

COMUNICACIÓN POLÍTICA Y ELOCUCENCIA SAGRADA EN LA ESPAÑA MEDIEVAL¹

Francisco Bautista
Universidad de Salamanca

Los comienzos de los estudios sobre el sermón, que se deben en buena medida a Albert Lecoy de La Marche (1839-1897), estuvieron ya desde un primer momento fuertemente ligados a su carácter representativo y a sus posibilidades en pos de una amplia historia cultural². Sermón, sociedad y política han sido, por lo tanto, vocablos que se han combinado con frecuencia y de forma fructífera en la investigación de la predicación medieval. Dentro de esta venerable tradición, me centraré aquí en el caso concreto de los sermones políticos, cuya demarcación, en cualquier caso, no está exenta de problemas, entre otras cosas porque el alcance de lo político resulta difícil de delimitar. En efecto, las colecciones de sermones no contemplan una denominación que pueda acercarse a este campo, y los sermones *de diversis*, no ajustados al ciclo litúrgico, contienen una gran variedad de textos, entre los que se incluyen sermones *de mortis*, de consagración de una iglesia, para la petición de lluvias, etc. Virtualmente, un tema estricto-

¹ Me complace dar las gracias al Prof. Pedro M. Cátedra por su inspiración y su generosidad, a la que debo la disposición de importantes materiales para la redacción de estas páginas. Agradezco también al Dr. Barry Taylor su minuciosa lectura y sus comentarios. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2008-01563/FILO concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Carolyn Muessig, «Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages», *Journal of Medieval History*, 28 (2002), pp. 73-91.

tamente religioso puede transformarse en un asunto político en un contexto determinado, y la relevancia social de un predicador podía hacer que sus sermones se convirtieran en acontecimientos de una enorme potencialidad política. De forma general, por ejemplo, el discurso penitente y regenerador de la predicación era susceptible de ser encauzado fácilmente en una dirección política en momentos de rupturas o de conflictos. Asimismo, al menos desde fines del siglo XIV, casi todos los sermones antijudíos acabaron teniendo derivas sociales de amplio calado. Un buen exponente a este respecto es el de san Vicente Ferrer, cuya predicación castellana en 1411-1412 tuvo una innegable repercusión en la sociedad del momento y en el desarrollo de las relaciones entre judíos y cristianos³. Sin embargo, para evitar una ampliación excesiva del campo de la predicación política, me ceñiré aquí fundamentalmente a la predicación que se sirve de forma directa de un lenguaje político, con temas como las relaciones entre el rey y su reino, las virtudes regias, la guerra, la caballería o el consejo, o que se incardina en las ceremonias del gobierno del reino, examinando la apropiación por parte del poder de una forma que en principio se encuentra alejada de su ámbito. En el primer apartado establezco un repaso por diversas menciones a sermones de este tipo en Castilla, y me detengo en un texto relacionado con la caballería que puede colocarse dentro del dominio de la predicación. En el segundo apartado, trataré el tema de los reyes predicadores, con algunas observaciones sobre las implicaciones de este fenómeno en la Corona de Aragón. Finalmente, comentaré alguno de los sermones políticos posteriores a la instauración allí de la dinastía Trastámara.

³ Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994, y «La modificación del discurso religioso con fines de invectiva. El sermón», *Atalaya*, 5 (1994), pp. 101-122; también Manuel Ambrosio Sánchez, «La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval», en *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, ed. Ángel Vaca Lorenzo, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998, pp. 85-108. Véase una referencia a la polémica predicación ante Enrique IV de Alonso de Espina, Fernando de la Plaza y Alonso de Oropesa en Diego Enríquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, ed. Cayetano Rosell, *Crónicas de los reyes de Castilla desde don Alfonso hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel*, III, Biblioteca de Autores Españoles, 70, Madrid, Rivadeneyra, 1878, p. 130.

1. Avatares de la predicación política en Castilla

Alan Deyermond y Pedro M. Cátedra han inventariado las diversas referencias a sermones dados en contextos políticos en Castilla⁴. Dejando a un lado los sermones antijudíos y otros en los que el discurso político aflora indirectamente, la mayor parte de ellos se localiza en el marco de unas cortes o de una reunión de tipo institucional ligada a asuntos como el de la sucesión en el reino. Se trata de los sermones pronunciados en las cortes de Segovia de 1407, por Sancho de Rojas, obispo de Palencia, en las cortes de Ávila de 1420, por Gutierre Gómez de Toledo, arcediano de Guadalajara, y en las cortes de Valladolid de 1425, por Álvaro de Isorna, obispo de Cuenca, reunidas para jurar como heredero al infante Enrique. A estas referencias, que proceden en todos los casos de la *Crónica de Juan II* de Álvaro García de Santa María, puede añadirse una indicación más, también tomada de esta misma fuente. El 5 de octubre de 1422 nació la primera hija de Juan II y María de Aragón, la infanta Catalina, que fue jurada como heredera poco después en Toledo. Aunque no se reunieron cortes, como era habitual para este tipo de actos, los miembros más importantes del reino estaban junto a Juan II y participaron en la ceremonia. Álvaro de Isorna pronunció un sermón, del que apenas se recoge un brevísimo resumen:

Este asentamiento así fecho, el Obispo de Cuenca, al cual era ordenado que propusiese ese día la razón de aquel ayuntamiento, levantóse en pie, a la mano izquierda del Rey, e fizo una proposición a manera de sermón, tomando su tema en latín, e alegando autoridades de la Santa Escritura. La razón desta proposición fue que todos los del reino debían dar gracias a Dios por el estado e por la edad en que era ya el Rey nuestro Señor, la cual había gran tiempo que todo el reino esperaba, e porque su Señoría abundaba en virtudes, según el limpio e muy claro linaje donde él venía. E especialmente a la sazón

⁴ Alan Deyermond, «The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature», *La Corónica*, 8 (1979-1980), p. 131, y «'Palabras y hojas secas, el viento se las lleva': Some Literary Ephemera of the Reign of Juan II», en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, ed. F. W. Hodcroft et al., Oxford, Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, pp. 7-14; P. M. Cátedra, *Dos estudios sobre el sermón en la España medieval*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, pp. 14-15, y «Acerca del sermón político en la España medieval (A propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 40 (1985-86), pp. 24-26.

era de tener a Dios en merced porque en tan tierna edad le quisiera dar generación limpia e legítima de tan alta e tan notable Reina como era la muy noble Reina de Castilla, su mujer, de la naturaleza limpia e real del reino. E dijo que como quier que más placer hobiera todo el reino si fuera Infante varón, empero que desto non era de curar, ca esperanza firme tenían todos en Dios que en breve habría Infantes varones, pues en tan pequeña edad lo había comenzado. Pero que en caso que esta esperanza firme todos tuviesen que, a la sazón, a la Infante que ende estaba presente era de haber por primogénita heredera de los reinos de Castilla e León, e rescibida por Reina e Señora de ellos, en el caso, lo que a Dios non pluguiese, que el Rey fallestiese sin dejar fijo varón legítimo, e por tal debía ser jurada por todos los del reino, para lo qual era fecho aquel asentamiento e solemnidad, a manera de Cortes, para que los que allí eran presentes ficiesen luego el juramento e pleito homenaje que se requería facer a primogénita del Rey e heredera de sus reinos. Esta fue la conclusión de la proposición de este Perlado, dejado de decir de las otras cosas e alegaciones de la Santa Escripura que fizo.⁵

Como muestra el resumen, este tipo de textos abunda por lo general en alabanzas al rey, con una clara propaganda sobre su actuación y sus virtudes. El resumen de Álvar García nos priva aquí del *thema*, aunque alude más detalladamente a las circunstancias del momento, con el deseo de su entorno de que el rey pudiera tener también descendencia masculina, en sintonía con el contexto de la sucesión en el que se enmarca el acto. El tono laudatorio (al linaje del rey, a su juventud) reaparecerá en otros textos similares, y señala el carácter fuertemente ceremonial (más que doctrinal) de muchos de estos discursos.

La costumbre de abrir la reunión de cortes con un sermón a cargo de un importante religioso, que se documenta por primera vez para Castilla con la *Crónica de Juan II*, era observada también en la apertura de las reuniones parlamentarias inglesas, al menos desde mediados del siglo XIV, e igualmente para ocasiones similares en Francia y en otros lugares⁶. No sabemos cuándo se inauguró esta práctica en Castilla,

⁵ Álvar García de Santa María, *Crónica de don Juan II*, ed. A. Paz y Melia, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, 99-100, Madrid, Imprenta de Rafael Marco y Viñas, 1891, I, pp. 308-309.

⁶ Véase Jean-Philippe Genet, «Politics: Theory and Practice», en *The New Cambridge Medieval History*, vii: c. 1415-c. 1500, ed. Christopher Allmand, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 10; para el caso inglés, véase Siegfried Wenzel, *Latin Sermon Collections from Later Medieval England: Orthodox Preaching in the Age of Wyclif*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 105-110,

aunque podría ser bastante anterior al reinado de Juan II, especialmente si se tiene en cuenta que en el sermulario de Juan Gil de Zamora, activo entre fines del siglo XIII y principios del XIV, se conservan dos modelos de sermón *pro curiis magnatorum*, que se abren con temas apropiados para el contexto: «*Diligite iustitiam qui iudicatis terram*» (Sab, 1), y «*Erudimini qui iudicatis in terram*» (Ps, 2, 10)⁷. Sea como fuere, se trata de un aspecto que llama la atención sobre la variabilidad en la documentación de este tipo de actos, que no han pasado a los cuadernos de cortes, donde se recogen acuerdos normativos, y que sólo la exhaustividad de Álvarez García de Santa María permite recuperar fugazmente. También nos alerta sobre la escasa constancia de este tipo de literatura a lo largo del siglo XIV, aunque cabe la posibilidad de que se amplíe con el rastreo de textos latinos⁸.

y Jean-Philippe Genet, «Paix et guerre dans les sermons parlementaires anglais (1362-1447)», en *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)*, ed. Rosa Maria Dessi, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 167-199; y para Francia, por ejemplo, Hervé Martin, «Des Prédicateurs français du bas moyen âge entre guerre et paix», en el mismo volumen, Rosa Maria Dessi, *ob. cit.*, pp. 155-165. En Inglaterra, en la clausura del Parlamento de 1401, el *Speaker* comparó la celebración de las cortes y la de la misa, vid. Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval* [1957], Madrid, Alianza, 1985, p. 219. Me refiero al caso de Aragón en el siguiente apartado.

⁷ Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, Fondo antico della Biblioteca Comunale, ms. 414, fols. 166r-170r y 170r-172v; Fernando Lillo Redonet, «Juan Gil de Zamora: sermulario inédito», Memoria de Licenciatura, Universidad de Salamanca, 1993, p. 32. El trabajo de Lillo Redonet aparecerá en breve en la colección de las obras completas de Juan Gil de Zamora que publica el Instituto de Estudios Zamoranos «Florian de Ocampo»; otro de los volúmenes de sus obras completas ha de recoger su legendarario, interesante para el tema que nos ocupa por estar dirigido a los predicadores.

⁸ Un sermón de Gonzalo de Aguilar, obispo de Sigüenza, dado en Avignon a mediados del siglo XIV, se conserva en la Biblioteca de la Catedral de Valencia, ms. 215, fol. 195v; Blake Beattie, «A Curial Sermon by Cardinal Bertrand du Poujet», *Mediaeval Studies*, 67 (2005), p. 82, n. 26. Para un breve inventario de colecciones latinas, ya del siglo XV, véase P. M. Cátedra, *Dos estudios*, p. 18, y Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, «Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», en *The Sermon*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 759-848. El caso de la predicación política no constituye excepción dentro de la precaria documentación de sermones en Castilla en los siglos XIII y XIV; a este respecto, A. Deyermond, «The Sermon and its Uses», p. 129, ha planteado un sugerente paralelo

El *Modus tenendi parliamentorum* inglés señalaba que con el sermón debía pedirse la adoración a Dios y la paz y tranquilidad del rey y de su reino, y que a continuación habían de presentarse los motivos de la convocatoria, preparando ya su desarrollo. En la práctica, como apunta Siegfried Wenzel, *praedicatio* y *pronunciatio* podían confundirse, sobre todo si ambas quedaban a cargo de la misma persona, que habría de ser un religioso⁹. Pero no resultan del todo claros los motivos por los que se trasladó la forma del sermón para la apertura de las cortes y reuniones análogas. Es cierto que la predicación se integró ocasionalmente en otros procesos políticos, como la celebración de una victoria o la propaganda de una guerra, pero en estos casos se compaginaba con una concepción que hacía del enfrentamiento bélico una suerte de juicio divino. Es probable que la utilización del sermón tenga que ver con la creciente importancia de los personajes eclesiásticos en el gobierno, que viniera a contribuir a una cierta solemnidad del ritual de las reuniones de cortes, y que se encaminara en fin a sugerir un carácter sagrado para los acuerdos y las deliberaciones entre el rey y los representantes de su reino convocados en ellas, como si se tratara de un expediente para fortalecer la escenificación del consenso y de la colaboración implícitos en principio en este tipo de actos. Ello quizá tenga relación también con el hecho de que en dos de las ocasiones en que Álvaro García menciona estos sermones se trate de la jura del heredero, en cuyo contexto la predicación reforzaría el componente sagrado del compromiso verbal dado por los nobles.

Otra de las ocasiones en que se pronunciaron sermones donde el contenido estaba más cerca de la vida política que de la adoctrinación religiosa corresponde a la presentación de la guerra en clave de cruzada. Aunque han de haber sido numerosas las veces que esto ocurrió en Castilla, no son demasiadas las referencias al respecto, y hasta donde sé no contamos con los textos de sermones de este tema¹⁰. Una de las

entre la historia de la predicación y la del teatro, ámbitos cercanos por más de un concepto.

⁹ S. Wenzel, *ob. cit.*, pp. 107-108.

¹⁰ En el caso de Portugal, los sermones recogidos por Gomes Eanes de Zurara en el contexto de la toma de Ceuta en 1415 parecen ser invención del cronista, véase Patricia Anne Odber de Baubeta, «Towards a History of Preaching in Medieval Portugal», *Portuguese Studies*, 7 (1991), p. 6. Para otras menciones a la predicación cruzada en Castilla, véase Peter Linehan, «‘Quedam de quibus dubitans’: On Preaching

alusiones más tempranas corresponde a la predicación emprendida por Rodrigo Jiménez de Rada en la antesala de la batalla de Las Navas de Tolosa (1212), aunque nos resulta imposible adivinar las características o los contenidos de tales discursos¹¹. Como muestra este ejemplo, parece que tal tipo de propaganda se produjo especialmente cuando interesaba presentar el proyecto en cuestión bajo la especie de la cruzada, con una deliberada sacralización del conflicto. Es un proceso que se documenta también en otros ámbitos, sobre todo con el declive de la cruzada en Tierra Santa, y con la predicación de cruzadas en otros territorios, como en el caso de Italia¹². En Castilla, un ejemplo se encuentra en los prolegómenos de la batalla de la Higuera (1 de julio de 1431), que en la crónica de Pedro Carrillo de Huete viene precedida por la predicación de Vasco de Guzmán, arcediano de Toledo, en abril de ese año, y de Juan de Corral a comienzos de junio en Córdoba. Veamos lo que dice a propósito de este segundo:

Domingo, tres de junio del año 31, vino el Rey don Jhoan a la yglesia de Santa María de la yglesia de Córdoba, e mandó publicar vna bula del Papa Martín quinto, de cruzada, e vendixo vn pendón blanco e vna cruz colorada; e dixo el debinal ofiçio don Diego de Fuentesalida, obispo de Ávila. El sermón fizo vn maestro de la orden de Santo Domingo, al qual llamaban fray Jhoan de Corral. E acauado de alçar el pendón, tomó el Rey una cruz pequeña e púsola en los pechos; e por semejante otros quarenta o çinquenta cavalleros. En la bula se contenía esto que se sigue. Que qualquiera que en esta guerra de los moros viniere a su costa, por virtud de sancta cruzada, muriese durante la guerra, que sea asuelto a culpa y a pena. E si por ventura no quisiere o no podiere venir, e diere doze florines, que sea asuelto como dicho es¹³.

the Crusade in Alfonso X's Castile», *Historia Instituciones Documentos*, 27 (2000), pp. 129-154. Como es bien sabido, la mayor parte de los sermones de cruzada conservados son en realidad modelos de sermón, y sólo unos pocos están relacionados con la predicación en una campaña concreta.

¹¹ Véase a este respecto Ana Rodríguez López, «Légitimation royale et discours sur la croisade aux XII^e et XIII^e siècles», *Journal des Savants* (2004), pp. 158-159, y la referencia más tardía relacionada con estos mismos hechos que recojo más adelante, nota 24.

¹² Véase, por ejemplo, Christoph T. Maier, «Crusade and Rhetoric against the Muslim Colony of Lucera: Eudes of Châteauroux's *Sermones de Rebellionem Saracenorum in Apulia*», *Journal of Medieval History*, 21 (1995), pp. 343-385, con bibliografía.

¹³ Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. Juan de Mata Carriazo, Colección de Crónicas Españolas, 8, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, p. 100;

La alusión a la predicación contribuye a legitimar la empresa, lo que forma parte de la visión de los hechos propia del entorno regio. Que se consigne aquí tiene que ver con el deseo de crear un *dossier* celebratorio de la contienda, y cabe pensar que lo mismo haya sucedido en otros casos. La referencia al sermón se incardina así dentro de lo que podría considerarse casi un tópico propagandístico dentro de la escritura cronística, y a ello obedece en buena medida la documentación de estas alusiones, que por otro lado son enormemente vagas.

Al final de la Edad Media, cuando el sueño de la cruzada prende en medio de proclamas milenaristas, los textos son especialmente permeables a las referencias a este respecto. Una de ellas, aunque no directamente a un sermón, sino en general a la predicación de la cruzada, se encuentra en una historia en verso sobre la conquista de Orán en 1509 publicada dos años más tarde. La obra está dividida en tres partes, siendo la primera una relación en verso de la conquista, la segunda una égloga de pastores sobre el mismo tema, de la que sólo se ha conservado el primer folio, y finalmente una versión de las leyendas sobre la destrucción de Jerusalén por Tito y Vespasiano. Pues bien, tras narrar la conquista de Orán, se incluye una exhortación a los predicadores de la cruzada, en la que el entusiasmo por la nueva conquista pretende ser acicate para otras mayores:

A los predicadores de la sancta cruzada
Enxalçad, predicadores,
vuestras bozes como trompetas
y como canes ladradores,
que las almas de los pecadores
traspasen como saetas;
en que para esta carrera
passar tengan tal aviso,
que es la vía verdadera
para ganar la çimera
de la gloria del Paraíso¹⁴.

la referencia a la predicación de Vasco de Guzmán en p. 91, y también en Álvar García de Santa María, *Crónica de Juan II*, II, p. 273, con distinto relato.

¹⁴ Martín de Herrera, *Historias de la divinal victoria de Orán*, eds. Pedro M. Cátedra, Juan Miguel Valero y Francisco Bautista, San Millán de la Cogolla, Instituto Biblioteca Hispánica, Cilengua, 2009, II, p. 52; la comparación entre predicadores

Como sucedía en el caso anterior, la alusión a la predicación pretende colocar los hechos en una perspectiva particular, donde la guerra se valora no sólo como un suceso puntual sino en función proyecto más amplio, de corte casi escatológico, que contempla como objetivo último la conquista de Jerusalén. Se trata aquí de una interpretación o de una presentación de los hechos, más que del impacto directo que la predicación cruzada haya tenido, sobre el que nos deja saber muy poco. Pero el caso de las *Historias* de Martín de Herrera tiene especial interés, porque habla tal vez de un conflicto de interpretación y de apropiación de la victoria de Orán entre Cisneros y Fernando el Católico, para lo que interesaba en el ámbito cisneriano la sacralización de la guerra, algo que muestra también la tensión en la difusión de estas noticias en el ámbito de la imprenta.

Si la documentación cronística sobre la predicación cruzada en Castilla apenas nos permite acercarnos a estas prácticas, una perspectiva distinta ofrece un breve texto conectado con este ámbito pero ligado más específicamente con la idea de la caballería cristiana. Sin duda, la imagen del caballero cristiano late en las noticias de Carrillo de Huete, donde Juan II pasa la noche velando las armas, que luego serán bendecidas en la misa, y en el propio texto de Martín de Herrera, donde Tito y Vespasiano constituyen un ejemplo *avant la lettre* de los caballeros cruzados. El texto al que me refiero, titulado *Qué significa el ábito que traen los freires de Santiago*, se ha conservado en una miscelánea ligada con la Orden de Santiago, en una sección atribuida a Pedro López de Baeza, comendador y procurador de la orden, quien escribe hacia 1330-1340, es decir, en el mismo momento en que Alfonso XI crea la primera orden de caballería laica¹⁵. Como ha señalado Pedro Cátedra, este texto «tiene una técnica sólo aproximada al *ars [praedicandi]*, con una división desordenada y farragosa», siendo «más una colación monástica que un sermón artístico»¹⁶. El texto carece de la estructura

y perros es tópica, véase P. M. Cátedra, «La modificación del discurso religioso», p. 106. Se trata también de la predicación de la cruzada en las Cortes de Burgos de 1512, véase *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, IV, Madrid, Real Academia de la Historia, 1882, pp. 236-237.

¹⁵ Sobre las iniciativas de Alfonso XI, puede verse ahora Jesús D. Rodríguez-Velasco, *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*, Madrid, Akal, 2009.

¹⁶ P. M. Cátedra, *Dos estudios*, p. 11.

que esperaríamos en un sermón, sin *thema* y sin las divisiones al uso, pero pertenece probablemente al ámbito de la predicación, o de los instrumentos de ayuda para la predicación, como sugiere también su convivencia manuscrita con los *Dichos*. Vale la pena citar un pequeño fragmento:

devedes parar mientes a una cosa que después se parte en muchas. Bien sabedes, sennores, que el día que rreçebistes cavallería con el honrrado ábito del apóstol Santiago, que la rreçibiades para servir a Dios e al rrey e a vuestra horden contra los enemigos de la ffe. Desí debedes saber que menester es de cavallería lidiar por la ffe de Jesu Christo donde nasçen muy grandes bienes [...]¹⁷

Se trata de una explicación teológica de las armas del caballero, lo que en buena medida podría ser interpretado como una contestación a la explicación ética de las *Partidas* y quizá a la visión de la caballería de la Orden de la Banda. Se conecta así con una deriva ceremonial y simbólica que puede encontrarse en otros sermones políticos, aunque en este caso pretende también mostrar el verdadero significado del ejercicio de las armas.

En todo caso, la fuente de este texto, que hasta donde sé ha pasado desapercibida, nos devuelve sin duda al ámbito de la predicación, y también a uno de los frentes en los que el sermón político halló campo más propicio, como he señalado, el de la cruzada. En efecto, la fuente de la homilía de Pedro López de Baeza no es sino una historia de las cruzadas, esto es, la *Gran conquista de Ultramar*, escrita hacia 1293. Allí, antes de emprender el asedio a Antioquía, el obispo de Puy, don Aymar, ofrece un sermón a la tropa, recordando la vida de Cristo y las razones fundamentales por las que han emprendido la guerra: «El luego que llegó, tomáronle todos en medio; e de que él entendió el consejo en que estaban, hízoles su sermón, en que les mostró, primeiramente, que ningún hombre podía bien entender la cosa si de rayz no la supiese»¹⁸. A estas palabras sigue un resumen de la fe cristiana,

¹⁷ Derek W. Lomax, «Pedro López de Baeza, *Dichos de los santos padres* (siglo XIV)», *Miscelánea de Textos Medievales*, 1 (1972), p. 176

¹⁸ Louis Cooper, ed., *La gran conquista de Ultramar*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979, I, p. 605. La utilización de esta obra por parte de López de Baeza es interesante también para el estudio de su recepción. Espero poder tratar en otro lugar

que consigue poner en alto la moral de los caballeros. Uno de ellos responde al sermón del obispo con un fragmento similar al de Pedro López de Baeza, y de donde éste ha tomado la descripción de las armas: que la muerte les dará la corona del martirio, que la loriga significaba estar vestidos de la fe de Jesucristo, y que la espada tenía muchas «significanzas». Obviamente, la simbología manejada es bien conocida desde san Bernardo, y a su exposición se aplicará también Ramón Llull en su libro sobre la caballería. Pero el contexto en el que aparece en la *Gran conquista de Ultramar* sugiere que pudo haber funcionado dentro de un sermón, como una exposición que acompañase a un sermón previo a un enfrentamiento bélico. La sacralización de la caballería que se opera en este caso es paralela a la sacralización de la guerra que se proyecta con la predicación cruzada. Por último, si se piensa en un enclave ritual de este texto, dentro del ritual de la caballería, ello explicaría su emergencia en tal contexto¹⁹.

Sea como fuere, la naturaleza de la documentación sobre la predicación política en Castilla sólo nos permite especular de forma general acerca de sus usos, pero no acercarnos a sus realizaciones concretas. La oralidad que domina estas prácticas hace que se hayan conservado mejor alusiones o materiales anejos (tales como los materiales auxiliares para la preparación de estos discursos), antes que el texto mismo de los sermones, excepto en ciertos casos en que, por ejemplo, tuvieron una forma fija, especial, como sucede con el *Sermón trobado* de Fray Íñigo de Mendoza, ya en los aledaños del género. En el caso de los sermones de cortes, las características de la documentación al respecto, que en modo alguno (y a diferencia de lo que ocurre en la Corona de Aragón) pretende

estos usos en relación con las transformaciones de la imagen de la caballería entre Alfonso X y Alfonso XI.

¹⁹ Compárese con el escenario planteado por Ramón Llull en su *Llibre de l'orde de cavalleria*, donde el escudero, que asiste a la misa antes de recibir la investidura, escucha un sermón sobre los artículos de la fe, después de lo cual Llull expone los significados de las armas, en un proceso muy próximo al que se da en la *Gran conquista de Ultramar*; véase el texto de Llull en la edición de Pere Bohigas, en *Obres essencials*, I, coord. Miquel Batllori et al., Barcelona, Ariel, 1957, p. 537. El formulario de ingreso a la Orden de Santiago, conservado en una copia del siglo XVII y quizá de hecho bastante tardío, sustituye las virtudes teologales por virtudes morales, inspirándose en las *Partidas*, véase Milagros Rivera Garretas, «Los ritos de iniciación en la Orden militar de Santiago», *Anuario de Estudios Medievales*, 12 (1982), pp. 279-301.

ser un relato exhaustivo de las sesiones, conllevó también la carencia de un contexto para la preservación de estos discursos. Así pues, el hecho de tratarse de una forma, la del sermón, desplazada de sus usos previstos y encuadrada en ciertas prácticas laicas, tampoco favoreció el desarrollo de su escritura, que en Castilla quedó consignada casi exclusivamente, y de forma difusa, por vía indirecta.

2. Jaime I, Pedro IV y la predicación regia

Como es bien sabido, la oratoria política tuvo un desarrollo muy especial en la Corona de Aragón, y así lo prueba la conservación de un buen número de textos o de referencias relacionados con este ámbito. Dentro de ellos, destacan los discursos de Pedro IV y Martín I el Humano, varios en forma de sermón, que fueron leídos por ellos en la apertura de las cortes²⁰. El primero en tratar el fenómeno de la predicación regia de forma monográfica ha sido Pedro M. Cátedra, a partir del estudio del caso de estos sermones, en particular del sermón dado en 1398 por Martín el Humano, del que ofrece también una edición, y que encuadra dentro de los desarrollos culturales de fines del siglo XIV en la Corona de Aragón²¹. Más recientemente, Susanne F. Cawsey ha ampliado el estudio a todos los discursos regios entre Jaime I (1213-1276) y Martín I (1356-1410), de los que ha proporcionado también un útil inventario²². Cawsey reflexiona sobre las implicaciones de la predicación regia, expone los motivos ideológicos fundamentales de estos discursos y también su función propagandística. Tras estos dos estudios, poco interés tendría volver aquí sobre este tema, si no fuera porque hay algunos asuntos que aún son susceptibles de discusión, y porque al menos un sermón regio ha pasado desapercibido en ambos casos. Una de las cuestiones abiertas corresponde a los orígenes de la predicación regia en Aragón. Mientras que Cátedra colocaba a Pedro IV (rey entre 1336 y 1387) como el primer rey predicador, pues a este rey se deben los primeros sermones

²⁰ Para las formas de conservación de estos discursos, véase Suzanne F. Cawsey, *Kingship and Propaganda: Royal Eloquence and the Crown of Aragon (c. 1200-1450)*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 35-37, con referencias.

²¹ P. M. Cátedra, «Acerca del sermón político».

²² S. F. Cawsey, *ob. cit.*, inventario en pp. 164-169; véase también Mark D. Johnston, «Parliamentary Oratory in Medieval Aragon», *Rhetorica*, 10:2 (1992), págs. 99-117.

conservados, Cawsey adelanta esta práctica a Jaime I, aportando algunos datos relevantes. Al mismo tiempo, el intento por buscar términos de comparación en este sentido ha llevado a establecer un vínculo directo entre la práctica aragonesa y la de la figura más conocida e importante en este dominio, la de Roberto de Anjou, rey de Nápoles entre 1309 y 1343. De este modo, si en un caso Pedro IV se habría inspirado en el modelo napolitano, en el otro los sermones de Roberto serían el desarrollo de un recurso inventado por los aragoneses²³. A mi juicio, la búsqueda de una vinculación directa oscurece la interpretación de esta práctica. Como ha señalado la propia Cawsey, existieron en el siglo XIII otros ejemplos más o menos puntuales de predicación regia: Federico II dio un sermón en Pisa en la Navidad de 1239, y en 1250 Enrique III de Inglaterra pronunció otro sobre la justicia en la catedral de Winchester²⁴.

Los estudios de Jean-Paul Boyer, entre otros, han mostrado que en Sicilia y bajo la figura de Carlos de Anjou se desarrolló una amplia predicación política, por lo que parece que los sermones de Roberto po-

²³ . P. M. Cátedra, «Acerca del sermón político», pp. 22 y 37; S. F. Cawsey, *ob. cit.*, pp. 99-100. Cátedra (pp. 21-23) destaca convenientemente las conexiones entre la familia regia aragonesa y Roberto de Anjou, y uno de los casos mencionados allí es explorado, con otros propósitos, por Barry Taylor, «Don Jaime de Jérica y el público de *El Conde Lucanor*», *Revista de Filología Española*, 66 (1986), pp. 41-43.

²⁴ S. F. Cawsey, *ob. cit.*, pp. 56-57; otros casos han sido notados por Jean-Paul Boyer, «Parler du roi et pour le roi: deux 'sermons' de Barthélemy de Capoue, logothèque du royaume de Sicile», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 79:2 (1995), pp. 193-248, en especial n. 46 (con referencia a un posible sermón de Carlos de Anjou antes de la batalla de Benevento en 1266) y n. 49 (con otras indicaciones a propósito de Federico II). En Castilla, sólo conozco una alusión a la predicación regia; se encuentra en la versión de la *Estoria de España* llevada a cabo durante el reinado de Sancho IV (1284-1295), donde se asegura que Alfonso VIII predicó antes de la batalla de Las Navas de Tolosa: «predicoles en razon de la iglesia de Cristo et de la cristiandat, diziendoles como en la cristiandat et en la iglesia todos eramos unos, et de como ell su danno alcançaua a todos: que otrossi la su emienda et la su vengança onrra et pro serie de toda la cristiandat et de la iglesia», Ramón Menéndez Pidal, ed., *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal & Gredos, 1955, II, p. 693; para el contexto de este pasaje, puede verse mi *La «Estoria de España» en época de Sancho IV: sobre los reyes de Asturias*, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London, 2006 (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 50), p. 74. Aunque la historicidad de esta referencia seguramente deba descartarse, no deja de tener interés como manifestación de la misma idea de predicación regia.

drían explicarse propiamente en ese contexto²⁵. Además, el desarrollo de la predicación regia es ostensiblemente dispar en ambos casos: por un lado, mientras Roberto de Anjou ha dejado 266 sermones, dados en muy diversas ocasiones y con los temas más variados, la predicación de los reyes de Aragón es mucho más reducida y tiene un contexto ceremonial bastante definido; por otro, mientras que el primero constituye una figura única, cuya práctica no tiene continuidad, la predicación de los reyes de Aragón acabó siendo concebida como un atributo dinástico, lo que explica que se abandonara con su extinción y con la llegada de la dinastía Trastámara en 1412²⁶. En este sentido, no cabe aislar como términos de comparación ambos casos, ya que la práctica de Roberto de Anjou, aunque excepcional por su amplitud, evoca también el uso particular del sermón por parte de otros reyes.

La dificultad para esclarecer los comienzos de la predicación regia en Aragón tiene que ver en buena medida con la naturaleza de las fuentes, pues las primeras alusiones al respecto se encuentran en las memorias de Jaime I, esto es, el *Llibre dels fets*, y su interpretación dista de ser clara. Por otro lado, la predicación romance en Aragón en el siglo XIII es mal conocida, lo que nos priva de términos de comparación para evaluar este testimonio. En todo caso, las dudas sobre la autoría y la fecha del *Llibre* parecen hoy de menor calado que hace

²⁵ J.-P. Boyer, «*Ecce rex tuus*. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples», *Revue Mabillon*, 67 (1995), pp. 101-136, y «Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV^e s.», en *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*, Rome, École Française de Rome, 1998, pp. 127-128; para la predicación de Roberto, puede verse además Darleen N. Pryds, *The King Embodies the Word: Robert d'Anjou and the Politics of Preaching*, Leiden, Brill, 2000; y sobre la predicación de carácter político en Sicilia bajo Carlos de Anjou, C. T. Maier, *art. cit.*, y Alexis Charansonnet, «Du Berry en curie: la carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 86 (2000), pp. 5-37, con bibliografía.

²⁶ Así lo muestran los sermones de Juan de Aragón (1301-1334) o del infante don Pedro (1305-1381), ambos hijos de Jaime II (1267-1327); véase, respectivamente, F. Valls i Taberner, «Dues oracions parlamentàries de l'Infant Joan, Patriarca d'Alexandria», en *Franciscalia: homenatge de les lletres catalanes a Sant Francesc*, Barcelona, 1928, pp. 377-388 (recogido también en sus *Estudios de historia medieval*, IV, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, pp. 333-336, donde se omite la edición de los textos), y Lluís Cabré, «L'infant Pere d'Empúries i la tradició familiar: estampes en el setè centenari del seu naixement», *Mot So Razo*, 4 (2005), pp. 69-83.

unos años, y se acepta que el texto puede atribuirse sustancialmente a la iniciativa del rey²⁷. Esta obra registra tres ocasiones en las que el discurso regio parece tomar la forma de un sermón, ofreciendo el tema usado en cada una de ellas: en las cortes de Barcelona de 1228, en las cortes de Monzón de 1264 y en el IV Concilio de Lyon en 1274²⁸. Una fuente suplementaria acerca del uso del sermón por parte de Jaime I procede de la crónica escrita por Nachmanides sobre la Disputa de Barcelona que tuvo lugar en 1263: allí se recoge cómo el 4 de agosto de 1263, una semana después del debate, el rey fue a la sinagoga y dio un sermón para probar que Jesús era el Mesías²⁹. A pesar de las dudas que ofrece esta fuente, conservada sólo en testimonios tardíos, la intervención del rey en la disputa está bien documentada, y ello nos ofrece quizá el contexto que pudo haber propiciado la apropiación por parte de Jaime I de la forma del sermón para algunos de sus discursos³⁰. La disputa estuvo guiada por algunos importantes dominicos, y desde la década de 1240 la orden había asumido un proyecto de misión hacia los mudéjares y judíos en los nuevos territorios conquistados por el rey. Poco después de la Disputa de Barcelona, a fines de agosto de 1263, varios documentos de Jaime I establecían la obligación de judíos y musulmanes de asistir a la predicación de los dominicos³¹. Cabe plantear, entonces, que estos procesos, y en especial la actividad de los dominicos, hayan tenido un cierto impacto en el propio rey, ofreciendo un modelo o una inspiración para su apropiación del sermón como instrumento político.

²⁷ Véase Josep M. Pujol, «¿Cultura eclesiàstica o competència retòrica? El llatí, la Bíblia i el rei en Jaume», *Estudis Romànics*, 23 (2001), pp. 147-172. Fue la presencia de citas bíblicas, de las que Pujol ofrece un análisis pormenorizado, lo que levantó sospechas sobre la autoría regia, sin tener en cuenta el contexto de las mismas.

²⁸ *Llibre dels feits*, ed. Ferran Soldevila, *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, Selecta, 1971, caps. 48, 388 y 527; para la identificación de los temas, J. M. Pujol, art. cit., pp. 154-155 y 159-161.

²⁹ Esta referencia ha sido destacada por S. F. Cawsey, *ob. cit.*, pp. 62-63.

³⁰ Véase, en general, para los problemas de la relación de Nachmanides y el desarrollo de la disputa, Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley, University of California Press, 1992.

³¹ Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana* [1959], Barcelona, Riopiedras, 1998, pp. 171-172, y R. Chazan, *ob. cit.*

De ser así, resulta probable que la alusión al sermón regio dado en las cortes de Barcelona de 1228 corresponda a una invención del rey, que imaginaría aquella escena de acuerdo con una práctica que se habría iniciado en años posteriores, quizá tras el ambiente de la disputa de 1263. De hecho, las otras dos referencias en el *Llibre* son posteriores a esta fecha, y parece probable que la primera ocasión en que Jaime I pudo haber usado la forma del sermón en las cortes fuera efectivamente en las cortes de Zaragoza de 1264, cuando solicitó ayuda económica para la campaña contra la sublevación de los mudéjares en Murcia, en la que Jaime I intervino para ayudar a Alfonso X³². Con todo, a falta de otros testimonios paralelos, no es posible llegar a una conclusión definitiva a este respecto. En todo caso, y puesto que el *Llibre* es obra del rey, la idea misma de la predicación regia debe atribuirse a Jaime I, que a través de su crónica le otorgaba un lugar en su actuación y la legaba a sus sucesores³³. Es más, es posible defender que Jaime I usó el modelo del sermón para componer el prólogo al *Llibre*, en un recurso que sería imitado más tarde también por Pedro IV, al usar la forma del sermón en el prólogo a su propia crónica, lo que sugiere por otro lado una estrecha conexión entre la predicación regia y la escritura de la historia por parte del rey³⁴. En efecto, aunque el prólogo se ha acercado al modelo de los textos testamentarios, también puede ponerse en relación con la estructura de un sermón³⁵. Se abre con un tema apropiado, tomado del apóstol Santiago («Retrau mon senyor sent Jaume, que fe sens obres morta és» [Iac 2, 17, 20]), y procede a comentarlo con el apoyo de varias citas bíblicas, lo que explica la acumulación de referencias escriturarias en este punto. El desarrollo no corresponde plenamente a los dictados más

³² *Llibre dels fets*, ed. cit., cap. 388.

³³ La redacción del *Llibre* puede fijarse hacia el final del reinado de Jaime I, véase Stefano M. Cingolani, *La memòria dels reis. Les quatre grans cròniques*, Barcelona, Base, 2008, p. 34, donde propone que la redacción comenzó poco después de 1270. Esta fecha sirve al menos para datar el surgimiento de la idea de la predicación regia.

³⁴ Sobre las conexiones entre historiografía y sermón, véase S. F. Cawsey, *ob. cit.*, pp. 38-44; esto se refleja también en algún caso en la conservación de los textos, como en el ms. G-35 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, que tras la crónica de Pedro IV recoge los sermones de las cortes de 1398.

³⁵ Para la relación del prólogo con ciertos rasgos de los testamentos, véase J. M. Pujol, *art. cit.*, pp. 163-164.

comunes de las *artes praedicandi*, aunque como he adelantado antes no conocemos bien la práctica de la predicación romance en este momento. No hay aquí *divisio thematis*, ni se procede a una organización rigurosa de la materia, que se va desplegando de modo tentativo en torno a los dos aspectos mencionados en el *thema*: la actuación del rey, las obras, y su fe.

A falta de términos de comparación cercanos, como señalo, no es fácil interpretar las peculiaridades de la forma de este prólogo, si se acepta que está modelado mediante la imitación del sermón. Aun así, cabe recordar que las primeras *artes praedicandi*, como por ejemplo la de Alain de Lille, que había tenido una amplia influencia a juzgar por su número de manuscritos, no señalan todavía como preceptiva la *divisio thematis*, que será luego un punto esencial en las sucesivas *artes*³⁶. Después de la enunciación del pasaje temático, Alain sugiere introducir una breve *captatio benevolentiae* y explicar a continuación la cita elegida como *thema* con la ayuda de autoridades y *rationes*. El sermón debe terminar con una *doctrina exemplaris* destinada a exhortar a los oyentes a poner en práctica las enseñanzas que les han sido propuestas³⁷. Esta vaga preceptiva corresponde a grandes rasgos a la estructura del prólogo del *Llibre*, que termina con una exhortación a la fe: «que facen ço que nós havem feit de metre sa fe en aquest Senyor qui és tant poderós»³⁸. Es una forma de predicación a caballo entre la homilía y el sermón propiamente dicho: si se usa ya una cita breve de la Biblia, el *thema*, y no un pasaje amplio que es explicado, la perícopa, como sucede en las homilías, el texto se desarrolla de un modo más intuitivo de lo que será común desde la implantación del *sermo modernus*, donde la división del *thema*, que resulta útil por sus virtudes mnemotécnicas, se presenta como un componente caracterís-

³⁶ Para el estudio de las primeras *artes praedicandi*, véase Franco Morenzoni, ed., Thomas de Chobam, *Summa de arte praedicandi*, Turnhout, Brepols, 1988, quien en p. xlix, n. 27, señala con razón que la investigación de esta retórica ha estado por lo general demasiado inclinada a la sistematización, siendo poco respetuosa con la dimensión diacrónica. Puede verse también la síntesis de James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media* [1974], México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 275-361.

³⁷ Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, Patrologia Latina, 210, col. 111.

³⁸ *Llibre dels flits*, ed. cit., p. 3.

tico del sermón³⁹. Nicole Bériou proporciona otros ejemplos de sermones del siglo XIII que no proceden a dividir el tema, y señala que esta práctica parece relacionada en algunos casos con la predicación destinada a los laicos⁴⁰. Si es cierto, entonces, que el prólogo responde a la forma del sermón, se relacionaría con una poética en la que el *sermo modernus* no ha desbancado aún otras opciones. De hecho, debe notarse que alguno de los sermones de Pedro IV no responde de forma fiel tampoco a ese modelo, pues más bien se queda en lo que las *artes* definen como la *introductio thematis*⁴¹.

La discusión de la forma no es una cuestión meramente escolástica, pues era lo que distinguía a la *praedicatio* de la simple *exhortatio*, es decir, lo que distinguía dos maneras de oratoria, incluso para los asuntos religiosos. La distinción surgió como respuesta a los primeros intentos de predicación laica, lo que conllevó una restricción en este campo: mientras que un laico podía corregir o amonestar a otros individuos en materia doctrinal o moral, la predicación estaba reservada a los religiosos⁴². Es probable que esta discusión, que tiene su punto central en torno a 1200, haya contribuido también a desarrollar la preocupación formal por los sermones. Sea como sea, la distinción entre estos dos tipos de discurso tuvo una innegable repercusión posterior. Así, años más tarde, en una alusión crítica a los reyes predicadores, de los que dice que usurpan el oficio de los sacerdotes, Álvaro Pelayo

³⁹ Para el estudio del género homilético en España, véanse los renovadores planteamientos de Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *La primitiva predicación hispánica medieval. Tres estudios*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000.

⁴⁰ Nicole Bériou, «Les sermons latins après 1200», en *The Sermon*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 375-377.

⁴¹ Pienso, en particular, en el sermón dado en las Cortes de Monzón de 1383, que puede leerse en Ricard Albert y Joan Gassiot, *Parlaments a les Corts Catalanes*, Barcelona, Barcino, 1928, pp. 42-51. Por otro lado, la forma de otro sermón, dado en las Cortes de Tarragona de 1370 (*ibidem*, pp. 42-51) puede considerarse también próxima a la de la homilía, y revela una variedad mayor en la composición de estos textos de la que a menudo se reconoce.

⁴² Véase Philippe Buc, «*Vox clamantis in deserto?* Pierre le Chantre et la prédication laïque», *Revue Mabillon*, 65 (1993), págs. 5-47, y Michel Lauwers, «*Predicatio-exhortatio*. L'Église, la Réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles)», en *La Parole des prédicateurs (V^e-XV^e siècles)*, eds. Rosa Maria Dessi y Michel Lauwers, Niza, Z'Éditions, 1997, págs. 187-232.

retoma esta misma distinción y terminología: los reyes pueden dirigirse a sus súbditos («exhortatio»), pero en ningún caso deben predicar («per modum praedicationis»), pues el uso del sermón está prohibido a los laicos⁴³. Estas consideraciones señalan que la forma misma del sermón estaba lejos de resultar indiferente. Como apunta Cawsey: «this very ban, which emphasized the ‘priestly’ association of preaching, would have made royal preaching all the more significant as a propaganda instrument»⁴⁴. Boyer ha señalado igualmente que el uso del sermón en el contexto siciliano obedece a la creación de un culto regio en torno a la dinastía angevina⁴⁵. Cabe situar estas iniciativas dentro de otros intentos por parte de los reyes de dotarse de cierto carisma sagrado, entre los que se encuentra el desarrollo del culto de los reyes taumaturgos en Francia e Inglaterra en esta misma época⁴⁶. Por último, la figura del rey predicador, cercana a la idea de *rex et sacerdos*, puede considerarse también en sintonía con la promoción por parte del rey de la Disputa de Barcelona, y con el papel que el propio Jaime parece haber tenido dentro de ella.

En este contexto, reviste un particular interés la narración que Jaime I da de su presencia en el IV Concilio de Lyon de 1274, donde recoge un discurso frente al papa Gregorio X que presenta rasgos de la retórica de la predicación. El *Llibre* ofrece un tema bíblico inicial, seguido después por otra cita escriturística y por una serie de divisiones que sugieren que nos encontramos ante la imitación de un sermón. No es posible saber si el rey pronunció un sermón entonces, pero como en los otros casos la evocación del mismo por parte de Jaime I es ya de por sí significativa, y puede que arroje algo más de luz sobre su interés en este uso. Como es sabido, el rey se dirigió a Lyon con la intención de resolver uno de los asuntos pendientes en su relación con el Papado y en relación con la constitución del poder regio en sus propios dominios, y así lo refiere el *Llibre*. A pesar de que Jaime I había expresado en varios momentos su deseo de recibir la coronación, su negativa a

⁴³ Álvaro Pais, *Espelho dos reis*, ed. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955-1963, I, p. 260; S. F. Cawsey, *ob. cit.*, p. 52.

⁴⁴ S. F. Cawsey, *ob. cit.*, p. 58.

⁴⁵ J.-P. Boyer, «Parler du roi et pour le roi» y «Prédication et État napolitain».

⁴⁶ Frank Barlow, «The King’s Evil», *English Historical Review*, 95 (1980), pp. 3-27, donde se retrasa la datación de esta práctica, que Marc Bloch había situado en el siglo XI.

aceptar las contrapartidas que su padre Pedro II ofreciera a Inocencio III habían venido retrasando o impidiendo que ello tuviera lugar. En Lyon Jaime I aceptaba pagar los tributos atrasados, pero aclaró también que no quería continuar con un compromiso que afectaba a su soberanía. Sin embargo, el papa no renunció a sus pretensiones, de modo que Jaime I no llegó a coronarse. La interpretación de este asunto resulta delicada: parece un tanto extemporáneo que un rey que llegaba al final de su vida se empeñara en una coronación que hubiera resultado indudablemente cómica. Más bien parece que quiso escenificar en Lyon o en su crónica la ruptura con el papado en este asunto, ruptura confirmada por su hijo, quien fue coronado por el obispo de Zaragoza al comienzo de su reinado y cuya actuación a este propósito indica que se trataba de un aspecto minuciosamente calculado⁴⁷. En el marco de las tensiones con Gregorio X y de la búsqueda de nuevos instrumentos de autolegitimación, parece también entonces que la predicación regia fue uno de los recursos desarrollados por Jaime I.

Como sea, resulta interesante que ya en el *Llibre dels fets*, el sermón regio esté fuertemente ligado a la apertura de las cortes, como sucede en los dos sermones de 1228 y 1264. Es más, en el relato de Jaime I, en el curso de las cortes de Barcelona de 1228 se refiere ya una intervención del arzobispo de Tarragona también en forma de sermón (cap. 52), de acuerdo con lo que será habitual en ocasiones mejor documentadas. Cabe pensar, entonces, que en el momento en que el rey redacta su crónica ya se han ensayado algunos de los usos que serán comunes posteriormente. La relación entre el sermón y las cortes, con ser común a otros ámbitos, no ha sido justificada. Podría relacionarse con la imitación del presumible uso del sermón por los personajes eclesiásticos en las cortes (de lo que hay ejemplos documentados, con posterioridad ciertamente, en otros reinos, como hemos visto), y vendría propiciada también por la costumbre de que fuera el rey quien abriera las sesiones, apertura que en un momento debió de producirse con un sermón, aunque parece que esta práctica no llegó nunca a ser exclusiva. En todo caso, no parece fruto del azar que esta práctica, que estaba llamada a contribuir al carisma del rey, tenga por escenario

⁴⁷ Véase Bonifacio Palacios Martín, *La coronación de los reyes de Aragón (1204-1210). Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Valencia, Anubar, 1975, pp. 77-81 y 93-105.

justamente el desarrollo de las cortes, donde el rey estaba obligado a negociar el gobierno del reino⁴⁸. Si es cierto que la primera ocasión puede fijarse en las cortes de 1264, convocadas para solicitar ayuda para intervenir contra la sublevación de los mudéjares de Murcia, cabe pensar que haya una relación con la predicación de la cruzada, y que el rey se haya valido del sermón en las ocasiones en que la convocatoria de cortes tenía una finalidad eminentemente militar, y para lo que precisaba de importantes ayudas y dotaciones económicas. Ello explicaría que el rey imagine su intervención en forma de sermón en las cortes de 1228, en las que se ponen en marcha los proyectos que darán lugar a la conquista de Mallorca. Más adelante, con todo, parece que el uso del sermón estuvo más ligado a la solemnidad de las reuniones que a una circunstancia concreta.

La dimensión propagandística del sermón, que según he señalado llegó a tener una deriva familiar, como si se tratara de un atributo o una prerrogativa del linaje regio, fue aprovechada notablemente por Pedro IV. Hay al menos nueve alusiones a sermones dados por el rey, y de dos de ellos se ha conservado el texto completo en los cuadernos de cortes. Otro sermón, sin datos cronológicos pero probablemente pronunciado en las cortes de 1369, se ha conservado en lo que parece una copia autógrafa⁴⁹. Como he adelantado, a estos datos puede añadirse el texto de otro sermón, algo anterior a los conocidos, dado en Cerdeña en las Cortes de Cagliari de 1355⁵⁰. No insistiré aquí en los rasgos y las implicaciones del uso del sermón por parte de Pedro IV, aunque cabe señalar

⁴⁸ Sobre el desarrollo de las cortes, véase el clásico trabajo de Evelyn Procter, «The Development of the Catalan *Corts* in the Thirteenth Century», *Estudis Universitaris Catalans*, 22 (1936), pp. 581-607, y la tesis de Donald J. Kagay, «The Development of the Cortes in the Crown of Aragon, 1064-1327», Fordham University, 1981. Sería necesario explorar la evolución de la predicación regia en las cortes, que apenas se documenta entre fines del siglo XIII y comienzos del XIV, en relación con la propia evolución de la institución.

⁴⁹ Los datos de los sermones en S. F. Cawsey, *ob. cit.*, pp. 167-167, y para el sermón de 1369, de la misma autora, «King Pedro IV of Aragon, Royal Propaganda and the Tradition of Royal Speechwriting», *Journal of Medieval History*, 25 (1999), pp. 357-372, con reproducción del documento. Los tres sermones de Pedro IV fueron publicados por R. Albert y J. Gassiot, *ob. cit.*, pp. 33-56.

⁵⁰ Editado junto al resto del proceso de cortes por Giuseppe Meloni, *Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona (1355)*, Cagliari, Consiglio Regionale della Sardegna, 1993 (Acta Curiarum Regni Sardiniae, 2), el texto del sermón en pp. 272-275.

un deliberado deseo de emulación de la figura de Jaime I, perceptible igualmente en el hecho de haber escrito como él una crónica de su propio reinado, presentada también con un prólogo en forma de sermón. Me centraré brevemente, en cambio, en las características propias del sermón de 1355 y en lo que aporta a los aspectos ya conocidos.

Pedro IV pronunció el sermón en la apertura de las cortes el 23 de febrero de 1355, tras su expedición militar a la isla del año anterior, que se tradujo en un largo e infructuoso asedio a la ciudad de Algier, concluido con una tregua poco ventajosa. La expedición militar pretendía sofocar una revuelta en Cerdeña, encabezada por el juez de Arborea, aunque los problemas en la isla seguirían dominando todo el reinado de Pedro IV⁵¹. Sin embargo, el tono del sermón es completamente ajeno a las dificultades que encontró la empresa, y presenta una imagen del rey fuertemente impregnada de imágenes davídicas y cristológicas. Formalmente, se trata del sermón que entre los del rey se ajusta de manera más consistente a los cánones del *sermo modernus*. El *thema*, que no parece relacionado con el calendario litúrgico, se ciñe en cambio a las circunstancias de las cortes, al relacionarse con la venida del rey a la isla: «Rex tuus venit iustus et salvator» (Zac 9.9). Una introducción al *thema* explica que el rey es «official e lochtinent en aquest mon de nostre senyor Ihesu Christ», y que como dice David (Ps 2) ha sido constituido y ordenado rey por la gracia y voluntad de Dios; por ello, continúa citando a Jeremías 9, quiere usar de justicia y misericordia, galardonando a los buenos y reconduciendo a los malvados. A continuación se procede a la *divisio thematis*: en primer lugar, sobre la llegada del rey («Rex tuus venit tibi»), en segundo lugar sobre la justicia («iustus»), y finalmente sobre su misericordia y piedad («salvator»).

La llegada del rey es comparada a la de Cristo, que se ve como plenamente restauradora y salvífica, proyectando una imagen del poder claramente propagandística, que ensalza el perdón sobre el castigo o la venganza. El tono conciliador quizá deba contemplarse también desde la perspectiva de los pobres resultados que había dado su expedición

⁵¹ Sobre la expedición, véase Mario Orsi Lázaro, «Estrategia, operaciones y logística en un conflicto mediterráneo: la revuelta del juez de Arborea y la 'Armada e viatge' de Pedro el Ceremonioso a Cerdeña (1353-1354)», *Anuario de Estudios Medievales*, 38 (2008), pp. 921-968, con abundante bibliografía.

del año anterior, y que obligaban a la negociación con los sublevados. La sacralización de la figura regia no está ausente en otros sermones, aunque aquí alcanza su desarrollo más elaborado y consistente⁵². A continuación, el rey expone que su llegada tiene como fin la justicia, y que por su piedad debe ser considerado también salvador, como Cristo. Esta sección final, con la nueva imagen cristológica del rey, se corona con un cierre en el que Pedro IV explica la armada contra Cerdeña comparándola a la defensa de Queila contra los filisteos por parte de David (citando 1 Sam 23.6), donde se presenta la batalla como la salvación de los habitantes de la isla:

car axi con los de Zaila foren deliurats per la venguda del rey Davit, vos altres sots deliurats e desassitiats per la nostra venguda e trets dels mals e trebaylls en que erets, ab ajuda d'aquell que viu e regna en per tots temps.

Así concluye el sermón, que tanto por su elaboración como por sus componentes constituye un aporte muy significativo a la imagen de la predicación regia ofrecida por los textos estudiados en otros trabajos. La fuerte impregnación de un tono sagrado por parte de Pedro IV para calificar su propia figura no es ajena al uso mismo del sermón, aunque tampoco venía determinada por éste. Su presencia aquí revela una clara voluntad del rey, presente también en otros textos, como en el prólogo a su crónica, de presentarse en estos términos y de impostar este lenguaje en la conceptualización de su poder⁵³. Pero su intensidad en nuestro caso se relaciona también seguramente con el escenario del discurso, donde la soberanía sobre unas tierras alejadas de su centro, de apropiación reciente, queda justificada así fundamentalmente con el recurso a un imaginario sagrado.

⁵² Véase, para otros casos, S. F. Cawsey, *ob. cit.*, pp. 75-76, 110-114 y 157-160.

⁵³ En este sentido, puede verse el brillante planteamiento de Ramón de Abadal, *Pedro el Ceremonioso y los comienzos de la decadencia política de Cataluña*, prólogo a *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal, vol. XIV: *España cristiana, crisis de la Reconquista, luchas civiles*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966; véase también S. M. Cingolani, *ob. cit.*, pp. 195-270.

3. *Rex in eternum vive*: un sermón de Sancho Porta

La extinción de la casa catalana con la muerte de Martín el Humano en 1410 y la llegada al poder de Fernando de Antequera dos años más tarde conllevaron la desaparición de algunos usos ceremoniales que habían sido característicos hasta este momento, entre ellos el de la predicación regia. Pervivieron, con todo, los sermones dados en las cortes por ciertas personalidades religiosas, aunque en varios casos (a algunos de los cuales me referiré en este apartado) se trata ya de sermones latinos⁵⁴. Por otro lado, a lo largo del siglo XV, la oratoria de las cortes comenzó a valerse también de otros modelos, con un progresivo desplazamiento del paradigma sermonístico. Mi propósito, con todo, no es tanto rastrear la evolución de esta práctica cuanto detenerme en un sermón de carácter político debido a un religioso aragonés con una amplia producción dentro del género, y que puede situarse ya dentro del periodo trastámara de la monarquía aragonesa. Tal texto nos permitirá además asomarnos a un espacio un poco distinto, en la medida en que se trata de un sermón ajeno ya al contexto institucional de las cortes, que carece por tanto de esta cobertura ceremonial y que obedece a unas prácticas algo diversas.

Su autor, el dominico Sancho Porta, nacido a mediados del siglo XIV, tuvo un importante papel entre los dominicos de Zaragoza, donde fue primero lector de filosofía y más tarde de teología, falleciendo en 1429⁵⁵. Entre las varias colecciones de sus sermones impresas a comienzos del siglo XVI, nos interesa aquí la *de sanctis*, al final de la que se incluyen sermones de tema diverso, cinco de los cuales pueden considerarse como sermones de tipo político⁵⁶. Pese a la común

⁵⁴ El uso del romance parece haber sido más frecuente en los sermones pronunciados ante la reina María (por ejemplo en 1421 y 1442), véase R. Albert y J. Gassiot, ob. cit., pp. 140-150 y 181-203; los sermones latinos pueden verse en la edición de las *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1896-1922, 26 vols; por ejemplo, los notables sermones que figuran en vol. XI, pp. 19-23 (enero de 1413, cortes de Barcelona) y pp. 346-352 (cortes de Tortosa de 1414), y vol. XII, pp. 69-75 (cortes de 1419).

⁵⁵ Véase Felix de Latassa y Ortín, *Bibliotheca antiqua de autores aragoneses*, II, Zaragoza, Oficina de Medardo Heras, 1796, pp. 137-144.

⁵⁶ Sancho Porta, *Sermones de Sanctis*, Lyon, Johannes Cleyn, 1513; Alberto Descalzo de Blas, «La obra homilética de Sancho Porta», Trabajo de Grado, Universidad

vaguedad de estos textos, que apenas contienen referencias históricas que permitan situarlos en un momento concreto, uno de estos sermones ofrece las suficientes como para fecharlo con seguridad y posibilitar un análisis contextual, por lo que en él centraré mis comentarios. Se trata de un sermón pronunciado en presencia del rey (lleva por título «*Collatio coram rege*»), que ocupa los folios 113-114 del impreso lyonense de 1513⁵⁷. Fue dado en el convento de Alcañiz, a cuya fundación en 1397 había asistido el autor, y del que sería prior desde 1403, residiendo allí largas temporadas. Sancho Porta señala así la recepción del rey por parte de los monjes:

Hinc est serenissime princeps quod viri fideles et subditi prior et fratres conventus predicatorum alcanicii: ne regiam maiestatem videantur continere.

Hacia el final del sermón se nos procura el nombre del rey al que está dirigido, «*Alfonsus*», que sólo puede ser Alfonso V (1416-1458), a quien antes se ha referido también como aquel cuya majestad y honor resplandece en la Corona de Aragón, tanto en tierra como en mar, y como quien ha llevado a cabo grandes trabajos en Nápoles y Castilla, por lo que puede ser comparado con Hércules, David o Eneas.

Con estos datos es posible, en efecto, localizar el sermón. Alfonso V estuvo en Alcañiz en cuatro ocasiones, según revela su itinerario: en febrero de 1417, en diciembre de 1424 y en enero y mayo de 1430⁵⁸. Las dos últimas pueden ser descartadas para nuestro texto, pues Sancho Porta murió en noviembre de 1429, y la referencia a Nápoles implica que el sermón es posterior al primer viaje del rey a Italia y a su regreso en el otoño de 1423. Por lo tanto, el sermón hubo de ser pronunciado durante la estancia del rey en Alcañiz los días 8 y 9 de diciembre de 1424, probablemente el primero de ellos. El sermón es propiamente una aclamación de Alfonso V, altamente ceremonial, que utiliza por *thema* la cita bíblica «*Rex in eternum vive*» (Neh 2.3). Tras una breve introducción al *thema*, que parte de una cita de san Jerónimo y en la que se explica la elección

de Salamanca, 1995. En el catálogo de la colección *de sanctis* preparado por este investigador, los sermones a que me refiero tienen los números 74-76 y 82-83.

⁵⁷ Es el nº 82 del catálogo de A. Descalzo de Blas, *ob. cit.*, p. 39, quien también ofrece una edición del mismo, por la que cito, pp. 289-294.

⁵⁸ Andrés Giménez Soler, *Itinerario del rey don Alfonso de Aragón el que ganó Nápoles*, Zaragoza, 1909, pp. 6, 71, 99 y 102.

del mismo atendiendo a la llegada del rey, que llena de honor al convento, se dice que los monjes se dirigen reverencialmente a él con estas palabras, y se procede a la *divisio thematis* en dos partes: «Rex», que traduce su excelencia y dignidad, pues por ello debe el rey ser honrado (para lo que se aduce 1 Pe 2.17), e «in eternum vive», que expresa la solicitud de su permanencia y perpetuidad, que deben ser deseadas (con referencia a 2 Reg 11.12).

La explicación de la primera parte, del honor debido al rey, se concentra en el hecho de que su dignidad conlleva la reverencia de los súbditos y en la circunstancia de que él trabaja por todos en su reino, sosteniendo graves labores y esfuerzos guerreros. Se menciona entonces que ha llevado a cabo empresas en Nápoles y Castilla, que permiten compararlo con Hércules:

In Neapoli et Castella magnos et varios pertulisse labores etiam giganteis humeris formidandos: ut iam merito in laboribus audacissimo militi Herculi valeat comparari: qui XII magnos et terribiles pertulit labores: de quo sic inquit Boethius IIII *De Consolatione*, metro VII.

Y el premio de tales trabajos reside en que el príncipe sea celebrado por sus súbditos, como muestran los ejemplos de David, honrado por Joab con la conquista de Raba (2 Sam 12.27-28), o de Eneas, celebrado por sus caballeros ante la reina de Cartago (*Eneida*, I, 544-45). Así, puesto que es justo dar lo de que se debe (Rom 13.7), los monjes se arrodillan ante el rey mostrándole su reverencia y su lealtad.

La segunda parte está dedicada a desear larga vida al rey, lo que se justifica atendiendo a la idea del cuerpo místico del reino: si el rey es la cabeza y los súbditos el resto de los miembros, la vitalidad de estos vendrá determinada por la del que los gobierna:

In hoc corpore politico Regni Aragoni vos serenissime princeps estis caput [...] Nos ergo qui sumus membra huius corporis politici: vitam capitis peroptamus: ex quo dependet salus nostra.

La cabeza es también signo de la sabiduría, que constituye una de las virtudes principales del príncipe, y que asegura el buen gobierno, en un tópico recurrente en este tipo de textos. Sin embargo, a partir de este punto el sermón combina la consideración de la vida terrenal con la

vida espiritual: si el rey como dignidad, como parte del cuerpo místico del reino, puede vivir eternamente, como individuo sólo puede buscar la vida eterna en la gloria de Dios⁵⁹. En este sentido, se explica «in eternum», por un lado, como alusivo al mayor tiempo posible, y por otro como algo relativo a la esfera espiritual:

Non per perpetuo: sed pro magno tempore sumitur [...] hinc est quod nostro themate longitudinem dierum vestre regie maiestate optamus: ut de nobis tandem verificetur quid scribitur II Paralipomenon XXIII: Imprecati sunt, scilicet, fratres predicatorum: atque dixerunt: Vivat rex Alfonsus, magno scilicet tempore. Ut ergo serenissime princeps nostrum iustum desiderium compleatur: et vestra regia maiestas magno tempore et prospere vivat.

Los monjes no ofrecen para ello oro ni plata, pues no lo tienen, sino algo más importante, y a la postre más apropiado, sus oraciones. Con ellas, y con la intervención de santo Domingo, esperan (citando Ps. 117.17) contribuir a la larga vida del rey en la tierra y asegurar su vida eterna en el cielo.

En este texto, lo ceremonial prevalece claramente sobre cualquier argumentación de tipo político, lo que conecta con la gestualidad a la que alude el texto, con las reverencias de los monjes, que culminan en la aclamación del «Vivat rex». A este respecto, puede establecerse un claro contraste entre nuestro sermón y el dado por el arzobispo de Tarragona, Pedro de Sagarriga, ante Fernando I en las Cortes de Barcelona en enero de 1413, donde emplea justamente el mismo *thema*⁶⁰. Allí, la larga vida del rey está sujeta al ejercicio de las virtudes y a la preservación o el incremento de los derechos en la Corona de Aragón, dentro del pactismo que caracteriza a sus cortes⁶¹. Fuera de ese ámbito institucional, el sermón cumple una función fuertemente ritual, que en

⁵⁹ Sobre este asunto, puede verse el clásico trabajo de E. H. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 211 y *passim*.

⁶⁰ *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia*, XI, pp. 19-23; la misma cita, aunque no como *thema*, figura en otro sermón de 1414, *ibidem*, pp. 349 y 351.

⁶¹ Sobre estas cortes, véase Jaume Sobrequés i Callicó, «El pactisme en l'origen de la crisi política catalana: les Corts de Barcelona de 1413», en *Les Corts a Catalunya. Actes del Congrés d'Història Institucional (28, 29 i 30 d'abril de 1988)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1991, pp. 79-85, con referencia al sermón de Sagarriga en p. 80; el propio arzobispo oficiaría la ceremonia de coronación de Fernando de Antequera.

nuestro caso se centra en la aclamación del príncipe. En este sentido, quizá no sea ocioso recordar que las palabras usadas como *thema* son frecuentes en las alabanzas regias y en los rituales de coronación⁶². En efecto, tanto las circunstancias del sermón como el propio texto sugieren su cercanía con la ceremonia del *adventus*. Pero también, ciertamente, con la ceremonia de la coronación, aunque el tema pudiera considerarse más apropiado de haberse pronunciado nuestro discurso al comienzo del reinado de Alfonso V (como sucede con el sermón de Pedro de Sagarriga, que utiliza el mismo *thema* justamente al comienzo del reinado de Fernando I). A este respecto, sin embargo, puede recordarse que Alfonso V había proyectado coronarse rey a su regreso de Nápoles, como prueba una carta del 30 de abril de 1424⁶³. Aunque pronto debió de abandonar este proyecto, debido seguramente a las preocupantes y cada vez más graves noticias que llegaban de Nápoles, el sermón de Sancho Porta adquiere mayor pertinencia desde esta perspectiva, como prueba el hecho de que el autor no olvide mencionar su empresa italiana, e incluso que lo compare a Hércules y Eneas, dentro de las modas culturales de la época, pero evocando también para él el esplendor de la epopeya antigua y del mundo mediterráneo.

El sermón de Sancho Porta nos ofrece así un ejemplo preciso de la deriva celebratoria y ritual de este tipo de prácticas, en un escenario ajeno ya al contexto de las cortes. El discurso se muestra así deudor del tono de algunas tendencias o ceremonias, como la aclamación o la recepción del príncipe, que propician o abundan en elogios al mismo. Es posible que desde este punto de vista, el sermón de Sancho Porta constituya un caso bastante paradigmático de sermón político, cuya finalidad es básicamente una celebración del poder regio. Los halagos a Alfonso V podrían estar encaminados a buscar su favor para el convento, para la Orden de los Dominicos o para el propio autor, pero parecen también esperables dado el entorno en que se produce. La alusión al honor al comienzo del texto y a la función de los monjes como quienes

⁶² E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, University of California Press, 1958, pp. 59 y 79; se recuerda la fórmula en la introducción al ceremonial de coronación elaborado bajo Pedro IV.

⁶³ A. Giménez Soler, *ob. cit.*, pp. 67-68; Alan Ryder, *Alfonso el Magnánimo, rey de Aragón, Nápoles y Sicilia (1396-1458)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992, p. 152.

celebran y rezan por el monarca señala por un lado la función del acto, encaminado a mostrar la grandeza del rey y por tanto la de quienes le acogen, y por otro la misión de éstos, ligada a velar por la vida y la memoria del príncipe. Esta arquitectura pretende conceder así un lugar preponderante a la comunidad de la que surge el sermón dentro del cuerpo místico del reino, como aquella que trabaja por la gloria del príncipe, de lo que el propio discurso sería un eficaz y vivo ejemplo⁶⁴.

4. Conclusiones

El desplazamiento del sermón hacia un espacio político puede considerarse solidario de un proceso más amplio, que se intensifica en la Baja Edad Media, de apropiación de prácticas y discursos religiosos por parte de los poderes laicos. A partir de fines del siglo XII, un doble movimiento no cesó de alargar el campo de los sermones para temas cada vez más temporales. Así, la predicación tocaba a la política tanto desde el lado de la Iglesia, con sus ambiciones teocráticas y la extensión del concepto de cruzada, como desde el lado de los poderes seculares, propensos a apropiarse de atributos eclesiásticos, y en cuyo gobierno participaban con impacto cada vez mayor individuos procedentes de las universidades o de las órdenes mendicantes. Estos usos pudieron tener un arraigo institucional, como en el caso de los sermones dados en las cortes, o venir propiciados por ocasiones o contextos en los que prácticas religiosas y políticas se encontraran muy próximas o en los que se pretendiera ofrecer una imagen sacralizada del poder. Aunque el sermón haya podido ser en ciertos casos instrumento de confrontación o de ruptura, los ejemplos analizados aquí apuntan a que su documentación más frecuente se liga a una celebración del poder regio y de sus proyectos⁶⁵. En efecto, a este dominio pertenece buena parte de la documentación castellana, aunque ello puede deberse también a la condición de las fuentes. Como sea, se diría que el uso del sermón no llegó

⁶⁴ Sobre la idea de gloria política, son interesantes los planteamientos generales de Giorgio Agamben, *El reino y la gloria: por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-textos, 2008.

⁶⁵ Para algunos ejemplos de contestación política, véanse los trabajos citados de A. Deyermond, «‘Palabras y hojas secas, el viento se las lleva’: Some Literary Ephemera», P. M. Cátedra, «La modificación del discurso religioso», y M. A. Sánchez, «La represión de la disidencia ideológica».

a forjar en Castilla un modelo muy extendido para la oratoria política, por lo que los cánones del sermón tampoco parecen haber alcanzado demasiada difusión en este sentido. Sería tentador conectar este aspecto con la baja intensidad de los expedientes de sacralización de la realeza castellana, sobre lo que se ha hablado a menudo, aunque no es menos cierto que tampoco el uso del sermón para fines políticos se agota dentro de este marco.

Frente a ello, el caso de la Corona de Aragón ofrece un fuerte contraste, pues no sólo encontramos más documentación al respecto, sino que el uso del sermón se convirtió en algo habitual en las sesiones de cortes. Asimismo, en Aragón se dio un desarrollo que no sólo es singular en relación a Castilla sino también en relación al resto de reinos europeos. En efecto, pese a que la predicación regia está documentada ocasionalmente (aunque no con demasiada frecuencia), sólo en Aragón alcanzó una cierta permanencia, por la que puede ser considerada como una práctica característica de estos reyes aragoneses entre Jaime I y Martín I. Si bien Roberto de Anjou ha dejado un nutrido número de sermones, su caso no tuvo la continuidad ni la especialización (ligada a las cortes) que se observa en la Corona de Aragón. Los orígenes de este uso en Aragón remiten a la figura de Jaime I, y quizá se vieran impulsados por el papel de los dominicos junto al rey en la Disputa de Barcelona. En cualquier caso, la concentración de su uso en las cortes debe ponerse en relación con el desarrollo de las mismas y con su importancia en este dominio, en cuyo marco el rey pudo haberse valido de la predicación para impulsar una autopromoción carismática. Estos rasgos se observan con peculiar fuerza, por ejemplo, en el sermón dado por Pedro IV en las cortes de Cagliari en 1355, en un contexto poco favorable para él mismo.

Por último, el análisis de un sermón de Sancho Porta, y su localización en 1424, nos permite valorar el uso del sermón en Aragón fuera del contexto de las cortes y más allá de la extinción de la casa catalana en 1410. Se trata de un texto interesante por su anclaje laudatorio, que destaca la dignidad regia, y que concluye con una aclamación del rey solicitando para él una larga vida. Recuerda así el uso del sermón en otras ceremonias, como en las coronaciones, en donde adquiere pleno sentido el *thema* elegido, lo que puede ser

conectado quizá con los proyectos de Alfonso V de ser coronado de vuelta en Aragón en 1424 tras su entrada en Nápoles durante su periplo italiano. Ofrece, en definitiva, una imagen complementaria a los sermones de cortes, donde la preocupación principal no es ya de tipo doctrinal, sino que se resuelve en la elaboración del carisma regio, del que el propio discurso pretende ser una realización y una promesa.

Bautista, Francisco, “Comunicación política y elocuencia sagrada en la España medieval”, en *Revista de poética medieval*, 24 (2010), pp. 17-47

RESUMEN: Este trabajo explora las diversas manifestaciones de la predicación política en la España medieval. En primer lugar, se realiza un recorrido por las referencias que en este sentido se documentan en Castilla, que aunque no permiten la recuperación de los propios discursos ilustran sobre sus contextos. A continuación, se explora el caso más significativo de la predicación política, que corresponde a la predicación regia, siendo éste un desarrollo bastante excepcional, que tiene lugar fundamentalmente en la Italia angevina y en la Corona de Aragón. Se discuten así los orígenes y las implicaciones de esta práctica, y se rescata un olvidado sermón de Pedro IV, que constituye el primer sermón regio aragonés de que disponemos. Finalmente, se estudia y contextualiza un sermón de Sancho Porta dado ante Alfonso V, con una fuerte carga ceremonial, que ofrece un interesante ejemplo sobre el desarrollo de la predicación política en Aragón bajo la dinastía Trastámara.

ABSTRACT: This article studies the various manifestations of political preaching in medieval Spain. It first surveys relevant references from Castile, which although they do not preserve the actual speeches, serve to illustrate their context. Next it examines the most significant case of political preaching, royal preaching, a rare phenomenon centred on Angevin Italy and the Crown of Aragon. It thus discusses the origins and implications of this practice, and makes known a forgotten sermon by Peter IV, the first extant royal Aragonese sermon. Finally, it studies and places in context a sermon preached by Sancho Porta before Alfonso V, with a strong ceremonial element which provides an interesting example of the development of political preaching in Aragon under the house of Trastámara.

PALABRAS CLAVE: Sermón político. Predicación regia. Cortes. Jaime I. Pedro IV. Sancho Porta.

KEYWORDS: Political sermon. Royal preaching. Parliaments. James I. Peter IV. Sancho Porta.