

***De Roma a Valencia: La Reconfiguración
Textual y Devocional de Santa Catalina
de Siena como Modelo de Santidad
en el Reino de Valencia (Siglo XV)***

*From Rome to Valencia: The Textual and Devotional
Reconfiguration of Saint Catherine of Siena
as a Model of Sanctity in the Kingdom of Valencia
(Fifteenth Century)*

Da Roma a Valencia: La Riconfigurazione Testuale
e Devozionale di Santa Caterina da Siena
come Modello di Santità nel Regno di Valencia
(XV secolo)

Anna Isabel Peirats Navarro
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”
 Valencia, España
 anna.peirats@ucv.es
<https://orcid.org/0000-0001-6957-262X>

RESUMEN: Este artículo analiza la recepción y reconfiguración de Santa Catalina de Siena (1347–1380) en la Valencia del siglo XV como un caso paradigmático de traducción cultural. A partir del estudio de las versiones vernáculas de Miquel Peres (1499) y Tomàs de Vesach (1511), se muestra cómo el modelo romano de santidad fue mediado, reescrito y adaptado para resonar con las sensibilidades devocionales locales. La obra de Peres se interpreta como una “inculturación afectiva”, que convierte la hagiografía en un vehículo de piedad alineado con la *devotio moderna*, mientras que la edición de Vesach

ABSTRACT: This article explores the reception and reconfiguration of Saint Catherine of Siena (1347–1380) in fifteenth-century Valencia as a paradigmatic case of cultural translation. By examining the vernacular versions of Miquel Peres (1499) and Tomàs de Vesach (1511), it shows how the Roman model of sanctity was mediated, rewritten, and adapted to resonate with local devotional sensibilities. Peres's work is interpreted as an “affective inculturation,” transforming the hagiographic narrative into a vehicle of piety aligned with the *Devotio Moderna*, whereas Vesach's edition represented

supuso una “consolidación doctrinal y visual”, anclada en la *Legenda Maior* de Raimundo de Capua y acompañada de un ambicioso programa iconográfico. El estudio sitúa estas traducciones en el marco espiritual valenciano, marcado por la piedad afectiva franciscana y la tradición literaria de Isabel de Villena, y demuestra cómo la devoción a la Preciosísima Sangre actuó como puente simbólico entre la mística romana y la religiosidad valenciana. En última instancia, la doble recepción de Catalina revela a Valencia no como una periferia pasiva, sino como un agente cultural activo, capaz de reelaborar críticamente los modelos universales de santidad en diálogo con sus propias tradiciones.

PALABRAS CLAVE: Santa Catalina de Siena, traducción cultural, Valencia siglo XV, Miquel Peres, Tomàs de Vesach.

a “doctrinal and visual consolidation,” rooted in Raymond of Capua’s *Legenda Maior* and enhanced by an ambitious iconographic program. These translations are contextualized within Valencia’s spiritual landscape, marked by Franciscan affective devotion and the literary tradition of Isabel de Villena, and demonstrate how devotion to the Precious Blood acted as a symbolic bridge between Roman mysticism and Valencian religiosity. Ultimately, the dual reception of Catherine reveals Valencia not as a passive periphery but as an active cultural agent, critically processing universal models of sanctity and rearticulating them in dialogue with its own traditions.

KEYWORDS: Saint Catherine of Siena, cultural translation, fifteenth-century Valencia, Miquel Peres, Tomàs de Vesach.

RIASSUNTO: Questo articolo analizza la ricezione e la riconfigurazione di Santa Caterina da Siena (1347–1380) nella Valencia del XV secolo come caso paradigmatico di traduzione culturale. Attraverso lo studio delle versioni volgari di Miquel Peres (1499) e di Tomàs de Vesach (1511), si mostra come il modello romano di santità sia stato mediato, riscritto e adattato per risuonare con le sensibilità devozionali locali. L’opera di Peres viene interpretata come una “inculturazione affettiva”, che trasforma la narrazione agiografica in un veicolo di pietà in sintonia con la *devotio moderna*, mentre l’edizione di Vesach rappresentò una “consolidazione dottrinale e visiva”, radicata nella *Legenda Maior* di Raimondo da Capua e arricchita da un ambizioso programma iconografico. Lo studio colloca queste traduzioni nel contesto spirituale valenciano, segnato dalla devozione affettiva francescana e dalla tradizione letteraria di Isabel de Villena, e dimostra come la devozione al Preziosissimo Sangue abbia funzionato da ponte simbolico tra la mística romana e la religiosità valenciana. In ultima analisi, la duplice ricezione di Caterina rivela Valencia non come una periferia passiva, ma come un agente culturale attivo, capace di rielaborare criticamente i modelli universali di santità in dialogo con le proprie tradizioni.

PAROLE CHIAVE: Santa Caterina da Siena, traduzione culturale, Valencia XV secolo, Miquel Peres, Tomàs de Vesach.

1. Introducción

A finales de la Edad Media, la santidad no era únicamente un estado de gracia o una cualidad personal, sino también un potente artefacto cultural: un modelo de comportamiento y un foco de devoción que podía ser construido, codificado y exportado a través de las fronteras geográficas y lingüísticas. Este estudio se adentra en un caso paradigmático de esta transferencia cultural: el modelo hagiográfico de Santa Catalina de Siena (1347-1380) desde el foco romano-toscano hasta su asimilación en el ambiente religioso de la Valencia del siglo XV. No se trata de un mero proceso de difusión pasiva, sino una compleja operación de traducción cultural, en la cual la figura de la santa fue reinterpretada, reescrita y reconfigurada para resonar con las sensibilidades, necesidades y lenguajes devocionales de su nuevo contexto.

Este artículo se sitúa en la confluencia de varias corrientes historiográficas. En primer lugar, dialoga con la renovación de los estudios hagiográficos de Vauchez,¹ que superó el positivismo decimonónico para analizar la santidad como una construcción social y eclesiástica, prestando especial atención a los procesos de canonización como instrumentos de la política papal. En segundo lugar, los estudios sobre la espiritualidad femenina medieval, particularmente los de Walker Bynum,² sobre la centralidad del cuerpo, la Eucaristía y la experiencia somática en la piedad de las mujeres santas, que ofrecen un marco teórico indispensable para comprender la mística de santa Catalina. Más específicamente, el artículo se apoya en la tradición de estudios sobre la cultura y la literatura de la Corona de Aragón de Brosel Gavilá³ sobre la devoción a la Sangre de Cristo, que proporcionan la clave hermenéutica para entender una de las principales vías de asimilación del modelo cataliniano. Fundamentalmente, este estudio busca expandir y profundizar la línea de investigación filológica abierta por Arronis⁴ y Wittlin,⁵ quienes fueron los primeros en analizar las traducciones de Miquel Peres y Tomás de Vesach en vernáculo. Si bien sus trabajos establecieron las bases textuales y estilísticas, este artículo pretende revisitar el análisis filológico a través de una interpretación histórico-cultural que permita entender el impacto y la función de estas obras en su entorno devocional.

1 A. Vauchez, *Historia de los santos y de la santidad*, vol. 7 (Milán: 1991).

2 C. W. Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (Zone Books, 1992).

3 J. J. Brosel Gavilá, «La sangre de Cristo en la historia de la espiritualidad, la piedad popular y la teología valenciana», en *Actas del XVII Simposio de Teología Histórica*, 169-215, 2018;
J. J. Brosel Gavilá, «La Puríssima Sang de nostre Senyor Jesucrist: Apuntes históricos sobre la devoción en la diócesis de Valencia», *Anales Valentinos* 51 (2000): 163-189.

4 C. Arronis, *La vida de sancta Caterina de Sena de Miquel Peres* (Universitat d'Alacant, 2007).

5 C. Wittlin, «La vida de santa Caterina de Sena de Miquel Peres: Ampliación literaria de extraídos escogidos en el Chronicon de Antonino de Florencia», en *Actas del Octavo Coloquio de Estudios Catalanes en Norteamérica*. Barcelona, 1998, 305-332.

Frente a una visión tradicional que podría considerar la llegada del culto a santa Catalina como un simple reflejo de la influencia de la Orden Dominicana o de la autoridad papal, la recepción de Catalina de Siena en Valencia fue un proceso de inculturación textual deliberada que, paradójicamente, sirvió para reforzar la conexión devocional, doctrinal y afectiva de Valencia con la Iglesia de Roma, precisamente porque supo articular los ideales romanos en un lenguaje y una sensibilidad profundamente valencianos. Esta inculturación se llevó a cabo en dos fases distintas pero complementarias, representadas por dos traducciones. La primera, a cargo de Miquel Peres, fue una “inculturación afectiva”: una operación de reescritura que, mediante la amplificación retórica transformó la densa hagiografía latina en un conmovedor manual de meditación, perfectamente alineado con la piedad de la *devotio moderna* ya presente en Valencia.⁶ La segunda, llevada a cabo por el dominico Tomàs de Vesach (1511) fue una “consolidación doctrinal y visual”: una reacción a la versión de Peres que buscó restaurar la integridad textual de la *Legenda Maior*, ofreciendo una traducción más completa y literal, acompañada de un ambicioso programa iconográfico destinado a fijar una interpretación ortodoxa y a proporcionar una guía visual para la contemplación.

La coexistencia de estas dos versiones, una que prioriza el *pathos* y la otra el *logos*, demuestra la vitalidad y la complejidad de la recepción valenciana. Juntas, no solo implantaron el culto a la santa, sino que también revelan las tensiones y los diálogos internos de la espiritualidad de la época: entre la piedad laica y la clerical, entre la emoción y la doctrina, entre la adaptación local y la fidelidad al modelo romano.

2. El contexto valenciano: crisol religioso y cultural en diálogo con Roma

La Península Ibérica recibió la obra y la vida de Catalina de Siena (1347-1380) un poco más tarde que otros países europeos.⁷ Tras el cisma de la Iglesia católica a finales del siglo XIV, los reinos peninsulares, tanto Castilla como Aragón, se posicionaron a favor del papa de Aviñón, mientras que Catalina de Siena se mostró partidaria del papa de Roma. Catalina fue una mujer carismática, firme defensora de la reforma, que estuvo directamente involucrada en el regreso del Papa a Roma, razones tan importantes que explican que se iniciara un largo proceso de canonización que culminó en 1461 con el reconocimiento oficial de su santidad. Su biografía era conocida pocos años antes de su canonización oficial y fue pronto traducida al valenciano, hasta el punto de que la Vida precedió a la difusión de la obra personal de santa Catalina de Siena y siempre la superó en circulación, tanto en valenciano como en castellano.

6 R. García Viloslada, «Rasgos característicos de la *devotio moderna*», *Manresa* 28 (1956): 315-358.

7 A. Huerga, «Santa Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana», *Teología Espiritual* 12 (1968): 165-228.

Hay que tener presente que la ciudad de Valencia, a lo largo del siglo XV, vivió un periodo de gran actividad literaria.⁸ La literatura religiosa en lengua vernácula, que ya se había establecido en el siglo XIV, continuó hasta mediados del siglo XVI. Proliferaron los gremios intelectuales y los concursos en los que participaban los poetas. Bernat Fenollar, maestro de la capilla del rey Fernando el Católico, promovió una serie de debates poéticos en los que participaron poetas como Ausiàs March y Joan Roís de Corella.⁹

Los dominicos consideraron a Santa Catalina de Siena como el ejemplo perfecto para la nueva situación y el estímulo para dar impulso al nuevo movimiento reformista. Con este fin comenzaron a difundir su culto y fundaron nuevos conventos bajo su advocación. El primero de la Corona de Aragón fue el de Valencia, fundado por el dominico Gaspar Fayol en 1491. El convento contó con el apoyo de la reina Isabel, y estuvo estrechamente relacionado con el Tribunal de la Inquisición desde el momento de su construcción.

La llegada de la primera imprenta a la Península Ibérica, instalada precisamente en Valencia por el comerciante alemán Lambert Palmart en torno a 1474¹⁰ aceleró exponencialmente la circulación de ideas y textos, que convirtió a la ciudad en un centro de producción y difusión de primer orden. De sus prensas salieron no solo clásicos latinos, sino también una ingente cantidad de literatura religiosa y devocional en valenciano, destinada a un público laico y femenino cada vez más amplio. Este ambiente de cosmopolitismo, sofisticación literaria y conexión directa con Italia hacía de Valencia un receptor natural y exigente, no una periferia pasiva, para los modelos de santidad que emanaban de la península vecina.

Dentro de este panorama, la Orden de Predicadores desempeñó un papel protagonista como agente de conexión doctrinal e institucional con Roma. El Real Convento de Predicadores de Valencia, mucho más que un centro de vida religiosa era un foco de poder intelectual, pastoral y político que irradiaba su influencia sobre toda la ciudad y el reino. Los dominicos no funcionaban como una entidad meramente local; eran el nodo valenciano de una red internacional, disciplinada y centralizada, cuyas directrices doctrinales y pastorales emanaban de los Capítulos Generales y del Maestro de la Orden en Roma.¹¹

La posterior promoción del culto a Santa Catalina de Siena puede entenderse como parte de una estrategia pastoral coherente y bien planificada. Tras haber consolidado el modelo de santidad masculino, local, apostólico y predicador (San Vicente Ferrer), los dominicos introdujeron el modelo femenino, universal-romano, místico y contemplativo (Santa Catalina). Juntos, ofrecían

8 J. Rubió y Balaguer, *Història de la literatura catalana* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984).

9 A. Ferrando, *Els certàmens poètics valencians* (Alfons el Magnànim, 1983).

10 J. L. Martos, «Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos», *Ultreia* (2024).

11 Huerga, «Santa Catalina de Siena».

a la sociedad valenciana un modelo dominico completo y equilibrado, capaz de responder a diversas sensibilidades espirituales. La fundación del convento bajo la advocación de Santa Catalina en 1491, con el apoyo de las élites locales y de la propia monarquía, fue el acto que ancló institucionalmente este culto romano en el paisaje sacro de la ciudad, dotándolo de un centro permanente de irradiación y legitimación.¹²

Si los dominicos representaban la estructura doctrinal y la predicación pública, la sensibilidad religiosa cotidiana de la Valencia del siglo XV estaba profundamente impregnada por la piedad afectiva, de raíz franciscana, y por las corrientes de la *Devotio Moderna*.¹³ Esta espiritualidad, que ponía el foco en la humanidad de Cristo y en la contemplación de su Pasión como vía de transformación personal, encontró su máxima expresión literaria y espiritual en la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena (1430-1490).¹⁴ La *Vita Christi* revela un universo espiritual donde la contemplación minuciosa del cuerpo sufriente de Cristo, la participación afectiva en las escenas evangélicas a través de la visualización y la empatía, y una profunda sensibilidad hacia la experiencia femenina y cotidiana son absolutamente centrales. La obra de Villena está profundamente arraigada en la teología franciscana, que exalta la Encarnación y la Pasión como los momentos cumbre de la revelación del amor divino, siguiendo la estela de obras inmensamente populares como las *Meditationes Vitae Christi* del Pseudo-Buenaventura.¹⁵ La obra de Villena no es solo un texto devocional; es un manual de meditación que enseña a sus lectoras a “entrar” en la escena evangélica, a sentir lo que los personajes sienten y a extraer lecciones morales y espirituales de esa experiencia inmersiva.

Aunque no se puede establecer una influencia directa y documentada de la vida de Santa Catalina sobre la obra de Isabel de Villena, probablemente escrita antes de que la traducción de Peres circulara ampliamente, es innegable que ambas participan de un mismo horizonte de piedad afectiva. La insistencia de Santa Catalina en la contemplación de las llagas y la sangre de Cristo como vía de unión mística converge de manera asombrosamente natural con la metodología contemplativa que Isabel de Villena propone a sus monjas. La

12 Arronis, *La vida de sancta Caterina de Sena*.

13 García Villoslada, «Rasgos característicos».

14 Abadesa del prestigioso Monasterio de la Santísima Trinidad de clarisas, Villena compuso en un exquisito valenciano una monumental meditación sobre la vida de Cristo, destinada a la formación espiritual de su comunidad. Su obra se inscribe en una rica tradición de escritura femenina conventual en la península, y es un ejemplo paradigmático de la *devotio moderna*, que buscaba una relación más íntima y personal con la divinidad a través del ejercicio de la imaginación y la implicación emocional (A. Peirats y R. Gregori, «Meditation and Contemplation: Word and Image at the Service of Medieval Spirituality», *Religions* 14, n.º 2 (2023): 188, doi:10.3390/rel14020188).

15 A. Peirats, «La *Vita Christi* d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació», *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 14 (2019): 210, doi:10.7203/SCRIPTA.14.16366

existencia y el enorme prestigio de una obra como la *Vita Christi* demuestran que, a la llegada del culto a Santa Catalina a Valencia, el público femenino, especialmente el conventual, no solo era receptivo, sino que ya estaba educado en una “gramática emocional” y en una sensibilidad perfectamente compatibles con el núcleo del mensaje cataliniano. Catalina no llegó a un vacío espiritual, sino a un entorno ya abonado por décadas de piedad franciscana, listo para comprender, abrazar y dar un nuevo significado a su ardiente mensaje.

El elemento que sirvió como catalizador y puente simbólico entre la espiritualidad romana de santa Catalina y la piedad valenciana fue la devoción a la Preciosísima Sangre de Cristo.¹⁶ En la teología mística de Santa Catalina,¹⁷ tal como la articula Raimundo de Capua, la sangre es el símbolo central y polisémico: es el precio de la redención de las almas, el signo sacramental de la alianza esponsal que sella en la Eucaristía, y la fuente de la transformación interior que purifica y fortalece al alma sedienta de Dios.¹⁸ La sangre de Cristo en la experiencia mística de sant Catalina se transforma en luz, lo que simboliza un paso de lo carnal a lo espiritual, reforzando el carácter contemplativo.¹⁹ Esta devoción, de profundas raíces bíblicas y patrísticas, revitalizada con una intensidad sin precedentes en la piedad tardomedieval romana, encontró en Valencia un eco extraordinario y un desarrollo propio.

El auge de esta devoción responde a un cambio espiritual de fondo en la Europa medieval: el paso de una religiosidad centrada en la divinidad de Cristo a otra focalizada en su humanidad y su Pasión.²⁰ En este contexto, franciscanos y dominicos desempeñaron un papel clave: los primeros, como custodios de los Santos Lugares, y los segundos, mediante la predicación de figuras como San Vicente Ferrer, que impulsó la contemplación de Cristo sufriente y las prácticas penitenciales.

El culto se nutrió también de reliquias vinculadas a la Pasión, como la Vera Cruz o el Santo Cáliz conservado en Valencia, y de relatos de imágenes sanguíneas, que intensificaron la identificación del fiel con los dolores redentores de Cristo. Durante el arzobispado de Juan de Ribera la devoción a la Sangre alcanzó un grado de formalización sin precedentes. Promovió cofradías, conventos y

16 La iconografía de Catalina (Siena, 25 de marzo de 1347 - Roma, 29 de abril de 1380) se enriqueció enormemente con otros motivos que remiten a episodios de la biografía que muestran la comunión con Cristo y la elección de un modelo de vida a imitación de él, como la corona de espinas (vida terrena de sufrimiento), el corazón (intercambiado con Jesucristo), el crucifijo (contemplación e imitación del modelo de Cristo).

17 Las primeras representaciones pictóricas que se realizan de la Santa destacan sobre todo su apego al orden, representado por el hábito de los mantos (que representan la humildad y la pureza); la virtud de la virginidad; los estigmas invisibles, que lo identifican con la imitación de la vida y pasión de Cristo (L. Bianchi y D. Giunta, *Iconografía de Santa Catalina de Siena. L'immagine*, 1998).

18 A. Vauchez, *Historia de los santos y de la santidad*, vol. 7 (Milán: 1991).

19 Acosta-García, «On Manuscripts, Prints and Blessed Transformations».

20 Brosel Gavilá, «La Puríssima Sang», 2000; Brosel Gavilá, «La sangre de Cristo», 2018.

celebraciones bajo esta advocación, e impulsó la creación de un oficio litúrgico propio que convirtió a Valencia en pionera dentro de la Iglesia. Además, utilizó la imagen de la Sangre y de la Cruz como herramienta de enseñanza frente a los moriscos, dotando a esta devoción²¹ de un papel central en la catequesis y en la vida comunitaria.²²

Este simbolismo permitió que la espiritualidad pasionista de Santa Catalina no se percibiera como algo ajeno o importado. Al contrario, conectó de forma inmediata con la sensibilidad religiosa de los valencianos. Cuando Miquel Peres tradujo los pasajes en los que Santa Catalina bebe místicamente de la llaga del costado de Cristo, no estaba introduciendo una imagen exótica o incomprendible; se activaba un resorte devocional ya presente, profundamente arraigado en la conciencia colectiva de su audiencia. La sangre de Cristo funcionó, por tanto, como el perfecto puente simbólico entre Roma y Valencia, facilitando no solo la aceptación, sino la asimilación profunda del modelo cataliniano.

3. El Modelo Original y sus Adaptaciones Italianas: De la *Legenda Maior* al *Chronicon*

Antes de que la figura de Santa Catalina de Siena pudiera ser recibida, interpretada y finalmente reconfigurada en Valencia, su imagen fue cuidadosamente construida a través de una compleja cadena de transmisión textual que se originó en Italia. La comprensión de este proceso de elaboración hagiográfica es esencial para valorar en su justa medida la originalidad y la intencionalidad de las posteriores traducciones valencianas. La Catalina que llegó a la Corona de Aragón a finales del siglo XV era un modelo de santidad ya literariamente fijado, teológicamente denso y estratégicamente orientado. Este proceso de construcción textual, que es a la vez una interpretación, se desarrolló en tres etapas fundamentales que actuaron como un filtro progresivo: la biografía fundacional de Raimundo de Capua,²³ la versión abreviada y pastoral de Tommaso

21 Como ha documentado Brosel Gavilá («La Puríssima Sang», 2000; «La sangre de Cristo», 2018) la devoción a la Sangre de Cristo se consolidó de manera temprana en la diócesis de Valencia, hasta el punto de que la Santa Sede concedió en el siglo XVI la celebración de una fiesta propia, la primera de este tipo en toda la Iglesia universal. Desde finales del siglo XV se documentan cofradías vinculadas a esta advocación, como las de Sagunto (1492) y Xàtiva (1520), que, junto a relatos prodigiosos como el milagro de Mislata, muestran cómo esta veneración estaba ya profundamente enraizada en la religiosidad popular valenciana. Esta devoción no era un mero rasgo folclórico; constituyía un *locus communis*, un lenguaje simbólico y afectivo compartido que atravesaba todas las capas de la sociedad, desde la élite urbana hasta el pueblo llano.

22 Brosel Gavilá, «La Puríssima Sang».

23 La vida de Catalina estuvo marcada por la austereidad y la renuncia. Dedicaba poco tiempo al descanso, y mucho a la oración constante y a la contemplación, prácticas que muestran su profundo compromiso con la vida espiritual. Sus estigmas y su sufrimiento reflejan su unión mística con la pasión de Cristo y su participación en su sufrimiento (D. Giunta, «The Iconography of Catherine of Siena's Stigmata», en *A Companion to Catherine of Siena*, ed. por Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Mayne Kienzle. Leiden and Boston: Brill, 2012. Estos aspectos se remarcán de

Caffarini, y la síntesis histórica de San Antonino de Florencia.

La piedra angular sobre la que se edificó todo el culto cataliniano²⁴ y la fuente de toda la tradición hagiográfica posterior, es la *Legenda Maior*.²⁵ Redactada en un latín culto y elaborado entre 1385 y 1395, su autoría es de una importancia capital. Redactada por Fray Raimundo de Capua director espiritual de Catalina durante los últimos y más intensos años de su vida (1374-1380), en el momento de la redacción, ocupaba el cargo de Maestro General de la Orden de Predicadores. Su texto no puede leerse como una simple crónica biográfica o un testimonio desinteresado. Es, en realidad, un documento de una enorme complejidad, que combina la intimidad del recuerdo personal, una profunda reflexión teológica y una clara y consciente estrategia institucional.²⁶

Organizó la vida de la santa en torno a la demostración sistemática de sus virtudes heroicas (castidad, obediencia, paciencia), sus dones místicos extraordinarios (visiones, éxtasis, profecías, el matrimonio místico, los estigmas invisibles) y su poder taumaturgico (milagros y curaciones). Cada episodio está cuidadosamente seleccionado y narrado para construir un caso irrefutable de santidad, a menudo enmarcado en un lenguaje que anticipa los interrogatorios y las exigencias de un proceso canónico formal.²⁷

La obra tenía una finalidad doctrinal y formativa de largo alcance. Raimundo se propuso presentar a Catalina como el arquetipo de la perfecta mujer dominica, y por extensión, como un modelo de santidad para toda la Iglesia en una época de profunda crisis y anhelo de reforma. La “Catalina de Capua” es una figura multifacética, una síntesis de ideales a menudo contrapuestos: es la virgen asceta que somete su cuerpo a penitencias extremas, pero también la *magistra spiritualis* que dirige con autoridad un círculo de discípulos, laicos y clérigos; la mística arrebatada que dialoga familiarmente con Cristo en su celda, pero también la profetisa que exhorta con audacia a papas, cardenales y gobernantes; la mujer caritativa que sirve con sus propias manos a los enfermos más repulsivos, pero también la mediadora política que interviene en los

manera abundante en la biografía de la santa de Raimundo di Capua: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vida-de-santa-catalina-de-siena-0/html/ff8cf004-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html

- 24 G. Zarri, «Catherine of Siena and the Italian Public», en *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, ed. por J. F. Hamburger y G. Signori (Turnhout: Brepols, 2013).
- 25 S. Boesch-Gajano y O. Redon, «La Legenda Maior di Raimondo da Capua, costruzione di una santa», en *Atti del Simposio Internazionale cateriniano-bernardiniano*, ed. por D. Maffei y P. Nardi. Siena: 1982.
- 26 El propósito de la *Legenda Maior* era proporcionar el material hagiográfico exhaustivo y doctrinalmente sólido necesario para impulsar el, por entonces incierto, proceso de canonización de Catalina. Para ello, Raimundo estructuró la narración siguiendo los cánones de la hagiografía mendicante.
- 27 A. Bartolomei Romagnoli, «La disputa sulle stimmate», en ‘*Virgo Digna Coelo’. Caterina e la sua Eredità*’, ed. por Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli y Pierantonio Piatti (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013); D. Ganz, «The Dilemma of a Saint’s Portrait: Catherine’s Stigmata between Invisible Body and Visible Pictorial Sign», en *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, ed. por Jeffrey F. Hamburger y Gabriela Signori (Turnhout: Brepols, 2013).

conflictos entre Florencia y el Papado. Esta síntesis entre vida contemplativa y acción apostólica, entre la interioridad más profunda y el compromiso público más arriesgado, era el núcleo del modelo que Raimundo quería proponer, un modelo que legitimaba un nuevo tipo de santidad femenina activa y con voz en la Iglesia. Dentro de esta construcción la devoción a la Sangre de Cristo se erige como el eje teológico y narrativo.²⁸ La sangre no es un mero motivo recurrente, sino la clave hermenéutica que da sentido a toda su vida: en la sangre Catalina encuentra la sabiduría, la fuerza para su misión y el sello de su unión espousal con Cristo. Al centrar la espiritualidad de Catalina en este símbolo de redención y sacrificio, Raimundo no solo recogía la experiencia mística de la santa, sino que la enraizaba en el corazón de la teología sacramental y pasionista de la Iglesia, presentándola como un modelo de ortodoxia intachable.

La *Legenda Maior* era una obra monumental, de una extensión considerable y una densidad teológica que exigía una lectura atenta y culta. Si bien era ideal para los procesos canónicos y para la formación de los clérigos en los *studia dominicos*, su longitud y complejidad la hacían poco manejable para una difusión más amplia, especialmente para el uso en la predicación popular y la lectura devocional de los laicos. Consciente de este problema, se inició casi de inmediato un proceso de adaptación y abreviación del texto, liderado por uno de los discípulos más fervientes y activos de Catalina, Fray Tommaso Caffarini²⁹ que preparó una versión abreviada conocida como la *Legenda Minor*.³⁰ Este texto, que eliminaba las largas disquisiciones teológicas, las repeticiones y algunos de los detalles más escabrosos de las penitencias de la santa, estaba diseñado para ser una herramienta eminentemente práctica y pastoral. Su objetivo era proporcionar a los predicadores un compendio de episodios edificantes, milagros impactantes y dichos memorables de la santa, fáciles de incorporar en los sermones. La *Legenda Minor* fue, por tanto, el principal vehículo de popularización del culto en Italia, traduciendo el complejo y extenso modelo de Raimundo a un formato más accesible y directamente utilizable en la cura de almas. Este proceso de abreviación supuso una primera selección de materiales, privilegiando los aspectos más milagrosos y ejemplares sobre los más teológicos o políticos, una tendencia que influiría en las posteriores traducciones vernáculas.³¹

La tercera y decisiva etapa en esta cadena de transmisión fue la inclusión de la vida de Catalina en el *Chronicon* (o *Summa historialis*) de San Antonino Pierozzi, arzobispo de Florencia (c. 1446-1459). Antonino, una de las figuras

28 A. Walz, «Santa Caterina da Siena, “profetessa del preziosissimo Sangue”», *Il Sangue prezioso della nostra Redenzione* 55 (1969).

29 J. F. Hamburger y G. Signori, «The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others», en *Catherine of Siena: The Creation of a Cult* (Turnhout: Brepols, 2013).

30 *Legenda Minor* (ed. 1974).

31 M. Nadal, «Las versiones catalanas de la Vida de santa Caterina de Siena. Notas sobre el texto y el paratexto», *Cuadernos de Italiano* 12 (2007).

eclesiásticas e intelectuales más respetadas de la Orden Dominicana y de la Iglesia de su tiempo, compuso una vasta historia del mundo desde la Creación hasta sus días. Su obra gozó de una inmensa autoridad en toda Europa, siendo considerada una fuente de referencia no solo histórica, sino también teológica y moral.

En la tercera parte de su *Chronicon*, San Antonino incluyó una biografía de Catalina de Siena, en esencia, una síntesis, aún más concisa y estructurada, basada en la *Legenda Minor* de Caffarini.³² La versión de San Antonino, por su brevedad, su claridad expositiva y, sobre todo, por el inmenso prestigio de su autor, se convirtió en una fuente de enorme influencia en toda Europa. Fue precisamente este texto, y no la extensa *Legenda Maior*, el que eligió Miquel Peres como base principal para su traducción valenciana de la vida de Santa Catalina, como él mismo declara en su prólogo.

Miquel Peres³³ vivió en la segunda mitad del siglo XV y el primer tercio del XVI. Los documentos parecen indicar que era notario de profesión y que también ocupó cargos en el gobierno de la ciudad. A partir de la información que se desprende de sus obras, especialmente de dedicatorias y colaboraciones literarias,³⁴ podemos situarlo en el centro de la burguesía valenciana, emparentado con Bernat Fenollar, Narcís Vinyoles y Joan Verdanxa, entre otros autores. El estilo de sus obras sigue el modelo característico de la prosa artística de la retórica cultista y latinizante de algunos autores valencianos de finales del siglo XV.

Miquel Peres aceptó el encargo de Bernat Fenollar de traducir la Vida de Santa Catalina de Siena, que dedicó a las monjas del convento. Esta “Vida de Santa Catalina de Sena Romançada de Miquel Peres” fue publicada en Valencia por Cristòfol Cofman el 11 de mayo de 1499, y comienza con la intención de contribuir a aumentar la devoción de las religiosas del convento:

Molt reverents, virtuoses i devotes senyores, Per més **encendre la encesa devoció**
que teniu a la benaventurada sancta Catherina de Sena, me haveu fet pregar al
venerable mossèn Fenollar que yo volgués la gloriosa vida de tan insigne sancta
traduir de latí en valenciana prosa, segons lo florentí en la sua digne crònica dignament ha scrita. Y, puix no pogué de tan virtuoses pregàries scusar-me, lo preguí
que, ell en les sues misses y vosaltres en vostres oracions, a l'**inmens sol de justícia**
suplicàsseu que ab los raigs de la sua luminosa gràcia aclarís y scalfás lo meu
enfosquit enteniment, que ab lo fret de ignorància stava tan paralítich que per a

32 Arronis, *La vida de sancta Caterina de Sena*.

33 Las primeras informaciones que encontramos sobre Miquel Peres son de carácter literario. Se remarca que el autor de *La Vida de Santa Catalina del Sena* es el “Miqualot Péreç que participó en el concurso de 1474 conocido como Les *Obres o Trobes* que tratan de la Santísima Virgen María con la composición “Resposta de Miqualot en laors de la Verge Maria” (Arronis, *La vida de sancta Caterina de Sena*).

34 Una fecha relevante se encuentra en el colofón de la primera impresión de la obra *Sobre la imitación del desprecio del mundo* (1482). Seis años más tarde participa en el concurso celebrado en la catedral de Valencia en 1488, en “prosa latina” y en honor a la Inmaculada Concepción.

obrar algun virtuós edifici no·s podia moure. Y ell, mirant ma voluntat aparellada a voler-lo complaure, me offerí de fer tan justes pregàries, per on, de continent, treballí en buydar del vexell de la mia memòria la podrida aygua de algunes vanes fantasies, perquè dins aquell pogués stojar lo preciós bálsam dels gloriosos actes de tan excel·lida sancta, lo qual, de la **fèrtil vinya de la crònica del devot florentí** collir sperava.³⁵

Miquel Peres seguirá el *Chronicon* de Antonino de Florencia, pero al construir la narración hagiográfica elige presentar un modelo de santidad atemporal. Así, aunque sigue de cerca el texto original, elimina partes que no se ajustan a sus objetivos, como aquellos fragmentos relacionados con la vida pública de Santa Catalina como embajadora del Papa de Roma durante el proceso cismático. En cambio, se enfoca principalmente en los episodios de su vida dedicados al cuidado de los necesitados, imitando el modelo de Cristo.³⁶ La obra de Peres, lejos de ser una transposición lingüística servil, debe ser analizada como una reescritura creativa y profundamente intencionada. Fue un acto de “inculturación afectiva” que no solo vertió la historia de la santa al valenciano, sino que la revistió de un nuevo lenguaje, la adaptó a una nueva sensibilidad y la reorientó hacia un nuevo propósito, asegurando así su profunda y duradera asimilación en un contexto cultural distinto al de su origen.

La génesis de su *Vida de sancta Catherina de Sena* revela con claridad su propósito. En el prólogo, una pieza de orfebrería retórica, Peres declara que acomete la empresa no por iniciativa propia, sino respondiendo a una petición directa de Mossèn Fenollar. La obra está explícitamente dedicada “a les senyores monjes del monestir de sancta Catherina de Sena”, el convento dominico

35 Traducimos del original: “Muy reverentes, virtuosas y devotas señoras: Para avivar aún más la devoción que sentís hacia la bienaventurada santa Catalina de Siena, pedisteis al venerable mosén Fenollar que me rogara que tradujera del latín a valenciana prosa la gloriosa vida de tan insigne santa, tal como el florentino la escribió con dignidad en su crónica. Y, como no pude excusarme ante ruegos tan virtuosos, le rogué qué él, en sus misas, y vosotras, en vuestras oraciones, suplicarais al inmenso sol de justicia que iluminara y calentara con los rayos de su gracia mi entendimiento oscurecido, que estaba tan paralizado por el frío de la ignorancia que no podía moverse para levantar obra virtuosa alguna. Él, al ver mi voluntad dispuesta a complacerlo, se ofreció a elevar tan justas súplicas. En seguida trabajé para vaciar del vaso de mi memoria el agua corrompida de algunas fantasías vanas, para poder guardar en él el precioso bálsamo de los gloriosos hechos de tan excelente santa, que esperaba recoger de la fértil viña de la crónica del devoto florentino”.

36 Incluso los grabados que acompañan a la edición, ambos de origen alemán (Bianchi y Giunta, *Iconografía de Santa Catalina de Siena*, 310), parecen obedecer al mismo deseo de reconstrucción ahistorical de la santidad, ya que ambos son de carácter simbólico y no representan ninguna escena concreta de la vida de la santa. La primera de las imágenes aparece en la contraportada del incunable, y representa a Santa Catalina venerada por las monjas dominicas, representada a menor escala y vestida con el hábito blanco y negro característico de la orden. La abadesa se muestra a la derecha, con los atributos característicos que se volvieron comunes tras su canonización. Entre ellos destaca la aureola de santidad, el corazón y la corona de espinas, presentes en xilogravías que evocan episodios místicos de Santa Catalina, como el intercambio de corazones con Cristo y la aceptación de la corona de espinas durante su vida terrena (Bianchi y Giunta, *Iconografía de Santa Catalina de Siena*, 90).

fundado apenas ocho años antes. Este prólogo funciona como una *declaratio intentonis*, un manifiesto que enmarca la obra dentro de un proyecto pastoral concreto. Peres enuncia su objetivo con una fórmula extraída directamente del léxico ignaciano y de la *devotio moderna*³⁷: “Per més encendre la encesa devoció que teniu a la benaventurada sancta Catherina de Sena”³⁸. Su metáfora de la traducción como el acto de “collir lo preciós bálsem dels gloriosos actes” (recoger el precioso bálsamo de los gloriosos actos) de la “fèrtil vinya de la crònica del devot florentí” (fértil viña de la crónica del devoto florentino) evoca directamente la misma imagen con la que Isabel de Villena abre su *Vita Christi*, subrayando una finalidad compartida: ofrecer un “fruit de profitosa doctrina” (fruto de provechosa doctrina).³⁹

La arquitectura de su obra está completamente supeditada a este fin. Abandona la estructura cronológica y densa de la *Legenda Maior* y opta por una organización temática, más cercana a la síntesis del *Chronicon* de San Antonino, pero reorganizada con fines pedagógicos. La obra se articula en torno a los grandes ejes de la vida de perfección, funcionando como un espejo de virtudes para sus lectoras. La estructura que Peres impone a su narración es la siguiente:

- Sección 1: Infancia y Vocación (Capítulos 1-3): Establece la elección divina de Catalina desde la infancia.
- Sección 2: Vida de Perfección y Unión Mística (Capítulos 4-9): El corazón de la obra, detallando las virtudes de la vida interior.
- Sección 3: Vida activa y caritativa (Capítulos 10-13): Muestra la aplicación práctica de la santidad en el servicio.
- Sección 4: Muerte y gloria póstuma (Capítulo 14 y apéndice): Confirma su santidad a través de una muerte gloriosa y un catálogo de milagros.

Esta estructura transforma la biografía en un itinerario espiritual, permitiendo una lectura fragmentada y meditativa, ideal para la práctica de la *lectio divina*. La genialidad de Peres como mediador cultural reside en su método de traducción, que se aleja sistemáticamente de la literalidad para buscar la resonancia emocional. Su herramienta es la “valenciana prosa”, un estilo retórico y ornamentado que utiliza para amplificar el *pathos* de sus fuentes.⁴⁰

El tratamiento del motivo de la sangre de Cristo es el ejemplo más eloquente de la estrategia de Peres.

37 García Villoslada, «Rasgos característicos».

38 (Para encender aún más la encendida devoción que tenéis a la bienaventurada santa Catalina de Siena). El uso del verbo “encender” y del concepto de una devoción ya “encendida” que debe ser avivada, no es casual.

39 Isabel de Villena, *Vita Christi*, ed. por V. Escartí (Institució Alfons el Magnànim, 2011).

40 Arronis, *La vida de sancta Caterina de Sena*.

Tabla 1. La sangre de Cristo en Raimundo de Capua y Miquel Pereç

Capítulo (<i>Legenda maior</i>)	Fragmento Raimundo de Capua (castellano)	Fragmento Miquel Pereç (valenciano)	Comentario comparativo
XXVI	“El Señor, inclinándose hacia ella, le ofreció beber de la herida de su costado, y ella, con reverencia, recibió aquel licor divino.”	“E lo Senyor, ab infinita clemència, se inclinà a la sua serventa e li manà que bevés de la gloriosa sanch que del costat li eixia, de la qual, ab gran desig e amor, ella beu e fon plena de consolació celestial.”	Pereç amplifica el <i>pathos</i> mediante infinita clemència, gran desig e amor, y añade el efecto inmediato (consolació celestial). Esto intensifica la experiencia afectiva y la convierte en modelo imitativo.
XXVIII	“Se le apareció todo cubierto de sangre y le dijo que esa sangre era el precio de las almas, y que debía trabajar por su salvación.”	“Li aparegué tot cobert de sanch e li dix que aquella era lo preu de les ànimies, e que havia de treballar per la sua salvació sens repòs.”	La adición <i>sens repòs</i> subraya la urgencia de la misión.
XXXII	“Comprendió que por la sangre de Jesucristo le eran perdonados todos sus pecados, y que recibía fuerza para interceder por otros.”	“Entés que per la sanch de Jesucristi li eren perdonats tots los seus pecats e rebia força per intercedir per los altres.”	Pereç omite la explicación teológica de Capua sobre la corredención y deja un enunciado directo y memorizable.

Las tres estrategias recurrentes de Peres son: amplificación afectiva, conexión con la praxis local y simplificación doctrinal. En el episodio del capítulo XXVI la transformación es radical. La descripción de Capua es solemne y litúrgica. Peres, en cambio, la convierte en una escena de intimidad mística desbordante. La adición de “infinida clemència” enmarca la acción divina en un contexto de amor incondicional. La disposición de Catalina no es de mera “reverencia”, sino de “gran desig e amor”, un lenguaje que evoca la mística espacial del Cantar de los Cantares y la erótica del alma tan cara a la tradición cisterciense y bajomedieval. Finalmente, la consecuencia no es implícita, sino explícita y central: “fon plena de consolació celestial”. Peres está enseñando a sus lectoras que la contemplación de la sangre no es un ejercicio teológico abstracto, sino una fuente directa de consuelo espiritual, una “medecina del alma”, como diría la predicación de la época.⁴¹

41 A. Peirats, «Christus medicus: Teología i metáfora de la curació espiritual», *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d'Estudis Catalans* 35 (2022).

Peres moldea cada aspecto de la vida de Catalina para construir un modelo de perfección específicamente diseñado para la vida conventual, enfatizando la obediencia, la humildad y el servicio, y adaptando las experiencias místicas para que funcionen como lecciones de vida espiritual. Al final de su obra, Peres anexa un catálogo de nueve milagros póstumos que funcionan como la confirmación celestial de la santidad de Catalina. Su tratamiento de estos episodios sigue su patrón de deshistorización para convertirlos en arquetipos universales, también pensado para los lectores a los que se dirige el texto, tal como es tendencia en la prosa de Miquel Peres al tratar los milagros.⁴²

**Tabla 2. Milagros póstumos en la versión de Miquel Peres
de la Vida de Santa Catalina**

Milagro (Resumen)	Beneficiario (Arquetipo Universalizado)	Afección (Representación de la Fragilidad Humana)	Modo de Curación (Catequesis sobre la Intercesión)	Análisis de la Función Pedagógica y Universalizadora
1. Curación del cuello	“Un jove” (La juventud afligida)	Enfermedad congénita, incurable por medios humanos	Contacto directo con el cuerpo/ sepulcro de la santa.	Demuestra el poder de la santa sobre la naturaleza misma, sanando lo que la ciencia humana no puede.
2. Curación de la pierna	“Un rich ciutadà” (La clase dirigente)	Enfermedad grave que requiere amputación	Peregrinación al sepulcro de la santa.	La fe prevalece sobre la “sentencia” de los médicos. La salvación viene de Dios a través de la santa, no de la ciencia terrenal.

⁴² C. Arronis, «La secularització dels miracles marians en la vida de la Verge Maria de Miquel Peres», *Caplletra* 62 (2017): 189, doi:10.7203/caplletra.62.9576

3. Curación de lepra	“Una donzella filla de noble cavaller” (La nobleza femenina)	Lepra, enfermedad que causa exclusión social.	Contacto directo con el sepulcro.	La santa no solo cura el cuerpo, sino que restaura el honor y la posibilidad de reintegración social, un tema crucial para las mujeres de la nobleza.
4. Resurrección de niño	“Un infant de sis anys” (La infancia inocente)	Muerte por caída accidental.	Oración ferviente de la madre a la santa.	Muestra a Catalina como una poderosa intercesora en las tragedias familiares, un modelo de consuelo para las madres.
5. Curación de garganta	“Fill de un rich cavaller” (La infancia noble)	Enfermedad mortal fulminante.	Contacto con una reliquia (un diente de la santa).	Introduce el poder de las reliquias, un elemento central de la piedad medieval, y las presenta como vehículos eficaces de la gracia.
6. Curación de gota	“Una devota dona, nomenada Paula” (El devoto común)	Gota, enfermedad crónica y dolorosa.	Contacto con una reliquia de segundo grado (un rosario).	Es el único caso donde se da un nombre, quizás por la fama del milagro. Muestra que incluso los objetos tocados por la santa tienen poder, extendiendo el radio de su intercesión.

7.	“Una pobra lavanda” (Los humildes y trabajadores)	Pérdida de un bien material esencial para su sustento.	Oración en un momento de desesperación.	Demuestra que la providencia divina, a través de Catalina, se ocupa también de las necesidades materiales y cotidianas de los más pobres.
8. Curación de gusanos	“Un cavaller de la ciutat de Roma” (El peregrino)	Enfermedad repulsiva e inexplicable.	Voto de peregrinación y cumplimiento de la penitencia.	Vincula el milagro a la práctica penitencial de la peregrinación, reforzando una de las devociones más importantes de la época.
9. Recuperación de la vista	“Una noble senyora” (La mujer devota y noble)	Ceguera, símbolo de la ceguera espiritual.	Novena y confesión sacramental por indicación de la santa.	Es el milagro más doctrinalmente denso. El milagro físico está explícitamente condicionado a la disposición espiritual (sacramento de la penitencia), subrayando la más estricta ortodoxia.

El análisis de los milagros revela una cuidada construcción teológica. Peres presenta un abanico que no es aleatorio, sino una catequesis completa sobre el poder y la misericordia de Dios a través de su santa. Al eliminar casi todos los detalles concretos y presentar a los beneficiarios como arquetipos sociales, convierte cada milagro en un *exemplum* universal. El mensaje para la lectora valenciana es claro: no importa la edad, la clase social o la naturaleza del sufrimiento; Santa Catalina es una intercesora poderosa y accesible para todos, siempre que se acuda a ella con fe y, cuando sea necesario, como en el caso de la curación de la ceguera, con la debida disposición sacramental, subrayando así la más estricta ortodoxia.

Apenas doce años después de que la versión literaria y afectiva de Miquel Peres viera la luz, el paisaje devocional valenciano se vio enriquecido, y en

cierto modo, desafiado, por la publicación de una nueva y monumental vida de Santa Catalina de Siena (1511). Esta segunda mediación, llevada a cabo por el fraile dominico Tomàs de Vesach, no fue una simple reedición o una traducción alternativa, sino una intervención deliberada, un acto de reorientación que buscaba complementar y, en gran medida, corregir la aproximación de Peres. Si la obra de este último representó la “inculturación afectiva” de Catalina, la de Vesach constituyó la consolidación doctrinal, ortodoxa y visual del modelo romano. Su proyecto no buscaba tanto “encender la devoción” a través de la emoción como fundamentarla en un conocimiento más riguroso, completo y fiel a la fuente original, la *Legenda Maior* de Raimundo de Capua. Este nuevo texto, junto con su impresionante aparato iconográfico, representa una nueva etapa en la recepción valenciana de la santa, una que prioriza la integridad doctrinal y la pedagogía visual sobre la retórica afectiva. Vesach estaba vinculado al convento observante de San Onofre, en las afueras de Valencia, y, de manera crucial, ejercía como confesor de las monjas del convento de Santa Catalina de Siena, las mismas a las que Peres había dedicado su obra.

Esta posición como confesor y su adscripción a la Observancia explican en gran medida su proyecto hagiográfico. Desde la perspectiva observante, una piedad basada excesivamente en la emoción y vehiculada a través de una prosa altamente retórica y literaria, como la de Peres, podía ser vista con cierta suspicacia.⁴³ El riesgo, para un reformador como Vesach, era que el ornamento literario oscureciera la verdad doctrinal, o que la búsqueda de efectos emotivos, propia de la “valenciana prosa”, diluyera la densidad teológica del modelo de santidad original.

Una de las innovaciones más notables y significativas de la edición de Vesach (1511) es su extraordinario programa iconográfico. La obra está profusamente ilustrada con treinta y seis grabados xilográficos de gran calidad, que se intercalan a lo largo del texto. A diferencia de la estrategia de Peres, que buscaba la inmersión a través de la retórica verbal, Vesach busca la contemplación a través de la imagen visual. Los grabados no solo ilustran el texto, sino que lo interpretan, estandarizando la representación de la santa según el modelo ortodoxo de la *Legenda Maior* y asegurando la correcta comprensión de su vida y virtudes. Este programa iconográfico representa una inversión editorial considerable, lo que subraya la importancia que Vesach y sus promotores otorgaban a este proyecto de formación integral.

El resultado final del proyecto de Vesach es una Catalina de Siena sustancialmente diferente a la de Peres. La Catalina de Vesach es una figura históri-

43 El prólogo de la edición de Vesach, publicado por el prestigioso impresor Joan Joffré, es una declaración de intenciones tan explícita como la de Peres, pero de signo contrario. Vesach, ocultando su nombre en un acróstico a lo largo de los capítulos, dedica la obra a la priora del convento, Sor Anna Torrella. En él, justifica la necesidad de una nueva traducción con una crítica velada pero inequívoca al estilo y al método de su predecesor.

camente más contextualizada, teológicamente más compleja y doctrinalmente más densa.

4. Diálogos y Resonancias: Catalina en el entorno Espiritual y Cívico de Valencia

La exitosa implantación de Santa Catalina de Siena en Valencia, orquestada a través de las mediaciones textuales y visuales de Miquel Peres y Tomàs de Vesach, no puede medirse únicamente por la circulación de sus biografías. Su verdadera influencia, y la prueba definitiva de su asimilación, se manifiesta en cómo su figura y su modelo de santidad se integraron en el denso tejido espiritual y cultural de la ciudad. Lejos de permanecer como un culto de importación confinado a los muros del convento dominico, la santa sienesa se convirtió en una presencia viva en el imaginario valenciano, entrando en un diálogo dinámico y productivo con las tradiciones locales, las figuras de referencia y las prácticas devocionales colectivas. Este apartado analizará tres ejes fundamentales de esta integración: su profunda resonancia con la principal obra de espiritualidad femenina local, la *Vita Christi* de Isabel de Villena; su función complementaria dentro del panteón dominico junto al omnipresente San Vicente Ferrer; y su proyección en la esfera pública a través de la literatura de certamen, donde se forjó su imagen cívica.

Una de las pruebas más elocuentes de la extraordinaria sintonía entre el modelo cataliniano, especialmente en la versión afectiva de Peres, y la sensibilidad valenciana se encuentra en sus profundos paralelismos con la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena. Aunque, como ya se ha señalado, es improbable una influencia literaria directa de la traducción de Peres sobre la obra de la abadesa clarisa (cuya redacción es probablemente anterior), un análisis comparado revela que ambas obras operan dentro de un mismo paradigma de piedad afectiva, profundamente arraigado en las corrientes de la *devotio moderna*⁴⁴ y en la larga tradición contemplativa franciscana que ponía en el centro la humanidad de Cristo (Peirats y Gregori, 2023). Ambas autoras, Catalina a través de sus experiencias místicas y Villena a través de su exégesis narrativa, proponen a sus lectoras un método de transformación espiritual basado en la inmersión empática en los misterios de la vida y, sobre todo, de la Pasión de Cristo.

Su objetivo es invitar a la lectora a “entrar” en la escena, a visualizarla con los ojos de la imaginación y a sentir las emociones de quienes participaron en ella. Esta técnica, que bebe directamente de fuentes inmensamente populares como las *Meditationes Vitae Christi* del Pseudo-Buenaventura, busca provocar la *compassio*, el “padecer-con” Cristo y, a través de ello, la *conformatio*, la configuración del alma de la creyente con su modelo divino.

44 García Villoslada, «Rasgos característicos».

Es precisamente aquí donde reside la convergencia con la espiritualidad cataliniana. La mística de Catalina, tal como la presenta Miquel Peres, es eminentemente corporal y afectiva. Su unión con Cristo no es una abstracción intelectual, sino una experiencia que se manifiesta en el cuerpo y los sentidos: bebe la sangre del costado, intercambia su corazón con el de Cristo, siente el dolor de una corona de espinas. Estas experiencias místicas, al ser narradas con el pathos retórico de Peres, funcionan de manera análoga a las escenas de Villena: son *exempla* dramáticos que invitan a la lectora a una participación afectiva.

La *Vita Christi*, con raíces en el franciscanismo, y, por otra parte, la *Vida de sancta Catherina*, pueden ser leídas como dos manifestaciones complementarias del impulso espiritual que dominaba la Valencia del siglo XV. La preexistencia y el enorme prestigio de un texto como el de Villena demuestran que la comunidad femenina valenciana ya poseía las “herramientas hermenéuticas” y la sensibilidad necesaria para decodificar y asimilar el lenguaje de la piedad afectiva que la vida de Catalina, en su versión valenciana, les ofrecía. Catalina no llegó a un vacío espiritual, sino a un ecosistema ya abonado por décadas de piedad franciscana y devocional moderna.

La estrategia de la Orden de Predicadores para consolidar su influencia en Valencia se basó en la promoción de un modelo de santidad dual, perfectamente equilibrado. Si San Vicente Ferrer representaba el polo masculino, local, apostólico y carismático, Santa Catalina de Siena encarnaba el polo femenino, universal, místico y contemplativo. El hecho de que Miquel Peres, figura clave del humanismo valenciano, tradujera no solo la vida de Catalina, sino también una vida de San Vicente Ferrer no puede considerarse una coincidencia, sino un indicio de un proyecto cultural consciente.⁴⁵

Vicente Ferrer, cuya memoria y culto impregnaban cada rincón de la ciudad, era el santo de la palabra pública, del milagro masivo, de la predicación apocalíptica que movía a las multitudes a la penitencia.⁴⁶ Era el santo de la acción exterior, el reformador que recorría Europa. Catalina, en cambio, tal como la presenta Peres, es primordialmente la santa de la interioridad, del diálogo secreto con Dios, de la caridad ejercida en el servicio humilde a los enfermos. Su poder no reside en la predicación pública, sino en la oración intercesora y en el consejo espiritual.

Al presentar estas dos figuras de forma casi simultánea al público lector valenciano, los promotores de su culto, con Peres como brazo ejecutor, ofrecían un diptico de la perfección dominica. Mostraban que el camino a la santidad dentro de su orden estaba abierto tanto a hombres como a mujeres, y que podía

45 Arronis, *La vida de sancta Caterina de Sena*.

46 M. Luz Mandingorra, «Quia in omnem terram exivit sonus eorum. Algunas consideraciones sobre la música en los sermones de san Vicente Ferrer», *Specula Revista de Humanidades y Espiritualidad* 13, n.º 1 (2025): 48, doi:10.46583/specula_2025.13.1195.

realizarse tanto en la acción apostólica en el mundo como en la contemplación y el sufrimiento redentor en la celda o junto al lecho de los enfermos. Esta complementariedad era estratégicamente brillante: legitimaba diferentes vocaciones y sensibilidades espirituales bajo el paraguas de la misma orden. Para la sociedad valenciana, la devoción a San Vicente Ferrer pudo haber servido de puerta de entrada para acoger a Catalina, como su contraparte femenina y universal, refrendando así el prestigio y la centralidad de la Orden de Predicadores en la vida religiosa de la ciudad.

La prueba definitiva de que la influencia de Catalina trascendió los muros del convento para integrarse en el imaginario cívico de Valencia se encuentra en su aparición en la literatura de certamen. Estos concursos poéticos, como el célebre certamen mariano celebrado en Valencia en 1474, eran eventos públicos de gran resonancia, donde las élites culturales y religiosas de la ciudad competían y, a la vez, daban forma a la devoción colectiva.⁴⁷ En una de las composiciones de este certamen, se encuentra un verso de una concisión y una potencia extraordinarias que resume la percepción que el público letrado valenciano tenía de la santa sienesa, apenas trece años después de su canonización. El poeta la invoca con estas palabras: “Santa Catherina de Sena, que ab sa ploma e sanch féu Roma tremolar”.⁴⁸ Este verso es de una riqueza analítica inmensa. En primer lugar, demuestra que, a pesar de la deshistorización operada por Peres en su traducción hagiográfica, la dimensión pública y política de la santa era perfectamente conocida por el público culto. En segundo lugar, y más importante, revela qué era lo que fascinaba a los valencianos de su figura: su poder, su capacidad de influencia en el centro mismo de la cristiandad. La poeta condensa la doble naturaleza de este poder en dos símbolos: la “ploma” y la “sanch”. La “ploma” representa su autoridad intelectual y doctrinal, su magisterio epistolar, su poder de persuasión a través de la palabra escrita, una cualidad especialmente valorada en la Valencia humanista. La “sanch” es un símbolo polisémico que evoca su unión mística con la Pasión de Cristo, la radicalidad de su entrega ascética y el testimonio de su sufrimiento como fuente de su autoridad profética.

La conjunción de ambos elementos (“ploma e sanch”) y su efecto (“féu Roma tremolar”) es crucial. Este verso demuestra que la influencia de Catalina en Valencia no se basaba en un sentimentalismo piadoso, sino en el reconocimiento de su estatus como una figura de poder a escala europea. Los valencianos no la admiraban a pesar de su conexión con Roma, sino precisamente por ella. Su capacidad para “hacer temblar” a la curia, para influir en los papas y para intervenir en los grandes asuntos de la Iglesia era la prueba irrefutable de su

47 A. Ferrando, *Els certàmens poètics valencians* (Alfons el Magnànim, 1983).

48 “Santa Catalina de Siena, que con su pluma y sangre hizo temblar a Roma” [traducción propia] (Wittlin, «La vida de santa Caterina de Sena», 87).

santidad y la fuente de su prestigio. Lejos de ser vista como una figura extranjera, era percibida como una intercesora poderosa cuyo campo de acción era la Iglesia universal, y cuya veneración conectaba a Valencia, de forma directa, con el corazón del poder espiritual en Roma.

5. Conclusiones

La recepción de Santa Catalina de Siena en la Valencia del siglo XV se revela no como un episodio marginal de la historia devocional, sino como un proceso paradigmático que ilumina la compleja interacción entre los modelos de piedad universales emanados de Roma y las vibrantes culturas religiosas locales. La figura de la santa sienesa se demostró susceptible de ser leída, interpretada y reescrita para satisfacer las necesidades espirituales y resonar con la sensibilidad de un nuevo público.

La implantación del culto a Santa Catalina en Valencia no fue un acto único, sino un proceso dinámico que se desarrolló en dos fases distintas pero complementarias, lideradas por dos mediadores textuales con proyectos bien diferenciados.

El caso valenciano diluye cualquier modelo simplista de difusión cultural basado en la dicotomía centro-periferia. Valencia no actuó como una periferia pasiva que recibía sin más un producto cultural romano. Al contrario, se comportó como un receptor activo, crítico y creativo. La existencia de dos traducciones tan distintas en un lapso de apenas doce años demuestra un intenso debate y una reflexión profunda sobre cómo adaptar y presentar este nuevo modelo de santidad. La ciudad no solo importó a Catalina, sino que la “procesó”, la filtró a través de su propia cultura literaria, sus tradiciones devocionales y las necesidades de sus instituciones religiosas, produciendo versiones locales que eran a la vez fieles al espíritu del modelo original y profundamente valencianas.

Este proceso de adaptación fue la clave de su éxito. Santa Catalina triunfó en Valencia no a pesar de ser una santa romana, sino porque los mediadores culturales como Peres y Vesach supieron encontrar los “puentes simbólicos”, principalmente, la devoción a la Sangre de Cristo y la piedad afectiva, que conectaban su mensaje con el imaginario colectivo local.

Finalmente, y de manera paradójica, esta profunda adaptación local no tuvo como resultado una provincialización del culto, sino un fortalecimiento de los lazos de Valencia con la Iglesia de Roma. Venerar a Catalina era una forma de participar en la universalidad de la Iglesia, de mostrar sintonía con los modelos de piedad promovidos por la Sede Apostólica y de afirmar la propia identidad como parte integral de la cristiandad latina en la era post-cisma.

La exitosa implantación de su culto, por tanto, puede ser leída como una manifestación del deseo de la sociedad valenciana de afirmar su fidelidad a Roma. La influencia de Catalina en Valencia fue, en última instancia, la influencia de un modelo de santidad que encarnaba la restauración de la autoridad papal. A través de las sofisticadas mediaciones textuales y visuales que hemos descrito,

Valencia no solo acogió a una santa italiana, sino que importó y adaptó una parte de la nueva Roma que emergía tras el cisma, reafirmando su lugar en el corazón de la Iglesia universal.

Bibliografía

- Acosta-García, Pablo. «On Manuscripts, Prints and Blessed Transformations: Caterina da Siena's Legenda maior as a Model of Sainthood in Premodern Castile». *Religions* 11, n.º 1 (2020): 33. <https://doi.org/10.3390/rel11010033>.
- Acosta-García, Pablo. «Santas y marcadas: itinerarios de lectura modélicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros». *Hispania Sacra* 72, n.º 145 (2020): 137-150.
- Arronis, Carme. *La vida de sancta Caterina de Sena de Miquel Peres*. Universitat d'Alacant, 2007.
- Arronis, Carme. «La secularització dels miracles marians en la vida de la Verge Maria de Miquel Peres». *Caplletra* 62 (Primavera, 2017): 187-217. <https://doi.org/10.7203/caplletra.62.9576>.
- Arronis, Carme, y Marinela Garcia Sempere. «Referents italians en la cultura catalana: traduccions i altres versions literàries de la Llegenda de Santa Caterina de Siena». En *Cataluña en Europa, Europa en Cataluña. Tránsitos, pasajes, traducciones*. Asociación Italiana de Estudios Catalanes. <http://www.filmod.unina.it/aisc/attive/Arronis-GarciaSempere.pdf>.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra «La disputa sulle stimmate». En 'Virgo Di-gna Coelo'. *Caterina e la sua Eredità*, editado por Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli y Pierantonio Piatti, 407–446. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Bianchi, L., y D. Giunta. *Iconografía de Santa Catalina de Siena. L'immagine*, 1998.
- Boesch-Gajano, S., y O. Redon. «La Legenda Maior di Raimondo da Capua, costruzione di una santa». En *Atti del Simposio Internazionale cateriniano-bernardiniano*, editado por D. Maffei y P. Nardi, 15-35. Siena, 1982.
- BroSEL Gavilá, J. J. «La Puríssima Sang de nostre Senyor Jesucrist: Apuntes históricos sobre la devoción en la diócesis de Valencia». *Anales Valentinos* 51 (2000): 163-189.
- BroSEL Gavilá, J. J. «La sangre de Cristo en la historia de la espiritualidad, la piedad popular y la teología valenciana». En *Actas del XVII Simposio de Teología Histórica*, 169-215, 2018.
- Bynum, C. W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Zone Books, 1992.
- Caffarini, Tommaso. *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis Beate Catherine de Senis*. Editado por Iuliana Cavallini y Imelda Foralosso. Roma: Edizione Cateriniane, 1974.

- Ferrando, Antoni. *Els certàmens poètics valencians*. Alfons el Magnànim, 1983.
- Florentini [Chronicon]. Lugduni: apud Aegidium & Iacobum Huguetan fratres. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/tertia-pars-historiarum-domini-antonii-archipraesulsi-florentini>.
- Ganz, D. «The Dilemma of a Saint's Portrait: Catherine's Stigmata between Invisible Body and Visible Pictorial Sign». En *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, editado por Jeffrey F. Hamburger y Gabriela Signori, 239–262. Turnhout: Brepols, 2013.
- García Villoslada, R. «Rasgos característicos de la devotio moderna». *Manresa* 28 (1956): 315–358.
- Giunta, D. «The Iconography of Catherine of Siena's Stigmata». En *A Companion to Catherine of Siena*, editado por Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Mayne Kienzle, 259–294. Leiden and Boston: Brill, 2012.
- Hamburger, J. F., y G. Signori. «The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others». En *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, 1–24. Turnhout: Brepols, 2013.
- Huerga, A. «Santa Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana». *Teología Espiritual* 12 (1968): 165-228.
- Mandingorra, M. Luz. «Quia in omnem terram exivit sonus eorum. Algunas consideraciones sobre la música en los sermones de san Vicente Ferrer». *Specula Revista de Humanidades y Espiritualidad* 13, n.º 1 (2025): 45-77. https://doi.org/10.46583/specula_2025.13.1195
- Martos, J. L. «Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos». *Ultreia*. <https://ultreia.ucv.es/index.php/ultreia/catalog/book/32>
- Nadal, M. «Las versiones catalanas de la Vida de santa Caterina de Siena. Notas sobre el texto y el paratexto». *Cuadernos de Italiano* 12 (2007): 91-103.
- Peirats, A. «La Vita Christi d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació». *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 14 (2019): 205–228. doi:10.7203/SCRIPTA.14.16366
- Peirats, A. «Christus medicus: Teologia i metàfora de la curació espiritual». *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d'Estudis Catalans* 35 (2022): 203-237.
- Peirats, A., y R. Gregori. «Meditation and Contemplation: Word and Image at the Service of Medieval Spirituality». *Religions* 14, n.º 2 (2023): 188. <https://doi.org/10.3390/rel14020188>
- Peres, Miquel (1389-1459). *La vida de Sancta Catharina de Sena*. Valencia: feta effigiar la p[re]sent obra p[er] ... Cristofol Cofman alamany, a xi del mes de maig de Mil.cccc.lxxxviiiij [11 maig 1499]. B. Històrica Universitat de València. BH CF/3(02). Disponible en línia: https://weblioteca.uv.es/cgi/view.pl?source=uv_in_i17245400
- Raimundo de Capua. *Vita sanctae Catharinae de Senis*. En *Theologiae mysticae*,

- mirabilium scilicet & inscrutabilium operum Dei lucida demonstratio: in libros II distributa.* [Editorial no especificada], 1553. Traducción disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vida-de-santa-catalina-de-siena--0/html/ff8cf004-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- Rubió y Balaguer, J. *Història de la literatura catalana*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.
- San Antonino da Firenze. *Tertia pars Historiarum Domini Antonii Archiprae-sulis*, 1543.
- Vauchez, A. *Historia de los santos y de la santidad. Una chiesa in pezzi (1275-1545)*. Vol. 7. Milán, 1991.
- Vesach, Tomas. *La vida de la seràphica sancta Catherina de Sena, ara novament per un devot affectat religiós d'ella complidament arromançada e de moltes istòries istoriada*. València, 1511. Exemplar de la Biblioteca Històrica de València, sig. R-1./236 y R.1/177.
- Villena, Isabel de. *Vita Christi*. Editado por V. Escartí. Institució Alfons el Magnànim, 2011.
- Walz, A. «Santa Caterina da Siena, “profetessa del preziosissimo Sangue”». *Il Sangue prezioso della nostra Redenzione* 55 (1969).
- Wittlin, Curt. «La vida de santa Caterina de Sena de Miquel Peres: Ampliación literaria de extraídos escogidos en el Chronicon de Antonino de Florencia». En *Actas del Octavo Coloquio de Estudios Catalanes en Norteamérica*, 305-332. Barcelona, 1998.
- Zarri, G. «Catherine of Siena and the Italian Public». En *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, editado por J. F. Hamburger y G. Signori, 69–82. Turnhout: Brepols, 2013.