbítero beneficiado Francesch Mas), a la solicitud del hábito de los monjes (en el caso de Andreu Guarcia, presbítero beneficiado en la Catedral que refleja una buena situación económica si atendemos a sus legados), este caso contrasta con el de Johan Pastor, quien desea asimismo ser enterrado con el hábito de san Francisco pero no refleja en sus legados nada especialmente significativo. En este sentido, cabe señalar que el interés mostrado en ser enterrado con el hábito de la orden, estaría vinculado con el interés en disponer de la ayuda del fundador de la orden a la hora del Juicio Final²⁶⁷.

Con estos indicios, podemos entender que la atención a la mortaja es un elemento secundario, aunque a tener en cuenta, a través del cual podemos percibir el apego a determinadas órdenes monásticas, a las que los testadores buscan aproximarse en ese momento postrero, así como el interés constante por parte de otros de hacer manifiesto su poder económico mediante la elección de sus mejores galas a modo de sudario. Resulta interesante ver cómo destaca el papel de la orden franciscana en este terreno, siendo en el siglo XV cuando se detecta un auge de la devoción por parte del conjunto de la ciudadanía valenciana a la misma, y el deseo de ser enterrado en el monasterio de dicha orden o con su hábito, uno de los elementos detectados, tanto en lo

²⁶⁷ GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : *“En torno a la muerte ... op. cit., 29, pp.168-171.*

que al conjunto de la sociedad se refiere, como en lo tocante al clero secular. Este hecho guarda relación con la visión social de la orden como un referente en lo tocante al seguimiento de la pobreza evangélica, elemento que empieza a difundirse entre la población y que les lleva a tratar de aproximarse a la orden a la hora de tener que rendir cuentas de su vida. Para profundizar en este aspecto, conviene analizar las diversas indicaciones incluidas en los testamentos en relación con el sepulcro seleccionado, así como todo lo tocante a la planificación del momento de la sepultura.

Otras indicaciones rituales

En lo que a las diversas indicaciones rituales se refiere, como hemos señalado anteriormente, podemos hablar de varias tendencias generales: por una parte, encontramos indicaciones relativas a la manera en que el cuerpo del difunto debe ser trasladado al lugar del sepelio, por otra parte, quedan agrupadas las diversas indicaciones relativas a los oficios a celebrar, así como a los asistentes a las mismas, en este sentido, podemos incluir aquí las indicaciones relativas a las ropas que se deben entregar a parientes, clérigos u otros asistentes, de manera que se facilite el cumplimiento de las costumbres funerarias por parte de todos ellos. Paralelamente, se indica si debe haber cánticos, quiénes los deben realizar y en qué condiciones se les debe agradecer dichas acciones. Asimismo, encontramos también diversas indicaciones relativas a los pagos a realizar, las limosnas a entregar a los asistentes, y los alimentos a distribuir en ese día.

En general, podemos interpretar todos estos elementos desde la perspectiva recogida por Jacobo de la Vorágine al resumir las diversas maneras de obtener el beneficio del alma, entre ellas encontraríamos las misas por el alma del difunto y las limosnas -ya se trate de pitanzas, donaciones de prendas de vestir o de donaciones a los distintos cepillos-; por otra parte, encontramos también las referencias a los donativos por asistir a los distintos actos litúrgicos, quedando únicamente fuera lo relativo a la manera en que se debe ornar, transportar y proceder con el féretro del difunto. En éste sentido, tendríamos dos grandes bloques, siendo correspondiente el primero con todo lo relativo al cuidado y la salvación del alma, mientras que el segundo estaría más vinculado al mundo terrenal, así como a la imagen que vaya a dejar el difunto en este.

Todo ello, queda reflejado a continuación en diversos apartados, de manera que podamos detectar las tendencias más comunes y algunos detalles de carácter general sobre los que cabría reflexionar. Procederemos a continuación, a la interpretación global de cada uno de estos aspectos.

Celebraciones relativas a la muerte:

En lo tocante a las misas, lo primero a destacar es el desarrollo que comenzarán a tener durante la Baja Edad Media las misas privadas, las cuales serán encargadas, frecuentemente por los difuntos, buscando mediante este recursos la salvación de sus almas²⁶⁸. En este sentido, podemos observar en los sermones de Vicent Ferrer una muestra de la visión que de dichas misas se tenía;

[...] E per çó havem un remey: que nosaltres, deça, que vullam rembre lo temps de dellà de les ànimes. E diu Gregori que IIII ° obres són que aprofiten als de purgatori: oracions, misses, dejunis e almoynes (ut supra in aliis sermonibus deffunctorum).²⁶⁹

Un elemento percibido de manera clara por la sociedad bajo medieval es la lógica de la repetición, la cual apunta a avanzar en la salvación del alma mediante la celebración del mayor número posible de misas cercanas al momento del fallecimiento²⁷⁰. En este sentido, cabe destacar que, en ocasiones, el testador incluirá la intención de dichas misas por su alma y las de sus familiares, amigos o fieles, hecho que hemos podido constatar en diversos testamentos y que se encuentra en consonancia con la dinámica de otras áreas geográficas.

En estos oficios, vemos la tendencia general a encargar que sean cantados por un número variable de presbíteros, renunciando -ocasionalmente- a la presencia de diáconos o subdiáconos. En este sentido, cabría destacar la importancia otorgada al número de presbíteros asistentes a las mismas, ya que se trata de un dato que se explicita de manera habitual. Cabe señalar aquí cómo la cifra de 12 presbíteros es relativamente frecuente, probablemente por su paralelismo con los apóstoles, así como

²⁶⁸ AURELL, J.:“La liturgia en la Edad Media” en *Memoria y Civilización* , 4, 2001, 243-251.

²⁶⁹ SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer... op, cit, vol. IV*, s. CXXV, pp. 213-215.

²⁷⁰ GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : “En torno a la muerte ... op. cit.,, p.176.

la de tres. En lo que a la interpretación del simbolismo numérico se refiere, se trata de un aspecto sumamente frecuente en la época y que no debe sorprendernos en éste ámbito, como veremos más adelante.

Este hecho cabe relacionarlo con la atención puesta en la imagen que se quiere transmitir de la propia ceremonia, la cual adquirirá una mayor relevancia dependiendo del número de oficiantes, así como de los demás elementos auxiliares que en ella se incluyan (indumentaria de los participantes, número de los mismos, nivel de ordenación, etc). La referencia a que sea cantada, hay que valorarla en relación con el momento histórico en el que se encuadra, ya que durante buena parte de la edad media, todas las misas contenían determinadas partes cantadas, lo que sugiere que no se trate de una especificación trascendental, sino algo cotidiano y habitual. Sin embargo, será entre los siglos XIII y XV, cuando se introduzca el Misal Completo que incluye sacramentario (oraciones y rito de la consagración), ordo y leccionarios, dando así una respuesta más adecuada a las necesidades propias de la misa privada, lo que permitirá al celebrante, recitar en voz baja las partes cantadas anteriormente por la schola²⁷¹. En este sentido, observamos el interés explicitado por parte del testador en definir con la mayor claridad posible el tipo de misa, así como los asistentes y sus funciones.

Por otra parte, en relación con las fundaciones, el propio Vicent Ferrer recomendaba elegir San Salvador o Frares Menors, por devoción y confiando en su conciencia, ya que si hoy todos son simoníacos, mal estarás²⁷². En este sentido, podemos interpretar esta afirmación como una de las causas que habría generado la mayor devoción hacia los minoritas, a los cuales parece tenerse de manera general por más piadosos y menos inclinados a la simonía. Sin embargo, ni que decir tiene que las valoraciones y devociones individuales debieron desempeñar siempre un papel destacado a la hora de elegir el lugar para realizar la fundación, al igual que el lugar para el eterno descanso.

²⁷¹ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: “La misa, estudio histórico-antropológico” en *Revista de antropología social*, núm. 1. Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp.167-172.

²⁷² SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer..- op. cit., vol. VI*, Feria II. De deffunctis, p. 144.

Preparación y transporte del cadáver

En líneas generales, destaca la presencia de los presbíteros como portadores del difunto, a pesar de que en ocasiones pueda tratarse de frailes, el número de presbíteros indicado oscila entre 4 y 12, variando igualmente la cuantía fijada en pago por dicho acto. A este hecho, hay que añadir ocasionalmente la inclusión de una cuantía variable en concepto de prendas específicas con las que se vestirá a los acompañantes, garantizando de este modo la correcta indumentaria de los mismos. Por otra parte, encontramos en alguna ocasión la especificación de incluir a una animal para transportar al difunto hasta el lugar del sepelio, esto se produce cuando se trata de un lugar especialmente distante, generalmente un monasterio, lo que requiere este tipo de actuación. Paralelamente, la mayor parte de las referencias hablan del cuerpo, siendo escasas las ocasiones en que encontramos una referencia a la caja, tal es el caso de la mención en la que se indica que debe ir cubierta por un trapo blanco de sayal. En relación con la costumbre de ser sepultado el cuerpo sin caja, habría que interpretar la especificación de la caja, así como el trapo que la cubrirá, como sendas muestras de poder económico y de prestigio social. En este sentido, más allá de las informaciones documentales extraídas principalmente del análisis de los testamentos, podemos constatar, mediante la comparación con los restos encontrados en las excavaciones arqueológicas de los cementerios de la época, que se trata de una práctica habitual. Un caso especialmente significativo es el del cementerio ubicado en el claustro de un convento franciscano datado entre los siglos XIV y XV²⁷³. En este sentido, resulta especialmente significativa la descripción realizada de los enterramientos, de la que reproducimos a continuación un fragmento:

Los enterramientos del siglo XIV. En el espacio excavado en el claustro, pudimos documentar un total de 15 enterramientos, depositados dentro de una fosa simple o bañera. [...] ninguno había sido enterrado en sepulcro [...] todos eran del siglo XIV [...] Las inhumaciones no se disponían de forma ordenada sino que se superponían y ocupaban los mismos espacios de forma reiterada, cortando y removiendo algunas de las fosas anteriores que pasaban en muchas ocasiones a convertirse en osarios, y en ningún caso formaban calles. Los cuerpos se encontraban depositados con una alineación paralela o perpendicular a los muros. Estaban apretados y estirados, con la cabeza mirando al frente, los brazos flexionados y las manos sobre el abdomen o pelvis. Originalmente debían encontrarse envueltos con un sudario de lino enganchado con agujas de bronce y

²⁷³ VALOR ABAD, J. P.: “El convent de Sant Francesc, plaza Cronista Chabret (Sagunto). Un avance sobre la intervención arqueológica de urgencia 2005” en *Saguntum (P.L.A.V.)*, 41, 2009: 237-250.

atados con cuerdas por las extremidades inferiores y el tronco. [...] La mayoría de los enterramientos pertenecían a individuos adultos, entre los cuales hay que destacar el enterramiento u.e.3122, en el que apareció una figurita de Cristo hecha de plomo con restos de madera del crucifijo. [...] En líneas generales, las pautas de enterramiento documentadas son bastante comunes entre las comunidades mendicantes de los ss. XII-XIV, tal y como se ha documentado en otras excavaciones.²⁷⁴

Este testimonio arqueológico viene a constatar la idea de la ausencia de caja como tónica general, si bien es cierto que la referencia a la misma en alguno de los testamentos parece apuntar a un cambio de tendencia, teniendo en cuenta que las excavaciones se refieren al siglo XIV y los testamentos pertenecen al XV, nos encontraríamos ante el inicio de un cambio de considerable interés, ya que se trataría del momento de introducción de un elemento tan significativo como lo sería la caja mortuoria. En este sentido, cabe señalar la posibilidad de que se trate de una muestra del cambio ideológico vinculado al desarrollo de una mayor individualismo, el cual, frente a la tendencia detectada en las centurias anteriores, de depositar los cuerpos de manera irregular e invadiendo el espacio de los sepelios anteriores, podríamos ver en la introducción paulatina de la caja, un recurso tendente a garantizar el espacio “personal” para el cuerpo inhumado, lo que sería una manera de reforzar esa visión del individuo más allá de la vida terrenal. Todo ello, no sería más que una posible interpretación debido a la carencia de datos y otros estudios sobre el tema, quedando esta vía abierta como una opción de interpretación de la concreción material de dicho aspecto ideológico.

Con respecto a la elección del tejido y su color, vemos en ellos elementos similares, que ponen de relieve la situación económica, social y espiritual del difunto.

Con todo ello, cabe destacar el interés manifiesto por los testadores en dotar al momento final del traslado del cuerpo a la tumba y su posterior sepultura, de aquellos elementos capaces de proporcionar al rito de la vistosidad e importancias necesarias para reflejar la valía social del testador. Este hecho apunta más a la importancia terrenal del sepelio, que al papel desempeñado de cara a la salvación de las almas, la cual podríamos relacionar con el sentido espiritual de los portadores, sin embargo, este hecho no se cuenta entre los recogidos en la época como elementos destacados de cara a la salvación. Podríamos decir que sería un intento de prolongar el *estatus* mantenido en vida hasta el último momento en que el testador permanece sobre la tierra. Como han

²⁷⁴ VALOR ABAD, J. P.: “El convent de Sant Francesc... op. cit., pp. 244-245.

señalado diversos autores, resulta especialmente significativo el tratamiento que se da al cuerpo del difunto, tanto en lo referente a la mortaja, como en lo tocante al acompañamiento del mismo a la sepultura²⁷⁵.

En relación con lo primero, se observa en contadas ocasiones la solicitud de ser vestido con el hábito franciscano, hecho algo más frecuente entre los laicos que buscan de este modo gozar de la intercesión de san Francisco en el momento del Juicio. De manera similar, encontramos la especial atención puesta en el acompañamiento del cadáver, adquiriendo aquí especial importancia la presencia de pobres (tanto presbíteros pobres, como pobres laicos), cofrades, clérigos seculares y frailes. Cada uno de estos casos se convierte en una manera de mantener visible el prestigio, hacer destacar determinados valores -tales como la humildad, la espiritualidad, etc.- o buscar la intercesión en la psicostasis, tal y como hemos observado mediante otros recursos en apartados anteriores.

Por lo que respecta a los franciscanos en el caso concreto de la ciudad de Valencia, a los valores genéricos atribuidos a la orden, cabría añadir el prestigio reconocido por parte de la sociedad a personajes de la talla de Francesc Eiximenis o de Mateo de Agrigento, siendo el éxito de las predicaciones de este último en 1426, así como su papel clave en la fundación del Convento de Santa María de Jesús en 1428, dos muestras claves de dicha relevancia²⁷⁶.

Pitanzas y limosnas

En lo que a las limosnas se refiere, más allá de los pagos por la asistencia a los clérigos correspondientes, encontramos diversas menciones a la distribución de limosnas y alimentos entre los asistentes a la sepultura, dejando así constancia de la caridad del testador y su consiguiente valía espiritual, la cual queda públicamente manifiesta de este modo. Sin embargo, como queda reflejado en la Leyenda Dorada, la limosna constituye uno de los principales elementos redentores de cara a la psicostasis, lo que convierte a este apartado en uno más de los elementos significativos de cara al tránsito a la salvación del alma. En este sentido, se trata de la misma relevancia recogida

²⁷⁵ GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : “En torno a la muerte... *op. cit.*, pp.153-186.

²⁷⁶ FERRANDO FRANCÉS, A.: *Els certàmens poètics ... op. cit.* p. 729.

en los sermones de *mestre Vicent* y comentada ya en apartados anteriores para las oraciones, misas, limosnas y pitanzas, quedando estas últimas reflejadas en este apartado.

En lo que a las limosnas se refiere, podemos hablar de diversos tipos, entre los que destacan dos grandes grupos: limosnas en efectivo -ya sea a particulares específicos o anónimos, o a instituciones o cepillos- y por otra parte, las limosnas es especie, generalmente alimentos. Dejaremos para el apartado de legados lo relativo a las limosnas de carácter económico, centrándonos a continuación en lo referente a alimentos.

La distribución del pan u otros alimentos entre los acompañantes del rito funerario tenía diversas vertientes, una de ellas es la referente a la asistencia y participación del rito por parte de los más desfavorecidos de la sociedad; este hecho ponía de relieve la superioridad jerárquica del testador, al tiempo que facilitaba que éstos velaran posteriormente por su alma, tan y como ha indicado Baldó²⁷⁷.

Por otra parte, encontramos de manera recurrente la limosna en alimentos a pobres, de los que se demanda posteriormente una oración por el alma del difunto. Este hecho, resulta interesante desde una doble perspectiva: desde una visión mundana y terrenal, podemos ver la lectura clara de vincular socialmente al difunto con las bondades inherentes al cuidado de los necesitados; paralelamente, desde la perspectiva espiritual, se estaría garantizando así las plegarias de aquellos menos sospechosos de muchos de los males del momento, haciendo servir, de este modo, algo tan inocente como la limosna a los más necesitados, como un medio de mercantilización para la obtención de sus oraciones. Una vez más, estaríamos ante un nuevo giro de la economía de la salvación y sus recursos.

Por todo ello, no es de extrañar que los testadores dediquen atención en sus testamentos al apartado relativo a las pitanzas, señalando claramente a quién, cómo, cuánto y cuándo se debe entregar.

²⁷⁷ BALDÓ ALCOZ, J.: “La tradición cristiana del culto a los difuntos: sufragios, misas e indulgencias” en *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*, XXIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, Logroño 2013, pp. 141-187.

Diversos Oficios y Misas de Réquiem

En lo tocante a las misas de Réquiem, encontramos diversas situaciones, entre las que sobresale el caso de Johan Mateu²⁷⁸, en cuyo testamento figura el encargo de diversos lotes de misas de Réquiem correspondientes a distintos lugares de culto, tal y como se detalla continuación:

Misas de Réquiem del testamento de Johan Mateu		
Testador: Johan Mateu	Rector de la Iglesia del Cuervo (obispado Segorbe), beneficiado Seu de Valencia, beneficiado San Nicolás de Valencia (1416)	
Lugar de culto	Nº	Detalles al respecto
Iglesia del Cuervo	30	<i>Per mia anima e tantes com jo sia tengut e obligat. Sien celebrades en 10 dies</i>
Iglesia de San Nicolás	30	<i>Per mia anima e dels meus, dins de 5 jorns</i>
Seu de Albarracin	30	<i>Dins de 5 jorns</i>
Seu de Segorb	30	<i>Dins de 5 jorns</i>
Capilla de San Pedro Mártir de la Iglesia de Predicadores	30	<i>Dins de 5 jorns</i>
Sta. María de la Murta, Alcira	20	
Monasterio de San Jerónimo	30	<i>Dins de 10 jorns</i>
Capilla de san Pedro Mártir de la Seu de Valencia	30	<i>Per mia ànima, la de mon pare e mare e tants altres com soc tengut e obligat.</i>
Las otras parroquias de Valencia		<i>Tantes mises com dir e celebrar es podrà</i>

Como se puede observar, el testador ha encargado numerosos lotes de 30 misas, la mayor parte de los cuales explicita que deben ser realizadas en los 5 días posteriores al sepelio. En líneas generales, los trentenarios son conjuntos de misas, celebradas a partir del día del fallecimiento y durante un período de treinta días sucesivos, con el fin de aliviar la pena del Purgatorio para el alma del fallecido. En este caso, se trata de trentenarios de Réquiem, también llamados de san Gregorio; un conjunto de treinta misas que pueden ser celebradas de manera continuada o fragmentada, misas rezadas, no cantadas, oficiadas por un único sacerdote; aunque se pueden encontrar excepciones explicitadas por parte del testador de manera ocasional²⁷⁹. Este tipo de misas no deben

²⁷⁸ APPV, Protocolo n.º 6419, Domenec Barreda, 10/06/1416, imágenes n.º 348-356.

²⁷⁹ BALDÓ ALCOZ, J.: “Las misas post mortem simbolismos y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval” en *Zainak. Cuadernos de*

confundirse con el Trentenario de san Amador, cuya extensión es de treinta y tres misas, acompañadas de un determinado número de candelas y agrupadas en diversas series (de la Virgen, las Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, la Cruz, ...).

Como hemos podido observar, Johan Mateu encarga en siete lugares distintos el lote de treinta misas, a lo que agrega las misas que se puedan celebrar en el resto de parroquias de la ciudad de Valencia. Este hecho muestra su gran interés, preocupación y confianza en lo que a las misas de Réquiem se refiere, así como su respaldo a la agrupación de las mismas en conjuntos de 30. En este sentido, cabe destacar que uno de los encargos, el correspondiente al monasterio de Santa María de la Murta de Alcira, se limita a 20 misas, lo que contrasta con el resto, sin encontrarse explicación aparente a este hecho, salvo la posible limitación económica subyacente, o algún tipo de agrupación del que, a fecha de hoy, no poseemos más información.

Otro caso similar, lo encontramos en el testamento de Johan Eximen²⁸⁰, presbítero de la Iglesia de San Martín de Valencia, quien solicita las siguientes misas:

Misas de Réquiem del testamento de Johan Eiximen		
Testador: Johan Eximen	Beneficiado en San Martín de Valencia (1429)	
Lugar de culto	Nº	Detalles al respecto
		<i>Per anima de son pare 20 libras</i>
		<i>Anniversari per anima de na Ursola (sa mare)</i>
		<i>Perpetuals lo dia de sent Johan de juny</i>
	20	<i>Mises de Requiem per les animas dels meus avis</i>
Iglesia de San Martín		<i>l'endema de mossen sent Martí (12 de novembre), cascun any, sien celebrades mises de Requiem</i>
Catedral de Valencia		<i>Mises de Requiem que na Coloma, tia seua, lexà, sent pagadors sa mare e son padrastra fins a la seua mort.</i>

En este caso, encontramos una serie de variantes llamativas: en primer lugar, las 20 libras por el alma de su padre, difunto, cuyo destino no se concreta; a continuación, se centra en la figura y el alma de su madre, en vida, casada con el que es su padrastro, a cuya convivencia se refiere en estos términos “*vull que los dits marit e muller visquen*

Antropología-Etnografía, N.º 28, 2006 (Ejemplar dedicado a: *Formas de religiosidad e identidades* /coord. Por José Ignacio Homobono Martínez, Roldán Jimeno Aranguren), pp. 353-374.

²⁸⁰ APPV, Protocolo n.º 26121, Berthomeu Queralt, 08/08/1429, imágenes n.º 195-197.

en bona pau”; en este punto, encontramos la referencia a unos perpetuales que deben ser en sufragio propio, ya que no se indica nada al respecto; paralelamente, las 20 misas de Réquiem, son encargadas por las almas de sus abuelos, seguidas de otra de Réquiem propia y otra según la voluntad de su tía²⁸¹. Con todo ello, tenemos en este caso un perfil matizado, de un presbítero que trata de atender entre sus últimas voluntades a las diferentes situaciones por las que atraviesa su familia más cercana, pretendiendo en su testamento cuidar de la situación de su madre -en relación a su padrastro-, así como de su difunto padre y de su tía y abuelos. Es un caso mucho más centrado en el ámbito familiar que la mayor parte, entre los que encontramos una mayor variedad de intereses.

Sin embargo, hay que señalar que la preocupación por las almas de familiares, e incluso fieles, no es algo fuera de lo común en la época, más bien se puede encuadrar en las líneas de comportamiento frecuentes entre el clero secular bajomedieval.

Un caso especialmente significativo y digno de análisis particular, es el de Andreu Guarcia²⁸², beneficiado en la catedral de Valencia, en cuyo testamento encontramos un total de 1000 misas a celebrar agrupadas en diversos bloques, tal y como se detalla a continuación:

Misas de Réquiem del testamento de Andreu Guarcia		
Testador: Andreu Guarcia	Beneficiado en la Catedral de Valencia (1450)	
Oficio	Nº	Detalles al respecto
Santísima Trinidad	150	
Natividad de nuestro Redentor y Salvador	33	<i>Per aquelles 33 anys que visqué</i>
	7	<i>Per los 7 anys que peregrinà a Egipte</i>
Angelus y la Cruz	150	
Santo Espíritu	30	
Asunción de la Virgen, madre de Dios	60	
Nuestro Señor san Miguel Arcángel	50	
Santos Ángeles	30	

²⁸¹ En relación con la cifra de 20 misas que ya vimos aparecer en el caso anterior, cabe señalar la posibilidad de que se trate de un tipo de agrupación no identificado hasta el momento.

²⁸² APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 10/06/1450, imágenes n.º 149-159.

Natividad de san Juan Bautista	30	
San Andrés Apóstol	30	
San Lorenzo Mártir	30	
Santa Catalina	30	
Santa María Egipciaca	30	
XI mil Vírgenes	11	
Todos los Santos del Paraíso	30	<i>Vulgarment apellades de mossent sent Amador, ab ses candeles e ofertes acostumades</i>
Réquiem	176	
Total	877	Si bien el testador indica que se trata de 1000 misas, el detalle de las mismas no llega a dicha cifra.

En este caso, encontramos diversos elementos especialmente llamativos: por una parte, la elevada cifra de misas encargadas hace pensar en la necesidad de asignar a las mismas un sentido práctico cuantificable, tal y como encontramos en el caso de Trentenario de san Amador, lo que sugiere la relación establecida en la época entre el número de misas y la redención directa del tiempo del Purgatorio asignado al testador. En esta misma línea, destaca la variedad de devociones entre las que se distribuyen las misas, observando aquí diversas advocaciones cristológicas y marianas, tan coherentes con el momento al que corresponde, así como otras referidas a los ángeles y a san Miguel, cuyo papel de psicopompos podemos encontrar plasmado en las obras de arte de la época, donde aparece como portador de la balanza en el momento de la psicostasis; además, encontramos misas dedicadas a algunos santos concretos y otras a todos los santos del Paraíso. Tal acumulación de misas parece apuntar a un especial interés manifiesto por el Juicio individual inmediato al deceso, en el cual se produce el juicio del alma y en el que encontramos la posible condena al Purgatorio, cuya temporalidad queda fijada y puede ser redimida por las distintas celebraciones, al tiempo que puede verse atenuada por la intervención de los distintos santos, vírgenes, ángeles, etc.

Dentro de los oficios recogidos en este testamento, destaca el de Todos los Santos del Paraíso, que -según indica el testador- es vulgarmente conocido como el Trentenario de san Amador, consistente en 30 misas con sus candelas y ofrendas acostumbradas. Este Trentenario, comentado con anterioridad, queda algo más detallado en este testamento, reflejando de manera directa la preocupación por la reducción de la

pena del Purgatorio, tan frecuente en la época. De hecho, podemos observar en el caso de Andreu Guarcía, la búsqueda de esa redención a través de las misas de Réquiem (un total de 176), así como las de san Amador; unidas a las misas de san Miguel y de santa María Egipciaca -cuya hagiografía pone de relieve el papel de la muerte como un tránsito grato hacia el cielo, al tiempo que reconoce las misas como mecanismo redentor de la pena del Purgatorio-. Paralelamente, cabe destacar la relación explícita entre el número de misas encargadas y la advocación de las mismas, tal es el caso de las treinta y tres por los años de Cristo, las siete por la peregrinación a Egipto o las once por las once mil vírgenes.

Nos encontramos pues, ante un clérigo que goza de una buena situación económica y que pretende a toda costa obtener, de esta situación, un beneficio para su alma, encargando así todos aquellos lotes de misas capaces, ya por su cualidad intrínseca, ya por la intercesión de la correspondiente advocación, de facilitar la reducción de su estancia en el purgatorio.

Otro caso en el que encontramos una presencia destacada de las misas de Réquiem es el correspondiente a Pere Miracle²⁸³, en cuyo testamento podemos encontrar lo siguiente:

Misas de Réquiem del testamento de Pere Miracle		
Testador: Pere Miracle	Beneficiado en la Catedral de Valencia (1411)	
Lugar de culto	Nº	Detalles al respecto
Iglesia de San Lorenzo	33	<i>Mises apellades de Sent Amador, amb ses candeles</i>
Iglesia de San Lorenzo	30	<i>Mises de Requiem</i>

Este es el caso del *Trentenari de san Amador*, en relación con el cual encontramos una referencia directa en el testamento de Pere Miracle²⁸⁴, así como a las 30 misas de Réquiem, también conocidas como de san Gregorio, acostumbran a aparecer en buena parte de los testamentos. Si bien ambos ejemplos constituyen encargos de misas en una cifra elevada -treinta o treinta y tres- hay una diferencia

²⁸³ APPV, Protocolo n.º 18294, Jaume de Sant Vicent, 30/01/1411.

²⁸⁴ APPV, Protocolo n.º 18294, Jaume de Sant Vicent, 20/01/1411, imágenes n.º 456-459.

sustancial entre lo que serían las misas de Réquiem y el Trentenari de san Amador, el cual se encontraría en apogeo desde la segunda mitad del siglo XIV en tierras de la Corona de Aragón, a pesar las corrientes críticas en el seno de la Iglesia -entre los críticos encontramos a Vicent Ferrer, quien consideraba que se trata de un elemento distorsionador del calendario litúrgico y que responde más a la superstición que a la religiosidad-. En este sentido, contrasta la escasa presencia de este tipo de encargos entre los testamentos del clero analizados, frente a la abundancia estadística de dichos misas entre los laicos del momento, según algunos autores, los Trentenarios de san Amador se encontrarían presentes en cerca del 80% de los testamentos de la época²⁸⁵.

En lo tocante al Trentenari de san Amador, es necesario reflexionar sobre la particular leyenda del santo, la cual resulta especialmente significativa en el contexto bajomedieval en que se incorpora, ya que cuenta la historia de un matrimonio bien situado y devoto, carente de descendencia, que acepta la renuncia de su fe a cambio de la concepción de un hijo, -con la salvedad de no renunciar a la devoción a la Virgen-; una vez nacido el hijo, este les es arrebatado y enviado a un desierto donde será recuperado por san Pablo el Ermitaño -asistido por Jesús y por la Virgen que facilitan la expulsión de los numerosos demonios que lo acompañaban-, quien lo educará y ordenará; finalmente, san Amador recibirá la visión de su madre, quien le pedirá que rece treinta y tres misas por el alma de sus progenitores para poder salvarlos de la condena eterna. San Amador accederá a la demanda de su madre, la cual podrá tener éxito ya que ella habría aceptado la confesión antes de la muerte y el padre no habría renunciado a la Virgen; todo ello, en un contexto como el bajomedieval, nos muestra diversos elementos que son puestos de relieve por la Iglesia. En este sentido, incluye abundantes aspectos a tener presentes:

- El destacado papel de la Virgen en la salvación de las almas, como madre de Cristo y como elemento que intercede por los hombres. En este sentido, no es de extrañar que en la narración sea la madre de san Amador la que se le aparezca para pedir por su alma y la de su esposo, incidiendo de este modo en el papel de la “madre” como elemento salvífico y aproximando así a la Virgen a su perfil como madre de la humanidad por la que intercederá.

²⁸⁵ SUBIÑÀ I COLL, E.: “El Trentenari de sant Amador a l'àrea de Mataró al voltant del segle xv “ en *XXXIII Sessió d'Estudis Mataronins*, 2016, pp. 241-245.

- La necesidad e importancia de la confesión para la salvación de las almas, frente a las diversas corrientes que apuntaban en sentido contrario. Hay que destacar que, a pesar de la gravedad de los hechos, la salvación de las almas se hará posible gracias a la combinación de los diversos factores, entre ellos la penitencia.
- El papel desempeñado por las misas como elemento reductor del tiempo de condena en el purgatorio, el cual parece tener una relación precisa y directa con el número de misas que se celebren, tal y como venimos señalando en los casos anteriores.

Sin embargo, a criterio de diversos autores, esta relación no queda proporcionalmente reflejada en la historia del arte, donde encontramos escasas representaciones de la salvación de las almas mediante el Trentenari de san Amador -únicamente tres en el siglo XVI, según indica Rodríguez Barral²⁸⁶-. Esta clara diferencia entre la devoción popular y la oficial, materializada esta última en los encargos artísticos realizados por la Iglesia y dirigidos a la decoración de los templos, parece confirmar el carácter popular, contrario a la oficialidad, de esta devoción. Hecho éste que podría estar en la base de los escasos encargos de dicho trentenario por parte del clero.

Paralelamente, la referencia a las treinta misas de Réquiem también llamadas de san Gregorio, habría que interpretarlo como una alternativa desde la institución eclesiástica a las anteriormente mencionadas. De este modo, Pere del Miracle, había optado por asegurar la salvación de su alma adoptando tanto la opción extraoficial (Trentenario de san Amador), como la alternativa de las 30 misas de Réquiem.

Legados

En lo que a los legados en general se refiere, en este apartado se pretende analizar todos aquellos indicios relativos a la creencia espiritual del difunto y su reflejo en las relaciones humanas, las cuales podemos percibir a través de su testamento. Llegado el momento de la redacción de las últimas voluntades, el testador dedica un

²⁸⁶ RODRÍGUEZ BARRAL, P.: *La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval en la Corona de Aragón*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, p. 400.

instante a reflexionar sobre qué dejar y a quién, pudiendo incluir en este apartado a aquellas instituciones de carácter espiritual que mejor respondan a sus anhelos o reflejen sus preocupaciones trascendentales. De la misma manera, encontramos aquí reflejadas aquellas propiedades que están dotadas de un valor especial, ya sea a nivel material, ya sea por su especial significación, tanto espiritual como emocional o intelectual. Por todo ello, resulta muy significativo el análisis detallado de los distintos legados, atendiendo en todos ellos a la singularidad de los mismos, mucho más allá de su posible valor material.

Con todo ello, es frecuente encontrar en este apartado a numerosos sujetos cuyos vínculos con el testador acostumbran a ser carnales, así como relaciones personales, es frecuente que se dote a la joven hija o hermana de un amigo, así como que se proporcionen recursos a las viudas de conocidos difuntos; del mismo modo, encontramos en ocasiones a personajes que han convivido con el testador, sin indicarse la causa de dicha convivencia. En este sentido, hay una clara relación con lo reflejado por Vicent Ferrer en uno de sus sermones, donde se refiere a la herencia (estableciendo una relación entre la divina y la humana), en él habla de cuatro tipos de personas a las que se deja la herencia²⁸⁷:

1. a los hijos legítimos
2. a los parientes de sangre
3. a los amigos
4. a las personas pobres

En la siguiente tabla hemos intentado reflejar sintéticamente dicha casuística para el caso de los testamentos clericales analizados:

Principales tipos de legados localizados en los testamentos		
Institución	Sujeto	Observaciones
	Sr. Obispo	
Cepillos (<i>bacins</i>)		Es frecuente que se indique de manera conjunta todos ellos y de todas las parroquias
	Mujer que vive en casa	
	Hombre que vive en casa	
Monasterios	Frailes, monjes y monjas	Diversos (tanto a nivel institucional como individual)

²⁸⁷ GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario ... op. cit.*, s. 122, pp. 457-459.

Principales tipos de legados localizados en los testamentos		
Institución	Sujeto	Observaciones
	Albaceas	
	Familiares	Ya sea en dinero, propiedades o vestiduras
Beneficios		
Cofradías		
Altar o Capilla		Ya sea en dinero o tejidos y ornamentos. Para mantener misas de antepasados o renovar mobiliario en su memoria
	Religiosos	
	Presbíteros	
Obras de caridad	Para casar jóvenes	
	Esclavo / esclava	Libertad y dinero o censales para estudios
	Presos de la prisión común	
Hospital de pobres inocentes		
Redención de cautivos		
Saldar deudas		
	Pobres mendicantes	

A la luz de la casuística y antes de detallar cada uno de estos apartados, es preciso agrupar los casos en grupos mucho más genéricos, tales como:

- Obras de caridad (cepillos, hospitales, cautivos, casar jóvenes, presos, pobres, etc)
- Instituciones devocionales (beneficios, capillas, cofradías, altares, etc)
- Relaciones profesionales (Obispo, clérigos y frailes)
- Relaciones familiares (ya sea el familiar directo o sus cónyuges o descendientes)
- Relaciones personales (tanto amigos como convivientes o personas vinculadas a la jerarquía social)

Estos tipos reflejan las principales preocupaciones del testador, el cual, tras hacerse cargo de los pagos pertinentes como obligatorios (saldar las deudas y pagar al Obispo), comienza a reflexionar sobre los distintos aspectos de su vida.

En primer lugar, las relaciones familiares, lo que le lleva a donar a aquellos personajes que identifica como más necesitados de su familia. En este sentido, vemos reflejadas en las donaciones a los difuntos, padres y abuelos, cuyos legados se dirigen a garantizar o mejorar el cumplimiento de las misas destinadas al sufragio de sus almas,

así como al cuidado y la mejora de lo relativo a las instituciones que éstos dejaron. Este es el caso de Andreu Guarcia, quien en relación con la voluntad de su padre, indica lo siguiente:

Atenent que mon pare establí un perpetual en la parrochial ecclesia de Sent Marti, dotat de 400 sous anuals, e dos aniversaris perpetuals, una llantia de dos ciris e certes solemnitats. Consigne 450 sous censals als dits beneficis de aniversaris e altres coses del dit quondam pare meu. Així com 100 sous als obrers lechs de la parrochial de Santa Catherina, per satisfacer la voluntat de mon pare.²⁸⁸

De igual modo, esta preocupación por garantizar las voluntades de los familiares difuntos, la encontramos en otros testamentos, ya que se trata de un aspecto de la religiosidad al que la Iglesia estaba prestando especial atención, debido al incumplimiento detectado en numerosas ocasiones, lo que hace que su especificación por parte de aquellos clérigos más pudientes, no sea un hecho sorprendente, ya que en él se unifican numerosos aspectos, por un lado, el cumplimiento de una obligación espiritual adquirida de una u otra manera con el familiar difunto, por otra, es una manifestación pública de la bondad espiritual del testador, quien se muestra de este modo atento al cuidado de las almas de sus difuntos, lo que -al mismo tiempo- favorece a la propia mediante estos actos. Tal es el caso de Andreu Garcia, en cuyo testamento encontramos la siguiente indicación:

A la capella de sent Bernat de la Seu²⁸⁹, en la qual so beneficiat, hun calzer d'argent daurat ab sa patena d'argent daurat ab senyals de Canou e Guarcia en lo seu esmalts en lo peu del calze, ab ymatges los smalts de la pietat e de la Verge Maria e Sent Bernat, lo qual sia conservat perpetualment en servey de la dita capella. Sia lliurat a mes, hun missal per al qual a fer lexe 300 sous si jo no l'haure fet en ma vida.

200 sous per a fer una casulla, camis, amit e manople, cenyil e estola ab senyals en les spatles de la casulla brodats hun de Canou e altre de Guarcia, semblants els senyal del calze.

Sia feta una caxeta per a set ciris, com aquella que es en lo cor de la Seu per als serveis del Salve Regina o per a completes i que mana fer en Bernat Canou, besavi meu, e vull que sia pintada ab senyals de Canou, e que sia mesa en lo lloc on es ara la vella.

Sia fet un calze ab sa patena de argent de pes de dos marchs, daurat dintre, ab senyals de Jorda e de Guarcia, e hun missal de valor de deu lliures e hun retaule de cost e valor de setanta cinch lliures poch mes o menys, ab la istoria de Sent Sperit, sots invocacio del qual es instituïda la capella de mon avi en Pere Jorda, en la dita

²⁸⁸ APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 10/06/1450, imágenes n.º 149-159.

²⁸⁹ Se trata de la capilla que se encontraba en cuarto lugar, empezando por la puerta de los apóstoles, a mano derecha, tal y como se refleja en: SANCHIS SIVERA, J.: *La catedral de... op. cit.*, p. 125.

ecclesia de Santa Caterina. E vull que los dits calze e patena e missal e retaule sien lliurats a la dita capella e en servitut de aquella perpetualment de Santa Caterina.²⁹⁰

En este caso, encontramos una combinación de elementos: por una parte, en las dos primeras referencias, podemos observar la donación de diversos elementos litúrgicos a la capilla de la Catedral en la que él es beneficiado, seguida de la donación de la indumentaria litúrgica correspondiente, cuyo destino no se especifica, pero que parece corresponder a la misma capilla. A continuación, observamos la referencia a una cajita igual a aquella donada por su bisabuelo para el coro, la cual será sustituida por la nueva. Posteriormente, ordena hacer un cáliz, una patena, un misal y un retablo para la capilla instaurada por su abuelo, destacando aquí, no ya el deseo del cumplimiento de las últimas voluntades de sus antepasados, sino el cuidado y la preocupación por la continuidad prolongada y mejorada de la atención a lo que fueron sus últimas voluntades, incorporando piezas de orfebrería o indumentaria con los escudos de aquellos unidos al propio, en las capillas por ellos instituidas, de manera que se legitima su vinculación con dichas capillas, al tiempo que se da continuidad y se une su figura a la del instituidor de la misma, en este caso, su abuelo y su bisabuelo. Es preciso señalar que se trata de un hecho común, el donar vestimentas y ornamentos litúrgicos, así como todo tipo de objetos para asistir a los oficios, todos ellos ornamentados con las señales familiares, de manera que no sólo quede manifiesta la devoción y riqueza de la familia, sino que ésta pase a ocupar un lugar concreto en el espacio sagrado de la capilla o altar correspondiente. En esta costumbre, cabe identificar asimismo un intento de perpetuación del papel ocupado en la jerarquía social del momento, al tiempo que se eleva el mismo al ámbito de lo sagrado.

De este modo, en un gesto tan “simple” como la renovación de una pieza ya donada, vemos confluír aspectos socio-devocionales, socio-económicos, de legitimación y perpetuación de la jerarquía social en el ámbito eclesiástico, etc. Quedando claramente manifiesta la trascendencia de los pequeños detalles latentes en los testamentos.

Bienes materiales

Más allá de los legados económicos, encontramos en ocasiones numerosas referencias a la distribución de las propiedades materiales del testador, en este sentido,

²⁹⁰ APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 10/06/1450, imágenes n.º 149-159.

destacan dos tipos de propiedades, por una parte, aquellas de carácter cotidiano (muebles y elementos de la casa), por otra parte libros y objetos litúrgicos, a los que el testador suele dedicar bastante atención. Si bien los libros no se encuentran en todos los testamentos, cabe destacar la atención a ellos prestada por los testadores que los poseen.

En relación con los bienes cotidianos, nos detendremos en algunos ejemplos especialmente llamativos, tal es el caso del ya mencionado Andreu Guarcia, en cuyo testamento abundan los legados, destacando especialmente algunos personajes como es el caso de Johana Blanch, a quien entrega algunos bienes que tiene en su casa, es decir, un cofre, una cama y otras cosas, indicando que en caso de duda, le sea entregado lo que reclame, al tiempo que señala que ella es deudora de 3000 sueldos, los cuales no deben serle reclamados nunca, siéndole entregados 50 sueldos al año en ayuda de su manutención durante toda su vida²⁹¹.

Otro caso similar, lo encontramos en el testamento de Nicolau Serra, quien lega a na Sibila, la cual vive en su casa:

10 lliures, un cafis de fadiga de forment de la terra e trenta randas de tros de la orta, [...] a na Sibila, cot e mantell [...] a na Sibila, 18 lliures anuals en vida d'aquella [...] lo usufruit d'un alberch de la parroquia de Santa Creu on jo de present soc situat [...] tot lo moble ques trobara meu a la casa lo dia de la meua fi.²⁹²

Como podemos ver, una vez más, se nos muestra el especial interés y preocupación del testador por la atención, tras su muerte, por aquellos que en vida han convivido bajo el mismo techo que él, ignorando por completo la naturaleza de la relación existente, únicamente podemos afirmar que los testamentos reflejan dicho interés en garantizar -en la medida de lo posible- el cuidado y la atención a estos personajes tras la muerte del testador. Sin embargo, el codicilo de Nicolau Serra²⁹³, nos aporta información adicional al respecto, ya que introduce otras variantes que ayudan a completar parcialmente la imagen. En él, nos indica que:

[...] a Violant, qui esta en casa meua i estava primerament en casa de la muller de'n Nicolau Proxita, sien donades en cas de ajuda de matrimoni per la provisio de aquella dita na Violant, 25 lliures, si empero aquella estara en la casa i en la manda e los meus marmessors li ordenaran fins que sia en matrimoni collocada, [...] a

²⁹¹ APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 10/06/1450, imágenes n.º 149-159.

²⁹² APPV, Protocolo n.º 20707, Ambrosi Alegret, 10/05/1439, imágenes n.º 25-29.

²⁹³ APPV, Protocolo n.º 20715, Ambrosi Alegret, 09/07/1447, imágenes n.º 60-61.

Anthoni Vilagell, del loch de Alcala, gendre de la dita na Sibila, gramalla e capero [...] A na Caterina, muller del dit Antoni, filla de la dita na Sibila, gramalla e capero [...] a Johan Prodigio, qui esta en casa meua, los llibres de Gramatica Renovada.

Con estos legados, percibimos parte de la complejidad de la vivienda del testador, en la que conviven -atendiendo a la información de testamento y codicilos-: el propio presbítero, *na Sibila* (madre de *na Caterina*, casada ésta con Anthoni Vilagell), *na Violant* (que estaba antes en casa de la mujer de Johan de Proxida, soltera, a la que dota para un posible matrimonio), Johannot Pastor, *Resplandia* y Johan Prodigio; caso de haber otros personajes, éstos no constan en testamento ni codicilos. Con este conjunto, podemos ver a un total de tres mujeres de edades diversas y tres hombres - entre los que cuenta el propio testador-.

En esta misma línea, encontramos con cierta frecuencia la liberación de los esclavos personales, a los que se puede dotar con una pequeña cuantía para facilitar el inicio de una nueva vida. Tal es el caso de Johan Pastor, en cuyo testamento consta su voluntad de liberar a su esclava Margarida, dejándola al cuidado de su sobrina na Francescha -a quien dota para ello de 66 sueldos 8 dineros censals-, en cuya casa y cuidado deberá quedar, atendiendo la sobrina a la necesidad de vestir y calzar de la esclava liberada²⁹⁴. Caso similar es el de Johan de Prades, quien no sólo libera a su esclava Lucia, sino que le deja 100 reales de plata, junto con sus propiedades (de ella) y su libertad²⁹⁵. Este hecho, no sería algo exclusivo del clero, tal y como se constata en casos como el de Bernat Sans, sobradamente analizado²⁹⁶.

En ocasiones, podemos encontrar elementos mucho más mundanos como pueda serlo la donación realizada por Johan Pastor²⁹⁷, presbítero beneficiado en la Catedral de Valencia, a na Francescha, su sobrina, mujer de Johan Prats, a la que deja -además de mil sueldos censales- *lo meu foguer gran de ferre*. De este modo, podemos ver la combinación de elementos que en los testamentos se dan cita.

²⁹⁴ APPV, Protocolo n.º1118 , Ambrosi Alegret, 17/06/1450, imágenes n.º 163-167.

²⁹⁵ APPV, Protocolo n.º1118 , Ambrosi Alegret, 22/04/1450, imágenes n.º 93-94.

²⁹⁶ MARZAL PALACIOS, F.J. - MUNSURI ROSADO, M.N.: “Los esclavos sarracenos entre el Islam y el cristianismo: el caso de Bernat Sans.”, en VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada, Teruel, 2002, vol. I, pp. 303-314.

²⁹⁷ APPV, Protocolo n.º1118 , Ambrosi Alegret, 17/06/1450, imágenes n.º 163-167.

Es a través de la compleja variedad de elementos señalados, como podemos identificar las preocupaciones recogidas en los testamentos, las cuales abarcan numerosos aspectos que varían desde los centrados en las cuestiones propiamente espirituales, tales como las limosnas y los encargos de misas, hasta las dirigidas a la caridad en todas sus facetas, destacando aquí algunos detalles que reflejan de manera significativa los aspectos de la vida cotidiana que podrían quedar fuera de nuestro alcance de no ser por este tipo de fuentes.

En este sentido, no podemos olvidar que el testamento agrupa tanto el deseo de ordenar los aspectos espirituales de la existencia, como aquellos aspectos vinculados directamente con la vida, lo que hace de ellos una pieza fundamental a la hora de reflejar la manera en la que el testador quiere gestionar sus asuntos mundanales en ese momento de reflexión personal que supone el testamento.

Indumentaria

Otra tipología que encontramos de forma variada aunque con considerable presencia en los legados, es la relativa a la indumentaria apropiada para familiares, amigos, etc. en este sentido, el grado de precisión puede oscilar desde lo más genérico, como vemos en el testamento de Johan de Prades²⁹⁸, quien se limita a indicar que “sean vestidos de duelo los familiares”, hasta casos más detallados como el de Andreu Garcia, quien enumera de manera detallada a quienes y cómo se debe vestir:

Jaume Guarcia, de habit, cota, mantell; la religiosa Clara Guarcia, germana mia, de habit, e mantell; sor Ysabel Amigo, e sor Ysabel Piquer, si seran en la companyia de la dita sor Clara, sien vestides de habit e mantell. Los marmessors, el notari, na Johana Blanch, qui a present sia malalta a casa mia, en Llorens Palau, na Jacmeta, na Johana, mare de Bernat Guarcia, na Angelina, dida de mon germà, madona Francesca, muller quondam de mestre Pellicer, mossen Johan Pastor, cosi meu; Miquel Martinez e sa muller; Johan Cucalo, prevere, Johan Rexarch²⁹⁹, pintor; Pere Bonhora, illuminador; Gosalvo Sarvia, pintor; Jacme Ferrando, prevere beneficiat en la Seu. Ço es, los homens sengles gramalles e les dones sengles cotes e mantells de drap negre gros de dol.³⁰⁰

²⁹⁸ APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 22/04/1450, imágenes n.º 93-94.

²⁹⁹ Todo apunta a que se trate del pintor Juan Rexarch, vecindado en Valencia desde 1437, donde habría realizado buena parte de su obra.

³⁰⁰ APPV, Protocolo n.º 1118, Ambrosi Alegret, 10/06/1450, imágenes n.º 149-159.

En este caso, resulta muy interesante el listado detallado de aquellos a quienes se pretende vestir, el cual abarca desde familiares y amigos, hasta relaciones que podríamos etiquetar como profesionales, contándose entre ellos a los albaceas testamentarios, otros beneficiados de la Catedral, así como a diversos pintores e iluminadores con los que el testador debió coincidir en el desarrollo de sus funciones en el entorno de la catedral.

De manera similar, encontramos el testamento de Nicolau Serra, en el que figuran diversos legados relativos a la indumentaria del duelo:

A Johan [Garcia] gramalla e capero.

A Violant, muller del dit Johan Garcia, cot e mantell.

A na Sibila Cot e mantell

A Johanot Pastor, qui esta a casa meua, gramalla, sach e capero.

A [Resplandia], qui esta a casa mia, cot e mantell. Los dits sobre, sian de drap de valor de 10 lliures per ma.³⁰¹

De este modo, una vez más -y como se ha indicado en páginas anteriores- nos encontramos ante la referencia tanto a familiares, como a convivientes, siendo ambos colectivos atendidos de manera especialmente significativa. En este caso, mediante la donación de diversas prendas de vestir apropiadas, con las que el testador cuida tanto de prolongar su recuerdo terrenal, como de proporcionar una imagen pública adecuada a través del aspecto visible de sus familiares.

Otro caso similar, lo encontramos en el testamento de Manuel Radio, presbítero cuyo testamento es considerablemente reducido, limitándose a unas seis referencias, entre las que se incluyen tres relativas a indumentaria de duelo:

A na Johana, tia mia, muller den Anton Giner, de la villa de Morvedre un mantell de dol.

A na Ursola, muller den Andreu Ferrando, altre mantell

Als meus marmessors gramalles e caperons.³⁰²

Este tipo de legados, más allá del detalle personal, nos hablan de la importancia dada en la época por la asistencia al funeral, tanto en lo que al número de asistentes se refiere, como a su identidad y la imagen por ellos dada.

³⁰¹ APPV, Protocolo n.º 20707, Ambrosi Alegret, 10/05/1439, imágenes n.º 25-29.

³⁰² APPV, Protocolo n.º 20712, Ambrosi Alegret, 31/05/1444, imágenes n.º 25.

El hecho de que el testador incluya entre los legados la ropa negra adecuada al luto, refleja la importancia de ésta en la época, así como el interés del propio testador en lo tocante a la imagen que transmitirán tras su muerte aquellos a él vinculados, por lo que tratará de facilitarles el cumplimiento de estas costumbres mediante la donación de las prendas pertinentes.

Un caso aparte, lo encontramos en el testamento de Pere Ros³⁰³, presbítero beneficiado en la Catedral de Valencia, quien en su testamento de 1429, en el que apenas detalla legados (ya sea debido a que sus posesiones fueran escasas, o a que los lega como a heredera suya a su hermana) encontramos una donación realizada a Berenguer Fuster, marido de su hermana, su propia *gramalla nova*, en este caso, si bien se trata de un prenda de vestir, hay que tener presente que es una prenda propia, lo que la dejaría fuera de las referidas hasta este punto, convirtiéndola más en un elemento propio a distribuir, al tiempo que parece tratarse de una prenda valiosa a nivel económico, en el marco de un sujeto que no destacaría en este terreno.

Libros

Con respecto a los libros, es necesario dedicar unas líneas al caso de Johannes d'Alcala, en cuyo testamento encontramos como albacea al mestre Johan d'Ordos³⁰⁴, presbítero, lo que nos sitúa ya en un contexto cultural claramente manifiesto, el cual se confirma en el contenido de sus legados, que si bien son pocos, destacan en ellos las referencias a los libros, dejando a Johannes Miralles, presbítero, algunos de sus libros: la Biblia, el Breviario y otros; deja a Petrum Blasenich sus:

[...] doctrinales minus e maius, Positiva gramatica mea manu scripta in pergaminis, Gramatica Maiorem per dictum Magistrum Johan d'Ordos ordenata,

³⁰³ APPV, Protocolo n.º 965, Pere Ferrandis, 29/06/1429, imágenes n.º 116-118.

³⁰⁴ Johan d'Ordos inicia su carrera como estudiante en la escuela de Gil Remírez, en la que consta en 1395. En 1411, tras obtener el magisterio en artes, accederá a la escuela de San Lorenzo, la cual abandonó antes de 1416, cuando figura ya a cargo de su propia escuela, situada en la parroquia de San Nicolás. En 1448, siendo beneficiado en la Catedral, declara poseer cuatro casas (una de ellas en la Davallada dels Perayres, en la que sitúa su escuela). En 1450, recibe la colación de un beneficio en el monasterio minorita de Valencia, a causa de la defunción del anterior beneficiado (personaje homónimo, Johan d'Ordós) y posteriormente, otro en Santo Tomás. Fallecido en torno a 1454, cuando será sustituido en la escuela del cabildo. MUNSURI ROSADO, M.ª N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, pp. 776-777.

etc.; Laudatorum mea manu scriptumper Magistrum FF Eximeneç ordenatum; librum vocatum forma noviorum Bonaventure Gualterum de Burleny, librum vocatum quo libera Bernardus Thome de Teologia.³⁰⁵

Con todo ello, nos encontramos ante un testamento en el que abundan las referencias directas a la biblioteca del testador, en la que encontramos diversas obras destacadas, lo que contrasta con la aparente situación económica del mismo, ya que no observamos abundancia de legados económicos, ni el encargo de numerosas misas o donaciones de cualquier otro tipo. Esto nos hace trazar su perfil como el de un intelectual que se desenvuelve en el contexto cultural de la Valencia del siglo XV, lo que lo sitúa junto a personajes como el *mestre Johan d'Ordos*, al que nos hemos referido con anterioridad, entre otros. En este mismo sentido, hay que señalar que, a pesar de sus escasos bienes, opta por donar buena parte de sus libros, anteponiendo su valor cultural, al puramente económico. Este hecho, se encuentra en perfecta consonancia con el perfil anteriormente señalad para dicho testador.

Otro caso llamativo en lo tocante a las donaciones de libros, lo encontramos en el testamento de Francesch Agosti, en el que entre los legados figura la donación de:

[...] els llibres de pla, ço es de la lengua valenciana, a la dona na Johana, muller den Jacme del Mas, a Damia Pereç, fill de Johan Pereç, lo breviarí e lo diurnal; e sien venduts los altres llibres...

Sien venduts los altres llibres, les vestimentes, los llits [...] ³⁰⁶

En este caso, encontramos diversos aspectos llamativos; en primer lugar el legado de ciertos los libros a una mujer, lo que *a priori* resulta un hecho poco frecuente, por otra parte, la referencia genérica a los libros en valenciano, sin especificar a los que se refiere, lo que aparentemente sugiere que se trate de un buen número de los mismos, ya que a continuación detalla los libros que serán dados a Damia Pereç, volviendo a encontrar una referencia genérica para “el resto” que serán vendidos para financiar las misas. En este sentido, sería interesante poder conocer los títulos de las obras que legó a na Johana, tanto para poder valorar el tipo de lecturas vinculadas con esta mujer, como por tratarse de obras en valenciano. En este sentido, volvemos a ver aquí cómo el testador da un trato diferenciado a según qué libros, dejando algunos asignados a determinadas personas, mientras que otros decide que sean vendidos. Una vez más, nos

³⁰⁵ APPV, Protocolo n.º 20702, Ambrosi Alegret, 10/05/1450, imágenes n.º 115-116.

³⁰⁶ APPV, Protocolo n.º 14430, Ambrosi Alegret, 08/08/1457, imágenes n.º 78-79.

encontramos ante una relación significativa entre el testador y sus libros, que le lleva a vender, sino donar, algunos de los mismos.

Otro caso a destacar, es el testamento de Johannes d'Alcala, en el que volvemos a encontrar referencias a diversos libros, tal y como se detalla a continuación:

Item affectas et volens qui Jhoannes Miralles, filius Anthonete Sorons, meus sit presbiter et servias deo in statum clericali ut ille magis inclinetur et faciant majorem oportunitatem adiscendi et mi sera laborandi lego eidem Johani Miralles de libris meis siguientes scilicet meam bibliam.

- Item meum breviarium.
- Item meum diurnale
- Item (pauperam)
- Item (vigintum)
- Item Bacum
- Item Petrus Blasenich.
- Item doctrinale minus
- Item meu doctrinale maius
- Item postuma gramatica mea manu scripta in pergamenis.
- Item gramaticam maiorem per dictus magistrum Johanes d'Ordos ordinata.
- Item unum grecismum
- Item unam Prosodiam
- Item Ocam
- Item Astrodam maiorem
- Item Astrodam minorem
- Item librum vocatum Flos Storum
- Item Suma Aurea de brevis
- Item Vartholma
- Item Laudatorum me manu scriptum per magistrum FF. Eiximeneç ordinatum
- Item librum vocatum Forma Noviciorum Bonaventure
- Item Gualerium de Burleny
- Item librum vocatum Quo libera Beati Thome de Teologia.
- Et ultra predictos libros volo eidem dari de aliis libris meis illos qui dictis manomisoribus meis videbintur eidem per sive studio boni et utiles usquem ad extimationes ducentorum solidorum dicte monete arbitrio et cognitiorum dictorum manumisoribus volentes.

Legatum mei omnium librorum predictorum ita intelliga volo que de dictis libris decem et administretur sus et studio dictus Johannis secundum regim e voluntat dicte Anthonete eius matris et non alter donem dictus Johanem prevenitur ad grado presbiteratus anc et religione aprobat e religionis profesus, volo que dicti libri eadem libris tradamos et ille modo possit facere suas voluntatem perpetuo. Si vero dictus Johannis aute qua confieratur presbiterum vel aprobate religionem proffessus dece far eo casu remoto domini legavatur et volo que omnes dias libro sunt dicte Anthonete eius matris sorons meis ad facendum vide suas voluntates³⁰⁷.

³⁰⁷ APPV, Protocolo n.º 20702, Ambrosi Alegret, 7/10/1434, imágenes n.º 114-116.

En este caso, como puede observarse en el texto, nos encontramos ante un presbítero poseedor de una amplia biblioteca, valorada por su propietario hasta el punto de cuidar de manera casi individualizada la donación de cada uno de sus volúmenes, llegando a describir algunos de ellos de forma llamativa.

En este caso, como en muchos otros, podemos detectar el grado de formación desigual que se daba entre el clero, siendo patente a través, no ya del volumen y la variedad de su biblioteca, sino -lo que resulta más significativo- de la atención prestada a la misma y a su posterior transmisión. Sirva este ejemplo, como muestra significativa de las diferencias que en este sentido se dieron, así como del papel que jugó el testamento a la hora de resolver el problema que supondría para muchos clérigos el plantearse el incierto futuro de algo tanpreciado como su propia biblioteca. Por otra parte, este mismo proceso puede y debe ser interpretado como una muestra del interés por la formación de ciertos clérigos, a los que se insiste en transmitir determinados volúmenes, tanto de temática religiosa, como laica o intelectual, entre los que hemos podido constatar diversas gramáticas, pero también una abundante bibliografía espiritual, entre la que destacan obras de Buenaventura o de Eiximenis.

Un caso aparte en el que debemos detenernos, es el de Manuel Radio³⁰⁸, presbítero residente en Valencia a pesar de ser beneficiado en la iglesia mayor de Sagunto, que en su segundo testamento, redactado en 1444, incluye -entre sus escasos legados- una referencia a sus libros: *A Pere Ferrando, lo diornal e alters llibres meus de arts liberals*. En esta ocasión, destaca la referencia a un único libro religioso, acompañado de la referencia genérica al resto de libros de artes liberales, lo que sugiere una biblioteca más amplia en cuando a la temática liberal que a la espiritual, hecho que *a priori* resulta sorprendente si tenemos en cuenta que se trata de un presbítero. Sin embargo, este hecho, así como los mencionados con anterioridad, apuntan a presbíteros cultos, interesados por diversas temáticas, más allá de la puramente eclesiástica, que se relacionan con otros intelectuales de la Valencia del momento, siendo partícipes de sus inquietudes con independencia de su trayectoria eclesiástica.

³⁰⁸ APPV, Protocolo n.º 20712, Ambrosi Alegret, 31/05/1444, imágenes n.º 25.

Más allá del testamento

Una vez analizados los más variados aspectos que se reflejan en los testamentos seleccionados, podemos extraer algunas ideas de carácter general.

En primer lugar, cabe destacar la importancia inherente al testamento en el siglo XV, la cual queda reflejada en la atención prestada a la figura del albacea como garante del cumplimiento del mismo; pero también, en la elaboración de codicilos para adaptar el contenido del testamento a los cambios y variaciones vividos por el testador en los últimos años de su vida. Paralelamente, el grado de atención que se detecta en lo tocante a la redacción de los detalles de los diversos aspectos en ellos contenidos, viene a reforzar esta idea.

Con respecto al contenido concreto, podemos concluir que el lugar de sepultura, así como los detalles relacionados con la misma -sudario, traslado del cuerpo, limosnas y pitanzas, oficios y asistentes, etc.- son elementos fundamentales para el testador, tanto por su función de índole espiritual de cara al tránsito al otro mundo, como por su sentido de prolongación del papel ocupado en vida por el difunto, en ese paso más allá de la muerte que está tratando de controlar mediante la elaboración del testamento o codicilo.

Por último, el análisis de los diversos legados, nos devuelve una imagen muy distinta del testador, quien, llegados a este punto, compagina la preocupación por su alma, destinando bienes al encargo de las misas, con la atención a las personas más cercanas, a quienes legará libros, ropa, muebles y todo tipo de propiedades.

De este modo, a través del análisis de los testamentos, podemos obtener una visión mucho más detallada y cercana del clero secular, a quien encontramos en un momento crucial, ese instante en que se detuvo a reflexionar sobre su existencia en este mundo y el momento del fin de la misma.

Colaciones de beneficios

Las Colaciones de Beneficios son los registros elaborados por la diócesis y conservados en la actualidad en el archivo de la misma, como resultado de los cambios de beneficiado que se van produciendo, ya sea por defunción del mismo, por traslado o

a demanda del interesado. Se trata de una fuente de considerable interés ya que recoge abundante información sobre diversos aspectos de los beneficios existentes, aunque en este caso vamos a centrar nuestro análisis únicamente en el referente a la advocación seleccionada en el caso de que se trate de fundaciones realizadas por clérigos. Dicha fuente documental nos aportará un complemento para la información extraída de los testamentos, configurando de este modo un panorama mucho más completo en lo tocante a la espiritualidad y su evolución a lo largo de las centurias bajo-medievales.

Las fuentes utilizadas en este apartado se corresponden con los libros de Colaciones de Beneficios del Archivo Diocesano de Valencia, cajas 139/2 y 140/1, que abarcan los registros elaborados en los años de 1450-1451; sin embargo, dicha cronología hace referencia al momento en que el beneficio cambia de beneficiado, pudiendo haber sido fundado en cualquier momento entre los siglos XIII y XV.

Con este fin, hemos realizado la siguiente tabla con los datos de interés para nuestro estudio recogidos en las colaciones de beneficios realizadas entre 1450 y 1451, en las que hayamos recogidas las fundaciones de las centurias anteriores, a partir de la siguiente tabla trataremos de valorar en qué medida podemos servirnos de dicha fuente para el mejor conocimiento de la espiritualidad del clero valenciano.

Colaciones de Beneficios (1450-1451)			
Fundador	Cargo	Advocación	Ubicación
Jacobi Taraçona ³⁰⁹	Presbítero	San Juan y santa Ana	Iglesia de Denia
Ponç Çagarriga	Archidiácono de Xàtiva	Sta. María Magdalena ³¹⁰	Seu de Valencia
Pere Ferrer	Presbítero	S. Pedro y S. Pablo	Iglesia Mayor de Gandía
Matheu Monyos	Presbítero	Altar Mayor	Iglesia Vila Ferosa
Domingo Beneyto	Presbítero, rector de Gandía	San Saturnino ³¹¹	Seu de Valencia

³⁰⁹ Hijo de Bernat Tarassona, de Denia, en 1404 recibe la primer tonsura. En 1441 ya consta como presbítero beneficiado en la Catedral de Valencia, vendiendo a una esclava rusa. En 1448 poseía una casa en San Lázaro. MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, p.843.

³¹⁰ Aparece en cuatro ocasiones debido a la defunción del clérigo a cargo, queda recogido una única vez en la tabla pues el centro de atención es la fundación y no la colación.

³¹¹ Aparece en dos ocasiones debido a la defunción del clérigo a cargo y la posterior permuta, queda recogido una única vez en la tabla pues el centro de atención es la fundación y no la colación.

Colaciones de Beneficios (1450-1451)			
Fundador	Cargo	Advocación	Ubicación
Pere Costa	Archidiácono	Corpore Christi	Seu de Valencia
Jazperto de Botonach	Obispo	María Magdalena	Seu de Valencia
Francesch d'Aries ³¹²	Canónigo	San Felipe y san Jaime ³¹³	Seu de Valencia
Berenguer Pellicer	Presbítero	San Miguel	Iglesia de Castilionis de Xàtiva
Raymundum Pere	Canónigo	San Pedro ³¹⁴	Seu de Valencia
Bernat de Copons	Presbítero	San Gregorio	Seu de Valencia
Laurentio d'Anyo ³¹⁵	Presbítero	San Clemente	Seu de Valencia
Pere d'Esplugues	Archidiácono	Virgen del Carmen	Seu de Valencia
Alfons Fabregat	Presbítero	Santo Sepulcro	San Bartolomé
Bernat Cartí ³¹⁶	Canónigo	Altar Mayor	Seu de Valencia
Francesch Maça	Presbítero	Altar Mayor	Santo Tomás Valencia
Bernat Cartí	Canónigo	Altar Santo Tomás	Seu de Valencia
Bereguer Pujol	Presbítero	San Francisco y santo Domingo	Iglesia de Santa Catalina de Alzira
Guillem Porta	Presbítero	Altar Mayor	San Juan del Mercado
Jacobi Lorens	Presbítero	Verge María del Ignocents	Iglesia Sta. M ^a dels Ignocents
Bernat de Tarcino	Canónigo, licenciat en lleis	Santo Tomás apóstol	Seu de Valencia

³¹² Francesch d'Aries, presbítero hermano de Bernat Aries, platero, en 1400 lo encontramos siendo ya canónigo y paborde en la Catedral de Valencia, procediendo a la fundación de un beneficio. Entre los hijos de su hermano, encontramos a dos clérigos, Manuel y Bernat, lo que refleja la opción de la vía clerical entre las familias de plateros de la ciudad. MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, pp. 578-579.

³¹³ Aparece en dos ocasiones debido a la defunción del clérigo a cargo, queda recogido una única vez en la tabla pues el centro de atención es la fundación y no la colación.

³¹⁴ Aparece en cinco ocasiones debido a la defunción del clérigo a cargo, queda recogido una única vez en la tabla pues el centro de atención es la fundación y no la colación.

³¹⁵ Poco sabemos de Lorenç d'Anyo, quien en 1448 poseía dos beneficios, uno en la Catedral y otro en la capilla de San Vicente, en la casa del cabiscol. MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, pp. 576-577.

³¹⁶ Bernat Cartí, licenciado en leyes y rector de Lutxent, en 1401, los Jurados de la Ciudad de Valencia lo recomiendan a Benedicto XIII para ocupar una pabordía. En ese mismo año consta como párroco de San Salvador. En 1448, lo encontramos como rector de Puzol y beneficiado en la Catedral. Fallecerá en 1478. MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*, pp. 624-625,

Una vez más, nos encontramos ante un reducido número de advocaciones, las cuales no pueden ser interpretadas de manera estadística debido a lo limitado de la muestra. Sin embargo, teniendo en cuenta que estamos observando un período pre-estadístico, así como que se trata de un colectivo reducido, el de los clérigos valencianos, bien podemos revisar estos datos a modo de aproximación a los intereses espirituales del clero. En segundo lugar, llama la atención la gran variedad de advocaciones, las cuales apenas permiten realizar agrupaciones en función de su sentido.

El primer aspecto a destacar, es que la mayor parte de las fundaciones se encuentran situadas en la Catedral de Valencia, mientras que la mitad de las restantes se sitúan fuera de la ciudad de Valencia y menos de una cuarta parte corresponde a diversas iglesias urbanas. Este hecho hace pensar en una posible desviación de los datos, ya sea por su conservación en el archivo diocesano, ya sea porque al tratarse de fundaciones de mayor duración en el tiempo, sean aquellas que poseen mayores fondos, lo que las reduce a las realizadas en los lugares más destacados (de ahí la preponderancia de la catedral), o bien porque las registradas en el libro de colaciones analizado se correspondan especialmente con las de la catedral. En cualquier caso, una fuente como esta, si bien ofrece información significativa, también refleja una distorsión que resulta lo suficientemente sospechosa como para no poder extrapolar los datos extraídos de la misma de manera absoluta.

Una vez establecidas sus limitaciones, vamos a detenernos en la observación de las distintas advocaciones, con el fin de identificar las principales tendencias que en ellas podamos encontrar.

Lo primero que podríamos destacar son las dos referencias a María Magdalena, curiosamente en fundaciones realizadas por un obispo y un archidiácono, lo que podría sugerir la relación entre la misma y un cierto grado de formación por parte del fundador; paralelamente, esta advocación representa la importancia de la faceta más humana de Cristo, sin embargo, siendo un número tan reducido, cualquier conclusión resultaría arriesgada, a pesar de que dicha advocación aparecía también de forma significativa en las reliquias de la Catedral.

La siguiente advocación destacada es la correspondiente a dos referencias a san Pedro, que centran la atención en la fundación de la Iglesia, así como en el papel de la misma, aunque, una vez más, lo limitado de la muestra reduce la certeza de esta afirmación.

Con respecto al resto, la gran variedad de advocaciones sólo nos permite apuntar en ciertas líneas de interpretación:

- las diversas referencias relativas a la vida / pasión de Cristo reafirman lo señalado en este sentido desde otras perspectivas
- la gran variedad de advocaciones apuntan a un sentido “personal” en la elección, el hecho de que la mayoría no llegan a repetirse, nos habla de un momento vital en el que tiene cabida el componente personal de la elección de la advocación, aunque siempre dentro de los límites que representan los cultos que representan las advocaciones existentes.

En líneas generales, hay que señalar que, a pesar de la información de considerable interés que puede aportarnos el análisis de las fundaciones de beneficios, así como del recurso que para su estudio suponen los libros de colaciones de beneficios, no hemos podido extraer grandes conclusiones del libro de colaciones analizado, ya que sería necesario un mayor volumen de datos para poder aportar suficiente información a nuestro estudio.

6.- Conclusión

A lo largo de las páginas anteriores hemos analizado diversos aspectos en torno a la dinámica de la espiritualidad del clero valenciano, tomando como punto de partida el concepto mismo de espiritualidad, hasta llegar a la concreción de ésta en los miembros del clero valenciano, buscando indicios para su detección tanto en las fuentes literarias de la época, como en las jurídicas y las documentales. Una vez realizado dicho recorrido, cabe destacar una serie de aspectos sobre los que merece la pena reflexionar y a través de los que se abren diversas posibilidades de investigación, algunas de las cuales han sido desarrolladas en estas páginas, otras, simplemente expuestas de cara a posibles investigaciones venideras.

En primer lugar, el propio concepto de espiritualidad nos permite acceder, desde una perspectiva aparentemente individualizada, a la visión de una ideológica común, subyacente en todo momento histórico y a la cual resulta difícil aproximarse. En el caso del clero, esta imagen viene matizada por tratarse de un colectivo cuyo papel en la sociedad del momento lo convierte en un mecanismo de primer orden en lo que a la

configuración y transmisión de muchos de los factores integrantes de la ideología del conjunto se refiere.

Así mismo, otra de las dificultades a que debemos hacer frente es la intrínseca al análisis de un amplio colectivo social, en el que se dan las características comunes suficientes como para analizarlo de manera conjunta, al tiempo que encontramos matizaciones internas concluyentes como para dividirlo en diversos subgrupos, derivándose de estas caracterizaciones las diferencias internas pertinentes capaces de persuadirnos de su análisis como un único colectivo con indicadores globales, especialmente cuando de aspectos ideológicos se trata. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, hemos optado por hacer frente al análisis grupal, aunque, en determinados momentos, se haya podido subdividir al colectivo en función de algunos matices concretos, tales como el grado de ordenación, el origen familiar o social, el nivel de formación académica, o cualquier otro aspecto que pueda corresponderse con las diversas coincidencias resultantes del análisis concreto de determinados aspectos.

En lo que a la evolución de la ideología se refiere, desde los orígenes del cristianismo, hemos podido observar diversos desarrollos teóricos que se irán adaptando a la realidad de cada momento. En este sentido, destacan algunos elementos especialmente significativos tales como el milenarismo, cuyo papel para incrementar el poder sobre la población resultó incuestionable; las herejías en general, e incluso el tratamiento dado a determinados comportamientos.

En este sentido, en lo que al milenarismo se refiere, cabe destacar la existencia de ciertos detalles como el misterio del momento establecido para el Juicio Final, suponen una ventaja significativa para la institución, ya que con el desplazamiento de dicho hecho hacia el futuro, queda sobradamente justificada la necesidad de la *cura animarum*, la cual adquiere su sentido más significativo de cara al juicio, siendo este el momento clave para la revisión de las almas. De este modo, el papel del clero como recurso para la salvación de las almas, resulta mucho más destacado, al tiempo que se refuerza su carácter continuado en el tiempo, materializado en la necesidad de la confesión anual, entre otros recursos tendentes a facilitar la llegada al momento del juicio en las mejores condiciones posibles, sin haber renunciado al comportamiento personal de cada sujeto. Es de esta forma tan directa y sencilla, como se manifiesta la importancia que suponían los aspectos espirituales/ideológicos de cara al desarrollo de los rasgos básicos de la institución eclesiástica, constatándose a través de estos elementos la coherencia interna del conjunto.

Otro elemento significativo lo detectamos en el siglo XIII, con el empeño realizado en fijar las normas de los cónclaves, de manera que se limitara la capacidad de los cardenales para retener en sus manos el poder tras el fallecimiento del pontífice. En este tipo de acciones, podemos percibir la imbricación entre los elementos de orden práctico y aquellos de carácter ideológico o espiritual, que se tratan de desarrollar de manera paralela con el fin de justificar el establecimiento de los primeros. La determinación de los mecanismos para garantizar la rápida resolución de los cónclaves, vendría, como ya hemos señalado, de la necesidad de dar respuesta a las problemáticas detectadas en el proceso, lo que refleja con claridad el carácter funcional de las mismas, a pesar de los diversos intentos por revestirlas de un sentido espiritual. En este caso, vemos confluir motivos pragmáticos, económicos, pero también cuestiones organizativas que tratarán de revestirse de un carácter espiritual capaz de sustentar los argumentos pertinentes a tales efectos.

De igual manera, podemos ver el empeño en excluir al poder civil de la gestión de las normas matrimoniales, potenciando de este modo -entre otros- la capacidad de la Iglesia para participar de manera significativa de la vida cotidiana del conjunto de la sociedad, así como para controlar las uniones legítimas o no, lo que representaba el control de la transmisión patrimonial de los colectivos más poderosos (nobleza y monarquía especialmente).

El hecho de que el matrimonio, al igual que el resto de los sacramentos, quede vinculado al oficio clerical, refuerza la dimensión espiritual atribuida al mismo, pero, especialmente, garantiza su control directo por parte de la Iglesia y sus representantes, lo que proporciona, como ya hemos comentado, el control de la reproducción y de las relaciones establecidas entre las familias. Todo ello, en una sociedad como la analizada, donde el papel estructurador de los vínculos familiares representa un elemento de primer orden, lo que convierte el control del matrimonio en un elemento especialmente significativo en lo que a la organización social se refiere.

Desde esta perspectiva, otro de los elementos destacados lo encontramos en el papel de las órdenes mendicantes, las cuales se nos muestran como mecanismos de fortalecimiento del poder pontificio, así como sistemas de difusión ideológica a través de su entramado de predicadores, controlados éstos de manera directa por el pontificado. El hecho de que los mendicantes procedieran a la difusión pastoral a través de sus prédicas, al tiempo que ofrecían la confesión, suponía una introducción de la

cura animarum que favorecía la individualización de la misma. Este hecho, venía a difundir y popularizar mucho más estos aspectos, provocando un resultado contradictorio. Por una parte, se producía en los fieles la necesidad continuada de la penitencia, paralelamente, se veía en franciscanos y dominicos al sujeto idóneo para la realización de la misma. Con todo ello, el hecho de difundir la pastoral, permitía posteriormente al clero secular reconducirla, viéndose de este modo beneficiados por estas prácticas.

Todo ello, en un contexto de apogeo de diversas corrientes heréticas derivadas de los numerosos cambios que la sociedad venía sufriendo, al tiempo que esta organización les permitía quedar al margen de las interferencias de los poderes locales y servir de herramienta para corregir los comportamientos del clero secular.

En la misma línea, los siglos XIII y XIV supondrán el fortalecimiento del poder pontificio, el cual reservaría para sí el nombramiento de los cargos una vez resuelta la querrela de las investiduras, reforzando los diversos tribunales eclesiásticos existentes en el momento, lo que supuso el control sobre la aplicación y el cumplimiento del derecho canónico. Del mismo modo, en Letrán IV, se establecería la obligación de la contribución económica con la décima parte de los ingresos del clero, con motivo de la cruzada.

En este contexto, el largo período de bicefalia, así como el posterior triunfo del conciliarismo, sentarían las bases para la consolidación del poder eclesiástico, a pesar de las diversas variaciones que sufrirá durante estas centurias.

En este sentido, el fin del Cisma supuso la pérdida relativa de poder por parte del pontificado y el “triunfo” del Colegio Cardenalicio, resultando asimismo beneficiado el conjunto del clero. Se renunciaba al diezmo del clero, a los ingresos de los beneficios vacantes, al derecho pontificio de imponer nuevos diezmos, el concilio se atribuía el poder de condenar corrientes heréticas, etc.

A partir del Concilio de Florencia, entrados ya en el siglo XV, se establecía como verdad de fe la primacía pontificia y la Santa Sede recibía como tal la plena potestad para apacentar, regir y gobernar la Iglesia Universal. Esta doctrina, proveniente del Concilio de Lyon (s. XIII), así como del de Constantinopla (s. IX), encontraría en Florencia su consolidación. Paralelamente, la infalibilidad del papa aparecerá en la literatura teológica en el siglo XIV de mano de Guido Terrena, no llegando a alcanzar el grado de dogma hasta 1870 con el Concilio Vaticano I.

En este marco tan variable, vemos cómo, en lo que al clero secular se refiere, el siglo XV supuso el momento clave en su proceso de sacralización. Dicho proceso, iniciado de manera institucional en el concilio de Letrán IV, necesitará diversas centurias para lograr difundirse geográficamente e imponerse jerárquicamente, alcanzando en torno al siglo XV las tierras valencianas, tal y como se ha visto en los diversos aspectos analizados. Sin embargo, tratándose de un proceso complejo, no cabe esperar que su imposición fuera absoluta ni lineal, por lo que no debe sorprendernos detectar constantemente avances y retrocesos en este sentido.

Otro elemento capaz de reflejar los cambios de la espiritualidad lo encontramos en las celebraciones, las cuales vemos adaptándose a la nueva realidad, sobresaliendo el auge del culto cristológico, centrado en la pasión y muerte, concretado en determinados detalles tales como la genuflexión y el recurso a ciertas oraciones, todo ello hasta alcanzar, a lo largo del siglo XV, al culto a la Virgen, incluyendo aquí las indulgencias vinculadas al canto de los Siete Gozos de la Virgen, tan arraigado en tierras valencianas a pesar de su introducción posterior a la de otras diócesis.

Será durante este período, comprendido entre los siglos XV y XVI, cuando veremos destacar diversas variaciones relativas a la predicación, viéndose alterados los días en que se realizarán las predicaciones, quedando estos fijados de manera institucional en los propios sínodos. Este hecho, así como el resto de los cambios reflejados en el calendario festivo válido para todo el año y en el que vemos cómo se fraccionan las festividades locales al tiempo que se consolidan las institucionales de manera centralizada; representa otro de los muchos aspectos en que se concreta y toma forma tangible el control pontifical-institucional en la espiritualidad local, fijando de manera centralizada las festividades y celebraciones a conmemorar, con todo lo que esto implica.

En este sentido, cabe destacar la incorporación de diversas festividades relativas a Pentecostés, hecho que supondría el reforzamiento del sacerdocio y del papel de la Iglesia, así como la legitimidad de la predicación. De este modo, se estaba reforzando el papel institucional frente al ideal herético del poder personal que se venía reclamando desde el protestantismo.

Frente a la visión de los siglos XIV y XV que se centraba en la humanidad de Cristo, entre los siglos XV y XVI veremos destacar el papel institucional de la Iglesia. De igual modo, el siglo XVI supuso la reafirmación del sacramento del bautismo y la conversión como recurso para la posterior salvación del alma, todo ello en plena

concordancia con el concilio de Trento. Dichos aspectos, vendrían siempre reflejados a través de la documentación de tipo jurídico, siendo ésta la controlada de manera directa e inmediata por la propia institución, lo que la convierte en un recurso fundamental para interferir en las cuestiones espirituales de la diócesis.

En lo que al clero se refiere, las principales preocupaciones institucionales se centran en establecer la diferenciación del resto de la sociedad, el control de la grey y del mismo clero mediante la adopción de medidas tales como la obligatoriedad de la residencia o aspectos de índole económico, que vienen vinculados a la posibilidad de no alcanzar la independencia personal. La importancia del control del clero por parte de la Institución, representa un elemento de primer orden, ya que supondrá la garantía final del dominio sobre sus propias filas. Este control irá desde la formación y el sometimiento ideológico, a la garantía de la estabilidad de sus integrantes, para lo que resultaría clave la dependencia económica y material de los mismos, hecho que también se reforzará con distintas medidas establecidas en Letrán IV, en relación con los oficios a poder realizar y los que quedaban prohibidos, así como con el establecimiento de la máxima “quien sirva al altar, debe vivir del altar”.

Paralelamente, el interés relativo a los bienes institucionales y a la transmisión patrimonial de dichos bienes, constituye otro elemento fundamental, especialmente en el siglo XV, quedando en ese momento en un segundo plano los aspectos personales.

Entre los siglos XIV y XV, encontramos al clero local planteando sus demandas al episcopado, sobre todo en lo relativo a una mayor capacidad de acción en cuanto al libre ejercicio de sus funciones, buscando así evitar el control institucional sobre ellos. Estas demandas se plantearán siempre en aquellos momentos en que el episcopado necesite recursos económicos y los solicite a la diócesis, mostrándose de este modo significativamente receptivo a sus peticiones. Este tipo de prácticas, comunes en la sociedad civil, serían equiparables a las medidas producidas en las reuniones de cortes, cuando se solicitaba al monarca la aceptación de determinadas concesiones a cambio de los subsidios demandados por los brazos en ellas representados³¹⁷.

En relación con los pecados del clero, desde la perspectiva sinodal destaca la importancia atribuida especialmente a aquellos comportamientos que vienen a cuestionar el poder episcopal o institucional, planteando en el siglo XIII la gravedad de la desobediencia, la prevención contra las conjuras del clero contra la Iglesia o contra

³¹⁷ ROMEU, S.: *Les corts valencianes*, Eliseu Climent Editor, València, 1985, pp. 127-138.

los preladados (recurriendo para ello a la amenaza de la excomunión). Pasando en los siglos XIV y XV a destacar las medidas de control sobre los beneficios, mientras que ya en el siglo XVI se centrarán en la prohibición de ejercer oficios de seculares, medida dirigida tanto a distanciar al colectivo clerical del laico, como a fortalecer la autoridad episcopal a través de la dependencia económica de sus subordinados.

La trascendencia de estos aspectos se encuentra en las posibilidades que su incumplimiento abría para el clero. La participación de los oficios de seculares, la cercanía al modelo de vida laica, suponía la posibilidad de desarrollo de ideas propias, distantes de lo institucional, al tiempo que abría las puertas a la posibilidad de una ruptura con la Institución, viéndose capaz de desarrollar un modelo de vida propia, cuestionando de este modo el oficial.

Con todo ello, la repetición de algunas de estas medidas en los sínodos posteriores, refuerza la idea de la dificultad de imponer el cumplimiento de las normas de manera absoluta, lo que supondrá con frecuencia el recurso a la repetición e insistencia en la línea de aquellos aspectos considerados de mayor importancia para la institución del momento.

Desde la perspectiva literaria, destaca el papel pedagógico de la misma, siempre centrado en desarrollar y difundir aquellos aspectos que se marcan a nivel institucional, aunque -ocasionalmente- veamos como -en función de cada uno de los autores- estos parámetros se ven alterados por aquellos elementos de carácter individual que en él/ella se dan cita.

En este terreno, cabe señalar la función de los *Vitae Christi*, a través de cuyas páginas se transmite de manera mucho más cercana que mediante los Evangelios, la vida de Cristo, adaptándola a las peculiaridades del colectivo a que se dirige y quedando patente en ellas la huella del autor o la autora, que puede permitirse en este tipo de obra el ensalzar aquellos elementos que su criterio establezca. Tal y como hemos podido comentar en el caso de Isabel de Villena, cuya obra está dotada de un marcado sesgo tendente a ensalzar la figura de María, madre de Jesús, sirviéndose de ésta para ofrecer una perspectiva de la religiosidad centrada en diversos elementos que no se encuentran presentes en los Evangelios. Este giro irá en perfecta consonancia con el desarrollo del culto cristológico a través del culto mariano que se está produciendo esas centurias y que favorecerán las *Vita Christi* en sus diversas variantes.

Paralelamente, se puede observar, a través de la evolución del culto mariano, capaz de adaptarse a cada situación, cómo se irá alterando el mismo, desde el culto a la

Purificación de María hasta el culto a la Candelaria, o a la Inmaculada Concepción, con todas las diferentes implicaciones que dichas transformaciones suponen.

De este modo, revisando los cambios del culto a la Virgen a través de la cronología de sus distintas advocaciones, podemos constatar la evolución del interés en destacar cada uno de los distintos aspectos que ella simboliza, al hilo del momento concreto y su función en el conjunto de la narración que la institución eclesiástica trata de transmitir, produciéndose de manera lenta y dispersa tanto en el espacio como en el tiempo. Sin embargo, es necesario entender que estos procesos no son nunca unilaterales, influyendo en ellos tanto el interés institucional, como los cambios ideológicos del momento y el lugar concreto en que se desarrollan.

Una evolución similar, la podemos detectar a través de los sermones, donde se constata, mediante los diversos aspectos en ellos tratados, una evolución paralela a la que se observa en las fuentes jurídicas. Sin embargo, esta relación no es exacta ni absoluta, debido a los aspectos ya señalados.

Un tema especialmente destacado es el de los pecados, cuyo propio concepto implica ya el incumplimiento de los preceptos establecidos por la deidad, lo que -en el caso del cristianismo- se complica con el desarrollo del pecado original, al que se suman los pecados personales.

Paralelamente, el desarrollo teórico de dicho tema, llevó a dividir en diversas tipologías los diferentes pecados, quedando agrupados de este modo en función de criterios muy distintos, destacando siempre la línea establecida por Santo Tomás en su *Suma Teológica* como punto de partida. Sin embargo, el tema del pecado viene de la mano de lo relativo al demonio, cuyo concepto y características también ha ido variando a lo largo del tiempo.

Resulta especialmente significativa la vinculación establecida entre el demonio, las fuerzas diabólicas y los pecados, quedando claramente establecido dicho vínculo de forma y manera que las actuaciones pecaminosas cometidas por los fieles serán siempre atribuidas al resultado de la intervención de dichas fuerzas, lo que vendrá a reforzar el temor a las mismas a consecuencia de su capacidad para inducir al pecado. Esta lectura de los actos vendría difundida desde la institución eclesiástica ya que le aportaría numerosas ventajas a la hora de desarrollar algunos de los aspectos mencionados con anterioridad. Paralelamente, se constata de este modo la incapacidad del propio ser humano para evitar el pecado, adquiriendo mayor relevancia, si cabe, el papel de la deidad como única oposición inquebrantable ante las fuerzas del mal. Los pecados, por

tanto, serán vistos como el resultado directo de la influencia de dichas fuerzas sobre los fieles, a los que se convencerá de sus escasas opciones de oponerse a ellas por sí mismos, quedando supeditados a la intervención sagrada como mecanismo y recurso para su salvación.

Esta temática, se refleja tanto en las fuentes jurídicas, especialmente en los Sínodos Diocesanos, a través de los catálogos de pecados destinados a servir de guía a los confesores, como en las literarias, donde encontramos en numerosos sermones a predicadores advirtiendo de los riesgos de pecados propios a cada colectivo humano.

Pues bien, en ambos casos, se constata que, si bien en todas las fuentes se tratan las distintas categorías de pecados con sus causas, consecuencias y posibles motivaciones, es en los sermones donde encontramos las referencias a aquellos pecados más comunes para cada tipo de persona, así como el análisis de los tipos de pecadores desde una vertiente plenamente humana, de modo que resulte casi justificada la acción pecaminosa que se haya producido a consecuencia de la posible motivación. Es en estos sermones donde se dan cita tanto la versión institucional de los pecados más condenables, como la imagen viva de lo que el predicador detecta en torno suyo. Dicha imagen, si bien es víctima tanto del sesgo derivado de la visión oficial, como del derivado de la perspectiva del propio predicador, es, junto con las fuentes documentales, uno de los elementos clave para percibir la realidad del momento.

Con todo ello, a la hora de rastrear la espiritualidad del clero, como sujetos concretos e individuales, probablemente las fuentes documentales sean las más adecuadas. En nuestro caso, las reliquias, los testamentos y -en menor medida- los certámenes literarios, siendo éstas las tres piezas claves para poder extraer una imagen relativamente nítida de esta evolución.

En lo que a las reliquias se refiere, hay que recordar que se trata de la concreción tangible institucionalizada de diversos aspectos espirituales / ideológicos que se plasman a través de personajes y elementos específicos a ellos vinculados, como hemos visto en el apartado correspondiente.

Más allá de aquellos aspectos teóricos relativos al origen y veneración de las distintas tipologías existentes, cabe constatar que el desarrollo del auge de las reliquias de Cristo, consideradas como de primera categoría, se corresponde plenamente con el apogeo del culto cristológico bajomedieval, al igual que las correspondientes a María, las cuales acostumbran a reforzar la vertiente humana de Cristo a través de elementos directamente vinculados con los momentos de su infancia o de la figura de la Virgen.

El auge de las reliquias, conllevaría la necesidad de su autenticación, potenciándose así el poder de la institución eclesiástica mediante la aceptación de su capacidad para verificar o negar la autenticidad de las mismas, lo que vendría a reforzar dicho poder institucional.

En el caso analizado, el de las reliquias de la Catedral de Valencia, sobresale la presencia de las mencionadas tipologías, constatando de este modo el interés manifiesto en el fortalecimiento de su culto, a través de los cuales se ensalza la figura humana de Cristo.

Sin embargo, todo apunta a que en torno al siglo XVI, se desarrolla un mayor interés por los cultos de carácter local, como se constata en las reliquias de los santos de significación local urbana, al tiempo que podemos atestiguar la presencia de diversas reliquias más.

En líneas generales, las reliquias reflejan los cultos señalados, seguidos por los relativos a mártires de los siglos III y IV, seguidos de aquellos propios de los siglos XII y XIII, vinculados en ocasiones con las órdenes mendicantes, así como con algún otro caso especial, que puede realzar elementos concretos propios de la unidad de la Iglesia o relativos al nexo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

La importancia de las reliquias en este contexto es compleja, ya que en ellas confluyen diversos aspectos. Las reliquias representan tradicionalmente, en numerosos cultos, la materialización de los valores espirituales a transmitir, al tiempo que respaldan la autenticidad de los hechos a través de esa misma materialidad. Paralelamente, la autenticación de las reliquias, reservada a la propia institución eclesiástica, se convierte en un recurso de primer orden a la hora de garantizar el control, tanto de los valores a transmitir, como de los lugares y cultos a potenciar en cada momento.

De este modo, el análisis de las reliquias conservadas en cada momento y lugar, proporciona una información especialmente significativa en la que confluyen los rasgos a destacar de manera institucional, al tiempo que representan parcialmente algunos elementos propios de lo que será la religión popular de la zona, eventualmente materializada en ellos.

Otro elemento significativo para percibir la evolución ideológica del clero son los testamentos, a través de los elementos devocionales en ellos recogidos, tales como el lugar de sepultura o las misas encargadas en sufragio del alma o de otras almas, podemos constatar un cierto paralelismo entre la espiritualidad del clero y la de los laicos del momento, a pesar de lo cual, también se hace visible un relativo

distanciamiento en aspectos concretos señalados de manera muy específica por la Iglesia, tal y como se ha podido constatar en algunos de los testamentos analizados.

Con todo ello, existen elementos significativos sobre los que cabe reflexionar, tal es el caso de las tendencias que apuntan a una marcada endogamia en lo tocante a las relaciones personales de algunos de los testadores. Este hecho queda claramente visible en la elección de los albaceas, así como en la enumeración de aquellos a los que se va a legar los bienes personales. Sin embargo, esta tendencia, que podríamos encuadrar en la línea ideológica marcada por la iglesia desde Letrán IV, busca potenciar el distanciamiento entre el clero y el resto de la sociedad, así como sacralizar de manera visible la figura clerical, y se constata en la elección de otros clérigos como albaceas y receptores de las mandas testamentarias; se vería alterada por las tendencias detectadas entre numerosos miembros del clero. En este sentido, se constata también que un colectivo considerable de los clérigos cuyos testamentos hemos analizado, mantiene las relaciones personales comunes, es decir, familiares, amigos laicos, convivientes, etc.; dejando este hecho a la vista las dificultades que la propia institución encontraría para imponer sus pautas en lo que a la sacralización del clero se refiere, ya que las mentalidades, costumbres y tradiciones, conforman un conjunto cuyas variaciones se producen de manera lenta, con el paso del tiempo y vinculadas más a los cambios de las formas de vida, que a las normativas que una u otra institución pueda establecer en un momento dado.

De manera paralela, podemos constatar algunos detalles de considerable interés en los que se observan ciertas diferencias entre clérigos y laicos, tal es el caso de la escasez de encargos de trentenarios o misas de san Amador; en este aspecto, la tendencia es la opuesta a la de la sociedad laica, sin duda merced al trabajo realizado tanto por la propia institución de manera organizada, como por la acción de predicadores como Vicent Ferrer, cuyo efecto habría alcanzado mucho más a los miembros del clero, los cuales tendrían que difundir entre la grey la ineficacia de estas celebraciones, siendo lógico que por ello se vea reducido el encargo de las mismas, frente a la abundancia de dichos encargos entre los testamentos laicos de toda la Corona de Aragón a lo largo del siglo XV.

Otro elemento a destacar, es la importancia dada por algunos de estos clérigos a sus libros, los cuales encontramos recogidos en los testamentos de manera muy cuidada, prestando en ocasiones más atención a aquellos de temática laica que a los de temática religiosa y siendo repartidos entre personajes especialmente significativos para ellos y

fuera, en numerosas ocasiones, del colectivo clerical. De este modo constatamos, al igual que cuando se habla de las personas convivientes en la casa del clérigo, que sus relaciones personales superan ampliamente el ámbito profesional, relacionándose con frecuencia con todo tipo de sujetos, con los que llega a establecer vínculos de amistad y dependencia que superan los límites de esta vida, siendo prolongados con el testamento mediante los legados realizados a su favor, así como con los encargos, a través de los albaceas, que pretenden extender en el tiempo su apoyo a muchas de estas personas.

Este hecho, tiene especial relevancia por ser una muestra de las limitaciones del proceso de saclarización del clero que la Iglesia llevaba adelante desde Letrán IV y que, más de doscientos años después, no había logrado conformar de manera plena, ni en lo material, ni en lo espiritual³¹⁸. De este modo, encontramos una vez más un ejemplo del lento ritmo que se observa en las transformaciones de carácter ideológico, las cuales se prolongan a lo largo de las centurias alcanzando niveles desiguales de desarrollo.

Por último, en lo que a los certámenes literarios se refiere, vemos en ellos elementos devocionales coherentes con las líneas institucionales del momento, tales como el culto a la Virgen, no detectándose aspectos que los distancien de lo establecido y potenciado desde la institución. En este sentido, hay que tener presente, como señaló en su momento A. Ferrando, que la iniciativa predominante en la convocatoria de los certámenes literarios es marcadamente eclesiástica, al tiempo que la participación se ve también dividida entre clérigos y nobles³¹⁹. Será precisamente esa convocatoria, controlada desde las instituciones eclesiásticas, la que irá estableciendo la temática en cada momento a la luz de las necesidades espirituales que se quieran potenciar, lo que convierte el análisis de dichos certámenes en otro factor significativo de la evolución ideológica / espiritual de la Valencia del momento y, en particular, del clero local, al que encontramos participando activamente en dichos certámenes con sus escritos. Asimismo, no podemos dejar de señalar, como la escritura literaria, aquellas obras con las que se participará en los certámenes, serán la oportunidad para muchos de estos clérigos, de dejar salir a la luz todas aquellas ideas que no encontraban espacio para materializarse en otros momentos de su vida, convirtiéndose en una oportunidad para plasmar ciertos aspectos que no habrían podido exteriorizarse en ningún otro espacio.

³¹⁸ MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica ... op. cit.*.

³¹⁹ FERRANDO FRANCÉS, A.: *Els certàmens poètics ... op. cit.*, pp. 729-731.

Entre los clérigos mencionados, es preciso destacar a Mateo de Agrigento, ya que su aportación ideológica supuso una novedad interesante, introduciendo en estas tierras las ideas franciscanas de Bernardo de Siena que potenciaría la visión del franciscanismo de alabanza a la pobreza y crítica clara y directa al lujo y las riquezas. En particular, Mateo de Agrigento habría introducido la devoción al nombre de Jesús, a través del uso del anagrama I.H.S., el cual se convertiría en un elemento que acompañará especialmente a aquellos sectores más humildes, así como a los registros de cancillería vinculados a la reina María. Paralelamente, podemos constatar su difusión en obras de cerámica de Manises e incluso en los certámenes del siglo XVI, lo que hace pensar en su gran alcance en los más variados terrenos³²⁰.

Con todo ello, el análisis comparado de fuentes jurídicas, literarias y documentales relativas a la vertiente espiritual del clero en el siglo XV, contextualizado en el entorno de los siglos del XIII al XVI, ha puesto de relieve los diferentes ritmos inherentes a cada modalidad documental.

La observación de las fuentes jurídicas, pone de manifiesto diversos cambios visibles a lo largo de las centurias bajomedievales, las cuales se corresponden con las variaciones ideológicas de la época, así como de los intereses concretos de cada momento. En este sentido, podríamos considerar que se trata de una fuente capaz de reflejar determinados cambios de manera rápida, ya que en ella vemos plasmada la voluntad del legislador, que se produce en un momento concreto. Sin embargo, la reiteración de determinadas cuestiones a lo largo del tiempo en este tipo de fuentes, viene a reafirmar la lentitud real de dichos cambios, e incluso la ineficacia de muchas medidas en ellas recogidas.

A través de las fuentes literarias, hemos podido detectar ciertas modificaciones en la perspectiva que transmiten algunos de los autores más destacados de la Valencia bajo medieval, los cuales muestran la imbricación entre los aspectos persistentes y los novedosos, visibles a través de los ojos de personajes significativos, cuyas relaciones personales y culturales los sitúan en numerosas ocasiones en un lugar privilegiado en lo que a la ideología dominante se refiere.

En tercer lugar, las fuentes documentales, concretadas en nuestro estudio en los listados de reliquias, una muestra de testamentos clericales, así como los libros de colaciones de beneficios; permiten percibir una imagen bien diferenciada, ya que de la combinación de estas fuentes podemos observar algunos elementos significativos. Este

³²⁰ FERRANDO FRANCÉS, A.: *Els certàmens poètics ... op. cit.*, p. 730,

hecho, aplicable al clero al igual que al resto de la sociedad, viene a recordarnos los diferentes ritmos en lo que a la ideología se refiere, siendo los cambios jurídicos los más rápidos, mientras que los de las mentalidades, reflejados en el momento postrero de la muerte, son apenas detectables debido al ritmo lento que sólo permite hacerlos visibles en la larga duración.

Por último, como balance general, cabe señalar la complejidad inherente al análisis de un colectivo tan variado como es el del clero secular urbano, cuyas tendencias espirituales debían distar tanto entre sí, como en relación con los laicos de su entorno, compartiendo entre todos, algunos rasgos, al tiempo que incorporaban otros de carácter mucho más personal. En este sentido, cabe destacar la compleja imagen resultante, la cual nos habla de una evolución vinculada a las variaciones marcadas por la propia institución eclesiástica, pero capaz de distanciarse de la misma en numerosas ocasiones, generando espacios diversos para los miembros del clero, los cuales mantendrán algunas de sus particularidades en función de su lugar de origen, desarrollo, nivel socio-cultural, o cualquier otro elemento personal capaz de interferir en estos aspectos.

Al analizar la espiritualidad/ideología del clero, nos encontramos con una confluencia de factores a tener muy presentes. En primer lugar, el papel destacado que supuso la Iglesia como mecanismo de desarrollo y control ideológico del conjunto de la sociedad. Paralelamente, matizando de manera clara dicho aspecto, vemos las diferencias derivadas del desigual grado de incidencia de esta presión en función de los factores individualizadores del clero, así como del momento preciso y del lugar geográfico al que nos referimos. En tercer lugar, estas cuestiones se verán siempre matizadas por la confluencia de otros elementos dinámicos, tales como la presencia o no de otras corrientes ideológicas, transmitidas por otros personajes, etc.

En conclusión, al tratar de aproximarnos a la realidad bajomedieval valenciana, debemos tener presente el papel de primer orden desempeñado tanto por la iglesia en cuanto a institución, como por los miembros integrantes de la misma en el desempeño de su quehacer cotidiano. En este sentido, es fundamental situar a los componentes espirituales de cualquier sociedad en el lugar que les corresponde, estableciendo y visibilizando su papel en cuanto a elemento integrador de la ideología del momento, dotado por ello de un sentido pragmático que afecta a la percepción de la realidad

cotidiana y que alcanza al conjunto de la sociedad. Pretender aislar los componentes espirituales como si se tratara de algo ajeno al resto de elementos ideológicos, supondría fragmentar de manera incomprensible la visión integradora de cualquier realidad histórica, muy especialmente de la medieval.

A través de los elementos integradores de la espiritualidad del clero bajomedieval valenciano, así como de los intentos institucionales por controlarlos, hemos podido ver a lo largo de estas páginas, la manera en que se produce la imbricación entre lo institucional y lo personal, lo colectivo y lo individual, pero también, entre lo espiritual y lo pragmático; pudiendo percibir así, de manera mucho más integradora, la complejidad inherente al concepto mismo de espiritualidad y su papel en el desarrollo de la sociedad en que se encuentra.

7.- Bibliografía

AGUADÉ NIETO, S.- CABAÑAS GONZALEZ, M.D.: “La formación intelectual del clero conquense a fines de la Edad Media”, en *Actas del Simposio sobre el horizonte histórico cultural del Viejo Mundo en vísperas del descubrimiento de América* (Cuenca, 1979), Madrid, 1981.

AGUADÉ NIETO, S.: “Crisis de subsistencia, rentas eclesiásticas y caridad en la Castilla de la segunda mitad del siglo XV”, en *En la España Medieval, Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, II, Madrid, 1982, pp. 21-48.

AGUADÉ NIETO, S.: “Las universidades y la formación intelectual del clero castellano en la Edad Media”, en AGUADÉ NIETO, S. (Coord.): *Universidad, Cultura y Sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares, 1994, pp. 159-206.

ALANYA, L.(Comp.): *Aureum opus regalium privilegiorum civitatis et regni Valentie cum historia cristianissimi Regis Jacobi ipsius primi conquistatoris*, Ajuntament de València, Valencia, 1999, 2 vol.

ALDEA, Q. - MARÍN. T. - VIVES, J. (dir): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 5 vol., Instituto Enrique Florez, CSIC, Madrid, 1972-1986.

ALDEA, Q.: “La economía de las iglesias locales en la Edad Media y Moderna”, en *Hispania Sacra*, vol. XXVI, 1973, Barcelona, pp. 27-68.

ALMIÑANA, J.: *Vita Christi. Sor Isabel de Villena*, Ajuntament de València, Valencia, 1992, 3 vols.

AMATO, A.: *Jesús es el Señor*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

ANTELO IGLESIAS, A.: “La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*. (Actas del coloquio celebrado en La Rábida - Sevilla, 1981), Madrid, 1985, pp. 19-50.

ARNAU-GARCÍA, R.: *San Vicent Ferrer y las eclesiologías del Cisma*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1987.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Clero y Cortes castellanas (Participación y diferencias interestamentales)”, en *Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, I, Madrid, 1982, pp. 49-58.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “El tercer estado castellano ante las relaciones realengo-abadengo. Siglos XIII-XV”, en *Hispania*, XLIX/172, 1989, pp. 443-476.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “La imagen del pontificado en Castilla a través de los cuadernos de cortes”, en *Hispania Sacra*, nº 42, 1990, pp. 721-760.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Los enfrentamientos entre concejos y poderes eclesiásticos en las Cortes castellanas: ¿sincronización de los conflictos?”, en *Hispania*, XLIX/171, CSIC, 1989, pp. 5-68.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Reconstrucción y verificación de las Cortes Castellano-Leonesas. La participación del clero”, en *En la España Medieval*, Madrid, nº 13, 1990, pp. 33-132.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “La cultura en el Bajo Clero: una primera aproximación”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 21, Barcelona, 1991, pp. 591-605.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “El clero”, en VV.AA.: *Orígenes de la Monarquía hispánica: Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Dykinson, Madrid, 1999, pp. 141-173.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Las elecciones episcopales durante el reinado de Pedro I de Castilla”, en *En la España Medieval*, nº 24, Madrid, 2001, pp. 421-461.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitantes”, en *En la España Medieval*, nº 26, Madrid, 2003, pp. 295-339.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “Clérigos y laicos en las cortes castellano-leonesas: la conflictividad como hilo conductor”, en *El Reino de León en la Alta Edad Media*, vol. IX, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, León, 1997, pp. 635-717.

ARRANZ GUZMÁN, A.: “La reflexión sobre la muerte en el medievo hispánico: ¿continuidad o ruptura?” en *En la España medieval*, t. V, 1986, pp. 109-124.

AURELL, M.: “La fin du monde, l’infer et le roi: une prophétie catalane du XVe siècle”, *Revue Mabillon (nouvelle série)*, 1994, 5/66, pp. 143-177.

AURELL, M.: “Mesianisme royal de la Couronne d’Aragone”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 1997, 52/1, pp. 119-155.

AURELL, J.: “La liturgia en la Edad Media” en *Memoria y Civilización*, 4, 2001, 243-251.

AURELL, M.: “L’historiographie ecclésiastique en Occident (IV e - XII e siècles): providence, type, exemple” en MARTÍNEZ FERRER, R.: *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive, Atti del 12° Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce*, Roma, 2010, pp. 55-71.

AVRIL, J.: “Eglise, paroisse, encadrement diocésain aux XIIIe et XIVe siècle, d’après les conciles et statuts synodaux” en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº25, La paroisse en Languedoc (XIIIe - XIVe), Toulouse, 1990, pp. 23-49.

AVRIL, J.: “En marge du clergé paroissial: les chapelains des chapellenies (fin XII-XIII siècles)”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignements Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Paris, 1993, pp. 121-133.

AVRIL, J.: “L’histoire religieuse des derniers siècles du moyen âge. A propos de quelques colloques récents”, en *Revue d’histoire ecclésiastique*, vol. LXXXV, nº3-4, 1990, pp. 701-705.

AVRIL, J.: “La participation du chapitre cathédral au gouvernement du diocèse”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº 24, *Le monde des chanoines (XIe - XIVe s.)*, Toulouse, 1989, pp. 40-63.

AVRIL, J.: “Quelques aspects de l’Institution Paroissiales après le IVe Concile du Letran”, en *Actes du 115e Congrès national des Sociétés Savantes (Avignon, 1990), Crises et Réformes dans l’Église de la réforme Grégorienne à la Préréforme*, Paris, 1991, pp. 93-106.

BALDÓ ALCOZ, J. - GARCÍA DE LA BORBOLLA, A - PAVÓN, J.: “Registrar la muerte (1381-1512). Un análisis de testamentos y mandas pías contenidos

en los protocolos notariales navarros” en *Hispania, Revista de Historia*, Madrid, vol. LXV/1, n.º 219, enero-abril 2005, pp. 155-226, pp. 205-206.

BALDÓ ALCOZ, J.: “Las misas post mortem simbolismos y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval” en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, Nº. 28, 2006 (Ejemplar dedicado a: Formas de religiosidad e identidades /coord. Por José Ignacio Homobono Martínez, Roldán Jimeno Aranguren), pp. 353-374.

BALDÓ ALCOZ, J.: “La tradición cristiana del culto a los difuntos: sufragios, misas e indulgencias” en *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*, XXIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, Logroño 2013, pp. 141-187.

BAÑOS VALLEJO, F.: *Las vidas de los santos en la Europa medieval*, Ed. Laberinto, Madrid, 2003.

BARBER BLASCO, A.: “El precio del delito: delincuencia y fiscalidad en la ciudad de Valencia durante el reinado de Alfonso el Magnánimo (1416-1458) según los Libros de Cuentas del Justicia Criminal” en *Medievalismo*, 31, 2021, pp.54-84.

BARROS, C.: “Milenarismo y utopía civil en la revuelta irmandiña, 1467-1469”, en *Utopías i alternatives de vida a l’edat mitjana, 12^e Curs d’Estiu*, Balaguer, 2007.

BARTHÉLEMY, D.: *El año mil y la Paz de Dios. La Iglesia y la sociedad feudal*, EIRENE, Ediciones de la Universidad de Granada - Publicacions de la Universitat de València, Granada, 2005.

BASCHET, J.: “In sinu patris. Remarques sur une singularité de l’iconographie trinitaire dans l’Espagne du XIIe siècle”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 531-550.

BATLLORI, M.: *La familia Borja*, Obra completa, vol. IV, Eliseu Climent, Valencia, 1994.

BAUCCELLS REIG, J.: “Documentación franciscana en el Archivo Capitular de Barcelona”, en *Archivo Ibero Americano*, nº 160, 1980, pp. 339-381.

BECQUET, J.: “L’evolution des chapitres cathédraux: régularisations et sécularisations”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº 24, Le monde des chanoines (XIe - XIVe s.), Toulouse, 1989, pp. 19-39.

BELTRÁN DE HEREDIA, V.: “La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV” en, *Revista Española de Teología*, vol. VI, Cuaderno 1º, pp. 313-357.

BENITO I MONCLÚS, P.: *Les parròquies del Maresme a la Baixa Edat Mitjana. Una aproximació des de les Visites Pastorals (1305-1447)*, Caixa de Estalvis Laietana, Mataró, 1992.

BERAULT-BERCASTEL: *Historia general de la Iglesia desde la predicación de los apóstoles hasta el pontificado de Gregorio XVI*, Imprenta Católica de Piles, Valencia, 1872, 20 vol.

BERGER, P.L.: *Para una teoría sociológica de la religión*, Ed. Kairos, Barcelona, 1971.

BÉROIN, N.: “La prédication Synodale au XIIIe siècle d’après l’exemple cambriésien”, en *Le Clerc séculier au Moyen Âge, XXIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public*, (Amiens, juin, 1991), Paris, 1993, pp. 229-247.

BERTELLONI, F.: “Una reciente edición crítica de Guido Terrena: Confutatio errorum quorundam magistrorum” en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n.º 56, 2016, pp. 87-93. (digital) <http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.695>

BERTRÁN ROIFÉ, P.: “Patronat reial sobre benifets ecclesiàstics a la Corona Catalano-Aragonesa” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 71, 1998, pp. 131-141.

BILEHAM, A.(c.m.): *Visiones del Apocalipsis. Agonía y Triunfo de la Iglesia Católica en un próximo porvenir*, Ed. Fray Jodoco Ricke, Quito - Ecuador, 1955.

BLÁZQUEZ, J. M.: “El mundo en que nació el cristianismo” y “Supersticiones cristianas, Angeología y Demonología”, en ALVAR et al.: *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 47-64 y pp. 337-346.

BLÁZQUEZ, J. M.: “Las creencias en la Roma Imperial”, en ROLDÁN, J.M. et al.: *Historia de Roma*, Ed. RBA, Madrid, 2009, 2 vol., pp. 417-503.

BOIS, G.: *La revolución del año mil*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991.

BORAU I MORELL, C.: “El sistema benéficial en la Barcelona del segle XIV. La conjunció de la religiositat, l’economia i l’art” en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, Barcelona, 1998. pp. 709-728.

BOROBIO, D. (Coord.): *La celebración en la Iglesia I. Liturgia y sacramentología fundamental*, Ed. Sígueme, S.A., Salamanca, 1995.

BOUCHERON, P.: “À qui appartient la cathédrale? La fabrique et la cité dans l’Italie médiévale”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 95-118.

BOUREAU, A.: “Hypothèses sur l’émergence lexical et théorique de la catégorie de séculier au XII siècle”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignements Supérieur Public* (Amiens, 1991), Paris, 1993, pp. 35-43.

BOURIN, M.: “De la communauté paroissiale à l’universitas castri”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº25, La paroisse en Languedoc (XIIIe - XIVe), Toulouse, 1990, pp. 199-214.

BOVE, B.: “Espace, piété et parenté à Paris aux XIIIe - XIVe siècles d’après les fondations d’anniversaires des familles éclevinales”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 253-282.

BRAUDEL, F.: *Civiltè materiale, economia e capitalismo. Structure del quotidiano (secoli XV-XVIII), I tempi del mondo*, Vol. 3, Einaudi, Turín, 1982.

BROWN, P.: *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*, E. Sígueme, Salamanca, 2018.

BURESI, P.: “Les conversions d’églises et de mosqueés en Espagne aux XIe - XIIIe siècles”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au*

Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 333-350.

BURKHARD NEUNHEUSER, OSB.: *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Edizione Liturgiche, Roma, 1999.

BURNET, R.: *El evangelio de la traición. Una biografía de Judas*. Edhasa, Barcelona, 2012.

BURNS, R.I.: *El regne croat de València*, Tres i Quatre, Valencia, 1993

BURNS, R.I.: *El reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y sociedad)*, Tres i Quatre, Valencia, 1982, 2 vol.

CABANES PECOURT, M.D.: *Aportación al estudio de la economía eclesiástica del Reino de Valencia en la Baja Edad Media*. Tesis Doctoral (Extracto), Universitat de València, Valencia, 1971.

CABANES PECOURT, M.D.: *Los monasterios valencianos. Su economía en el siglo XV*, 2. Vol., Universitat de València, Valencia, 1974.

CABANES PECOURT, M.D. - FERRER NAVARRO, R.: *Libre del Repartiment del Regne de Valencia*, 3 vol., Anubar, Ed., Zaragoza, 1979-80.

CABANES PECOURT, M.D.: “El estamento eclesiástico y los bienes de realengo en el Reino de Valencia a mediados del siglo XV”, en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, vol. II, Valencia, 1980, pp. 783-792.

CABANES PECOURT, M.D.: *Dietari del Capella d'Alfons V el Magnanim*, Anubar, Ed., Zaragoza, 1991.

CABANES PECOURT, M.D.: ““Avehinament” (Valencia, s. XIV)”, en *Revista de Filología Valenciana*, Anex. Nº 1, Valencia, 2000.

CALLADO ESTELA, E.: *Iglesia, poder y sociedad en el siglos XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2001.

CALLADO ESTELA, E. (Coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia*, Vol. V, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2014.

CALLADO ESTELA, E. (Coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia*, Vol. VI, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2019.

CALLEJA PUERTA, M.: *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 2000.

CANABAL RODRÍGUEZ, L.: “Notas sobre la política religiosa de Alfonso el Magnánimo”, en *XVI Congreso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona. La Corona D'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo (Napoli, 1997)*, vol. I, Napoli, 1000, pp. 111-119.

CANOVAS BOTIA, A.: *Auge y decadencia de una institución eclesial: el cabildo catedral de Murcia en el siglo XVIII. Iglesia y sociedad*, Universidad de Murcia, Murcia, 1994.

CAPELLA, B.G. de: “Les saints honorés dans les paroisses du diocèse de Saint-Papoul au XVe siècle” en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle, n°25, La paroisse en Languedoc (XIIIe - XIVe)*, Toulouse, 1990, pp. 365-381.

CARBONELL BOIRA, M.J.: “El beneficio eclesiástico en la ciudad de Valencia (primera mitad del siglo XIV)”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, Barcelona 1998, pp. 729-756.

CÁRCEL ORTÍ, M^a M.: *La diócesis de Valencia y sus beneficiados (1501-1538)*, Tesis Doctoral inédita, Universitat de València, Valencia, 1979.

CÁRCEL ORTÍ, M^a M.: “Regesta de documentos pontificios de la época del Cisma de Occidente, del Archivo Diocesano de Valencia (1405-1414)”, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, n.º 56, Castellón, 1980, pp. 706-729.

CÁRCEL ORTÍ, M^a M.: “Advocación religiosa y onomástica en la diócesis de Valencia (siglo XVI)”, en *Medievalia*, nº 10, Bellaterra, 1992, pp. 83-113.

CÁRCEL ORTÍ, M^a M. - BOSCÁ CODINA, J.V.: *Visitas pastorales de Valencia (siglos XIV-XV)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1996.

CÁRCEL ORTÍ, M.M.: “Casa, Corte y Cancillería del Obispo de Valencia Hug de Llupià (1398-1427)”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, Barcelona, 1998, pp. 635-659.

CÁRCEL ORTÍ, M.M.: “Las tasas de la cancillería valentina y el “gratis” en los registros del obispo Hugo de Llupià (1408-1425)”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 72, Barcelona, 1999, pp. 55-108.

CÁRCEL ORTÍ, M.M.: ““Ad servicium ecclesia dedicandi” Clérigos aragoneses ordenados en Valencia en el siglo XV”, en *Aragón en la Edad Media*, nº XVI, Zaragoza, 2000, pp. 163-183.

CÁRCEL ORTÍ, M^a M.: *Regestrum tonsurarum et aliorum ordinum de la diòcesi de València (1402-1421)*, Universitat de València, Valencia, 2022.

CÁRCEL ORTÍ, V.: “Notas sobre la formación sacerdotal en Valencia, desde el siglo XIII al XIX”, en *Hispania Sacra*, vol. XXVII, CSIC, 1974, pp. 151-199.

CÁRCEL ORTÍ, V.: *Historia de la Iglesia en Valencia*, 2 vol., Arzobispado de Valencia, Valencia, 1986.

CÁRCEL ORTÍ, V.: *Breve historia de la Iglesia en Valencia*, Arzobispado de Valencia, Valencia, 1991.

CÁRCEL ORTÍ, V.: *Historia de las tres diócesis valencianas*. Valencia, Segorbe-Castellón, Orihuela-Alicante, Generalitat Valenciana, Valencia, 2002.

CARLÉ, M.C. - FAUVE, M.E.G. de - RAMOS, N.B. - FORTEZA, P. de - LAS HERAS, J.J.: *La sociedad hispano medieval. La ciudad*, GEDISA, Barcelona, 2001.

CAROZZI, C.: *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Editorial Siglo XXI de España, Madrid, 2000.

CARRASCO, J.: “Espacios económicos de la Iglesia del Reino de Navarra” en *Gli spazi economici della chiesa nell'occidente Mediterraneo (secoli xii-metà xiv)*, Pistoia, 16'19 maggio 1997, Sedicesimo convegno internazionale di studi, Pistoia, 1999, pp. 363-411.

CARRASCO MANCHADO, A.I. - RABADÉ OBRADÓ, M. P. : *Pecar en la Edad Media*, Silex, Madrid, 2008.

CARRERES Y ARTAU, T.: “Fray Francisco Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social”, en *Anales del Instituto Gerundense*, I, Girona, 1946, pp. 270-293.

CARRERES ZACARÉS, S.: “Valencia en la época de don Fernando el Católico”, en *V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1952, pp. 1-12.

CASTELLÓ DOMÈNECH, F.: El tesoro medieval de la Catedral de Valencia, Tesis Doctoral inédita, Universitat de Valencia, Valencia, 2019.

CASTILLO CASTILLO, J.: “Funciones sociales del consumo: un caso extremo” en *Reis*, 67/94, Madrid, pp.65-85.

CATALÁ GORGUES, M.A.: Ángeles y demonios en Valencia. Su proyección socio-cultural y artística, Real Academia de Bellas Artes de San Carlos, Valencia, 2013, 2 vol.

CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, soberanía y salvación: Un análisis del poder gubernativo y jurídico en el cristianismo medieval (siglos XI-XIII)*, Memoria para optar al grado de doctor dirigida por: Villacañas Berlanga, J.L. - Rodríguez López, A., Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2017.

CATALINA GALLEGO, C.: *Pastorado, derecho y escatología. El gobierno de las almas en el occidente medieval (siglos XI-XIII)*, Guillermo Escolar Editores, Madrid, 2020

CÁTEDRA GARCÍA, P.: “Francesc Eiximenis y don Alfonso de Aragón”, en *Archivo Ibero Americano*, nº 165-168, 1982, pp. 75-79.

CÁTEDRA, P. M.: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1994.

CHABÁS, R.: “Estudio de los sermones valencianos de san Vicent Ferrer”, en *Opúsculos*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1995.

CHARLIER, J.-P.: *Comprendre el Apocalipsis II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993.

CHIFFOLEAU, J.: “Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 227-252.

CHITTOLINI, G.: “Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento”, en *Società e storia*, nº 87, anno XXII, 2000, pp. 1-17.

CIFUENTES, LL. - ESCRIBA, G.: “El monopoli de la paraula: cura d’Animes, educació i fe pública a la parroquia de Santa Maria de Piera durant la baixa Edat Mitjana”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, Barcelona, 1998, pp. 789-820.

CIRLOT, J.E.: *Diccionario de Símbolos*, Ed. Siruela, Barcelona, 1991.

COHN, N.: *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Ed., Madrid, 1980.

COLON, G. - GARCÍA, A.: *Furs de València*, Ed. Barcino, Barcelona, 1980-1999, 8 vol.

COLUNGA, R. P. A. - TURRADO, Dr.L.: *Viblia Sacra iuxta Vulgata Clementiam*, BAC, Madrid, 1946.

COPPENS, J.: *Sacerdocio y celibato*, Ed. Católica, Madrid, 1971.

CRUSELLES GÓMEZ, E.: *La formación de un mercado de aseguración. La clientela mercantil de Vicent Çuera*, Tesis de licenciatura inédita, Universidad de Valencia, 1989.

CRUSELLES GÓMEZ, E.: *Hombres de negocios y mercaderes bajomedievales valencianos*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Valencia, 1996.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: *La familia de Antoni Lopiç, notario de la ciudad de Valencia (1433-1493). Promoción social de un profesional de la escritura*, Tesis de licenciatura inédita, Universidad de Valencia, 1985.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: "Familia y promoción social: los Lopiç de Valencia (1448-1493)", en *Estudis Castellonencs*, nº3, Castellón, 1986, pp. 355-380.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: "Maestros, escuelas urbanas y clientela en la ciudad de Valencia a finales de la Edad Media", en *Estudis: Revista de Historia Moderna*, nº 15, Valencia, 1989, pp. 9-44.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: "Valencianos en la universidad de Bolonia: rentabilización social de los estudios superiores a finales del siglo XV", en *Lluís de Santàngel i el seu temps. Congrés internacional (València, 5-8 d'octubre 1987)*, Valencia, 1992, pp. 387-400.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: "Los juristas valencianos en la Italia renacentista. Estudiantes y cortesanos", en *València i la mediterrània medieval*, Revista d'Història Medieval, nº 3, Valencia, 1992, pp. 143-160.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: *Escuela y sociedad en la Valencia Bajomedieval*, Diputació de València, Valencia, 1997.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: "Los estudiantes de la Valencia preuniversitaria, entre la carrera eclesiástica y la sociedad civil", en *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 23, Valencia, 1997, pp. 11-40.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M.: *Els notaris de la ciutat de València. Activitat professional i comportamen social a la primera meitat del segle XV*, Pagès editors, Barcelona, 1998.

CRUSELLES GÓMEZ, J.M. - IGUAL LUIS, D.: *El duc Joan de Borja a Gandia. Els compstes de la banca Spanochi (1488-1496)*, Editorial Sendra Marco, Gandía, 2003.

CUENCA TORIBIO, J.M. - LONGARES ALONSO, J.: *Bibliografía de historia de la Iglesia, 1940-1974*, artículos de revista, Universitat de València - Córdoba, Valencia-Córdoba, 1976.

DAVIES, PH. R. - BROOKE, G..J. - CALLAWAY, PH. R.: *Los Rollos del Mar Muerto y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

DE AQUINO, T.: *Suma de Teología II*, partes I y II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989.

DE DIEGO-LORA, C.: *Poder jurisdiccional y función de justicia en la Iglesia*, Editorial Universidad de Navarra, Pamplona, 1976.

DEFOIS, G. - LANGLOIS, C. - HOLSTEIN, H.: *El poder en la Iglesia. Análisis institucional, histórico y teológico de la práctica contemporánea*, Ed. Nuevas Fronteras, Barcelona, 1974.

DEL CAMPO GUTIERREZ, A.: *El Libro de Testamentos de 1384-1407 del notario Vicente de Rodilla. Una introducción a los documentos medievales de últimas voluntades de Zaragoza*, Fuentes Históricas Aragonesas, nº 57, Zaragoza, 2011.

DEL POZO CHACÓN, J.A.: “Bulas correspondientes a Clemente VII y Benedicto XIII en el Archivo de la Catedral del Valencia”, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, t. LVI, Castellón, 1980. pp. 208-241.

DE LA VORAGINE, S.: *La leyenda dorada*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

DE LAS HERAS SANTOS, J.L.: “Religiosidad, herencia inmaterial y actitudes ante la muerte del clero catedralicio en la Edad Moderna” en *Tiempos Modernos*, 36, 2018/1, *Monográfico: Reforma religiosa, control moral y asistencia en Europa (Siglos XV-XVIII)*. Coords: María José Pérez Álvarez y Alfredo Martín García.

DELGADO, M.: *El espacio público como ideología*, Ed. Catarata, Madrid, 2014.

DELUMEAU, J.: *La reforma*, Ed. Labor S.A., Barcelona, 1985.

DELUMEAU, J.: *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e - XVIII^e siècles*, Fayard, Paris, 1992.

DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.

DEZINGER, E.: *El magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de Fe y Costumbres*, Herder, Barcelona, 1959.

DI NOLA, A. M.: *Historia del Diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días*, EDAF editorial, Madrid, 1982.

DIAGO HERNANDO, M.: “El cabildo de clérigos de Ágreda a comienzos de la Edad Moderna”, en *Celtiberia*, nº 91, año XLVII, Soria, 1997, pp. 43-68.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: “Monarquía y conflictos Iglesia-concejos en la Castilla bajomedieval. El caso del Obispado de Cuenca (1280-1406)”, en *En la España Medieval*, nº 17, Madrid, 1994, pp. 133-156.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: *El Clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media*, Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca, 1996.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: “El poder episcopal en la Diócesis de Cuenca durante la Edad Media”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Hª Medieval*, t. 9, Madrid, 1996, pp. 41-88.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: “La Iglesia conquense en sus relaciones de poder. Siglos XII-XV”, en GARCÍA MARCHANTE, J.S. - LÓPEZ VILLAVERDE, A.L.: *Relaciones de poder en Castilla: el ejemplo de Cuenca*, Universidad de Castilla - La ManchaCuenca, 1997, pp. 65-82.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: *La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media*, Arco Libros Madrid, 1998.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: “El pontificado y los reinos peninsulares durante la Edad Media. Balance historiográfico”, en *En la España Medieval*, nº 24, Madrid, 2001, pp. 456-536.

DÍAZ IBAÑEZ, J.: *Iglesia, sociedad y poder en Castilla. El obispado de Cuenca en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Ed. Alfonsópolis, Cuenca, 2003.

DOMINGO MALVADI, A.: “Los instrumentos de la predicación: manuscritos latinos sobre vicios y virtudes en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla”, en *Pecia Complutense*. Madrid, 2018. Año 15. Núm. 28. pp. 21-43.

DOSSAT, Y.: “Alfonse de Poitiers et les clercs” en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse de Languedoc au XIIIe siècle*, nº 7, Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300), Toulouse, 1972, pp. 361-391.

DOSSAT, Y.: “Patriotisme méridional du clergé au XIIIe siècle”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse de Languedoc au XIIIe siècle*, nº 7, Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300), Toulouse, 1972, pp. 419-452.

DUALDE SERRANO, M.: *Fori antiqui Valentiae*, CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, Madrid-Valencia, 1950-1967.

DUBY, G.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Crítica, Barcelona, 1983.

DUBY, G.: *Europa en la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 1986.

DUBY, G.: *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1992.

DUTOUR, Th.: “Les eclesiastiques et la société laïque en ville. Le cas de Dijon à la fin du Moyen Âge”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 81-94.

DYER, CH.: *Niveles de vida en la Baja Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1991.

EIXIMENIS, F.: *Cercapou*, vol. I y II, Barcino, Barcelona, 1957-58.

EIXIMENIS, F.: *Contes i faules*, Barcino, Barcelona, 1925.

EIXIMENIS, F.: *Doctrina Compendiosa*, Barcino, Barcelona, 1929.

EIXIMENIS, F.: *Dotzè llibre del crestià*, I, 1, Universitat de Girona, Diputació de Girona, Girona, 2005.

EIXIMENIS, F.: *Dotzè llibre del crestià*, II, 1, Universitat de Girona, Diputació de Girona, Girona, 1986.

EIXIMENIS, F.: *Dotzè llibre del crestià*, II, 2, Universitat de Girona, Diputació de Girona, Girona, 1987.

EIXIMENIS, F.: *Gobierno de la República*, Acció Bibliogràfica Valenciana, Valencia, 2001.

EIXIMENIS, F.: *Lo crestià (Selecció)*, Ed. 62, Barcelona, 1983.

EIXIMENIS, F.: *Regiment de la cosa pública*, Barcino, Barcelona, 1927 (Ed. Facsímil 1980).

EIXIMENIS, F.: *Scala Dei, devocionari de la reina Maria*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1985.

EIXIMENIS, F.: *Tractat de Regiment dels prínceps e de comunitats. Lo dotzen llibre del crestià. Primera part*, La Academia, Barcelona, 1904.

ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, tomo I.

ELIADE, M.: *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Ed. Taurus, Madrid, 1996.

ELIADE, M.: *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Ed. Kairós, Barcelona, 1998.

ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, RBA, Barcelona, 2004.

ESCOLANO, G.: *Decada primera de la Historia de Valencia*, Universitat de Valencia, Valencia, 1610 (Ed. Facsímil 1972), 6 vol.

ESPONERA, A. [O. P.]: «San Vicente Ferrer y las corrientes espirituales de su época. Estado de la cuestión», *Anales Valentinos*, 1998, 24/48, pp. 339-362.

ESPONERA CERDÁN, A.: “José Teixidor O.P. (1694-1775): Los Borjas y San Vicent Ferrer”, en *Anales Valentinos*, nº 53, año XXVII, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2001, pp. 121-141.

ESPONERA CERDÁN, A.: *Proceso de canonización del maestro Vicente Ferrer O.P.*, Facultad de Teología - Studia Friburgensia, Valencia, 2018.

ESPONERA CERDÁN, A.: *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita*. Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, Valencia, 2013.

ESPONERA CERDÁN, A.: *Bonifacio Ferrer, un valenciano muy poco conocido*, Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, Valencia, 2013.

ESPONERA, A.: *Jalones para una historia del pensamiento cristiano en Valencia desde el siglo XIII al XX*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2019.

ESTEVE FORRIOL, J.: *Orígenes de la enseñanza del latín en la Valencia Medieval, lección pronunciada con motivo de su jubilación como profesor titular de filología latina de la Universidad de Valencia*, Valencia, 1987.

ESTEVE FORRIOL, J.- MUNSURI ROSADO, N.: “La Bula “In Supremae Dignitatis” (26-X-1499) y breve aproximación a la figura de su legislador, Alejandro VI” , en *La Seu-Colegiata de Santa María de Gandia*, Gandía, 2002, pp.52-63.

FABROSCHI, A. A.: *Bajo la mirada de Hildegarda. Abadesa de Bingen*, Miño y Dávila editores, Madrid, 2010.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La clerecía ovetense en la Baja Edad Media. Estudio socioeconómico*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1982.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La iglesia de Asturias en la Baja Edad Media. Estructuras económico-administrativas*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1987.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: “Renacimiento urbano y religiosidad. Los cabildos de canónigos”, en *XXIX Semana de Estudios Medievales de Estella. Las sociedades urbanas en la España Medieval*, Panplona, 2003, pp. 311-352.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Ed. Trea, Oviedo, 2005.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Ed. Trea, Oviedo, 2008.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J.: *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Ed. Trea, Gijón, 2011.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: “La misa, estudio histórico-antropológico” en *Revista de antropología social*, núm. 1. Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp.167-172.

FERRANDO FRANCÉS, A.: *Els certàmens poètics valencians*, Institució Alfons el Magnànim, Centre Valencià d'Estudis i d'Investigacions, Valencia, 1983.

FERRANDO, A.: Sant Vicent Ferrer en la historiografia, la literatura, l'hagiografia i l'espiritualitat al segle XV, Institució Alfons el Magnànim, Centre Valencià d'Estudis e d'Invesstigacions, Valencia, 2013.

FERRER NAVARRO, R.: “El profesor Ubieto y el medievalismo hispano” en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 73/1998. *Historiadores de la España Medieval y Moderna*, Zaragoza, 2000, pp. 89-116.

FERRER NAVARRO, R.: “Eiximenis: vida, obra i actualitat”, en FERRER, R. (de.): *Eiximenis i la seua obra*, Academia Valenciana de la Lllengua, Valencia 2010, pp. 10-24.

FERRER Y BIGNÉ, R.: *Estudio histórico-crítico sobre los poetas valencianos de los siglos XIII, XIV y XV*, Imprenta José Rius, Valencia, 1873. (Ed. Facsímil librería París-Valencia, Valencia, 1991).

FLICHE, A. - MARTÍN, V. (dir): *Historia de la Iglesia, volx. XI-XVI*, EDICEP, Valencia, 1974-1979.

FLORES JIMÉNEZ, A.: “Sobre la actividad de los demonios: un tratado medieval bizantino sobre demoniología”, en *Revista Digital Universitaria*, 10 de diciembre de 2008, Vol. 9, n.º 12.

FOREVILLE, R.: *Gouvernement et vie de l'Eglise au Moyen Âge*, Ed. Variorum, Londres, 1979.

FOREVILLE, R.: *Lateranense I, II y III*, ESET, Vitoria, 1972.

FOUCAULT, M.: *Seguridad, territorio y población, Curso del Collège de France (1977-1978), Siglo XXI editores*, Madrid, 2008.

FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2017.

FOUCAULT, M. : *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981, Siglo XXI editores*, Madrid, 2021.

FOULON, J.H.: “Le clerc et son image dans la prédication synodale de Geoffrey Babion, archevêque de Bordeaux (1136-1158)”, en *Le Clerc séculier au Moyen Âge*, XXIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, (Amiens, juin, 1991), Paris, 1993, pp.45-60.

FRAZER, J.G.: *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974. Primera edición en ingles, realizada en 1890 (2 vols).

FRANK, I.W.: *Historia de la Iglesia Medieval*, Herder, Barcelona, 1988.

FUSTER PERELLÓ, S. (O.P.): *Timete Deum. El anticristo y el final de la historia según san Vicent Ferrer*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 2004.

FUSTER, J.: *Poetes, moriscos i capellans*, Tres i Quatre, Valencia, 1986.

FUSTER, S. [O. P.]: *Timete Deum. El Anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer*, Valencia, 2004.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A.: *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*, Akal, Madrid, 2012.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, A.: “Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante” en *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Núm. 1, 2011, pp. 57-82, issn: 0214-0691.

GARCÍA HERRERO, M.C.: “La muerte y el cuidado del alma en los testamentos zaragozanos de la primera mitad del siglo XV” en *Aragón en la Edad Media*, 1984, pp. 209-245.

GARCÍA HERRERO M.C. - FALCÓN PÉREZ M.I. : “En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa”, en *En la España Medieval*, 2006, 29, pp.153-186.

GARCÍA JUAN, V.: *El “Liber Ordinum” de la diócesis de Valencia (1407-1411)*, Tesis de licenciatura inédita, Universitat de Valencia, Valencia, 1985.

GARCÍA PELAYO, M.: “El reino de Dios, arquetipo político” en *Revista de Occidente*, Madrid, 1959, pp. 135-136.

GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir): *Historia de la Iglesia en España*, vols. II y III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980-1982.

GARCÍA Y GARCÍA, A.: “Relaciones entre la iglesia y el estado en Valencia a principios del siglo XV”, en *Escritos del Vedat*, vol. IX, Valencia, 1979, pp. 235-246.

GARCÍA Y GARCÍA, A.: “Relaciones entre la Iglesia y el Estado en Valencia”, en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, vol. II, Valencia, 1980, pp. 773-781.

GARCÍA Y GARCÍA, A.: *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1981.

GARCÍA Y GARCÍA, A.: *Synodicum Hispanicum*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981

GARCÍA Y GARCÍA, A.: *Iglesia, sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987.

GARCÍA Y GARCÍA, A.: “El derecho canónico medieval”, en *El Dret Comú i Catalunya. Actes del IIon Simposi Internacional*, Barcelona, 1992, pp. 17-51.

GARCÍA Y GARCÍA, A.: “La canonistique française méridionale et la peninsule ibérique”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº29, L’Église et le droit dans le Midi (XIIIe-XIVe s.), 1994, pp. 117-143.

GARGALLO, J.: Certificado por el qual consta resumidamente la fundación, progresos y preeminencias de la Real Cofradía de Nuestra Señora de la Seo, Hospital de pobres Sacerdotes enfermos de la presente ciudad de Valencia. Valencia, 1750.

GARGANTA, J. M. - FORCADA, V.: *Biografía y escritos de san Vicent Ferrer*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

GARÍN, E.: *La educación en Europa, 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987.

GASPARINI, G.D.S.: “Istituzione e vita religiosa: considerazioni di un medievista”, en *Società e storia*, nº 92, anno XXIV, 2001, pp. 345-351.

GAUDEMET, J.: “Conclusion”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse de Languedoc au XIIIe siècle*, nº 7, *Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300)*, Toulousse, 1972, pp. 453-459.

GAUDEMET, J.: *Histoire du Droit canonique et des Institutions de l’Eglise en Occident*, t. VIII, vol. 2, Ed. Economica, Paris, 1979.

GAZZANIGA, J.L.: “Conclusion”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº25, *La paroisse en Languedoc (XIIIe - XIVe)*, Toulousse, 1990, pp. 383-388.

GEREMEK, B.: “Activité économique et axclusion sociales: les métiers maudits”, en GUARDUCCI, A. (ed.): *Gerarchie economica e gerarchie sociali, secoli XII-XVIII. Atti della XII Settimana di Studio dell’Istituto di Storia Economica Francesco Datini (18-23 aprile 1980)*, Florencia, 1990, pp. 797-816.

GERMAIN, R.: “Revenus et actions pastorales des prêtres paroissiaux dans le diocèse de Clermont”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignements Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Paris, 1993, pp. 101-119.

GERVAIS DUMEIGE, S.J. (Dir.): *Historia de los Concilios Ecuménicos*, 6/1, Vitoria, 1972.

GILBERT, S.: ““Couronne” et clergie dans la diocèse de Châlons, à la fin du Moyen.-Age”, en *109^e Congrès National des Sociétés Savantes (Dijon, 1984)*, Paris, 1985, pp. 283-293.

GILLES, H.: “Le clergé méridional entre le roi et l’église”, en *Cahiers de Fanjeaux n°7, Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300)*, Touloussse, 1972, pp.393-417.

GILLES, H.: “Peine de mort et droit canonique”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au Moyen Âge*, n° 33, 1998, pp. 393-416.

GILSON, E.: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1958, 2 vol.

GIMENO BLAY, F.M.: *La biblia de san Vicent Ferrer (Códice manuscrito del siglo XIII)*, Sciptorium S.L., Valencia, 1992.

GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *Sermonario de san Vicent Ferrer del Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia*, Ajuntament de València, Valencia, 2002.

GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Perugia (Convento dei Domenicani, ms. 477)*, Ajuntament de València, Valencia, 2006.

GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer, Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404. (Couvent des Cordeliers, ms. 62)*, Ajuntament de València, Valencia, 2009.

GIMENO BLAY, F. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L.: *San Vicente Ferrer. Sermonario de Aviñón (Avignon. Bibliothéque Municipale, ms. 610)*, Universitat de València, Valencia, 2019.

Gli spazi economici della chiesa nell’occidente Mediterraneo (secoli xii-metà xiv), Pistoia, 16’19 maggio 1997, Sedicesimo convegno internazionale di studi, Pistoia, 1999.

GÓMEZ-FERRER Y MARTÍ, P.: “La serena actitud de San Vicent Ferrer en el proceso de incapacidad mental de mossén Giner Rabaça”, en *Saitabi*, n° 39-42, 1952-53, tomo IX, pp. 22-46.

GÓMEZ MUNTANÉ, M.C.: *El Livre vermell. Cantos y danzas de fines del Medioevo*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2017.

GOMIS CORELL, J. C.: “Dues melodies tradicionals de gojos al Camp de Morvedre”, en *Braçal*, 7 (1993), pp. 37-53.

GOMIS CORELL, J. C.: “Els gojos marians de la comarca de la Vall d’Albaida conservats en la Col·lecció de la Universitat de València”, en *Almaig, estudis i documents*, n.º 14, 1998, p. 65-76.

GOMIS CORELL, J. C.: “Els Gozos al santísimo Cristo de la Sangre i el Gozos al ínclito y glorioso mártir san Sebastián de Polinyà de Xúquer”, en *Al-gezira, Revista d’Estudis Històrics-Ribera Alta*, 9 (1996), pp. 485-486, 495-501.

GOMIS CORELL, J. C.: “La pervivència d’antigues modalitats en les melodies de gojos del Camp de Morvedre”, en *Braçal*, 11-12 (1997), II, pp. 407-408.

GOMIS CORELL, J. C.: “Los gozos marianos en la comarca del Campo de Morvedre. Estudio histórico y documental”, *Revista de Musicología*, XXV-1 (2002), pp. 260.

GONZALEZ DE FAUVE, M.E. - LAS HERAS, I.J. - DE FORTEZA, P.: “Los cargos eclesiásticos y religiosos como estrategia de recuperación del poder de los descendientes de Pedro I de Castilla”, en *En la España Medieval*, n.º 24, Madrid, 2001, pp. 239-257.

GONZÁLEZ NIETO, D.: “El compromiso de las élites eclesiásticas con los intereses familiares a través del patrocinio religioso. El caso García Álvarez de Toledo, obispo de Astorga (1463-1488)” en *Potestas. Revista de Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte*, n.º 19, Julio 2021, pp. 29-51. <http://dx.doi.org/10.635/Potestas.2021.19.2>

GOROCHOV, N.: “Les pratiques religieuses des étudiants parisiens au Moyen Âge: entre conscience de groupe et discipline imposée”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 415-434.

GRAULLERA SANZ, V.: “La Justicia local” en FERRERO MICO, R. (Coord.): *Autonomía municipal en el mundo mediterráneo. Historia y perspectivas*, Fundación Profesor Manuel Broseta, Valencia, 2002, pp. 31-44.

GROUT, D. J. - PALISCA, C. V.: *Historia de la música occidental*, Vol. I, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

GUADALAJARA MEDINA, J.: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996.

GUARNER, L.: *Les trobes en lahors de la Verge Maria*. Primer incunable español, Facsímil Librerías París-Valencia, Valencia, 1974.

GUERREAU, A.: *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984.

GUIJARRO GONZÁLEZ, S.: “Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI al XV)”, en *La enseñanza en la Edad Media, X Semana de Estudios Medievales*, (Nájera, 1999), Nájera, 2000, pp. 61-95.

GUILLEMAIN, B. - MARTÍN, C.: “Origines sociales, intellectuelles et ecclésiastiques des évêques de la provincia de Narbonne entre 1249 et 1317”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse de Languedoc au XIIIe siècle*, n.º 7, Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300), Toulouse, 1972, pp. 91-106.

GUILLEMAIN, B.: “Conclusion”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignements Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Paris, 1993, pp. 275-279.

GUILLOT ALIAGA, D.: “La mujer a través de los testamentos valencianos” en *Las mujeres en la Edad Media*, Universidad de Sevilla, Murcia-Lorca, 2013, pp. 153-170.

GUINOT RODRÍGUEZ, E.: “L’Orde de Montesa a Itàlia en el segle XV”, en *Actas XIV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, III, Sassari, 1996, pp. 489-502.

HAMON, Ph.: “Entre salut et statut: la situation des grands officierts de finance au miroir de leur comportement religieux (fin du XVe et première moitié du XVIe siècle)”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 445-462.

HARRIS, M.: *Vacas, cerdos, guerra y brujas*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

HAUF I VALLS, A.: *D’Eiximenis a sor Isabel de Villena, aportació a l’estudi de la nostra cultura medieval*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Valencia-Monserrat, 1990.

HAUF I VALLS, A.: “Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d’Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel Tirant lo Blanc”, en *Xàtiva, Els Borja: una projecció europea*, vol. I, Xàtiva, 1995, pp. 101-138.

HAUF I VALLS, A.: “Estudio preliminar” en POU Y MARTÍ, J.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII - XV)*, Instituto de Cultural Juan Gil-Albert, Alicante, 1996, pp. 9-112.

HAUF, A. G.: «Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)», *Anales Valentinos*, 24/48, 1998, pp. 261-302.

HAUF A. G.: “Fra Francesc Eiximenis i la pugna entre el poder civil i el poder eclesiàstic a València a la llum de les Allegationes, el Pastorale i d’una curiosa historieta d’Anselm Turmeda”, en FERRER, R. (de.): *Eiximenis i la seua obra*, Academia Valenciana de la Llengua, Valencia, pp. 258-279.

HAYEZ, A.M.: “Les solliciteurs de paroisses des provinces de Toulousse et Narbone en cour de Rome sous le pontificat d’Urbain V, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d’Histoire religieuse du Languedoc au XIII^e siècle*, n°25, *La paroisse en Languedoc (XIII^e - XIV^e)*, Toulousse, 1990, pp. 343-364.

HERVADA, J.: *Tres estudios sobre el término laico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1973.

HEULLANT - DONAT, I.: “À propos de la mémoire hagiographique franciscaine aux XIII^e et XIV^e siècle. L’Auteur retrouvé des memorialia de sanctis fratrivus minoribus”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp.511-530.

HILL, M.: *Sociología y religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

HINOJOSA MONTALVO, J. - LÓPEZ ÉLUM, P. - RODRIGO LIZONDO, M.: “Relaciones de la ciudad de Valencia con el pontificado durante el Cisma de Occidente (1378-1423). Regesta de los fondos del Archivo Municipal”, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, tomo LVI, 1980, pp. 585-645.

HINOJOSA MONTALVO, J. - BARRIO BARRIO, J.A. - CABEZUELO PLIEGO, J.V. - PICATOSTE NAVARRO, P.: “Las relaciones entre Alfonso V y Eugenio IV ante la crisis del Concilio de Basilea y la cuestión del obispado de Orihuela (1431-1447)”, en *XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d’Aragona. La Corona d’Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo (Napoli 1997)*, vol. I, Napoli, 2000, pp. 383-393.

HINOJOSA MONTALVO, J.: *Diccionario de historia medieval del Reino de Valencia*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, 4 vol.

HODEL, P.-B. (O.P.): Le “Tractatus de moderno ecclesie scismate” de saint Vicent Ferrier (1380), Academie Press-Editions Saint Paul, Fribourg, 2008.

HUGHES, P.: *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1996.

HUIZINGA, J.: *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*, Crítica, Barcelona, 1997.

IBAÑEZ GARCÍA, M. A.: “La misa de san Gregorio. Aclaracionessobre un tema iconográfico. Un ejemplo en Pisón de Castrejón (Palencia)” en *Norba: Revista de arte*, nº 11, 1991, págs. 7-18

IGUAL LUIS, D.: Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio del Mediterráneo occidental, Tesis Doctoral, Valencia, 1995.

IGUAL LUIS, D.: *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio socioeconómico del Maditerráneo Occidental*, Fundació Caixa Castelló, Castellón, 1998.

IGUAL LUIS, D.: “Església i societat a Almassora (1245-1489)”, en *La Mura, Revista del Museu Municipal d’Almassora*, nº 3, 1999, pp. 35-79.

IGUAL LUIS, D. - NAVARRO ESPINACH, G. (Coords): *El País Valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al Profesor Paulino Iradiel*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2018.

IRADIEL MURUGARREN, P.: “L’evolució econòmica en el segle XV” en *Història del País Valencià*, t. II, Barcelona, 1989, pp. 265-324.

IRADIEL MURUGARREN, P.: *Las claves del feudalismo (860-1500)*, Barcelona, 1991.

IRADIEL, P. - IGUAL, D. - NAVARRO, G. - APARICI, J.: *Oficios artesanales y comercio en Castelló de la Plana (1371 - 1527)*, Castellón, 1995.

IRADIEL, P. - CRUSELLES, J.M.: “El entorno eclesiástico de Alejandro VI. Nota sobre la formación de la clientela política borgiana (1529-1503)”, en *Roma di fronte all’Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del convegno (Città del Vaticano-Roma, 1999)*, Roma, 2001, t. I, pp. 27- 58.

IRIARTE, L. O.F.M. Cap.: *Historia franciscana*, Ed. Asís, Valencia, 1979.

IVARS CASTELLO, J.F. - RAUSELL BOIZAS, H.: “La catedral de Valencia, ¿iglesia real o para una incipiente burguesía? Algunos porques”, en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón, II, La Corona de Aragón en el siglo XIV*, vol. I, Valencia, 1969, pp. 191-202.

JACOBELLI, M.C.: *Risus Paschalis*. El fundamento teológico del placer sexual, Planeta, Barcelona. 1991.

JEDIN H. (dir): *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. II-IV, Herder, Barcelona, 1966-1973.

JERPHAGNON, L.: *Juliano el Apóstata. Historial natural de una familia en el Bajo Imperio*, EDHASA, Barcelona, 2010.

KOVALIOV, S.I.: *Historia de Roma*, Ed.Akal, Madrid, 2011.

KÜCHLER, W.: *Les finances de la Corona d'Aragó al segle XV (Regnats d'Alfons V i Joan II)*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1997.

KULA, W.: *Las medidas y los hombres*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

LADERO QUESADA, M.A. - NIETO SORIA, J.M.: "Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés). Estado de la investigación, en *En la España Medieval*, nº 11, Madrid, 1988, pp. 125-151.

LAUWERS, M.: "'Religion populaire", culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. LXXXII, nº2, 1987, pp. 221-258.

LE TOURNEAU, D.: *El derecho de la Iglesia. Inicio al Derecho Canónico*, Ed. Rialp, Madrid, 1997.

LEVILLAIN, Ph.(dir): *Dictionnaire Historique de la Papauté*, Fayard, París, 1994.

LIGNEROLLES, Ph. De: "Aspects de la pastorale paroissiale d'après les dispositions du concile de Lavaur de 1368", en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIII^e siècle*, nº25, *La paroisse en Languedoc (XIII^e - XIV^e)*, Toulouse, 1990, pp. 327-342.

LINEHAN, P.: *La iglesia española y el papado en el s. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975.

LINEHAN, P.: *Las dueñas de Zamora. Secretos, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*, Ed. Península, Barcelona, 1999.

LLOP CATALÁ, M.: *San Vicent Ferrer y los aspectos socioeconómicos del mundo medieval*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1995.

LOMBARDÍA, P.: *Lecciones de derecho canónico. Introducción derecho constitucional parte general*, Tecnos, Madrid, 1986.

LONGERE, J.: "Le prêtre de paroisse d'après les statuts synodaux du XIII^e siècle, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIII^e siècle*, nº25, *La paroisse en Languedoc (XIII^e - XIV^e)*, Toulouse, 1990, pp. 287-326.

LOP OTÍN, M.J.: "Las catedrales y los cabildos catedralicios de la Corona de Castilla durante la Edad Media. Un balance historiográfico", en *En la España Medieval*, nº 26, Madrid, 2003, pp. 371-404.

LÓPEZ ELUM, P.: *Los orígenes de los Furs de València y de las Cortes en el siglo XIII*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 1998.

LÓPEZ-AMO Y MARÍN, A.: "El pensamiento político de Eiximenic en su tratado de "Regiment de prínceps"", en *Anuario de historia del derecho español*, tomo XVII, Madrid, 1946, pp. 1-139.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, G.: "La "bula de oro" de 1451: nota crítica", en *XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona. La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo (Napoli 1997)*, Napoli, 2000, pp. 421-437.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, C.: *Nobleza y poder político. El Reino de Valencia (1416-1446)*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2005.

LOWIE, R.H.: *Religiones primitivas*, Alianza editorial, Madrid, 1976.

LUKER, M.: *El mensaje de los símbolos: mitos, culturas y religiones*, Herder, Barcelona, 1992.

MADRENYS CABALLE, P.: *La impericia y la enfermedad como causas de remoción del párroco*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1965.

MADRID SOUTO, R. - MUNSURI ROSADO, N.: "Religiositat oficial-religiositat popular: una dualitat inventariada el 1506", *Bulletí de l' associació arqueològica de Castelló*, nº13, 1993, pp. 59-72.

MADRID SOUTO, R. - MUNSURI ROSADO, N.: "Libros, joyas y ornamentos de la Parroquia de Santa Catalina de Valencia (1330)", *Estudis Castellonencs*, nº 8, 1998-1999, pp. 403-419.

MADURELL MARIMÓN, J.M.: "Concilios Tarraconenses (1455-69)" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, nº 20, 1947, pp. 103-149.

MALDONADO, J.: *Curso de derecho canónico para juristas civiles. Parte general*, Gráficas Hergón, Madrid, 1967.

MALDONADO, L.: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

MANN, M.: *Las fuentes del poder social, I*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

MANSEAU, P.: *Huesos sagrados. Un recorrido por las reliquias de las religiones del mundo*, Alba Editorial, 2010.

MARAVALL, J.A.: "Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis", en *Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, tomo II, vol. I, Valencian 1969, pp. 391-412.

MARAVALL, J.A.: "La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo" en *Boletín de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, nº 10-12, mayo-octubre 1956, pp. 191-213.

MARMURSZTEJN, E.: "Fonction urbaine et imaginaire urbain: le studium dans les représentations urbains au Moyen Âge central", en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 435-444.

MAROTO, D. de P.: *Espiritualida de la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Ed. de Espiritualidad, Madrid, 2000.

MARQUÉS SALA, B.: "L'inventari dels béns de mossen Pere Bosch; canonge d'Urgell (1449)", en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 71, 1998, pp. 479-498.

MARTÍ, P. [O.M. Cap.]: "Fra Francesc Eiximenis, O.M. (1340?-1409?)" en *Studiabibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis*, Col·legi Universitari de Girona, Diputació de Girona, Girona, 1991, vol. 1, pp. 13-48.

MARTÍN MARTÍN, J.L.: *El cabildo de la catedral de Salamanca. Siglos XII-XIII*, Ed. Varias, Salamanca, 1975.

MARTÍN, J.L.: "Hermandades y ligas de clérigos en los reinos hispánicos", en *XIX Semana de Estudios Medievales de Estella, (Estella 1992)*, *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval*, Pamplona, 1993, pp. 127-147.

MARTÍN RIEGO, M.: “La visita pastoral de las parroquias”, en *Memoria Ecclesiae*, nº XIV, 1999, pp. 157-205.

MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, J.A.: *Os clérigos na Idade Media*, Ed. Toxos Soutos, A Coruña, 2001.

MARTÍNEZ FERRER, R.: Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive, Atti del 12° Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2010.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M.: “Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)”, en *En la España Medieval*, nº 26, Madrid, 2003, pp. 35-59.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, J.L.: “Iglesia y vida religiosa” en *XXV Semana de Estudios Medievales de Estella. La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, 1999, pp. 431-456.

MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*, Ed. Actas, Madrid, 2004.

MARTÍNEZ SANMARTÍN, L.P.: “La promoció d’Alfons de Borja al bisbat de València i la política d’Alfons el Magnànim. Església i finances estatals a l’entorn de la guerra de Castella de 1429-1430”, en *Xàtiva, Els Borja: una projecció europea*, vol. I, Xàtiva, 1995, pp. 277-323.

MARX, K - ENGELS, F.: *Sobre la religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.

MARZAL PALACIOS, J.: La esclavitud en Valencia durante la baja Edad Media (1375-1425), Tesis Doctoral, Valencia 2006.

MARZAL PALACIOS, F.J. - MUNSURI ROSADO, M.N.: “Los esclavos sarracenos entre el Islam y el cristianismo: el caso de Bernat Sans.”, en *VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, 2002, vol. I, pp. 303-314.

MATA LÓPEZ, M.: *Relación de limosnas para la construcción del monasterio de la Trinidad de Valencia*, Anúbar ed., Zaragoza, 1991.

MATZ, J.M.: “Chapellanies et chapelains dans le diocèse d’Angers (1359-1550): Éléments d’enquête”, en *Revue d’histoire ecclésiastique*, vol. XCI, nº2, 1996, pp. 371-397.

McGINN, B.: *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona, 1997.

MENSA, J.: «Arnau de Vilanova, espiritual. Darrereres aportacions», *Anales Valentinus*, 1998, 24/48, pp. 303-338.

MERITA, T.: *Vida, milagros, y doctrina del valenciano apostol de Europa San Vicent Ferrer, con la canonización, traslaciones de su cuerpo, reliquias, culto, apariciones y oraciones del mismo Santo*, Valencia, 1755, (Ed. Facsímil Valencia, 1993).

MILHOU, A.: «La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1982, 18/1, pp. 61-78.

MIRA, J.F.: *Sant Vicent Ferrer. Vida i llegenda d’un predicador*, Bromera, Valencia, 2002.

MIRAS, J.: *La noción canónica de "praelatus". Estudio del "Corpus Iuris Canonici" y sus primeros comentadores (siglos XII al XV)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.

MITRE FERNÁNDEZ, E.: "Mentira frente a verdad en las disputas medievales entre católicos y heréticos", en 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense de Madrid, 2011, 16, 173-202.

MONSALVO ANTÓN, J.M.: *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV. Política y Cultura*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000.

MONTANER, A.: "Los relicarios de altar en la alta edad media hispánica: devoción y liturgia" en ALFARO PÉREZ, F.J. - NAYA FRANCO, C. (Eds.): *Supra devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2019, pp. 61-77.

MOORE, R.I.: *La formación de una sociedad represora*, Crítica, Barcelona, 1989.

MORELLÓ BAGET, J. (ed.): *Financiar el reino terrenal. La contribución de la Iglesia a finales de la Edad Media (siglos XIII-XVI)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 2013.

MORENO NÚÑEZ, J.I.: "Poder económico e influencia social de un clérigo castellano del siglo XIV: Sancho Sánchez, arcediano de Olmedo", en *En la España Medieval*, nº 24, Madrid, 2001, pp. 395-419.

MUCHEMBLED, R.: *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2002.

MULLET, M.: *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990.

MUNSURI ROSADO, N. - MADRID SOUTO, R.: "Aproximación a la vida conventual mercedaria a través de un inventario del siglo XV", *Estudis Castellonencs*, nº 7, 1996-1997, pp. 41-86.

MUNSURI ROSADO, M.N.: *El clero secular en la Valencia del siglo XV: la parroquia de San Esteban*, tesis de licenciatura inédita, Universitat de València, Valencia, 1999.

MUNSURI ROSADO, M^a N.: "Principales devociones en la Valencia del XVI a través de los libros bautismales de la parroquia de San Esteban Protomártir", en *Memoria Ecclesiae XX: Religiosidad popular y archivos de la Iglesia. Santoral Hispano. Mozárabe en las diócesis de España*, Oviedo, 2001, pp. 673-686.

MUNSURI ROSADO, M^a. N.: "El clero secular urbano en la Valencia del siglo XV: una unidad en la mentalidad medieval, una disparidad en la realidad", en *XVII Congreso de Historia de la Corona de Aragón. El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta*, Barcelona, 2003, vol. II, pp. 261-272.

MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *Perspectiva socio-económica del clero secular en la Valencia del siglo XV*, Tesis Doctoral, Universitat de València, 2005.

MUNSURI ROSADO, M.^a N.: *El clero secular en la Valencia del siglo XV. Composición e influencia socio-política*, Del Cenja al Segura, Valencia, 2010.

MUNSURI ROSADO, M.^a. N.: "La aportación de los clérigos valencianos del siglo XV a la poesía en la Corona de Aragón", en *La Mediterrània de la Corona*

d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004 : XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, València 2004, 9-14 setembre / coord. por NARBONA VIZCAÍNO, R., Vol. 2, 2005, ISBN 84-370-6305-1, págs. 1807-1824

MUNSURI ROSADO, M^a. N.: “La dinámica de la espiritualidad en la Baja Edad Media. Apocalipsis y milenarismo en la política de la Corona de Aragón, siglos XIII-XV”, en IGUAL LUIS, D. - NAVARRO ESPINACH, G.: *El País valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al profesor Paulino Iradiel*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2018, pp.257-280.

MUNSURI ROSADO, M^a. N.: *La parroquia de San Esteban protomártir de Valencia*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2019.

MUNSURI ROSADO, M^a. N.: “La presencia de la Orden de Predicadores en el clero diocesano de la Valencia del siglo XV. Evolución del convento de Santo Domingo a la sombra de Mestre Vicent” en ESPONERA, A. - NAVARRO, M. (Ed.); *San Vicente Ferrer, mensajero del evangelio. Ayer y hoy*, Valencia, 2020, pp. 321-335.

MUNSURI ROSADO, N. - FERRER NAVARRO, R.: “Francesc Eiximenis: algunos aspectos de su espiritualidad” en *Anales Valentinios*, nº 48, Valencia, 1999, pp. 379-386.

MÜNZER, J.: “Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495”, versión del latín por PUYOL, J. en *Boletín de la Real Academia de la Historia*.

MURO ABAD, J.R.: “La castidad del clero bajomedieval en la diócesis de Calahorra” en *Historia. Instituciones. Documentos*, nº 20, Sevilla, 1993, pp. 261-282.

MURO ABAD, J.R.: “El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI: una imagen” en GARCÍA FERNÁNDEZ, E (dir.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco*, Bilbao, 1994, pp. 53-82.

MUSCILLO, G.: *El testamento de Salomón*, Ed. Kier, Madrid, 2019.

MUTGE I VIVES, J.: “Entorn de l'ocupació de càrrecs públics i de la pràctica d'oficis artesans per part dels clergues el segle XIV”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, 1998, pp. 821-835.

NARBONA VIZCAÍNO, R.: *Malhechores, violencia y justicia ciudadana en la Valencia bajomedieval (1360-1399)*, Ajuntament de València, Valencia, 1990.

NARBONA VIZCAÍNO, R.: *Pueblo, poder y sexo. Valencia Medieval (1306-1420)*, Centre d'Estudis d'història local, Valencia, 1992.

NARBONA VIZCAÍNO, R.: *Valencia, municipio medieval. Poder político y luchas ciudadanas (1239-1418)*, Ajuntament de València, Valencia, 1995.

NARBONA VIZCAÍNO, R.: *Memorias de la ciudad. Ceremonias, creencias y costumbres en la historia de Valencia*, Ajuntament de València. Valencia, 2003.

NAVARRO ESPINACH, G.: *Industria y artesanado en Valencia, 1450-1525. Las manufacturas de seda, lino, cáñamo y algodón. Estudio prosopográfico sobre la ciudad de Valencia (1450-1525)*, Tesis Doctoral, Universitat de València, Valencia, 1995.

NAVARRO ESPINACH, G.: *Los orígenes de la sedería valenciana. Siglos XV-XVI*, Ajuntament de València, Valencia, 1999.

NAVARRO SORNI, M.: “Documentos inéditos sobre el vaticinio de San Vicente Ferrer a Alfonso de Borja, la Torre de Canals y los abuelos paternos de Alfonso VI” en *Teología en Valencia: Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes de cara al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica.(3-5 de marzo de 1999)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Serie Valentina, n.º 45, Valencia, pp. 60-64.

NAZ, R. (dir): *Dictionaire de Droit Canonique*, Librairie Letouzey et Ané, París, 1965.

NEGREDO DEL CERRO, F.: “Levantar la doctrina hasta los cielos. El sermón como instrumento de adoctrinamiento social”, en *III Reunión Científica de la Asociación de Historia Moderna*, Gran Canaria, 1996, pp. 55-63.

NERI, F. (Ed.): *Gli spazi economici della chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII - metà XIV)*, Pistoia, 1999.

NIETO SORIA, J.M.: “La Capilla Real Castellano-leonesa en el siglo XV: Constituciones, nombramientos y quitaciones”, en *Archivos Leoneses*, n.º 85-86, año XLIII, León, 1989, pp. 7-54.

NIETO SORIA, J.M.: “Iglesia y orígenes del Estado moderno en la Castilla Trastámara, en *Espacio, tiempo y forma, s. III, Historia Medieval*, t.4, Madrid, 1991, pp. 137-160.

NIETO SORIA, J.M.: “El pontificado de Martín V y la ampliación de la soberanía real sobre la Iglesia castellana (1417-1431)”, en *En la España Medieval*, n.º 17, Madrid, 1994, pp. 113-131.

NIETO SORIA, J.M.: “La renovación de la historia política en la investigación medieval: las relaciones de poder”, en GARCÍA MARCHANTE, J.S. - LÓPEZ VILLAVARDE, A.L. (Coord.): *Relaciones de poder en Castilla: el ejemplo de Cuenca*, Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 37-64.

NIETO SORIA, J.M. - DÍAZ IBAÑEZ, J.: “Élites clientelares eclesiásticas (siglos XIII al XV): propuesta metodológica desde el caso castellano”, en THEMUDO BARATA, F. (Ed.): *Elites e redes clientelares na Idade Media: problemas metodologicos*, Colibri Dr. F. Mao-de-Ferro, Évora, 2001, pp. 109-139.

NIETO SORIA, J.: “Presentación: reformismos medievales y órdenes religiosas” en *Archivo Iberoamericano*, año 83, n.º 296, 2023, pp. 15-25. <https://doi.org/10.48030/aia.v83i296.267>

NUÑEZ GONZÁLEZ, E.: *Las máscaras de Satán. La representación del mal en la literatura española, del Cid a la Celestina*. Tesis Doctoral dirigida por Carlos Alvar, Universidad de Alcalá, Facultad de Filosofía y Letras, Dpto. De Filología, 2007.

OLMOS CANALDA, E.: *Los prelados valentinos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1949.

OLMOS CANALDA, E.: *Inventario de los pergaminos del Archivo de la Catedral de Valencia*, 2 vol., Arzobispado, Diputación y Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1961.

ORTUÑO MOLINA, J.: *Sinodo de la diócesis de Cartagena (1475)*, Editum, Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2002.

PACAUT, M. - GUILLEMAIN, B.: "Histoire de l'Eglise", en BALARD, M. (Coord.): *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, ed. de Seuil, Paris, 1991, pp. 127-300.

PAGÈS, P.: *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de métodos en los estudios históricos*, Ed. Barcanova, Barcelona, 1983.

PALAO GIL, F.J.: *La propiedad eclesiástica y el juzgado de amortización en Valencia (siglos XIV a XIX)*, Generalitat Valenciana, Valencia, 2001.

PALAZZO, E.: *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Brépols, Turnhout, 2008.

Paradigmes de la història, I. Actes del Congrés "Sant Vicent Ferrer i el seu temps" (València, 13-16 maig, 1996), Valencia, 1997.

PASSIGLI, S.: "Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII-XIV: istituzioni e realtà quotidiana" en HUBERT, E.: *Roma nei secoli XIII e XIV. Cinque Saggi*, Ed. Viella, Roma, 1993, pp. 43-86.

PELAEZ, M.J.: "Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM y aspectos histórico-jurídicos ineditos del Dotzè del crestià", en *Archivo Ibero-Americano*, nº 163-164, 1981 (Jul.-dic.), pp. 481-504.

PERARNAU, J.: "La traducció catalana medieval del Liber Secretorum Eventuum de Joan de Rocatalhada", en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 17, 1998, pp. 7-219.

PERARNAU, J. (dir.): "Estudis i inventari de sermons de sant Vicent Ferrer", en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, Barcelona, 1999.

PÉREZ ARANGÜENA, J.R.: *La Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*, Rialp, Madrid, 1998.

PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I.: *Sínodos medievales de Valencia*, Publicaciones del Instituto español de historia eclesiástica, Roma, 1994.

PÉREZ-EMBED WAMBA Javier; *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Universidad de Huelva, Huelva, 2002.

PIQUERAS JUAN, J.: "Disposiciones espirituales y modelo familiar en los testamentos medievales valencianos: 1381-1450" en *Historia, Instituciones, Documentos*, 39 (2012), pp. 241-258.

POLO DE BEAULIEU, M.-A.: "L'image du clergé séculier dans les recueils d'exempla (XIII-XV siècle), en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Editions de la Sorbonne, Paris, 1993, pp. 61-80.

PONS ALÓS, V.: Los testamentos en archivos valencianos (S. XIII-XVI); testamentos familia y mentalidades en Valencia a finales de la edad media, Tesis Doctoral, Universitat de València, 1987.

PONS ALÓS, V.: "Tenien estat de Bisbe. Pere Comuel, Gauderic de Soler y Vicent Climent, Canónigos de la catedral de Valencia" en Callado Estela, E. (Coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia*, vol. VI, Ed. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2019, pp. 39-72.

PONS ALÓS, V. - CÁRCEL ORTÍ, M.M.: “Cofradías religiosas en Valencia: del Medioevo a la Modernidad”, en *Archivo Sardo. Rivista di studi storici e sociali (nuova serie n° 2)*, 2001, pp. 175-186.

PONS ALÓS, V. - CÁRCEL ORTÍ, M.M.: “La diócesis de Valencia durante los pontificados de los Borja”, en *Anales Valentinos*, n° 53, año XXVII, 2001, pp. 87-119.

PONS ALÓS, V. CÁRCEL ORTÍ, M.M.: “Los canónigos de la Catedral de Valencia (1375-1520). Aproximación a su prosopografía” en *Anuario de Estudios Medievales*, 35/2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 907-950.

PONS I GURI, J.M.: “Constitucions conciliars tarraconenses (1229 a 1330)” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, n° 47, 1974, pp. 65-128 y n° 48, 1975, pp. 241-363.

PONTAL, O.: “Le role du synode diocésain et des statuts synodaux dans la formation du clergé”, en *Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300). Cahiers de Fanjeaux* n° 7, 1972, pp. 337-359.

PONTAL, O.: *Clercs et laïcs au Moyen Âge d'après les status synodaux*, Desclée, Paris, 1990.

PONTAL, O.: *Les Statuts Synodaux*, Brépols, Turnhout, 1975.

PORTILLA GONZÁLEZ, A.: “El arte del buen morir en los testamentos medievales de la catedral de Sigüenza (siglos XIII-XV)” en *Espacio, tiempo y forma, Serie III Historia Medieval*, n.º 29, UNED, Facultad de Geografía e Historia, 2016, pp.627-673.

POU MARTI, J.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII - XV)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1996.

PRATS CARÓS. J.: “Reflexions entorn de l'eficacia simbólica a l'occident cristià” en *VVAA.: Antropología i salut, Fundació Caixa de Pensions*, 1984, pp. 71-100.

Preti nel medioevo. Quaderni di Storia religiosa, Verona, 1997.

PROBST, J.H.: “Fracncesch Eximeniç. Ses idées politiques et sociales” en *Revue Hispanique*, n° XXXIX, Germany, 1917, pp. 1-82.

PUCHADES I BATALLER, R.J.: *Als ulls de Déu, als ulls dels homes. Estereotips morals i percepció social d'algunes figures professionals en la societat medieval valenciana*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1999.

PUENTE OJEA, G.: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

PUENTE OJEA, G.: *Fe cristiana, Iglesia y poder*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

RÁBADE ROMEO, S.: “Reflexión en torno al pecado en la Edad Media” en *CARRASCO MANCHADO, A. I. - RÁBADE OBRADÓ, M.P. (Coords.): Pecar en la Edad Media*, Silex Ediciones, Madrid, 2008.

RABAZO VINAGRE, A.R.: *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Tesis Doctoral, Departamento de historia medieval y ciencias y técnicas historiográficas, Facultad de geografía e historia. UNED 2009.

RACQUOI, A.: “La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Âge”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignements Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Paris, 1993, pp. 249-262.

RAMIERE DE FORTANIER, A.: “Du décimaire à la paroisse. L'exemple de Prouille, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle, n°25, La paroisse en Languedoc (XIIIe - XIVe)*, Toulouse, 1990, pp.181-198.

RAPP, F.: “La paroisse et l'encadrement religieux des fidèles du XIVe au XVe siècle”, en *109e Congrès National des Sociétés Savantes (Dijon, 1984)*, t. I, Paris, 1985, pp. 27-43.

RAPP, F.: *La iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Ed. Nueva Clío, Barcelona, 1973.

RAPP, F.: “Rapport introductif”, en *Le Clerc séculier au Moyen Âge, XXIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, (Amiens, juin, 1991)*, Paris, 1993, pp. 9-25.

RIGHETTI, M.: *Historia de la Liturgia I. Introducción general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.

RINCÓN, T.: *El matrimonio. Misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Editorial de la Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1971.

ROBLES SIERRA, A., O.P.: *Obras y escritos de san Vicent Ferrer*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1996.

ROBLES SIERRA, A., O.P.: *San Vicent Ferrer. Colección de sermones de cuaresma otros según el Manuscrito de Ayora*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1995.

ROCA TRAVER, F.V.: *Interpretación de la “Cofradía” valenciana: la Real Cofradía de San Jaime*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1957.

ROCA TRAVER, F.V.: “La inmigración a la Valencia Medieval” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, tomo LIII, 1977, pp. 65-248.

ROCA TRAVER, F.V.: *Instituciones sociales en la Valencia Medieval*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 2004.

ROCA TRAVER, F.A. - FERRER NAVARRO, R.: *Historia de la Cultura Valenciana (1263-1400) (Documentos para su estudio)*, 2 vol., Real Academia de Cultura Valenciana, Valencia, 2004.

RODRÍGUEZ LLOPIS, M. - GARCÍA DÍAZ, I.: *Iglesia y sociedad feudal. El cabildo de la Catedral de Murcia en la Baja Edad Media*, Editum, Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1994.

RODRÍGUEZ-ARANGO DÍAZ, C.: *El fuero civil y criminal de los clérigos en el derecho canónico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma, Roma-Madrid, 1957.

RODRÍGUEZ BARRAL, P.: *La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval en la Corona de Aragón*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. N.: «Hesper, el vespro y el vespertillo: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del imperio aragonés», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1996-1997, 11, pp. 685-697.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M.A.: *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Ed. Actas, Madrid, 2008.

RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, J.: “Eiximenis y Mendoza: literatura y sociedad en la baja edad media hispánica”, en *De la edad media a la edad conflictiva (estudios de literatura española)*, Madrid, 1972, pp. 139-174.

ROITMAN, A.D.: *Biblia, exégesis y religión. Una lectura crítico-histórica del judaísmo*, Ed. Verbo Divino, Estella, 2010.

ROMEU, S.: *Les corts valencianes*, Eliseu Climent ed., València, 1985, pp. 127-138.

ROSELLÓ LLITERAS, J.: “Estratificación social del clero en Mallorca” en *Bolletí de la Societat arqueològica Luliana*, nº 828-829, t. XXXV, año XCIV, Palma, 1978, pp. 189-208.

RUBIO VELA, A. - RODRIGO LIZONDO, M.: *Antroponimia valenciana del segle XIV. Nombres de la ciudad de València (1368-69 i 1373)*, Publicacions de la Abadía de Montserrat, Institut Interuniversitari de Filología Valenciana, València / Barcelona, 1997.

RUBIO VELA, A.: *Alfons de Borja y la ciudad de Valencia (1419 - 1458)*, Colección de documentos del Archivo Histórico Municipal, Fundación Valencia Tercer Milenio, Valencia, 2000.

RUCQUOI, A.: “La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Âge”, en *Le Clerc séculier au Moyen Âge, XXIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, (Amiens, juin, 1991)*, De la Sorbonne Editions, Paris, 1993, pp. 249-262.

RUCQUOI, A.: ““No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media” en *Clio & Crimen*, 1, 2004, pp. 217-240.

RUSSELL, J.B.: *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Ed. Laertes, Barcelona, 1995.

RYCKEBUSCH, F.: “La fonction paroissiale des cathédrales du Midi à la fin du Moyen Age”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle, nº30, La cathédrale (XIIIe-XIVe s.)*, 1995, pp. 295-336.

SABATÉ, F.: “L'església secular catalana al segle XIV: la conflictiva relació social”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, 1998, pp. 757-788.

SAEZ, R.: “Le clergé des paroisses de Tolède à la fin du XVIe siècle (possibilités et limites d'une recherche)”, en *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650). Actes du colloque organisé par Junta de Comunidades de Castilla la Mancha et la Casa Velázquez (1988)*, Madrid, 1991, pp. 205-224.

SÁNCHEZ HERRERO, J.: “La iglesia andaluza en la Baja Edad Media, siglos XIII al XV”, en *Actas del Ier Coloquio de historia de Andalucía (Córdoba, nov. 1979)*, Córdoba, 1982, pp. 265-330.

SÁNCHEZ HERRERO, J.: “El cabildo Catedral de Cádiz. Siglos XIII a XV” en *Archivo Hispalense*, nº 198, tomo LXV, Sevilla, 1982, pp. 155-182.

SANCHIS GUARNER, M.: “Les raons de la discrepància entre Francesc Eiximenis i sant Vicent Ferrer”, en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*, t. II, Valencia, 1980, pp. 665-670.

SANCHIS GUARNER, M.: *Sermons de Quaresma*, I, Clàssics Albatros, Valencia, 1973.

SANCHIS GUARNER, M.: *Sermons de Quaresma*, II, Clàssics Albatros Valencia, 1973.

SANCHIS GUARNER, M.: “Política i societat a la València medieval: Francesc Eiximenis”, en *La Corona d'Aragó. El regne de València en l'expansió mediterrània (1238-1492)*, Valencia, 1991, pp. 89-95.

SANCHIS SIVERA, J.: *Compendio de historia eclesiástica general*, Tipografía José Presencia, Valencia, 1934.

SANCHIS SIVERA, J.: *La Catedral de Valencia. Guía histórica y artística*, 2 vol., 1909 (Ed. Facsímil 1990).

SANCHIS SIVERA, J.: *La diócesis valentina. Estudios históricos*, Anales del Instituto General y Técnico de Valencia, Valencia, 1920-1921.

SANCHIS SIVERA, J.: “La esmaltería valenciana en la Edad Media. Discurso de recepción del académico Don-, y discurso de contestación por el académico Ilmo. Sr. D. Gil Roger y Vázquez”, en *Anales Valentinios*, VII, 1921, pp. 3-50.

SANCHIS SIVERA, J.: *Pintores medievales en Valencia*, Barcelona, 1914 (Ed. Facsímil 1996).

SANCHIS SIVERA, J.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, Volum primer, Barcino, Barcelona, 1932 (1971)

SANCHIS SIVERA, J.: *Estudis d'història cultural*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona, 1999.

SANSONE, G. E.: Cercapou, (Francesc Eiximenis), II Vol., Ed. Barcino, Barcelona, 1957.

SANTAMARÍA LANCHO, M.: “El Cabildo Catedralicio de Segovia como aparato de poder en el sistema político urbano durante el siglo XV”, en *Studia Histórica (Historia Medieval)*, nº VIII, Salamanca, 1990, pp. 47-77.

SANTA TERESA, M. de (Carmelita Descalzo): *Compendio moral salmantiense según la mente del Angélico Doctor*, Imprenta de Josef Rada, Pamplona, 1805.

SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. De: “Inscripciones en lipsanotecas y tapas de altar catalanas de los siglos X-XII. Su origen y función” en *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, n.º 10, 2002, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2002, pp. 35-62.

SANTONI, P.: “Les “nominations” royales aux bénéfices ecclésiastiques sous le régime de la pragmatique sanction”, en *Actes du 115e Congrès national des Sociétés Savantes (Avignon, 1990), Crises et Réformes dans l'Église de la réforme Grégorienne à la Préréforme*, Paris, 1991, pp. 357-370.

SARASA SÁNCHEZ, E.: “Las relaciones Iglesia - Estado en Aragón durante la Baja Edad Media”, en *Actes du Colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa Velazquez (Madrid, 1984)*, Etat et Église dans la genese de l'Etat Moderne, Madrid, 1986, pp. 165-174.

SANTA TERESA, M. de (Carmelita Descalzo): *Compendio moral salmantiense según la mente del Angélico Doctor*, Pamplona, 1805.

SAN VICENTE FERRER: Sermons de Cuaresma en Suiza, 1404. (Couvent des Cordeliers, ms.62). Ed. Crítica e introducción a cargo de GIMENO BLAY, F.M. - MANDINGORRA LLAVATA, M.L., Ajuntament de València, Valencia, 2009.

SANT VICENT FERRER: Sermons de Quaresma, vol II, Ed. SANCHIS GUARNER, M., Classics Albatros, Valencia, 1973

SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. I, Barcino, Barcelona, 1932.

SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. II, Barcino, Barcelona, 1934.

SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. III, Barcino, Barcelona, 1975.

SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. IV, Barcino, Barcelona, 1977.

SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. V, Barcino, Barcelona, 1984.

SCHIB, G.: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, vol. VI, Barcino, Barcelona, 1988.

SCHMITT, J.L.: *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992.

SENSI, M.: “Il beato Matteo da Agrigento: il drama di un vescovo resignato” en CRAPAROTTA, I. - GRISANTI, N.: *Francescanismo e Cultura nella provincia di Agrigento. Atti del Convegno di Studio. Agrigento 26-28 ottobre 2006, Palermo, 2009, pp. 331-342.*

SEPTSEAULT, M.L.: “Le concept de convivencia dans les villes de la couronne de Castille: l’Espagne des trois religions d’après les Cantigas d’Alphonse X le Sage”, en BOUCHERON P. - CHIFFOLEAU, J.: *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, De la Sorbonne Editions, Paris, 2000, pp. 463-482.

SERRA ESTELLÉS, J.: “Notas para una historia del Cisma de Occidente en Valencia. La controvertida promoción del primer cardenal de Valencia, Jaime de Aragón”, en *Cum vobis et pro vobis. Homenaje de la Facultad de Teología San Vicent Ferrer, de Valencia, al Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Miguel Roca Cabanellas en sus bodas de Plata episcopales*, Valencia, 1991, pp. 755-775.

SERRA ESTELLÉS, J.: “Notas para una historia del Cisma de Occidente en Valencia. La detentación de pabordías al inicio del Cisma”, en *Anales Valentinos*, nº 37, Valencia, 1993, pp. 177-220.

SERRA ESTELLÉS, J.: “Notes per a una història del Cisma d’Occident: La qüestió beneficional”, en *Paradigmes de la història, I, Actes del congrés “Sant Vicent Ferrer i el seu temps”*, Valencia, 1997, pp. 173-195.

SERRA ESTELLÉS, J.: *El Archivo Diocesano de Valencia. L’Arxiu Diocesà de València. I: Inventario del fondo històric. II Catèleg de pergamins*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2004.

SIMON, M - BENOIT, A.: *Le judaïsme et le christianisme antique*, Presses Universitaires de France, París, 1968.

SMOLLER, L.: “El poder y lo sagrado: intereses políticos y religiosos en la canonización de Vicente Ferrer” en *Anuario de Estudios Medievales* 49/1, enero-junio de 2019, pp. 261-286.

SOLAZ ALBERT, R.: *Pero... ¿existe el diablo? Exorcismos. Creencias. Rituales. Sucesos*. Pentagraf Editorial, Valencia, 2006.

SOTO RÁBANOS, J.M.: “Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 23, 1993, pp. 257-353.

SOUTO, J.A.: *La noción canónica de oficio*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1971.

STARK, R.: *El auge del cristianismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2001.

STOPPINO, M.: “Poder”, en BOBBIO, N. - MATTEUCCI, N.: *Diccionario de Política*, Madrid, 1983, citado en PUENTE OJEA, G.: *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1991.

SUBIÑÀ I COLL, E.: “El Trentenari de sant Amador a l'àrea de Mataró al voltant del segle xv “ en XXXIII Sessió d'Estudis Mataronins, 2016, pp. 241-245.

TABBAGH, V.: “Effectifs et recrutement du clergé séculier français à la fin du Moyen Âge”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Paris, 1993, pp. 181-190.

Tarazona, F. J.: *Arnau de Vilanova*, Ajuntament de València, Valencia, 2009.

TEIXIDOR, J. (o.p.): *Episcopologio de Valencia (1092-1773)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1998.

TEIXIDOR, J. (o.p.): *Vida de San Vicent Ferrer, apóstol de Europa*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1999.

TEJERO, E.: *El matrimonio. Misterio y signo. Siglos XIV al XVI*, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 1971.

TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M.: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Crítica, Barcelona, 1993.

THILLS, G.: *Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1961.

TOLOSA ROBLEDO, L.: *El “Liber Ordinum” (1402-1406) de la diócesis de Valencia*, Tesis de licenciatura inédita, Universitat de València, Valencia, 1983.

TORRES JIMENEZ, R.: “La historia medieval de la Iglesia y la religiosidad: aproximación metodológica, valoraciones y propuestas”, en *Vinculos de historia*, nº 8 (2019), pp. 67-91. http://dx.doi.org/10.18239/vdh_2019.08.04

TRENCHS, J.: “La diócesis de Valencia (1342-1347) a través de las súplicas de Clemente VI”, en *Hispania Sacra*, vol. XXXII, nº 65-66, 1980, pp. 353-374.

VALOR ABAD, J.P.: “El convent de Sant Francesc, plaza Cronista Chabret (Sagunto). Un avance sobre la intervención arqueológica de urgencia 2005” en *Saguntum (P.L.A.V.)*, 41, 2009: 237-250.

VAZQUEZ BERTHOMEU, M.: “Clérigos y escritura en los sínodos gallegos anteriores a Trento”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, nº 28, Sevilla, 2002, pp. 503-538.

VEISSIÈRE, M.: “Guillaume Briçonnet, eveque de Meaux, et la reforme de son clergué”, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. LXXXIV, nº 3-4, 1989, pp. 657-672.

VERGER, J.: “Les chanoines et les universités”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, nº 24, *Le monde des chanoines (XIe - XIVe s.)*, Toulouse, 1989, pp. 285-307.

VERGER, J.: “Des écoles du XIIe siècle aux premières universités et échecs”, en *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales (Estella, 1997), Pamplona, 1998, pp. 249-273.

VERGER, J.: “Les écoles cathedrales méridionales. Etat de la question”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, n°30, La cathédrale (XIIIe-XIVe s.), 1995, pp. 245-268.

VIDAL, H.: “Les conciles méridionaux aux XIIIe et XIVe siècles”, en *Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIIIe siècle*, n°29, L'Église et le droit dans le Midi (XIIIe-XIVe s.), 1994, pp. 147-167.

VILANOVA, E.: *Historia de la teología cristiana, I, de los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona, 1987.

VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, en ISEGORIA, Revista de Filosofía-Moral y Política, n°37, julio-diciembre 2007, pp. 81-96.

VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Jaume I El Conquistador*, Ed. Espasa, Madrid, 2008.

VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Historia del poder político en España*, RBA libros, Barcelona, 2014.

VILLACAÑAS BERLANGA, J.L.: *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Ed. Trotta, Madrid, 2016

VINCENT, C.: “Les confréries de bas clercs, un expédient pour la réforme des séculiers? L'exemple du Mans, XII-XIII siècles”, en *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Amiens, 1991)*, Paris, 1993, pp. 269-274.

VOVELLE, M.: *La mort et l'Occident de 1300 a nos jours*, Gallimard, Paris, 1983 // Bari, 1988.

VV. AA.: *Andalucía Medieval: nuevos estudios*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1979.

VV.AA.: *Paradigmes de la historia, I (Actes del Congrès “Sant Vicent Ferrer i el seu temps”*, València, 13-16 maig, 1996), Valencia, 1997.

VV.AA.: *Estudios sobre san Vicent Ferrer*, Tres i Quatre, Valencia, 2001.

VV.AA.: *L'univers dels prohoms*, Tres i Quatre, Valencia, 1995.

VV.AA.: *Studiabibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis*, Universitat de Girona. Servei de Publicacions, Girona, 1991, vol. 1.

WEBER, M.: *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1969.

WEBSTER, J.R.: “Dos siglos de franciscanismo en Cataluña. El convento de san Francisco de Barcelona durante los ss. XIII y XIV”, en *Archivo Ibero Americano*, n° 161-162, 1981, pp. 223-255.

WEBSTER, J.R.: “Dos siglos de Franciscanismo en Cataluña: El convento de s. Francisco de Barcelona durante los ss. XIII y XIV”, en *Archivo Ibero-Americano*, n° 161-162, (Enero-Diciembre) 1981, pp. 223-255.

WEBSTER, J.R.: “Nuevas aportaciones a los estudios Examenianos: Francesc Examenis, OFM: su familia y su vida”, en *Archivo Ibero-Americano*, nº 155-156, (Julio-diciembre) 1979, pp. 429-438.

WEBSTER, J.R.: “Tradiciones y datos medievales para la historia franciscana”, en *Archivo Ibero Americano*, nº 173-174, 1984, pp. 199-210.

WEBSTER, J.R.: “Una familia de mercaderes: los Examenis”, en *Archivo Ibero-Americano*, nº 185-188, (Enero-Diciembre) 1987, pp. 63-78.

WILMART, A.: “Les Quinze Joies de Notre-Dame”, en *La vie et les arts liturgiques*, n.º 89, 1922, pp. 302-307.

WILLIAMS, R.: Arrio, Ed. Sígueme, Salamanca, 2010.

WITTLIN, C.: “El rei Pirro de Roma en el “Dotzè del Cristià” de Francesc Eiximenis. Crítica encoberta de la política sarda del rei Pere de Catalunya”, en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 25, 1995, pp. 647-657.

WITTLIN, C.: “És veritat que Francesc Eiximenis “inventava autors, títols de llibres, i noms de reis i d’altres persones” i que patia d’una “ingenuïtat i credulitat sense límits” en *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 9-12 de setembre de 2003*, Vol. 3, pp. 35-55.

WOODWARD, K.: La fabricación de los santos, Ediciones B, Girona, 1991.

YSERN I LAGARDA, J.-A.: *Como una red. Sermones de san Vicent Ferrer*, Publicacions Universitat de Valencia, Valencia, 2015.

ZAMORA CALVO, M.J.: “Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII” en *Edad de Oro*, XXVII, 2008, pp. 411-445.

ZUMTHOR, P.: *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994.