DEL MUNDO DE LA FICCIÓN AL DE LA REALIDAD EN LA RECEPCIÓN DE LA PRÉDICA MEDIEVAL

JOSEP-RODERIC GUZMÁN PITARCH
UNIVERSITAT JAUME I

La prédica, en general, y la medieval en particular, presenta un recurso didáctico bastante generalizado durante toda la Edad Media, a saber, la inserción del discurso narrativo dentro de una macroestructura claramente argumentativa en la que, en buena parte, la moralidad representa su razón de ser. Así, la prédica supone un amplio marco en el que se entretejen la moralidad y la ficción, y donde la segunda se halla claramente al servicio de la primera. Podríamos, pues, incluso señalar que en muchos momentos el problema de la ficcionalidad radica en descubrir donde comienza la narración y donde acaba la argumentación, o a la inversa. En ocasiones, textos que en su superficie son claramente narrativos no resultan más que meros argumentos al servicio de una moral. Obviamente, podríamos afirmar que todas las narraciones son la concreción de una determinada ideología que aparece representada por su negación o por su afirmación. Ahora bien, en nuestro caso, frecuentemente, la cuestión radicaría en dilucidar, como diría Seymour Chatman, entre "the implication of an ideology and the urging of a thesis"(1990:11).

Es en este contexto en el que se sitúa la aparición de todo un mundo de ficción con la inclusión de narraciones y anécdotas, tomadas de la tradición antigua y moderna, leyendas y milagros de la Virgen María, de santos, etc., las cuales se podían encontrar al alcance de cualquier predicador. Algunas de éstas eran tan antiguas como los *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*, de Valério Máximo, que utilizaba, entre otros, San Vicente, y según parece también Francesc Eiximenis. Si esto vale para las narraciones de carácter religioso, otro tanto se puede decir de aquellas con un contenido más laico. Así, también se tomaba como ejemplo cualquier narración, desde fábulas esópicas, o sucesos de personajes históricos o bíblicos, pasando por las leyendas hagiográficas, milagros, parábolas ... (PABST (1972:190)), y hechos en los cuales el propio autor había estado presente, o así lo indicaba.

En esta línea, y tomando como ejemplo las narraciones de carácter didáctico en el seno de los sermones de San Vicente Ferrer, así como en los escritos de Francesc Eiximenis, podemos constatar todo un conjunto de narraciones y personajes que conforman, precisamente, un mundo

de ficción que tiene sus bases ancladas en el mundo real del receptor.

Una de las partes más destacadas de este mundo la constituyen aquellos personajes no terrenales que representan la otra dimensión de la realidad medieval. Esta esfera había ido formando parte desde antiguo del espacio a caballo entre la ficción y la realidad. A diferencia del sujeto receptor actual, el receptor de la predica medieval estaba acostumbrado a visiones, profecías, y descripciones más o menos detalladas del más allá, incluso tendría una sensibilidad especial para la simbología, las cosas sobrenaturales y las invisibles, sería una especie de lector de símbolos (JAUSS (1975:393)). Estas visiones y viajes ya aparecían en la literatura latina, e incluso anteriormente, en la Biblia, surgían todo tipo de ejemplos y cristalizaciones de una realidad que se hallaba en otra dimensión. Las visiones de Trictelmo y de Tnugdali, el Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii de Huc von Saltrey de finales del XII, éstas y otras muchísimo más conocidas conformaban un marco referencial perfectamente definido. Desde San Gregorio, los pensamientos, que surgían de la mente humana, y la revelación, que derivaba de Dios, formaban parte de la misma totalidad (TUBACH (1980:3)). Un mundo invisible con una huella directa en lo visible. Es decir, aunque pertenecientes a un mundo de ficción no quedaban reducidos a ese estrecho marco, sino que en osmosis permanente con la realidad, acaban siendo, al menos para el receptor, una parte de ella.

Estos personajes del más allá que surgen en la prédica de San Vicente Ferrer i de Eximenis aparecen en dos contextos entre los cuales existía, como hemos mencionado, una osmosis permanente. Dentro de los vinculados ampliamente con los valores morales que se suscitaban, se distinguen, por una parte sus propias actuaciones en el mundo desligadas de su poder sobrenatural y por otra, los que se hallan relacionados directamente con el mundo del más allá. Por lo que respecta a la primera de sus actuaciones, ésta se percibe en algunos ejemplos referidos en los sermones de San Vicente donde miembros de la Sagrada Familia se hallan realizando tareas estrictamente cotidianas, tales como yendo a por agua a la fuente, etc. Por lo que respecta a la segunda, estos aparecen en aquellas narraciones donde las figuras de Jesucristo, Dios, la Virgen, etc., se presentan con toda su magnificencia y divinidad, premiando y castigando.

Mención aparte merecen otros seres de este mundo, como ángeles o demonios. Sobretodo los primeros fueron adquiriendo progresivamente un papel cada vez más relevante desde su función más primitiva como mensajeros, especialmente, a partir del inicio del siglo XV en que, por ejemplo, el culto al ángel custodio de ciudades y pueblos se hace más patente (WITTLIN (1983:9)). En este orden de cosas, aparecen todos los milagros, ejemplos y leyendas que presenta Eximenis en su *Libre dels àngels*, con un capítulo dedicado exclusivamente a san Miguel. No deja de ser curiosa la identificación individualizada de tres ángeles: Gabriel, Miguel y Rafael, en contraposición a la mayor identificación de demonios con su correspondiente responsabilidad directa en determinados pecados. Así, San Vicente, como otros anteriormente, cita en sus sermones: Leviatan, Mammona, Asmodeus, Belzebuch, Belfegor, Belialberit y Astaroth, con lo cual este mundo del más allá adquiere una de sus figuras principales.

En las narraciones de los dos predicadores, junto con estos personajes del otro mundo, se encuentran los que se hallan en éste, pero con un contacto más o menos directo con el otro, es decir, los santos. Todos ellos son adultos y predominantemente masculinos excepto, sobretodo, en *Lo libre de les dones* de Eximenis, por razones obvias. Son santos que podemos agrupar en dos categorías claramente diferenciadas. La primera pertenecería a los períodos más primitivos del cristianismo. La segunda estaría integrada por monjes de monasterio, aunque si bien, participativos y comprometidos con la vida pública, como se percibe en el caso de Buenaventura, o de San Bernardo, para el cual el monasterio será el lugar más pertinente para alcanzar la santidad.

Los mejores cristianos son, pues, los que abandonan el mundo para redimirse de sus pecados. En esta línea surgirán santos varones del tipo ermitaño. Donde un modelo paradigmático sería, tal como aparece en el *Dotzè* de *Lo Crestià* de Eiximenis, San Abdón. Éste, un eremita del siglo III muestra un ideal de santidad, según el cual el hombre rechaza las comodidades y los valores de su época para llevar una vida religiosa consagrada a la mortificación, a las privaciones y a la penitencia. Estas ideas se hallan muy profusamente en los *Diálogos* de Gregorio Magno, donde se realiza una pormenorizada exposición de las virtudes de los ascetas y cómo, en ellos, se manifiesta el poder de Dios en la historia (MICCOLI (1990:56-57)). La misma idea aparece reflejada también en Eiximenis, producto de un caso de recepción productiva más que evidente, tal como la define O. Ehrismann (1974:125). San Abdón, "san abat", aparece en el capítulo DXLIV del *Dotzè* haciendo penitencia y abogando por los hombres. Es así un personaje testigo que satisface, perfectamente, la idea hagiográfica más extendida de presentarnos los santos como seres excepcionales que hacen de mediadores entre la divinidad y la humanidad.

Pero todos estos personajes, en cualquier caso, a los ojos del sujeto receptor no dejan de ser nada más, ni nada menos, que muertos ilustres, muertos de excepción. De ellos se sabían muy pocas cosas con exactitud, ya que como hemos indicado anteriormente, la gran mayoría pertenece a los siglos anteriores al X. Muertos hacía siglos, se les habían ido atribuyendo todo tipo de milagros que mostraban su gran sufrimiento, o el mucho bien que habían realizado, especialmente en su lucha contra el demonio. Esta lucha se realiza de forma muy simple, y en la propia vida de los santos. Es decir, en la prédica buena parte de las acciones de estos santos de los primeros siglos ayudaban a conformar ese mundo de hechos situados en la otra dimensión de la realidad del sujeto receptor medieval. Pensemos también que estas figuras eran bien diferentes de aquellas que en aquel momento realizaban las acciones que después serían consideradas suficientes para su ascenso a la santidad. Me estoy refiriendo al propio San Vicente o a otros predicadores, como Bernardino de Siena, Juan de Capistrano, Giacomo delle Marche, todos provenientes de las ordenes mendicantes, y ligados a movimientos que buscaban la primitiva integridad tras las últimas crisis del XIV (VAUCHEZ (1990:343)).

Todos estos santos condensan, pues, una serie de modelos personales que van a agigantándose de generación en generación, a pesar de que muchas de sus acciones no son excesivamente grandiosas. Pero, el sujeto receptor crea de esta forma un objeto estético que satisface todas sus expectativas.

A fin de no ser demasiado prolijo, dejo en el tintero otros personajes que podrían continuar dibujando la panoplia de figuras que configuran este mundo de lo ejemplar en la prédica medieval. Me estoy refiriendo tanto a figuras religiosas como frailes y curas más o menos corruptos, reyes y nobles, mujeres, marginados, campesinos y figuras animales en su papel analógico a la naturaleza humana. Todos ellos, junto con los anteriores, se hallan en un segmento que acaba impregnado con el hálito de la existencia, resultando modelo y paradigma para el sujeto receptor. Son, pues, para éste, parte del mundo de la vida (*Lebenswelt*), y la verdad de esta existencia será constatada con innumerables pruebas del mundo de la ficción generado.

La aparición y formación de ese mundo de ficción se verá facilitada por múltiples factores, entre ellos, por el hecho de que la concretización del sujeto receptor será filtrada por unos cedazos que lo sitúan dentro de una credulidad sin límites, en la aceptación como verdaderos de toda clase de prodigios, entre los cuales algunos de los milagros no son los más inverosímiles. Al igual que la creencia de una forma ciega en aquellas historias marcadas con el signo de la antigüedad. No hay una preocupación por la exactitud histórica, de forma que, en ese mundo de ficción, generado y aceptado, se representan las épocas históricas adaptadas a las características de

la época presente de la narración de la historia. Como la verdad referencial no es reivindicada, generalmente, como justificación de la obra, esta justificación es reclamada por la verdad del sentido, de forma que la verosimilitud se halla en concordancia con una imagen del mundo universalmente aceptada.

Con estos criterios, no resulta, pues, difícil de entender como la argumentación de estas narraciones tiene el soporte de la Biblia, de los padres de la Iglesia, y también de las citas de autores de la antigüedad. Las fábulas, como cualquier otra narración, podían demostrar (así lo entendía el sujeto receptor), cualquier propuesta que se hubiese realizado. Las fábulas serían producto de la verdad y servirían para llevar a término demostraciones de cualquier clase, aunque si bien no totalmente, al menos sí en gran parte, pero sobretodo por el hecho que alguna autoridad así lo confirmaba.

Todas estas fábulas, y en concreto aquellas propiamente esópicas, eran conocidas por el hombre medieval, y servían para aleccionar a los niños desde hacía múltiples generaciones (MIQUEL I PLANAS (1912:11)), con lo cual se convertían en una especie de sentido común y de pautas de comportamiento para la vida. A pesar de que muchas de ellas no fueran un paradigma de las enseñanzas evangélicas que pretendían ilustrar. Es a este conocimiento al cual aluden las narraciones como reafirmación de la autenticidad. Todas las voces de la antigüedad formarán parte, en mayor o menor medida, de este mundo: las opiniones de historiadores, filósofos, poetas etc., como los Tito Livio, Averroes, o Aristóteles, entre otros, todos los escritores serán autoridades con idéntico derecho.

Ahora bien, mientras en los textos de Eiximenis se produce una interpretación alegórica de muchos de estos autores profanos convirtiéndose en sabios, en los sermones de San Vicente se realza su aspecto pagano y servirán para encarnar y ejemplificar el lado oscuro. De esta forma, San Vicente narra historias que muestran su simpleza y estulticia, o la confesión de sus pecados y cómo se hallan en los infiernos. Así, aunque algunos de estos personajes ocupan en los mundos de la prédica eiximeniana y vicentina roles contrapuestos, no son en definitiva más que dos caras de la misma moneda usada por diferentes sujetos receptores.

Todos estos elementos facilitan la llegada a un determinado punto, un punto al que el sujeto receptor ya había llegado, ya que la verdad no radica en el discurso sino en su aceptación (SOBRER (1985:182)) y, más si cabe, en un período en el que todavía no se ha terminado de producir la separación entre *fides* e *intellectus*. Así, ante un hecho prácticamente imposible de explicar por las leyes que rigen la vida cotidiana, no se cuestiona su verosimilitud, sino que, por el contrario, estos hechos, como ya se ha comentado anteriormente, resultaban parte integrante de una realidad que disponía de un amplio apartado, un mundo del más allá, del cual se filtraban seres que intervenían en la realidad cotidiana. Y es que la verosimilitud no se opone a la maravilla (TODOROV (1982:59)), y en muchas de estas narraciones tampoco se opone al milagro como plasmación de lo maravilloso en el mundo de la religión.

Esta aceptación del mundo de la ficción dentro del mundo de la realidad del sujeto receptor de la prédica medieval produce, a su vez, un proceso identificativo con los personajes, preferentemente con los héroes, que variará en función de las características de estos. Así, siguiendo los modelos interactivos tipificados por H. R. Jauss (1977:97-136), es decir, aquellos modelos identificativos que el sujeto receptor establece en su seducción por los personajes y que lo conducen a su vez a unos determinados niveles de la experiencia estética. Estos niveles de identificación estética primaria resultan estructurados en la identificación admirativa, simpatética, catártica, irónica y asociativa. Ahora bien, de estos cinco niveles no todos son susceptibles de aparición en la recepción de la prédica medieval. Así, dejando de lado la asociativa por el carácter más

multitudinario, nos encontramos con otras interacciones que aparecen muy difícilmente, o casi nunca, por diversos motivos. Por una parte la irónica, y por otra la catártica.

La identificación irónica es aquella que, tal como es definida por Jauss, se caracteriza por la negación de un tipo de identificación esperable (1977:250). Es decir, aquella en la que originariamente la interacción suscitada en el sujeto receptor es de tipo, generalmente, simpatético y que se transforma. Ésta aparece en algun caso en que los héroes de las narraciones son frailes, curas, etc., con una vida disoluta. La idea del sacerdote corrupto formaba parte del horizonte de experiència de la vida del sujeto receptor. Ahora bien, una identificación como ésta se podría aceptar en el caso que el sujeto receptor estableciese un espacio de recepción imaginaria, virtual, y circunscrita a la estricta narración, es decir, delimitada en el mundo de la ficción. Es en este punto determinado donde la figura del antihéroe se hace presente, y emerge el rechazo de la negatividad como punto de referencia identificativa. Esta clase de identificación no aparece, ni puede aparecer, de forma exhaustiva, ya que podría oscurecer el mensaje didascalico de la narración. Así pues, este tipo de interacción es, al igual que la catártica, muy poco frecuente en la prédica medieval eximeniana y vicentina. Sin embargo, la catártica lo es por razones diversas. Nos podríamos preguntar, pues, si el receptor medieval podría establecer un vínculo emotivo con el personaje, con el héroe, que padece. Ahora bien, la respuesta habría de ser con toda probabilidad negativa. En algunos martirios relatados en los sermones de San Vicente, en concreto los de San Jorge y de Santa Catalina, la posible identificación catártica queda transformada en identificación admirativa. Expresiones del tipo "Oo quinya dolor!" (que es la traducción de San Vicente de las torturas que se le practicaban a San Jorge), o (las puestas en boca de los santos como) "Non sunt condigne passiones", reflejaban la idea que el sufrimento del héroe quedaba totalmente neutralizado por la negación de la compasión (*Mitleit*) en un interés mayor como era la *gloria passionis* (JAUSS (1977:246)). De esta forma, quedaba reducida a la identificación de tipo admirativa. Esta identificación, que se encuentra por encima de cualquier actuación reflexiva de la praxis social de la vida cotidiana, representa la actitud estética del sujeto receptor ante la perfección y el valor de unos modelos que son capaces de enfrentarse a todo el peligro encarnado por el mal, aumentando de esa forma su perfección y su ideal. Así pues, los santos, como seres excepcionales serán en la prédica medieval los modelos perfectos para esta interacción.

Pero será la identificación simpatética que se establecerá con los *imitabile* la que se observará en la mayoría de las narraciones. La aproximación a un héroe imperfecto, más cotidiano, a un héroe que se halla en el ámbito de las posibilidades del sujeto receptor. Resulta pues, un elemento que se encuentra lejos del modelo del santo, y mucho más cercano a aquellos que más tarde llegaránn a alcanzar la santidad, los predicadores.

Para recapitular, desearía resaltar una vez más, por una parte la creación de un mundo de ficción constituido por toda una serie de narraciones utilizadas con un carácter didascálico y enmarcadas dentro de la prédica medieval. Éstas abarcan textos, personajes y elementos de muy variada procedencia, pero que tendrán en común su utilización dentro de esta prédica. Forman, pues, un abigarrado modelo de figuras, en algunas ocasiones contradictorias, precisamente por su origen, pero que no quedará constreñido al marco más o menos escueto de la ficción, sino que este mundo generado con figuras de características muy diversas acabará siendo, si no lo era, parte integrante del mundo real del receptor. Y lo que es más, en esta integración se producirá una identificación por parte de este receptor con esas figuras con lo que llegarán a ser su guía y modelo.

BIBLIOGRAFÍA

CHATMAN, S. (1990). *Coming to Terms. The rhetoric of Narrative in fiction and Film.* Ithaca and London: Cornell University Press.

EHRISMANN, O. (1974). "Thessen zur Rezeptionsgeschichts-schreibung. En *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung* 1972. W. Müller-Seidel et al. (eds.), 123-131. München: Fink.

HAUF, A. (1983). *Fransesc Eiximenis, Lo Crestià (Selecció).* Barcelona: M.O.L.C.

JAUSS, H. R. (1975). "Ästhetische Erfahrung als Zugang zu mittelalterlicher Literatur". *Germanisch-romanische Monatsschrift,* 25,385-401.

JAUSS, H. R. (1977). *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* 1. München: Fink.

MICCOLI, G. (1990). "Los monjes". En *El hombre medieval,* Le GOFF, J. et al. 47-81. Madrid: Alianza Editorial.

MIQUEL I PLANAS, R. (1912). *Estudi histórich y crítich sobre la Antiga Novela Catalana.* Barcelona.

PABST, W. (1972). *La novela corta en la teoría y en la creación literaria.* Madrid: Gredos.

SANCHIS SIVERA, J. (1932-34). *Sant Vicent Ferrer,* Sermons, Vol. I y II. Barcelona: E.N.C.

SCHIB, G. (1975-1988). *Sant Vicent Ferrer,* Sermons, Vol. III-VI. Barcelona: E.N.C.

SOBRER, J.M. (1985). "Les veus de sant Vicent Ferrer", *Actes del quart col.loqui d'estudis catalans a nord-Amèrica.* 173-182. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

TODOROV, T. (1982). *Introducción a la literatura fanstástica.* Barcelona: Ediciones Buenos Aires.

TUBACH, F. C. (1980). "The Formation of the Miraculous as Narrative and Cultural Pattern: Remarks on the Religious Imagination of Gregory's Dialogues". *Deutsche Vierteljahrsschirft für Literaturwissenschaft und Gesistesgeschichte* I, 1-13.

VAUCHEZ, A. (1990). "El santo". En *El hombre medieval,* Le GOFF, J. et. al., 325-358. Madrid: Alianza Editorial.

WITTLIN, C. (1983). *De sant Miquel Arcàngel. El quin tractat del "Libre dels àngels" de Francesc Eiximenis.* Barcelona: Curial.