

# AD ERUDITIONEM SIMPLICIUM: LA TRANSMISIÓN DEL MENSAJE EVANGÉLICO A LA SOCIEDAD BAJOMEDIEVAL

BEATRIZ MARCOTEGUI BARBER  
Departamento de Historia  
Universidad de Navarra

## 1. INTRODUCCIÓN

En los últimos treinta años, la predicación ha recibido una atención creciente por parte de los historiadores desde perspectivas muy variadas, tales como la historia de la literatura, del lenguaje, de la educación, de la religiosidad y de la Iglesia. En el fondo, esta pluralidad de tratamientos responde a la propia naturaleza de la predicación, que en esencia es un acto oral que sólo puede ser reconstruido gracias a una ulterior puesta por escrito por segundas personas que estuvieron presentes durante su pronunciación. Por lo tanto, el sermón se convierte en un discurso escrito que por su contenido y características despierta el interés de muchos estudiosos. El presente trabajo podría clasificarse dentro de la historia de la espiritualidad, pues analiza muy someramente el estilo y la lengua del texto y presta más atención al contenido. Es decir, se pretende esclarecer las creencias y prácticas religiosas de una sociedad altamente iletrada a través del estudio de la predicación, el principal medio por el que el clero orientaba en la fe y en la moral.

Asimismo, este estudio se centra en los siglos bajomedievales, cuando ocurrieron unas transformaciones fundamentales en la predicación en correspondencia con las nuevas formas de religiosidad que surgieron durante los primeros años del siglo XIII. De hecho, la historiografía ha señalado tradicionalmente tres etapas en la historia de la predicación medieval: una primera que se corresponde con la llamada Alta Edad Media y se caracteriza por una predicación destinada exclusivamente a los clérigos —*ad clericos*—; la Baja Edad Media, cuando se recupera una predicación popular —*ad populum*—; y un último periodo de transición entre ambas etapas, que se extendería desde el siglo X hasta el XIII aproximadamente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> POLO DE BEAULIEU, M.A. en LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. (dirs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1989, voz «predicación», p. 906.

Por lo tanto, el interés de la predicación bajomedieval reside precisamente en su determinación por llevar el Evangelio a los laicos y gentes iletradas, lo cual exigió una adaptación del mensaje y del procedimiento oratorio a los nuevos oyentes. Esta recuperación de la primitiva predicación apostólica hay que ponerla en relación con la celebración del IV Concilio de Letrán en 1215, convocado para atajar la crisis en la que se encontraba la Iglesia a causa de un estamento clerical que daba signos de relajamiento moral y que había descuidado progresivamente sus deberes pastorales. Entre otras medidas, se exhortó a los obispos a que encargaran a hombres con capacidad intelectual suficiente y buena disposición moral que predicaran la fe al pueblo<sup>2</sup>.

En definitiva, la predicación bajomedieval tenía la doble finalidad de divulgar y hacer comprensible un dogma teológico frente a la herejía y la superstición, y de mover a los fieles hacia la práctica de la moral cristiana<sup>3</sup>. Las nuevas órdenes mendicantes, que habían sido fundadas como respuesta a esa crisis del clero, se convirtieron en las artífices de la reforma lateranense, concretamente en lo referente a la cura de almas y a la predicación. De hecho, dieron mucha importancia a la formación teológica de sus miembros, pues la consideraban como un instrumento necesario para desempeñar adecuadamente el ministerio de la Palabra<sup>4</sup>.

El principal interés de los estudios históricos sobre la predicación en los últimos treinta años ha residido en la influencia social de esta actividad, entendida como uno de los medios de comunicación más importantes con los que contó la Iglesia del momento para dirigirse a la comunidad de fieles, transmitirles el mensaje del Evangelio y orientarles por el camino hacia la salvación eterna de su alma. Autores como Michel Zink, Hervé Martin o Jean Longère fueron los pioneros en defender esta línea de investigación<sup>5</sup>. También, en la década de los setenta y ochenta se celebraron varios congresos sobre predicación, donde se subrayaba su importancia como medio de transmisión de la fe y de las prácticas religiosas<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Ed. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bolonia, Istituto per le Scienze Religiose, 1973, I, pp. 239-240.

<sup>3</sup> ZINK, M., *La prédication en langue romane avant 1300*, París, Champion, 1976, p. 12.

<sup>4</sup> Vid. LONGÈRE, J., *La prédication médiévale*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1983, pp. 93-98.

<sup>5</sup> LONGÈRE, J., *Oeuvres oratoires des maîtres parisiens au XIIIe siècle. Étude historique et doctrinale*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1975; Idem, *La prédication médiévale*, 1983; MARTIN, H., *Les Ordres mendiants en Bretagne, vers 1230-vers 1530. Pauvreté volontaire et prédication à la fin du Moyen Âge*, París, CNRS, 1975; Idem, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, París, Cerf, 1988; ZINK, M., *La prédication en langue romane avant 1300*, 1976.

<sup>6</sup> Cabe destacar la mesa redonda organizada por la École Française de Rome en 1979 [*Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe*].

El tema aún sigue suscitando interés entre los investigadores, como demuestran tanto los encuentros científicos que se organizan como las continuas publicaciones<sup>7</sup>.

De acuerdo con esta tendencia, la presente investigación se ha centrado en la función comunicativa del sermón, bajo el título de *La transmisión del mensaje evangélico a la sociedad bajomedieval*. Además, se ha prestado más interés a los sermones destinados a fieles de escasa o nula formación intelectual o religiosa: los llamados sermones *ad populum*. De ahí la primera parte del título del trabajo *Ad eruditionem simplicium* —‘para el conocimiento de los sencillos’—<sup>8</sup>. Este tipo de sermones no expresaba ideas teológicas nuevas u originales sino que, al contrario, contenía las nociones básicas que debía tener el hombre medieval acerca de la vida y de la muerte, de Dios y de la moral cristiana. Por ello, constituye una fuente de gran valor para conocer la mentalidad de estas gentes, sus creencias religiosas, sus prácticas devotas y su modo de vida.

La presente investigación se ha centrado en el Reino de Navarra, si bien las conclusiones que se han extraído no son específicas de este territorio. De hecho, las fuentes manejadas y la bibliografía sobre el tema parecen evidenciar que la predicación se desarrolló a lo largo de la Baja Edad Media con unas características comunes en toda la Europa cristiana y de las cuales parece que participó Navarra. Así, tanto los resultados obtenidos sobre la identidad de los predicadores como acerca del contenido de sus sermones y la forma en la que se dirigían al común de los fieles, son de alguna manera extrapolables a cualquier otro reino cristiano, al menos del ámbito peninsular.

La ausencia total de estudios sobre la predicación en el reino navarro ha hecho necesario esbozar un retrato de los artífices de esta actividad. Para ello, se ha consultado la documentación procedente de la Cámara de Comptos del Reino de Navarra, que ha permitido elaborar una relación de los predicadores que con toda seguridad estuvieron vincula-

---

siècle.] Un año más tarde, en 1980, se celebró el III Coloquio Internacional de la Napoule, con el título *Prédication et propagande. Islam, Byzance, Occident*.

<sup>7</sup> Destacan los siguientes títulos: BÉRIOU, N.; D’AVRAY, D.L., *Modern Questions about Medieval Sermons: Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1994; MUESSIG, C. (ed.), *Preacher, Sermon and Audience*, Leiden, Brill, 2002; POLO DE BEAULIEU, M.A., *Éducation, prédication et cultures au Moyen Age. Essais sur Jean Gobi le Jeune († 1350)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1999.

<sup>8</sup> Esta expresión ha sido tomada del título del *Ars praedicandi* de fray Alfonso d’Alprao, un franciscano portugués del siglo XIV. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, M.A., «Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese and Catalan» en KIENZLE, B.M. (dir.), *The sermon*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 784.

dos a los reyes navarros<sup>9</sup>. Pero se trata de un listado muy limitado que incluye únicamente a la elite de predicadores del reino ya que, aunque se ha recurrido a otro tipo de documentación complementaria, se han obtenido datos muy escasos sobre los predicadores *ad populum*.

Las fuentes consultadas para reconstruir el mensaje pastoral difundido por estos predicadores han sido las colecciones de sermones y homilías que se conservan en la Biblioteca de la Catedral de Pamplona<sup>10</sup>. Se trata de diez manuscritos en impecable estado de conservación y que despiertan gran interés por la información que proporcionan acerca de la práctica de la predicación<sup>11</sup>. Sin embargo y a pesar de su indudable valor, los investigadores han manifestado poco interés por el conjunto, o al menos así lo demuestran las escasas publicaciones sobre el particular<sup>12</sup>.

Del total de casi ochocientos sermones consultados se han seleccionado aquellos que con mayor probabilidad pudieron ser predicados ante fieles poco formados, tanto por la sencillez del mensaje transmitido como por la profusión de símiles y comparaciones. Así, se han estudiado especialmente tres códices —el 46, el 48 y el 49—, todos ellos escritos entre los siglos XIV y XV. En general, están redactados en latín, con la excepción de una parte del código 49 que está traducida al dialecto navarro<sup>13</sup> y la

<sup>9</sup> CASTRO, J. R.; IDOATE, F., *Catálogo de la Sección de Comptos: documentos*, Pamplona, Aramburu, 1952-1974.

<sup>10</sup> En 1897, A.S. Hunt inició el inventario de los setenta primeros códices [*The Library of the Cathedral of Pamplona*] en *Centblatt für Bibliothekswesen*, 1897 (14) pp. 283-284] labor que continuó J. Goñi Gaztambide con la publicación del catálogo de una parte de los libros de la biblioteca [«Catálogo de los manuscritos teológicos de la Catedral de Pamplona» en *Revista española de Teología*, 1957 (17) pp. 231-258, 383-418 y 557-594; 1958 (18) pp. 61-85.]

<sup>11</sup> Vaya mi agradecimiento al archivero y bibliotecario de la Catedral de Pamplona, Julio Gorricho Moreno, por su colaboración y disponibilidad para permitirme manejar los fondos de esta biblioteca.

<sup>12</sup> Tan sólo han sido estudiados dos códices. En 1959, F. Rubio editó el *Ars praedicandi* del código 2 [*Ars praedicandi* de fray Martín de Córdoba] en *La Ciudad de Dios*, 1959 (172), pp. 327-348.] Asimismo, en 1995 F. González Ollé estudió el código 49 y editó una pequeña muestra de cinco homilías [*Sermones navarros medievales: una colección manuscrita (siglo XV) de la Catedral de Pamplona*, Hardover, Reichenberger Kassel, 1995.] De este mismo texto, M.A. Sánchez Sánchez publicó en 2000 un nuevo estudio crítico y editó otra parte del manuscrito [*De homilarios medievales: el ms. 49 del Archivo de la Catedral de Pamplona*] en *La primitiva predicación española medieval: tres estudios*, Salamanca, SEMYR, 2000, pp. 41-162.]

<sup>13</sup> El código 49 es una colección de homilías latinas que contiene, intercalada, una sucesión de cuarenta y cuatro homilías en dialecto navarro. La escritura del manuscrito puede fecharse en torno al siglo XV, si bien los originales de los textos tienen más antigüedad. Así, la serie latina es uno de los ejemplares más tardíos de los homilarios carolingios de la escuela de Auxerre conocidos como *Flores evangeliorum in circulo anni*. La serie en romance es una traducción al navarro de un manuscrito latino, probablemente emparentado con un homiliarario conservado en Angers. Vid. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, M.A., «De homilarios medievales», pp. 41-162.

colección de *exempla* del 48<sup>14</sup>. También, el manuscrito 46 contiene breves intercalaciones en lengua romance que completan, traducen o continúan el texto latino<sup>15</sup>.

Como nota común de los códices, hay que destacar que se desconoce si fueron realmente predicados o qué uso recibieron. La mayor parte de ellos son colecciones de sermones o de otro tipo de textos, que los predicadores probablemente utilizaron como obras de formación o de consulta para preparar sus alocuciones. Sin embargo, no por ello hay que despreciarlas como fuente de información acerca del ejercicio de la predicación. Al contrario, utilizadas o no, la propia presencia de estas obras en las bibliotecas navarras ya es altamente significativa de una necesidad pastoral, pues refleja un interés que motivó que fueran compradas o encargadas. Esos sermonarios establecían un modelo de predicación, presentaban una serie de ideas válidas para ser transmitidas a un público de fieles y ofrecían una colección de relatos y símiles idóneos para apoyar e ilustrar los mensajes catequéticos. Por lo tanto, es probable que el contenido de la predicación de los religiosos navarros no se alejara demasiado de estos textos.

## 2. LOS PREDICADORES, PORTADORES DE LA PALABRA

La documentación consultada parece indicar que las órdenes mendicantes tuvieron un protagonismo fundamental en la predicación en el Reino de Navarra a lo largo de la Baja Edad Media y especialmente en el siglo XIII, cuando el clero secular y regular daba signos de decadencia moral e intelectual<sup>16</sup>. Franciscanos y dominicos pronto demostraron su superior-

<sup>14</sup> El códice 48 reúne textos muy variados, si bien todos ellos están relacionados con la práctica de la predicación. Entre ellos, un repertorio de treinta y siete sermones latinos *de tempore* (3r-72r) y una pequeña colección de siete *exempla* (73r-76v) escritos en romance, en la cual se hallan intercalados dos colaciones en navarro y un sermón sobre la Natividad de la Virgen (77r-78r.) Fue compuesto en la segunda mitad del siglo XV y su autor pertenecía a la orden de San Francisco.

<sup>15</sup> El códice 46 es una colección de sermones *de tempore* escrita probablemente en la primera mitad del siglo XV. Sin embargo, esta obra no contiene textos para todo el año litúrgico, sino únicamente para el tiempo de Pascua, de modo que la nota común de los sermones es su temática escatológica en torno al Juicio Final y al logro de la salvación eterna. Se trata de una compilación de distintos sermones de San Vicente Ferrer. La lengua de redacción es el latín, si bien existen abundantes intercalaciones de expresiones y palabras en dialecto catalán, lo cual parece indicar la lengua original de los textos.

<sup>16</sup> En 1295 el arzobispo de Tarragona Rodrigo Tello realizó una visita canónica a la diócesis de Pamplona, fruto de la cual emitió un informe que daba cuenta de multitud de desórdenes morales. Asimismo, el cabildo pamplonés contaba en 1280 con cuatro iletrados y tan sólo tres titulados. Vid. GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona, EUNSA, I, pp. 616-617, 684 y 729.

ridad científica y moral frente al resto de eclesiásticos y religiosos, y comenzaron a desarrollar una eficiente actividad pastoral<sup>17</sup>. Así, ya en 1238 el Papa Gregorio IX encargó al custodio de los frailes menores en Navarra y al maestro dominico Pedro de Leodegaria, ambos residentes en Pamplona, la función de acabar con unos herejes que se extendían por el reino, probablemente albigenses<sup>18</sup>.

Asimismo, parece que las órdenes mendicantes constituyeron a los ojos del pueblo una alternativa preferible al clero secular, cuya formación, costumbres y dedicación pastoral debían de ser sensiblemente inferiores. De hecho, los pamploneses no quedaban indiferentes frente a los desórdenes que cometía su cabildo, como informa el obispo Ximénez de Gazólaz en 1264 —*layci scandalizantur*<sup>19</sup>—, y probablemente concurrían en los conventos mendicantes para asistir a las misas dominicales, recibir confesión y oír sus sermones; incluso, muchos solicitaban ser sepultados en su interior. Así se explican los enfrentamientos con el clero secular sucedidos en toda Europa en los primeros años de vida de estas órdenes<sup>20</sup>. De la misma manera, entre 1245 y 1248 Pamplona fue escenario de un violento conflicto entre el cabildo y los franciscanos, en el cual quedó de manifiesto la eficacia pastoral de los frailes menores, que atraía a la población pamplonesa y despertaba recelos en los canónigos<sup>21</sup>.

Sin embargo, desde el siglo XIV las autoridades eclesiásticas se esforzaron notablemente por reformar el estamento eclesiástico navarro, y lograron limar las marcadas diferencias morales e intelectuales con las comunidades mendicantes. De hecho, a lo largo de esta centuria, los obispos navarros convocaron trece sínodos, mientras que en el siglo anterior únicamente se celebraron dos<sup>22</sup>. No obstante, y a juzgar por las referencias documentales manejadas, los religiosos mendicantes siguieron aventajando a los seculares en lo referente a la predicación y a la cura de almas.

Probablemente, este aumento del número de intelectuales que parece

<sup>17</sup> Los primeros en llegar a Navarra fueron los hijos de San Francisco, que ya en los años veinte del siglo XIII contaban con conventos en Pamplona, Olite, Sangüesa y Tudela, mientras que la instalación de la orden de Santo Domingo fue algo más lenta: hacia 1230 en Pamplona, en 1259 en Estella y en los años setenta en Sangüesa.

<sup>18</sup> Bula *Rumor qui de Regni* de Gregorio IX, otorgada en 23 de abril de 1238. Ed. WADDING, L., *Annales Minorum seu Trium Ordinum a Sancto Francisco institutorum*, Florencia, Claras Acquis (Quarachi), III, p. 6.

<sup>19</sup> ACP, Arca FFF 57. Ed. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «Un interesante decreto episcopal del siglo XIII sobre la confesión» en *Hispania Sacra*, 1953 (3) pp. 139-149.

<sup>20</sup> GRATIEN DE PARÍS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los Frailes Menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947, p. 194.

<sup>21</sup> Vid. SAGÜÉS, P., «Los franciscanos en Navarra y su contienda con el obispo y el cabildo (1245-1248)» en *Archivo Iberoamericano*, 1975 (35) pp. 461-483.

<sup>22</sup> SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los concilios provinciales y los sínodos diocesanos españoles, 1215-1550» en *Quaderni Catenesi di Studi Classici e medievali*, 1981 (IV) p. 179.

observarse en el siglo XIV tuvo su reflejo en la predicación, e incluso tal vez aumentó el número de profesionales consagrados a esta tarea. En efecto, mediado el siglo XIV aparecen en la documentación de los Comptos Reales multitud de personajes dedicados al servicio espiritual de los reyes, circunstancia que coincide con la llegada de la casa de Evreux al trono navarro, más concretamente con el reinado de Carlos II (1349-1387). Mientras Navarra fue gobernada por los Capetos —entre 1274 y 1328— los reyes estuvieron más ocupados por los asuntos del reino francés de los que también eran titulares, y dejaron el gobierno del territorio navarro en manos de lugartenientes. De modo que no tuvieron Corte en Navarra, sino en París. Con los Evreux se inaugura una monarquía exclusivamente navarra, cuyos reyes residieron con carácter permanente en el reino, sobre todo a partir de 1361 y una vez que Carlos II hubo renunciado a sus derechos sobre la corona francesa<sup>23</sup>. Por lo tanto, entre 1349 y 1425 se percibe una presencia creciente de clérigos en la Corte real, sobre todo frailes mendicantes, que desempeñaban los cargos de confesores o de predicadores.

Según parece mostrar la documentación de Comptos, la predicación debió de adquirir mucha importancia en la Corte de Carlos III (1387-1425). Así, están documentados ocho personajes que en algún momento predicaron ante el rey o su esposa Leonor de Trastámara, de los cuales uno era cardenal secular, otro agustino, dos franciscanos y cuatro dominicos. Los frailes de la orden de Santo Domingo prácticamente acaparaban el ejercicio de la predicación, no sólo porque eran más en número sino porque sus intervenciones eran más habituales. Así, de las veintiuna ocasiones en las que se ha documentado la pronunciación de sermones en la Corte de Carlos III, diecisiete corresponden a frailes dominicos. Entre los años 1406 y 1414 se alternan en esta tarea dos de ellos: fray Juan de Guerra y fray Pedro del Burgo<sup>24</sup>, de modo que entre ambos reúnen catorce de las diecisiete referencias. Consecuentemente, parece que los reyes encargaban habitualmente a estos frailes la pronunciación de los sermones de palacio, aunque no existía un cargo específico de predicador en la Corte de Carlos III. La primera mención documental de un encargo oficial de los sermones ordinarios de la Corte a un personaje procede del año 1426, durante el reinado de Juan II y Blanca de Evreux<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> NARBONA M., *El hostal de Carlos III el Noble y Leonor de Trastámara, reyes de Navarra (1387-1415)*. Estudio prosopográfico, tesis doctoral inédita, Universidad de Navarra, 2004, I, pp. 38-54.

<sup>24</sup> Sobre estos dos personajes vid. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La formación intelectual de los navarros en la Edad Media (1122-1500)» en *Estudios de Edad Media en la Corona de Aragón*, 1975 (10), pp. 237 y 240-241.

<sup>25</sup> En este año, los reyes Juan II y doña Blanca confirman al dominico fray Juan de Lizarraga y al franciscano fray Pedro de Beráiz como encargados de la pronunciación de los ser-

En definitiva, parece que Navarra participó de la tendencia observada en otras partes de Europa por la cual los dominicos se especializaron en la predicación ante las audiencias más acomodadas socialmente y poseedoras de mayor formación intelectual. De hecho, la orden de Santo Domingo tuvo desde sus orígenes una vocación pastoral fundamental, de modo que el estudio de la Teología por parte de sus miembros fue una actividad prioritaria. Por ello, esta congregación también es conocida como *ordo praedicatorum* u orden de los predicadores. La predicación y el estudio de la Teología también constituían para los franciscanos una labor esencial, aunque su rasgo originario era la pobreza, el desprendimiento de los bienes mundanos para llevar una vida *vera apostolica* en imitación de Cristo. De ahí su denominación como *fratres minores*: menores o más humildes que el resto. Tal vez por esta razón se observe en el panorama europeo de finales de la Edad Media que los frailes franciscanos se encargaran de la dirección espiritual de las gentes de fe y creencias más sencillas<sup>26</sup>.

Aunque no se han encontrado datos que permitan confirmar para el Reino de Navarra que los franciscanos fueran los directores espirituales de las gentes más incultas de la sociedad, parece probable que así sucediera, pues los testamentos de la época reflejan un número importante de encargos espirituales y limosnas en favor de los conventos franciscanos. Incluso, en ocasiones los testadores declaraban haber tenido como confesores a frailes menores, y solicitaban ser enterrados en las iglesias conventuales<sup>27</sup>. No son datos suficientes que permitan extraer una conclusión definitiva, pero dan idea del grado de implicación que existía entre las comunidades franciscanas y la población medieval.

### 3. SERMONES AD POPULUM

La diferenciación entre distintos tipos de sermones en función del nivel social e intelectual de sus destinatarios no es una sistematización actual, sino original de los predicadores. Sin duda, los religiosos encargados de la instrucción y dirección espiritual de la comunidad de fieles emplea-

---

mones de la Corte. Según se indica en el documento, fray Juan ya había desempeñado esta función durante el reinado de Carlos III. [Archivo General de Navarra (AGN), caj. 125, n.º 10, V.] Sobre estos personajes vid. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La formación intelectual», pp. 244 y 247-248.

<sup>26</sup> Vid. LESNICK, D. R., *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Atenas, University of Georgia, 1989, pp. 94-95.

<sup>27</sup> Estos datos han sido facilitados por los miembros del proyecto de investigación «La muerte en la Navarra medieval», dirigido por la profesora Julia Pavón Benito y financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia entre 1999 y 2003.

rían un tipo de oratoria distinto y transmitirían un mensaje muy diferente al de los sermones que pronunciaban ante las elites cultas. Se dirigían a un público mayoritariamente iletrado y en muchas ocasiones desconocedor de los fundamentos de la fe, de modo que debían adaptar sus discursos a la ignorancia y simplicidad de sus oyentes para asegurarse de que fueran comprendidos.

Una de las características más habituales de este tipo de sermones es la presencia de *exempla* o narraciones ejemplares para atraer la atención del público y comunicar un mensaje moral<sup>28</sup>. Otro de los procedimientos pedagógicos más comunes es el establecimiento de símiles o comparaciones con la vida cotidiana. De esta manera, se ilustraban los dogmas de fe de especial dificultad con algo reconocible y ordinario. A modo de ejemplo, en el siguiente texto perteneciente a una homilía para el tiempo de Cuaresma, el autor explica la resurrección final de los muertos aludiendo al proceso del crecimiento de un árbol a partir de una semilla, sin duda bien conocido por las gentes del campo:

*Mirat hermanos a la simiente de los frutales como es plena de grand causa, siquier nozedo, siquier cerezo o otro frutal qualquier que sea, que primeramente tenedes la simiente en las manos e en aquella simiente sta la raiz e la fusta e la corteza, e las e el fruto. Todo esto esta en la simiente, mas maguer non sale todo a una ora de la simiente: de la simiente sale la raiz, de la raiz la fusta, de la fusta sale el fruto, del fruto sale la otra simiente. E que mira si Nuestro Señor uestos e nervios e carnes e cabellos crea de polvo, que de una poca simiente tantas cosas faze naçer [...] Esto mas, asi como la simiente non se abiva si primero non muere, otrosi non puede el ombre bivar si primero non muere. Digamos quando el ombre es soterrado, simiente es sembrada en tierra. Como de la simiente que muere nace todo esto que avemos contado, otro si el ombre que muere tiene de nacer a su tiempo<sup>29</sup>.*

El predicador compara al hombre con el árbol que crece a partir de una semilla. Así como esa simiente contiene en sí misma la raíz, el tallo, las hojas y el fruto de una planta, de la misma manera, Dios *uestos e nervios e carnes e cabellos crea de polvo*. Además, tanto el hombre

---

<sup>28</sup> Los especialistas del tema distinguen entre dos tipos de relatos morales: el *exemplum* o breve narración de un acontecimiento pasado ejemplarizante y la *similitudo* o comparación con la vida cotidiana que reporta una enseñanza. BREMOND, C.; LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C., *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982, pp. 154-156.

<sup>29</sup> Biblioteca de la Catedral de Pamplona (en adelante BCP), cod. 49, ff. 33v-34r.

como las plantas tienen una vida que se prolonga en el tiempo, pues su desarrollo y crecimiento es gradual: *todo esto está en la simiente, mas maguer non sale todo a una ora de la simiente*. Sin embargo, esa vida es finita y termina con la muerte, que en el hombre es, en realidad, el nacimiento a la vida eterna. Al igual que la semilla debe morir para que nazca el fruto, la muerte corporal del hombre es el tránsito hacia la nueva vida: *quando el ombre es soterrado, simiente es sembrada en tierra. Como de la simiente que muere nace todo esto [...], otro si el ombre que muere tiene de nacer a su tiempo*.

En otros sermones se aprecia otra técnica posiblemente empleada con frecuencia por el predicador bajomedieval: la apelación al oyente como si de un interlocutor se tratara. Es decir, el autor contesta a las posibles dudas y réplicas del auditorio, se adelanta a los errores y malas costumbres que podrían originarse entre los fieles y las corrige de antemano, consiguiendo una comunicación más directa y personal con los oyentes. El ejemplo siguiente es un fragmento de una homilía para el sexto domingo después de la Epifanía conservada en el códice 49 de la Biblioteca de la Catedral de Pamplona<sup>30</sup>. En su discurso, el predicador finge dialogar con un fiel sobre la necesidad de recibir el sacramento de la confesión con frecuencia para obtener el perdón de Dios por los pecados cometidos:

*Alguno de vos dize: «la quaresma viene, en la quaresma me confesare», e yo li digo: «¿por que non oy?» E responde el: «¿por que non en quaresma por ventura?». Dize: «luenga sera mi vida». E yo creo que luenga sera, mas cata que si fuere luenga que sea buena. Si fuese poca, eso mismo: que sea buena. Varones, unas calças non queremos malas e nuestra vida, ¿por que la queremos mala? Una yantar non queremos mala, e la vida que siempre avemos de bivir, ¿por que la queremos mala? Convertamos nos, señores, e repindamos<sup>31</sup> nos del mal, que aquel que bien se repindiere avra el regno spiritual<sup>32</sup>.*

El objetivo perseguido por el predicador es demostrar a los fieles la importancia de esta práctica penitencial para conseguir la salvación: *que aquel que bien se repindiere avra el regno spiritual*. Como en otras ocasiones, el predicador señala un ejemplo sencillo de la vida corriente, como es el deseo de comer y vestir bien. Siguiendo un razonamiento lógico,

<sup>30</sup> Este fragmento se estudia desde otra perspectiva más adelante, en las páginas 24-25.

<sup>31</sup> Rependirse: Arrepentirse. GONZALO DE BERCEO, *Obras completas* (ed. B. Dutton), III, p. 156.

<sup>32</sup> *Ibidem*, ff. 28v-29r.

la aspiración común de llevar una vida buena y saludable se debe extender a todos los aspectos de la existencia del hombre, incluso el espiritual: *una yantar non queremos mala, e la vida que siempre avemos de bivir, ¿por que la queremos mala?* Por lo tanto, el predicador no se presentaba únicamente como una autoridad religiosa y moral que censuraba los malos vicios, sino que explicaba y razonaba la conveniencia de cumplir los mandamientos y recibir los sacramentos de la Iglesia. Tradicionalmente se ha afirmado que los predicadores medievales atemorizaban a los fieles con la posibilidad de penar eternamente en el infierno, pero parece que los religiosos también hacían razonar a sus oyentes para que la instrucción religiosa inspirase sus comportamientos y actitudes cristianas.

En definitiva, el rasgo definitorio de la predicación *ad populum* es su sencillez y su adaptación a la forma de pensar e ignorancia del público, de manera que el mensaje contenido en los sermones pudiera ser comprendido y asimilado fácilmente. Los religiosos no entraban en discusiones teológicas, sino que insistían en cuestiones prácticas sobre la doctrina moral, con la clara finalidad de orientar a los fieles hacia el alcance futuro de la salvación eterna. No hay que olvidar que el hombre de la Baja Edad Media parecía poseer la aspiración espiritual de lograr la Gloria del Cielo mediante la oración personal, las buenas obras y la recepción de sacramentos<sup>33</sup>.

«*El enemigo de Dios e de los ombres*»<sup>34</sup>

El hombre medieval era muy consciente de la existencia del Mal, una fuerza que se opone a Dios y que representa todos aquellos placeres y tentaciones mundanas que lo alejan del Creador. Esta fuerza es encarnada por el diablo, que tentó a la primera pareja humana —Adán y Eva— ofreciéndoles la posibilidad de hacerse como Dios<sup>35</sup>. Por este pecado, los primeros padres fueron expulsados del paraíso terrenal y condenados al sufrimiento y a la muerte eterna<sup>36</sup>. Desde ese momento entró el Mal en

<sup>33</sup> DUBY, G., «Problemas. La emergencia del individuo» en DUBY, G.; ARIÈS, P. (dirs.), *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1991, IV, pp. 219-224.

<sup>34</sup> BCP, cod. 49, ff. 27v-28r: *el diablo, que es enemigo de Dios e de los ombres*. Entre los estudios sobre el diablo en la Edad Media destacan los siguientes: DELUMEAU, J., *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles): une cité assiégée*, París, Fayard, 1978, pp. 305-346; *Le diable au Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)*, Aix-en-Provence, CUERMA, 1979; NABERT, N. (dir.), *Le mal et le diable: leurs figures à la fin du Moyen Âge*, París, Beauchesne, 1996; RUIZ DOMÍNGUEZ, J. A., *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, 115-142; RUSSELL, J. B., *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

<sup>35</sup> Gn. 3, 5: «se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal».

<sup>36</sup> Gn. 3, 22-23: «Y le arrojó Yavé Dios del jardín del Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado».

el mundo, y el hombre herido por este pecado original adquirió una disposición natural a sucumbir ante las tentaciones del diablo<sup>37</sup>. Así, el poder del demonio plantea a cada individuo una constante lucha interior, pues este mal ángel emplea todas sus fuerzas en engañar al hombre tentándolo con el deleite de los placeres mundanos.

Por ello, los sermones hacían constante alusión al demonio y a la necesidad de ignorar sus permanentes seducciones porque traen como contrapartida el padecimiento y la condenación eterna. Así, los predicadores presentaban al diablo como un ser que hostiga infatigablemente al hombre, ofreciéndole el cumplimiento y posesión de sus más preciadas ambiciones. Para asegurarse de que esta idea era comprendida por los oyentes, los clérigos recurrían frecuentemente a imágenes y comparaciones. En el siguiente texto se emplea la figura de un encantador de serpientes que simboliza al demonio: de la misma manera que el encantador pretende engañar a la serpiente con su voz, así el diablo ciega a los hombres con su gran poder de atracción para que abandonen su fe<sup>38</sup>. Se trata de un texto extraído de una homilía para el domingo después de la Ascensión de Cristo:

*El seso nos manda aver [el apóstol San Pablo] de una serpiente que es llamada Aspidis, que enciera las oreias e se ensorda que non oya la boç del encantador que encanta sabiamente. Esta serpiente que es llamada Aspidis ave una piedra preciosa en la fuente. El encantador, por amor que se tome la piedra, demandala e encantala, e ella por miedo de perderla, finca la una oreia en tierra dura e en la otra oreia mete el somo del rabo por amor que non oya la voç del encantador. Esto es por exemplo que tal sepamos nos. Esta arte deve ser en nos, que nos avemos esta piedra preciosa en la fuente. Esta piedra preciosa es Ihesu Christo, que nos avemos el signo en la fuente por la credencia que nos avemos recebido en el batismo. El encantador que esta piedra nos quiere quitar es el diablo que todos dias nos asecha, como nos tome en el su laço que non creamos e non nos salvemos, mas nos devemos fincar la una oreia en tierra e en la otra devemos fincar el somo del rabo. [...] por tal que el diablo non nos pueda quitar dizenos el apostol: «Velat en oraciones», non nos manda el apostol que durmamos mas que velemos en oraciones<sup>39</sup>.*

<sup>37</sup> LE GOFF, J. (ed.), *L'uomo medievale*, Roma, Laterza, 1989, p. 4.

<sup>38</sup> Este mismo *exemplum* es empleado por Jacobo de la Vorágine en su obra *Sermones aurei*, en el segundo sermón para la tercera dominica de Cuaresma. Vid. base de datos online *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA): [www.chess.fr/gahom/thema/index.php](http://www.chess.fr/gahom/thema/index.php)

<sup>39</sup> BCP, cod. 49, f. 42v.

Este sermón está lleno de simbolismos. En primer lugar, el diablo es presentado como un ser con gran capacidad de seducción y *que encanta sabiamente*, pues conoce las debilidades de cada hombre y tienta individualmente con los placeres y bienes más codiciados. Por eso, la voz de este encantador no debe escucharse, pues anula la voluntad y obnubila el entendimiento del hombre, que es impelido irremediablemente a seguir sus proposiciones. También, el autor advierte de que el diablo tan sólo persigue someter al hombre a la esclavitud del pecado y conseguir su condenación: *como nos tome en el su laço que non creamos e non nos salvemos*. Por lo tanto, la intención de este ejemplo es exhortar a la prudencia y a la vigilancia para impedir que el demonio desvíe al hombre de la senda del Bien: *non nos manda el apostol que durmamos mas que velemos en oraciones*. Esta misma imagen de la serpiente fue empleada por Jesucristo para llamar a sus discípulos a la cautela: «sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas»<sup>40</sup>. Así pues, en referencia a este pasaje bíblico, en la Edad Media la personificación de la prudencia adquirió como atributo una serpiente<sup>41</sup>.

En segundo lugar, en el texto aparece otro símbolo, pues el encantador codicia una piedra preciosa que tiene el áspid en la cabeza y que se refiere al signo de la cruz que el sacerdote traza en la frente de los hombres al bautizarlos: *Esta piedra preciosa es Ihesu Christo, que nos avemos el signo en la frunte por la credencia que nos avemos recebido en el bautismo*. Por lo tanto, esta gema que posee la serpiente en su cabeza es símbolo de la Gracia recibida en el Bautismo, que borra el pecado y que fue derramada sobre los hombres cuando Cristo murió en la Cruz.

De esta manera, el relato ayuda a explicar el significado del sacramento del Bautismo a la comunidad de fieles, pues no hay que olvidar que la liturgia de la Iglesia se desarrollaba en latín, ante la incompreensión general de los creyentes. La inmensa mayoría sólo retenía los signos y gestos externos realizados por los ministros de la Iglesia; en este caso, el agua que el sacerdote derramaba sobre el bautizado y la cruz realizada en su frente<sup>42</sup>. Esta cruz es el símbolo del cristiano, pues recuerda la muerte redentora de Cristo en el Calvario: *nos avemos el signo en la frunte por la credencia que nos avemos recebido en el bautismo*. En efecto, el Bautismo es el sacramento de iniciación en la vida

<sup>40</sup> Mt. 10, 16.

<sup>41</sup> LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1994, voz «serpiente».

<sup>42</sup> Los gestos tenían una enorme importancia en la Edad Media, hasta el punto de que constituyeran una forma más de expresión interpersonal y de comunicación con Dios. En el caso de los sacramentos el ritual externo se hace especialmente relevante. Vid. SCHMITT, J.C., *La raison des gestes dans l'Occident medieval*, París, Gallimard, 1990; *Le geste et les gestes au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, CUERMA, 1998.

cristiana que perdona el pecado original, e imprime carácter, ya que deja en el neófito la señal espiritual e indeleble de hijo de Dios. Curiosamente, según el libro del Apocalipsis, el diablo también deja una señal en la frente de los que lo adoran<sup>43</sup>.

Así, la piedra preciosa que desea el diablo es hacer olvidar al hombre la fe que adquirió en el Bautismo y que permanece en su frente bajo la señal invisible de la cruz<sup>44</sup>. Así lo expresa el predicador en el relato del encantador de serpientes: *el encantador que esta piedra nos quiere quitar es el diablo que todos dias nos asecha [...] que non creamos e non nos salvemos*. Por otro lado, el agua empleada en el Bautismo es símbolo de vida nueva, de purificación, de limpieza del pecado.

En relación con el diablo, éste es presentado por los predicadores como una alternativa opuesta a Jesucristo, como el «padre de la mentira»<sup>45</sup> que desea la condenación del alma: los deleites con los que tienta y que alejan al hombre de Dios son perecederos y en nada comparables con la gloria eterna de la salvación. Así, en los relatos de algunos sermones, el diablo se presenta disfrazado bajo apariencias amables para embaucar más fácilmente a los fieles de Dios<sup>46</sup>. A este respecto, resulta muy significativo el siguiente *exemplum*, en el que el diablo aparece como un escudero que se ofrece en servicio de un caballero devoto de la Virgen:

*Sathanas se traballo mucho destorbar a hun caballero que sollia saludar a la gloriosa virgen Maria y no pudo nada fazer en tres aynos, e venole en figura descudero e dixole que sabia todos los passos daquella tierra e los ganados e los castillos. Quando esto oyo el cavallero rogole que fincasse con ell. E finco con el en III<sup>es</sup> annyos e no pudo fazer olvidar la oracion, mas fizole fazer mas de mal que no ante. Ayas abia hun hermitano por amigo e combidolo hun dia, e como se asentassen a la mesa e conosco al diablo que servia e conjurolo de parte Dios que le dixiesse verdat: quien era e como fincaba con el cavallero. Dixo el diablo: «yo so dela companya de Lucifer e fue in-*

<sup>43</sup> Apoc. 14, 9: «si alguno adora la bestia y su imagen y recibe su marca en la frente o en la mano...»

<sup>44</sup> J. C. Schmitt se refiere a la eficacia simbólica de algunos gestos, entre ellos, el de signarse en el nombre de la Cruz, que es considerado como un arma eficaz contra todos los peligros del alma y del cuerpo. De hecho, signarse forma parte de la gestualidad cotidiana del cristiano. SCHMITT, J.C., *La raison des gestes*, pp. 331-332.

<sup>45</sup> Jn. 8, 44.

<sup>46</sup> Ya San Pablo advierte de esta capacidad del diablo: «el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz» [II Cor. 11, 13-14.] En la literatura medieval es muy habitual que el diablo adopte distintos aspectos para engañar a los hombres. RUIZ DOMÍNGUEZ, J.A., *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, pp. 123-127.

*biado que lo engaynasse a este cavallero. Porque non podia envargarlo de la oracion de santa Maria, en esta figura me aplegue a el porque mas ayas lo podiesse engaynar. Mandado me era que si huna vez cessase de la oracion de dia e de noche, que lo matasse e lo lebasse al infierno»<sup>47</sup>.*

El diablo quiso *envargarlo de la oracion de santa Maria* y se le presentó bajo la apariencia de un servidor dispuesto a guiarle en su penoso camino. A raíz de esta «maligna compañía», el caballero comenzó a *fa-zer mas de mal que no ante*. No obstante, el caballero tenía por amigo a un ermitaño, paradigma de la vida santa, que reconoció al instante al peligroso impostor. El ermitaño le conjuró para que se descubriera y el demonio explicó su engaño: su cometido era conseguir que el caballero dejara de rezar sus oraciones a la Virgen María y, cuando así lo hiciera, matarlo y llevarlo al infierno sin dejarle tiempo para confesar su pecado y reconciliarse con Dios. Es muy interesante en este relato la estrecha relación existente entre el demonio y la condenación del alma. Como explica el propio diablo, en el momento en que consiguiera que el caballero abandonara su oración, lo mataría y lo llevaría el infierno: *si huna vez cessase de la oracion de dia e de noche, que lo matasse e lo lebas-se al infierno*. De nuevo, se insiste en que el único objetivo del Maligno es condenar a la muerte eterna a los hombres y el medio con el que cuenta es tentar al hombre con el Mal, siendo el pecado la muerte del alma.

Otra referencia interesante en este *exemplum* es el poder de la oración, en especial la dirigida a la Virgen María, intercesora de los hombres ante Dios. La oración es un arma poderosa frente al demonio, a quien molesta y contraría gravemente, y por ello envió a sus diablos para que quitaran esta buena costumbre al caballero. Además, se subraya la obstinación del Maligno que, tras tres años de fracasados intentos por alejar al caballero de la Virgen María, no se dio por vencido y cambió de estrategia, disfrazándose de escudero que fingía conocer todas las tierras y caminos del lugar. Por eso los predicadores insistían intencionalmente en el inmenso poder del diablo, para demostrar a los fieles que la fuerza de voluntad del hombre no es suficiente para combatirlo y que es preciso contar con el auxilio divino, que se consigue fundamentalmente mediante la oración y la Gracia de los sacramentos<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> BCP, cod. 48, f. 76v.

<sup>48</sup> Este tema se trata más adelante.

*El infierno o «el durable tormento»<sup>49</sup>*

El objetivo fundamental de los sermones que trataban sobre el demonio era convencer a los fieles de la necesidad de estar vigilantes frente a sus ataques. Por ello, con frecuencia los predicadores se detenían en recrear las penas del infierno para suscitar en los oyentes un sentimiento de temor que les moviera a rechazar el Mal. En este sentido, son paradigmáticos los siguientes textos, pertenecientes a dos homilías diferentes:

*Todos aquellos que aman el mal fazer seran inbiados en el tal fuego que nunca mora, del qual fumo ploran los pecadores*<sup>50</sup>.

*Dos muertes son: una del cuerpo, otra de la anima. La del cuerpo vedesla todos dias como abiene a muchos, la dela anima non la podemos ver e quiera Deus que nunca la veamos. Mas tal es como vos diremos: la muerte de la anima si es penar en el infierno con el diablo, «onde el fuego non se amata nin el bierven muere»<sup>51</sup>. Aquel lugar es llamado «tiera de mesquindat e de tiniebra»<sup>52</sup>, onde el diablo con todos los pecadores pena de tormento durable<sup>53</sup>.*

Estos textos tienen mucho interés pues dan una idea bastante clara acerca de la imagen que del infierno debía de tener el hombre en la Baja Edad Media. En primer lugar, lo describen como un espacio de eterno tormento, donde los gusanos corroen eternamente el cuerpo del pecador y donde el fuego arde inextinguible: *onde el fuego non se amata nin el bierven muere*. La principal fuente para esta representación es la Biblia, donde aparecen estos dos elementos como imagen del infierno<sup>54</sup>. Al parecer, en la Antigüedad estaba extendida la creencia de que el hombre,

<sup>49</sup> El tema de la imagen del infierno y del Más Allá en la Edad Media ha sido tratado abundantemente por los especialistas. Destacan las siguientes obras: BASCHET, J., *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1993; CAROZZI, C., *Le voyage de l'Âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1994; FOURNIÉ, M., *Le ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, París, Cerf, 1997; LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1982.

<sup>50</sup> BCP, cod. 49, f. 28r.

<sup>51</sup> Mc. 9, 48. El término «bierven» es un cultismo que deriva del latín *vermis*, gusano. GONZALO DE BERCEO, *Obras completas* (ed. B. Dutton), London, Tamesis Books, 1975, III, p. 152

<sup>52</sup> Job 10, 22: *terram caliginis et tenebrarum*.

<sup>53</sup> BCP, cod. 49, f. 34v.

<sup>54</sup> Mc. 9, 48; Isafas 66, 24.

creado de la tierra como el gusano, después de su muerte se descomponía en gusanos o era devorado por ellos<sup>55</sup>. De hecho, en varias ocasiones el Antiguo Testamento establece cierta relación entre este animal y el hombre<sup>56</sup>. No obstante, los teólogos medievales debatieron abundantemente sobre si verdaderamente existe en el infierno un gusano que devora eternamente a los condenados. Finalmente, parece que se impuso la teoría de que ese animal debía ser interpretado como una metáfora del tormento de la conciencia<sup>57</sup>. Por lo tanto, el gusano y el fuego representan los dos tipos de penas que sufren los pecadores en el infierno: espiritual y corporal<sup>58</sup>.

En segundo lugar, los sermones aluden con frecuencia a la oscuridad del infierno —*tiera de mesquindat e de tiniebra*— que es producida por la ausencia de la luz de Dios y que simboliza la muerte eterna. Por último, otro elemento constante en las descripciones del infierno es el llanto de los pecadores, símbolo de la angustia y del quizás tardío arrepentimiento, aunque en el fragmento citado las lágrimas son producidas por el humo del fuego: *del qual fumo ploran los pecadores*.

No obstante, los predicadores no recurrían a estas terribles descripciones del infierno con el único objetivo de despertar en los oyentes un miedo irracional que moviera a devoción al auditorio. En realidad, la intención de estas representaciones infernales era incidir en la bondad de la propia revelación de la existencia de un Juicio Final, ya que permite al hombre «tomar precauciones» y corregir a tiempo sus vicios. Así, por ejemplo, en el siguiente sermón el predicador explica que el conocimiento y el temor humano al Juicio divino mueve el corazón de los pecadores a abandonar la mala vida, corregir los errores y volver a Dios:

*Inter omnia que magis movent cor creature humane in hoc mundo ad dimicendum vicia et malam vitam et ad corrigendum pecata et redendum ad Deum, est cogitacio et timor iudicii divini. Quanto plus homo cogitat illud iudicium, tanto magis homo cavet a peccatis*<sup>59</sup>.

Cuanto más piensa el hombre en el Juicio, tanto más se guarda de pecar: *Quanto plus homo cogitat illud iudicium, tanto magis homo cavet*

<sup>55</sup> LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos*, voz «gusano».

<sup>56</sup> Job 25, 6: «cuánto menos el hombre, un gusano»; Isafas 41, 14: «no temas, gusanillo de Jacob».

<sup>57</sup> Hugo de San Víctor (muerto en 1114) expresa claramente esta idea en su obra *De Sacramentis* [II, XVI, V]: *in carne cruciabitur per ignem et in spiritu per constientiae vermem*. Ed. MIGNE, J.P., *Patrología latina*, París, 1841-1969, CLXXVI, p. 588.

<sup>58</sup> BASCHET, J., *Les justices de l'au-delà*, pp. 52-53.

<sup>59</sup> BCP, cod. 46, f. 261v.

*a peccatis*. Por otro lado, frente a los terrores del infierno, los sermones remarcaban la bondad del paraíso con la misma intención pastoral de incitar la búsqueda de la propia salvación. Así, el Cielo era presentado como un lugar de felicidad eterna y constante alegría que alcanzarían únicamente los que amaran a Dios:

*Non ayamos cobdicia de las cosas que son de perder, mas siempre amemos los gozos de la durable vida. Ninguno non podrie fablar, nin veder, nin pensar los gozos que son apareiados a los justos, nin las penas que son apareiadas a los pecadores*<sup>60</sup>.

El predicador insistía en la caducidad de la vida del hombre y de los bienes de este mundo, en contraposición a la eternidad de la gloria del Cielo: *Non ayamos cobdicia de las cosas que son de perder, mas siempre amemos los gozos de la durable vida*. De este modo, el autor intentaba contrarrestar las tentaciones mundanales con la promesa de la gloria de la vida eterna en un lugar de gozo inenarrable que supera infinitamente los placeres que se pueden alcanzar en este mundo. Se trata de una dicha que está por encima de los sentidos humanos, incapaces de explicar, ver, imaginar, sentir u oír el premio eterno de la contemplación gloriosa de Dios. La intención de estas descripciones era fomentar entre los oyentes el deseo de buscar su propia salvación, de modo que los sermones tenían habitualmente un tono exhortativo que promovía el ejercicio de determinadas prácticas devotas y sacramentales, presentadas como los instrumentos de combate frente a las tentaciones del diablo.

### *La intercesión de María*<sup>61</sup>

La oración a Dios y a los santos es el procedimiento más común para demandar el auxilio y favor celestial, que se hacían especialmente necesarios en el siglo XIV. Esta centuria se caracterizó por la altísima mortandad, provocada por las incesantes guerras, epidemias y hambrunas<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> BCP, cod. 49, f. 29r. Las últimas líneas son una traducción de la primera carta de San Pablo a los Corintios [I Cor. 2, 9.]

<sup>61</sup> El culto a María en la Edad Media ha sido ampliamente estudiado. Destacan las siguientes obras: BARNAY, S., *Le ciel sur la terre: les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, París, Cerf, 1999; DELUMEAU, J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, París, Fayard, 1989; IOGNA-PRAT, D.; PALAZZO, E.; RUSSO, D. (eds.), *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, Beauchesne, 1996.

<sup>62</sup> El Reino de Navarra también experimentó un fuerte descenso demográfico. Por ejemplo, la merindad de Estella perdió en 1350 un 62% de habitantes respecto a las cifras de 1330, y en 1366 un 77%. LACARRA, J.M., *Historia del Reino de Navarra en la Edad Media*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 2000, p. 214.

Desde 1348 se sucedieron constantes ataques de peste, que fueron explicados por la sociedad del momento como un castigo que la ira de Dios había lanzado contra el pecado del hombre<sup>63</sup>. Naturalmente, estas catástrofes demográficas afectaron a la mentalidad de la población, que vivía atormentada y temerosa de la muerte y, por tanto, de la posibilidad de condenación eterna por los pecados cometidos en vida. En este contexto, el hombre, consciente de su impotencia frente a la muerte, se afanaba por conseguir el favor y la intercesión de los santos, que participaban de la gloria de Dios y a la vez se presentaban cercanos al hombre por ser de su misma naturaleza<sup>64</sup>.

Por esta razón, muchos sermones recomendaban la invocación y la oración a la Madre de Dios, la intercesora por excelencia y a quien la tradición atribuía multitud de milagros en favor de los fieles devotos que se acogían a su protección<sup>65</sup>. En este sentido, cabe comentar un sermón *in nativitate Marie* conservado en el código 48 de la Biblioteca de la Catedral de Pamplona, en el cual el predicador exhorta a invocar la protección de la Virgen mediante el rezo habitual de oraciones en su honor. El texto incluye varios *exempla* con los que queda ilustrado el mensaje, de manera que resulta asequible para oyentes de sencilla formación. La Virgen es presentada como la luz que guía a los hombres en la oscuridad del pecado, lo cual se concreta en tres propiedades, la primera de ellas, la de ahuyentar las tinieblas:

*Et dico primo quod lux corporalis est tenebrarum fugantia.  
Ita lux nostra beata Virgo Maria est tenebrarum fugantia, a demonium spulsiva. Ubi devote nomen eius invocatum fuerit vel*

<sup>63</sup> BIRABEN, J.N., *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, París, Mouton, 1976, II, pp. 7-8.

<sup>64</sup> Sobre el culto a los santos en la Edad Media se ha escrito abundante bibliografía: ABOU-EL-HAJ, B., *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; BROWN, P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, París, Cerf, 1984; DELUMEAU, J., *Rassurer et protéger*; GARCÍA DE LA BORBOLLA, A., «La praesentia» y la «virtus»: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII, Santo Domingo de Silos, Abadía, 2002; SCHMITT, J. C. (ed.), *Les saints et les stars: le texte hagiographique dans la culture populaire*, París, Beauchesne, 1983; SIGAL, P.A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, París, Cerf, 1985; VAUCHEZ, A., *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, París, Albin Michel, 1999.

<sup>65</sup> Entre las obras hagiográficas dedicadas a la Virgen cabe destacar los *Milagros de Nuestra Señora* —escritos con anterioridad a 1246 por Gonzalo de Berceo—, las *Cantigas de Santa María* —atribuidas a Alfonso X el Sabio y compuestas entre 1252 y 1284—, así como los diversos escritos marianos del franciscano Juan Gil de Zamora compuestos en los años veinte del siglo XV: *Liber Marie*, *Officium Almilflue Virginis*, *Liber Miraculis Almilflue Virginis*, este último perdido.

*eius adjutorium, nula tempestas diabólica, nulum periculum potest nocere*<sup>66</sup>.

Por lo tanto, la Virgen es *tenebrarum fugantia*, la luz que auxilia a los pecadores y los ilumina en las sombras del pecado. De esta manera, ningún peligro o *tempestas diabolica* puede dañar a sus fieles devotos que invoquen su nombre o imploren su auxilio, pues la Madre de Dios es *a demonium spulsiva*. En contraposición, el diablo es relacionado con la oscuridad de la muerte, con el sufrimiento y la agitación, que se concreta en el texto con la expresión *tempestas diabolica*. La segunda propiedad atribuida a Santa María en este sermón es su capacidad de reconducir por el buen camino a los pecadores:

*Lux nostra beata Maria est errantium et peccatorum directiva. Omnes enim peccatores sunt errantes, quia sunt extra viam salutis et veritatis [...] sed ipsa lux virgo Maria ad viam veritatis et salutis eos reducit et ab omni periculo eos deffendit*<sup>67</sup>.

La Virgen se convierte en el refugio de los pecadores que andan errantes por el camino del Mal. Esta terminología está en estrecha relación con la concepción antropológica medieval, que definía al hombre como *homo viator*, es decir, como un peregrino que camina transitoriamente por esta vida hacia un destino eterno<sup>68</sup>. Así, la Virgen María es la luz verdadera que lleva a Dios y reconduce a los pecadores que se encuentran fuera del camino de la salvación y la verdad: *lux virgo Maria ad viam veritatis et salutis eos reducit*. Por último, el sermón explica una tercera facultad de Santa María: la de aliviar a los afligidos. La Virgen es *dolorum et infirmitatum mitigantia et alleviantia*, es decir, consuelo para los atormentados por el dolor o por la enfermedad:

*Dico III quod lux est dolorum et infirmitatum mitigantia et alleviantia, quia secundum veritatem omnes infirmitates grabantur de nocte et alleviantur de die, adveniente luce. Ita lux nostra, sua presentia, omnes infirmitates et omnia mala pericula mitigat et alleviat*<sup>69</sup>.

La Virgen María es *lux nostra*, pues con su presencia alivia al hombre de todo mal. Esta es la idea fundamental que pretendía transmitir el predicador, que de hecho comenzaba el sermón reflexionando sobre la

<sup>66</sup> BCP, cod. 48, f. 77r.

<sup>67</sup> *Ibidem*, f. 77v.

<sup>68</sup> LE GOFF, J. (ed.), *L'uomo medievale*, p. 8.

<sup>69</sup> BCP, cod. 48, f. 77v.

necesidad natural en el hombre de ver la luz: *naturaliter homo gaudet et letatur in luce et tristatur in tenebris*<sup>70</sup>. El hombre necesita luz para vivir, y para ilustrar esta realidad el autor aludía al alivio que siente el enfermo con la llegada del amanecer: *omnes infirmitates grabantur de nocte et allevantur de die, adveniente luce*. De la misma manera, la Virgen María mitiga el dolor de los afligidos por el pecado.

En este sentido, cabe destacar un *exemplum* conservado en este mismo códice 48 y que narra la historia de una doncella que solía rezar diariamente a Santa María, haciendo voto perpetuo de virginidad. Un día la joven puso en peligro su promesa, pues se citó con un muchacho que la pretendía. Mientras lo esperaba, arrepentida, rezó a Santa María pidiendo que le librara de él, y estando en oración, se le apareció la Virgen rodeada de su corte celestial, un acontecimiento extraordinario del que únicamente fue testigo el mancebo:

*Clamo ayuda de sancta Maria, e fincando los genollos enpeço dezir las oras de santa Maria. E veno el mancebo e viola estar con grant devocion. El mancebo scondiosse que faria e vio los ciellos aviertos e venir la madre de Dios con los angeles, e la su cara delectable era de ver. La su corona resplandecia e todo el ayre. Assentose cerca la donzella e pusso su mano sobre ella e las virgines fazianle cort derredor. Eran mas fermosas que el sol ni la luna, e cantaban mas dolcament que ningun istrument. La donzella no vio nada desto, ajas el mancebo todo esto vio. Finidas las oras de Sancta Maria partieronse todas*<sup>71</sup>.

Este relato proporciona una imagen plástica de Santa María: de rostro hermoso y *delectable de ver*, con una corona en la cabeza que simboliza su triunfo en el Reino de los Cielos, acompañada de una luz resplandeciente y rodeada de una corte de hermosas doncellas y ángeles que cantan una dulce melodía. Todo estos elementos son constantes en los relatos hagiográficos de las apariciones de los santos, especialmente la luz, símbolo de la gloria de la que participan y de su beatitud<sup>72</sup>. Esta manifestación gozosa de la Virgen transforma el entorno y crea un ambiente agradable para los sentidos: ante la vista, por la belleza y el resplandor glorioso; ante el oído, por los cantos celestiales; y quizás también ante el olfato, pues se les atribuía a los santos la cualidad de desprender un perfume maravilloso —*odor sanctitatis*— que se extendía asimismo a sus reliquias y del que parece lógico pensar que participaría la Madre de

<sup>70</sup> *Ibidem*, f. 77r.

<sup>71</sup> *Ibidem*, f. 76r.

<sup>72</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA, A., «*La praesentia*» y la «*virtus*», pp. 113-118.

Dios<sup>73</sup>. También, la hermosura de la Virgen es una constante en los relatos de apariciones marianas<sup>74</sup>. Se trata de una belleza infinita, que refleja la pureza del alma de María y que no puede compararse con nada en este mundo. Igualmente, la corte de vírgenes santas que acompaña a María participa de esa belleza, *mas fermosas que el sol ni la luna*.

Por otro lado, con este *exemplum* el predicador demostraba a los oyentes que todo aquel que se encontrara en peligro e invocara el cuidado de la Virgen, recibiría su auxilio. Así, la doncella *clamo la ayuda de Santa Maria fincando los genollos*, es decir, de rodillas, en un acto de oración, de penitencia y de humildad ante la divinidad<sup>75</sup>, y cuando *enpeço dezir las oras de santa Maria*, se le apareció la Virgen venida del Cielo. En este sentido, es significativo el brillo deslumbrante que emitía la corona de María: *la su corona resplandecia e todo el ayre*. Probablemente, esa corona representa las oraciones que formulaba diariamente la doncella para honrar devotamente a la Madre de Dios: *sollia decir las oras de Santa Maria cada dia con obsequia defuntorum*<sup>76</sup>. De hecho, es habitual en otros relatos sobre apariciones marianas que la Virgen tenga como atributo una corona de rosas, que ha sido tejida en el Cielo a partir de los misterios gozosos del Rosario que ha rezado el creyente<sup>77</sup>. La propia aparición de la Virgen a la doncella es una recompensa por la «buena» devoción que le profesaba<sup>78</sup>. Además, María *assentose cerca la donzella e pusso su mano sobre ella*, lo cual es un gesto de intermediación y de protección frente al peligro, representado en este caso por el muchacho que la pretendía.

En suma, con estos discursos y relatos los predicadores buscaban hacer ver a los fieles la necesidad de frecuentar la oración a Dios y a los santos, tanto en petición de auxilio y de protección como en acción de gracias o en alabanza.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, pp. 212-215.

<sup>74</sup> BARNAY, S., *Le ciel sur la terre*, pp. 186-188.

<sup>75</sup> Desde la Antigüedad cristiana, el principal gesto de oración era permanecer de pie con los brazos en cruz, imitando la posición de Cristo en el Calvario. Sin embargo, a partir de los siglos XI y XII se difundió la genuflexión con ambas rodillas como gesto de oración en la Cristiandad Occidental, en un acto de humillación ante Dios, de adoración y de penitencia. Vid. SCHMITT, J.C., *La raison des gestes*, pp. 289-301.

<sup>76</sup> BCP, cod. 48, f. 75v.

<sup>77</sup> BARNAY, S., *Le ciel sur la terre*, pp. 190-191 y 214.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 190.

### La confesión<sup>79</sup>

El asunto que con más insistencia se repetía en los sermones bajo-medievales era la necesidad de confesarse de las faltas cometidas en vida para así, libres de pecado en la hora de la muerte, poder entrar en el Paraíso<sup>80</sup>. En una de las homilías estudiadas, la confesión es presentada como el sacramento de renovación del Bautismo que devuelve la plenitud de la Gracia: *¿Que faremos pues los que somos batizados e depues del batismo ensuziados? Menester es el lavamiento de confesion e de penitencia*<sup>81</sup>. El predicador comenzaba su discurso con esta pregunta retórica que recordaba a los oyentes la necesidad de recibir el sacramento de la confesión para reconciliarse con Dios. En efecto, el Bautismo perdona el pecado original del hombre pero no elimina la debilidad de la naturaleza humana, ni su inclinación hacia el Mal, de modo que el cristiano debe practicar con frecuencia el sacramento de la confesión para renovar la Gracia purificadora del Bautismo<sup>82</sup>: *Menester es el lavamiento de confesion e de penitencia*. De esta manera, se explicaba a los oyentes la razón por la cual estaban obligados a confesarse y a comulgar al menos una vez al año, según los dictados del IV Concilio de Letrán de 1215<sup>83</sup>.

Un procedimiento muy empleado por los predicadores para promover la práctica de la confesión era insistir en la inminencia de la muerte, que podía acontecer en cualquier momento y tras la cual habría que rendir cuentas ante Dios sobre la vida y obras individuales. En este sentido, no hay que olvidar que en los siglos XIV y XV la muerte era una realidad mucho más cotidiana que en la actualidad y el hombre bajomedieval temía y era consciente de que en cualquier momento podía finar. Por ello, los clérigos insistían en la necesidad de estar preparados para este trance, tanto espiritual como materialmente; de ahí el auge de la práctica testamentaria que se observa a partir del siglo XIII<sup>84</sup>. Así, en el

<sup>79</sup> Se han escrito abundantes estudios sobre la confesión en la Edad Media, de los cuales cabe destacar los siguientes: BILLER, P.; MINNIS, A.J. (eds.), *Handling sin. Confession in the Middle Ages*, York, York Medieval Press, 1998; DELUMEAU, J., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1990; *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, París, Cerf, 1983; VOGEL, C., *Le pécheur et la penitence au Moyen Âge*, París, Cerf, 1969.

<sup>80</sup> BCP, cod. 49, f. 26r: *Ninguno non puede entrar en el [parayso] si non fuere limpio de peccado*.

<sup>81</sup> *Ibidem*, f. 47v.

<sup>82</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, 1426.

<sup>83</sup> Constitución XXI *Omnis utriusque sexus*. Ed. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, I, p. 245.

<sup>84</sup> LORCIN, M. T., «Le testament» en ALEXANDRE-BIDON, D.; TREFFORT, C. (dirs.), *À re-veiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, pp. 147-154.

siguiente fragmento, el predicador intenta responder a la supuesta objeción de un oyente que pretendía dejar la confesión para el tiempo de Cuaresma con el argumento de que *luenga sera mi vida*<sup>85</sup>:

*Convertamos nos, señores, e repindamos nos del mal, que aquel que bien se repindiere, avra el regno spiritual. Señores, la muerte a ninguno non perdona e non escapa el rico nin el pobre. Non quedemos señores de bien fazer que la muerte de noche e de dia nos amenaza*<sup>86</sup>.

Se trataba de persuadir a los oyentes de la conveniencia de acudir al confesor en cuanto hubiera necesidad, y para ello se advertía de la inminencia de la muerte: *a ninguno non perdona e non escapa el rico nin el pobre*. El tono del sermón es claramente exhortativo y busca mover al fiel a la conversión y a la confesión: *Convertamos nos, señores, e repindamos nos del mal*. Se pretendía, en suma, de crear en el oyente un sentimiento de inquietud ante la realidad de un juicio particular en el que todas las malas o buenas obras pasarían delante del Señor. En este sentido, en varios sermones aparece la idea de la existencia de un libro de la conciencia en el que se graban y permanecen los actos de cada hombre para que, en la hora de muerte, sean leídos por Cristo juez:

*Propia consciencia humana est testis, quia consciencia hominis est liber in quo scribuntur omnia bona vel mala que homo facit. Quando homo facit aliquod bonum opus, illud opus transit sed remanet scriptum in libro consciencie ad testificandum in iudicio [...] Idem de malis aliis operibus [...], iam transiunt sed remanet [sic] scriptum in libro consciencie ad testificandum contra te in iudicio. [...] Iste liber est clausus, quia nullus potest ibi legere nisi Deus*<sup>87</sup>.

De este modo, la conciencia es testigo de todos los actos del hombre, tanto buenos como malos. Por ello, es comparada con un libro en el que se anota la conducta de cada persona y que será utilizado como prueba documental en el Juicio Final, *ad testificandum in iudicio*. Además, este libro está cerrado, pues nadie puede leer la conciencia salvo Dios: *Iste liber est clausus, quia nullus potest ibi legere nisi Deus*. Esta idea debía de crear una gran inquietud en el hombre bajomedieval, cuyos pecados eran grabados en ese libro hasta el momento en que tuviera

<sup>85</sup> Esta homilía ya ha sido analizada en las páginas 10-11.

<sup>86</sup> BCP, cod. 49, f. 29r.

<sup>87</sup> BCP, cod. 46, f. 21v.

que dar cuenta de ellos. Por ello, el predicador insistía en la fugacidad de los placeres con los que tienta el diablo, que terminan y son olvidados por el hombre pero que, sin embargo, permanecen escritos hasta el día del juicio: *transiunt sed remanet scriptum*. Por el contrario, la gloria de la que puede gozar el hombre junto a Dios es eterna.

No obstante y siguiendo con el símil que se emplea en este sermón, el pecador podía pedir a un notario que raspara y eliminara del libro los malos actos, es decir, a un confesor. Para facilitar la comprensión de esta idea por parte de los oyentes, el sermón incluye un relato que trata sobre un ladrón que iba a ser juzgado por sus actos en una audiencia ante el rey. De camino hacia el palacio, el protagonista abrió el proceso judicial y leyó su contenido; al comprobar la cantidad de testimonios que incluía acerca de sus fechorías, decidió recurrir a la ayuda de un notario amigo:

*«O miser, quid faciam? Si ego porto hoc regi suspensus sum». Volebat comburere processum, sed timebat perdere omnia bona sua. Qui accessit ad quemdam notarium amicum suum, exponens ei suam necessitatem. Et notarius dicit: «si de cetero vos vultis cavere et emendare vitam vestram, ego juvabo vos». Qui promissit emendare, tunc notarius subtilis rasis subtiliter de processu: ubi erat affirmativa posuit negativam et ubi testes erant contra posuit pro, et clausit processum<sup>88</sup>.*

Mediante este *exemplum*, el predicador ilustraba a los fieles los pasos necesarios para llevar a cabo la confesión. En primer lugar, el acto de leer el libro antes de acudir al juicio y las lamentaciones del ladrón simbolizan el examen de conciencia y la contrición por los pecados cometidos: *«O miser, quid faciam?»* Arrepentido de sus actos, el protagonista visitó a un notario amigo suyo y le expuso su problema para que lo ayudara —*exponens ei suam necessitatem*—, lo cual se corresponde con la confesión oral ante un sacerdote. Tras mostrar al notario el proceso donde figuraban sus malos actos, el ladrón prometió cambiar su conducta —*promissit emendare*—, lo cual representa el propósito de enmienda que se requiere al fiel para perdonar sus pecados en nombre de Dios. Entonces, el notario decidió ayudar a su amigo y raspó del proceso judicial las faltas que había cometido, lo cual simboliza el perdón y la absolución del pecado: *ubi erat affirmativa posuit negativam et ubi testes erant contra posuit pro*. De este modo, cuando el protagonista acudió ante el rey para ser juzgado no fue condenado, pues no se encontró en el proceso ninguna prueba que lo acusara. Igualmente, cuando el fiel

<sup>88</sup> *Ibidem*, f. 22r.

confiesa los pecados que ha cometido, el confesor los elimina de la conciencia, de manera que ésta ya no podrá testificar en su contra en el juicio que tendrá lugar tras su muerte.

Por otro lado, el *exemplum* citado es interesante porque da testimonio del sistema penitencial bajomedieval, que insiste en la importancia de la confesión oral de los pecados cometidos para recibir el perdón de Dios. En la Alta Edad Media se practicaba un tipo de penitencia que los especialistas han denominado como «tarifada», pues el sacerdote no absolvía al fiel hasta que éste no hubiera penado por sus faltas<sup>89</sup>. Sin embargo, a partir del siglo XIII se dio más importancia al acto de confesión o declaración de las faltas cometidas, que constituye en sí misma un acto de penitencia porque lleva inherente un sentimiento de contrición y de humillación. De esta manera, el fiel recibía la absolución inmediatamente después del acto de la confesión, pues se consideraba que con ello ya había expiado sus pecados<sup>90</sup>. En este sentido, cabe destacar un sermón donde la confesión oral se presenta como la penitencia más apropiada para compensar la vanagloria o la mentira, pues constituye una manera de difamarse: *confiteri ore, quasi se diffamando*<sup>91</sup>.

### *El Juicio del alma*<sup>92</sup>

Todos estos medios de combate y purificación del pecado —oración, confesión, penitencia— estaban orientados a una feliz resolución del juicio particular al que comparecería cada individuo después de su muerte y en el que tendría que responder ante Dios de sus actos para recibir *cada uno lo que avra merecido*<sup>93</sup>. Como se ha dicho, los sermones que se predicaban ante audiencias de sencilla formación recurrían frecuentemente a imágenes y narraciones de la vida cotidiana para hacer más comprensible el mensaje que querían transmitir. Así, en muchas ocasiones

<sup>89</sup> En esta época gozaron de gran difusión entre los confesores los *libri paenitentiales*, que contenían una lista de los pecados más frecuentes y la pena correspondiente. Vid. VOGEL, C., *Le pécheur et la penitence au Moyen Âge*, pp. 17-21; Idem, *Les «libri paenitentiales»*, Turnhout, Brepols, 1978.

<sup>90</sup> BÉRIOU, N., «Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion» en *Pratiques de la confession*, pp. 74-93.

<sup>91</sup> BCP, cod. 46, f. 88v: *si peccasti ore, menciendo, diffamando, se laudando, vel aliqua Deu loquendo, digna penitencia est [...] confiteri ore, quasi se diffamando*.

<sup>92</sup> Sobre este tema vid. BASCHET, J., *Les justices de l'au-delà*; Idem, «Jugement de l'âme, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?» en *Revue Mabillon*, 1995 (67) pp. 159-203; LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*; VOVELLE, M., *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>93</sup> BCP, cod. 49, f. 33r.

los predicadores hacían una puesta en escena de este juicio divino asimilándolo a los procesos judiciales de los hombres. En este sentido, destaca un sermón del códice 46 de la Biblioteca de la Catedral de Pamplona, que informa acerca de la representación mental que el hombre del Medioevo tendría del Juicio Final<sup>94</sup>.

Según este sermón, el proceso comienza cuando el alma pecadora acude ante Cristo juez, que llama a declarar a dos testigos. En primer lugar, se lee el libro de la conciencia, en el que a lo largo de la vida del acusado se han ido anotando las buenas y malas acciones que ha cometido. Como se ha visto, la confesión permite «alterar» el testimonio de este libro, eliminando de sus páginas los pecados. En segundo lugar, testifica el ángel celestial encargado de la custodia del reo durante toda su vida y que, por lo tanto, ha presenciado todos sus pecados o buenas obras. Según explica el predicador, este ángel es testigo de todo cuanto el hombre hace y dice —*videt quitquid homo facit et dicit*—, de modo que en el juicio dará testimonio *de visu et de auditu*<sup>95</sup>.

La devoción al ángel custodio comienza a desarrollarse a partir del siglo XV, pues hasta entonces había ocupado un lugar secundario en la Teología. El ángel de la guarda proporcionaba a las gentes cierto sentimiento de seguridad frente a los ataques del diablo y, a diferencia de la Teología angélica altomedieval que insistía en su carácter celestial, en los siglos XIV y XV la figura del ángel experimentó una progresiva humanización y se transformó en expresión de sentimientos humanos y de actitudes religiosas<sup>96</sup>. En efecto, en el sermón que se estudia se aprecia claramente esa humanidad del ángel, que en el trascurso de un juicio llora por amor a su protegido, que iba a ser condenado porque nunca se confesó de sus pecados: *angelus quasi cum plangendo ex amore quem habet ad nos*<sup>97</sup>.

La antítesis del ángel de la guarda es Satanás, que se encarga de conducir al hombre hacia el Mal y de acusarlo de sus pecados en el Juicio. De hecho, en el siguiente fragmento el demonio aparece como por-

<sup>94</sup> BCP, cod. 46, ff. 21r-24r. Se trata de un sermón para la segunda dominica después de la Ascensión.

<sup>95</sup> BCP, cod. 46, f. 22v: *Alius testis est lo bon angel celestial, sciendum quod quilibet homo a nativitate quamdiu vivit in hoc mundo habet unum angelum bonum de celo ad sui custodiam a Deo deputatum. [...] Iste autem testis videt quitquid homo facit et dicit, ideo testificatur de visu et de auditu.*

<sup>96</sup> FAURE, P. en LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. (dirs.), *Dictionnaire raisonné*, voz «anges», pp. 42-54. Sobre los ángeles vid. CASSAGNES-BROUQUET, S., *Les Anges et les démons*, Rodez, Rouergue, 1993; CATTIN, Y.; FAURE, P., *Les Anges et leur image*, Saint-Léger-Vauvan, Zodiaque, 1999; DELUMEAU, J., *Rassurer et protéger*; TAVARD, G., *Les Anges*, París, Cerf, 1971; VILLETTE, J., *L'Ange dans l'art occidental, du XIIe au XVIe siècle*, París, 1940.

<sup>97</sup> BCP, cod. 46, f. 22v.

tavoz de la conciencia y acusa al reo de todos sus pecados para hacerse con el dominio del alma y conducirla al infierno:

*Nota quale testimonium faciet angelus in iudicio quando enim anima peccatrix et impenitens venit venit [sic] ad iudicium et demones eam accusant. Dicit Christus iustus iudex et vult audire partes: «Videamus quid dicitis». Et demones: «Domine, ista fecit hoc et hoc et cetera. Ideo faciatis iustitiam sicut pro uno peccato dampnastis nos et ista fecit tot peccata». Ideo tunc Christus licet sciat totum. Tamen secundum formam iudicis, querit a testibus, interrogat angelum. Dicit: «quid est hoc? Tu qui vidisti, tu quid dicit?» Et angelus quasi cum plangendo ex amore quem habet ad nos, dicit: «Domine, [...] istum verum est quod dicunt demones: dedit se superbie et vanitati et sic de aliis peccatis. Et quantumcumque ego indicevi ad oculum, noluit mihi credere». Tunc Christus, auditis duobus testibus, scilicet consciencia et angelo, dat sententiam. Dicit Sathane: «tolle quod tuum est et vade»<sup>98</sup>. Tunc demones recipiunt animam<sup>99</sup>.*

Como explica el predicador, el Juicio divino sigue un procedimiento semejante a los de los hombres: *secundum formam iudicis*. Así, cuando el alma pecadora e impenitente acude al juicio, Cristo juez concede la palabra a los demonios. Estos quieren la condenación del alma, de modo que la acusan de todos sus pecados: «*ista fecit hoc et hoc*». Incluso, reclaman que se le aplique a esta alma la misma justicia que a ellos cuando se rebelaron contra Dios, y así dicen a Cristo: *faciatis iustitiam sicut pro uno peccato dampnastis nos et ista fecit tot peccata*, es decir, «Haréis justicia del mismo modo en que por un solo pecado nos condenasteis y ésta [este alma] hizo varios»<sup>100</sup>. A continuación, Jesucristo pregunta al ángel custodio acerca de su versión de los hechos y éste, entre lagrimas, confirma el testimonio de los diablos: «Señor, es verdad lo que dicen los demonios: se entregó a la soberbia y a la vanidad y así con otros pecados». Finalmente, después de haber escuchado a los dos testigos oculares de los hechos, es decir, al demonio y al ángel, Cristo juez falla en contra del acusado y entrega el alma a Satanás diciendo: «Toma lo tuyo y vete».

Con esta representación del juicio, el predicador pretendía sin duda inquietar a los oyentes y conseguir que enmendaran su vida y procuraran llevar una vida recta y ajustada a los preceptos cristianos. Así, para

<sup>98</sup> Mt. 20, 14.

<sup>99</sup> BCP, cod. 46, f. 22v.

<sup>100</sup> Sobre la caída de los ángeles vid. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 391-395.

reforzar este mensaje y dar una visión más esperanzadora, el autor imaginaba a continuación el desarrollo del juicio de un hombre que se confesó de sus pecados y, por ello, fue recompensado con la gloria eterna.

#### 4. CONCLUSIONES

En definitiva, parece claro que los religiosos navarros de los siglos XIV y XV desarrollaron una eficaz labor de predicación *ad populum*, adaptada a las necesidades espirituales y al nivel intelectual de sus oyentes. Como sucede en los siglos finales de la Edad Media en otras zonas de Europa, estos sermones tenían un tono exhortativo y seguían un estilo narrativo, pues aludían constantemente a la realidad cotidiana con anécdotas y otros relatos moralizantes. De este modo, los predicadores componían discursos fácilmente comprensibles por mentes sencillas y sin formación, y suministraban a los laicos los conocimientos doctrinales y las claves morales necesarias para que pudieran alcanzar la Gloria del Cielo.

Por lo tanto, se podría destacar como característica general de los sermones estudiados su finalidad salvífica. En efecto, la prédica giraba generalmente en torno a dos grandes asuntos mediante los cuales el fiel se sentía altamente interpelado. Por un lado, los predicadores advertían continuamente a sus oyentes sobre la presencia del Mal en el mundo encarnado por el diablo, que se afana por inducir al hombre a pecar para alejarlo de Dios y condenarlo a la muerte eterna. Por ello, prevenían a los oyentes de que el demonio les acechaba todos los días y les informaban acerca de las fatales consecuencias de servir a este mal ángel. Con este discurso, se pretendía provocar un sentimiento de temor y turbación que moviera a los fieles hacia la conversión y el rechazo del pecado.

Por otro lado, los predicadores alentaban en sus oyentes la adopción de un modo de vida *cristiano* en imitación de Jesucristo. Por eso, con frecuencia los religiosos incitaban a los oyentes a la práctica de la oración a la Virgen María, la gran intercesora de los hombres ante Dios. No obstante y en conexión con los cánones conciliares de Letrán, el argumento más frecuente y reiterado en los discursos pastorales fue el llamamiento a la confesión, insistiendo en la necesidad de expiar los pecados para poder alcanzar la Gloria de Dios. En suma, la predicación dirigida al común de la sociedad tenía un carácter escatológico, pues estaba orientada a inculcar a los fieles las doctrinas y actitudes que conducían hacia la salvación eterna. Por lo tanto parece lógico pensar que esta actividad fuese el principio y origen de buena parte de las prácticas devotas de la sociedad. Así, es posible que algunas iniciativas piadosas —como

las oraciones, las procesiones, las limosnas, los actos de beneficencia, los encargos de misas o las fundaciones pías, entre otras— hubieran sido alentadas por los predicadores del momento.