

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispanica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen I

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Algunas pervivencias y transformaciones de la tradición medieval: oralidad religiosa

Presenta la oralidad una faceta común, perdurable y a todos asequible: la inherente a las *manifestaciones religiosas*.

La comunicación de la Palabra es un hecho que atañe a toda la humanidad como vehículo de religión.

Se podría generalizar ampliamente haciendo desfilar las diversas modalidades de comunicación oral en las grandes religiones mundiales –cuyos adeptos se cuentan por millones–, que ilustran el indefectible mapamundi de sus asentamientos planetarios.

Este tema –de meditación o de divagación–, tan sugestivo, ha de abandonar sus connotaciones antropológicas para contraerse al dominio románico, y dentro de él, a la franja hispánica en cuanto al espacio. Y en lo temporal, sus límites estarían entre la Edad Media y los siglos XVI y XVII en la literatura española.

Ambas coordenadas circunscriben un ambiente todavía muy extenso, si bien de él podrían extraerse discursos amenos e interesantes. Pero es de temer la perorata desataviada, esperando, no obstante que esta lección no resulte totalmente –como se decía en algún claustro monacal del siglo XII– una *massa plumbea*...

De todos modos, conviene ceñirse a la realidad y a las características de una especialización, sus rasgos más definidos –hoy remozados– y que ocupan la atractiva línea de actualidad.

He aquí, por ejemplo, una obra francesa de aparición reciente, de Louis Châtellier *La Religion des Pauvres*...¹. Su autor nos ofrece un panorama del movimiento

1. CHÂTELLIER, L., *La Religion des Pauvres. Les Missions en Europe et la formation du catholicisme moderne (XVIIe siècles)* París, Aubier, 1993 (*Le Monde des livres* vendredi 16 juillet 1993, p. 23 col. 1 y 2 (Cr. de Roger CHARTIER) CHÂTELLIER, L., publicó en 1987 *L'Europe des dévôts* (sobre las Congregaciones Marianas).

Vid., asimismo, su colaboración –sobre este mismo tema– al 23º Coloquio franco-alemán de ese mismo año en *Humanisme und höfisch-städtische Eliten im 16 Jahrhundert. Unmanisme et élites des cours et des villes au XVIe siècle*... Bonn, Bouvier Verlag, 1989, p. 199.

misional, surgido en la Francia del XVI (aún en plena contienda religiosa) y continuando después hasta el siglo pasado. Un libro para el gran público interesado de veras o al menos atentamente curioso de los fenómenos de cultura en veste literaria, siendo éste de los más importantes. Vivido, además, por sucesivas generaciones en medios distintos...

Pues bien: el punto de partida de este dinamismo –no podría ser de otra manera– se vincula a figuras medievales europeas: el dominico *Vincent Ferrer* y el franciscano *Bernardin de Sienne*, insistiendo en el papel de ambos

“en una Europa moderna, que, en efecto, nace en el Otoño de la Edad Media”.

Y así, en ese libro de oro, no envejecido, que ahora cumple sus setenta años, de Juan Huizinga, ya tiene relieve extraordinario nuestro San Vicente Ferrer, valenciano, predicador en catalán y en castellano, muerto, como dice la copla tradicional.

“...*En Vannes de Bretaña*”²

Universalidad y actualidad pueden invocarse juntas en el umbral de estas palabras mías, anotaciones y glosas muy simples a las muestras de pervivencia y de proyección medieval en la oratoria sagrada del Siglo de Oro.

Tratan de emprender un itinerario por caminos familiares, aunque a trechos, sin la seguridad de un sombreado “camino real” transitado ininterrumpidamente durante siglos. Porque es sabido que el estudio de nuestra literatura religiosa –en el marco románico– no ha seguido, como en Francia e incluso en Italia, trayectoria continua. Todavía hay que hacer, a la ventura, el seguimiento de su tradición.

La oralidad religiosa medieval está muy bien estudiada en los dominios románicos. Tiene sus “clásicos” en la historia literaria, vigorosamente prolongada por la investigación moderna. Sólo intentar aquí una síntesis apresurada de obras y nombres a lo largo de la línea recorrida, sería ocioso.

También se sabe que la materia oratoria, en el perímetro peninsular y en los siglos medios, no ha tenido, respecto a atención crítica, ni la precocidad ni la asiduidad que se ha dedicado ultrapuerto a predicadores y sermonarios. Pese a ello, se debe subrayar que, actualmente, no sólo ha aumentado el interés por tan importante parcela, sino que, gracias a la labor incesante de investigadores nacionales y foráneos, podemos contar con excelentes aportaciones, a tono con las más incisivas directrices de la práctica indagadora contemporánea.

2. HUIZINGA, J., *El Otoño de la Edad Media* (6ª ed.) Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 18, 19, 26, y 297 y ss. Vid. también HUIZINGA, J., *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, F. de C.E., (1ª reimp.), 1977, pp. 164-166.

Respecto a los lazos entre la oratoria medieval y la de los siglos XVI y XVII, se advierte, desde un principio, la singularidad del caso.

Lo más notable y conocido –captado pronto por el lector corriente– es la solución de continuidad entre ambas épocas.

Sin embargo, como sucede en campos muy contiguos –la hagiografía por ejemplo– este hiato, observado más de cerca, se empequeñece notablemente.

Con toda probabilidad, la ausencia de grandes figuras en lo medieval (sobre todo en las letras castellanas), encasillables en un manual de literatura general, ha contribuído mucho a esta situación, afectando principalmente al dominio central, donde precisamente surgirán los más ilustres representantes de la oratoria sagrada en la época clásica.

Se han enfatizado, tal vez extraordinariamente, los contextos: el clima impulsor en el pasar de la Edad Media al Renacimiento. Un proceso histórico muy justo y que, por eso, esquivo casi toda discusión...

Por otra parte, hay que tener presente que la literatura religiosa encierra, globalmente, tesoros muy variados. Y la predicación, en particular, de la época moderna en adelante, ha estado siempre unida a las etapas anteriores.

En una visión estrictamente cronológica, de la oratoria clásica, la referencia a la Edad Media es obligada. Más aun: la predicación quizá con predominio sobre cualquier otra actividad eclesial, suele siempre testificar de lo medieval, aunque su alegato sea sobremanera complejo.

Ese pasado medieval, puede revivir en las prédicas actuales suscitado por las circunstancias y de modo ordinario. (Pensemos, p. ej., en los *sermones de santos*. Una más que mediana antología podría hacerse de materiales de la Edad Media dedicados sólo a Santiago...). Y asimismo, indirectamente, los sermones medievales (latinos y vulgares), han atraído la atención de los medievalistas desde antiguo, por la presencia en ellos de *exempla*/ejemplos. Es decir de una masa narrativa en los sermones, que los especialistas han frecuentado tantas veces como filones preciosos.

Ahora bien, en estos últimos años, un mayor acercamiento a la oratoria medieval ha enfocado de manera distinta el tema *ejemplar* aislándolo, aunque nunca del contexto sermonario. Y ha resaltado en él aspectos nuevos. Uno de ellos muy importante: su valoración como manifestación *oral*.

I

I.1. Prescindiendo de observaciones de método –que requerirían toda una atención monográfica–, en la actualidad, los textos de predicación como conjunto se han sometido a las reglas y demandas propias de los textos medievales genera-

les, a lo que se ha sumado un grupo de precisiones particulares: *usos litúrgicos*, *esquemas retóricos* y *materia doctrinal*. En especial, esto se ha aplicado a los sermonarios del siglo XIII, de más fácil seguimiento que los del XII o XIV.

El sermón en su forma *oral*, esto es, plena, puede ser pieza de ocasión o formar parte de ciclos organizados. Hay más sermones en colecciones que sueltos.

Ya la *función de comunicación oral* (locutor-oyente) determina la transmisión en la que juegan los dos elementos: palabra pronunciada y escuchada y palabra escrita.

Alguien, interesado en la predicación, halló valioso un sermón y decidió copiarlo y lo copió (generalmente para usarlo en la predicación propia). Pero, junto a éstos, hay otros textos no predicados, que constituyen la *materia predicable* (que reaparecerá, con este título y casi iguales fines, más adelante, en el Siglo de Oro). Son *exempla*, *distintiones*, *opuscula* –litúrgicos o morales– breves.

Hay también colecciones ordenadas –sobre el Salterio, sobre el *Cantar de los Cantares* (Los *Sermones in Cantica*, de San Bernardo, forman una de estas colecciones famosas en el medioevo).

Dejando aparte los modos de ordenación (esquemas partitivos, más o menos retóricos, que de los repertorios latinos acostumbraban a pasar a los textos vulgares), insistiremos en un hecho revelador, que sintetiza completamente el *comportamiento oral*. Es el sermón “reportado”.

Se trata de un sermón oído por alguien que escribe una serie de notas. (Una cosa parecida a los “apuntes escolares”). Pues justamente se encuentran en el ámbito universitario –la Universidad de París– por los cursos 1230-31 y 1281-82, dándose el caso de que Pierre de Limoges, no sólo hace *reportationes* de sus propios sermones, sino que reunió un MS. con los ajenos, escuchados en las parroquias y conventos parisinos (1272-73).

Ya lo hemos dicho, y es una redundancia: el sermón es oral, si bien se transmite y se conserva por escrito. Sin embargo, se discute si hubo siempre *forma oral*. Sin tener en cuenta la confusión de géneros en la Edad Media, tan frecuente, muchos textos pudieron ser, *tratados espirituales*, para ser leídos y meditados (lo que Michel Zink llama “predicación en el sillón”), *parodias*, etc... También puede tratarse de un *borrador*, o bien del texto definitivo después de pronunciado. Incluso podría ser un *modelo* (para predicadores menos dotados) o, en fin, una mezcla de todos estos casos.

Volvamos sobre la *reportación*, dejando a un lado otras cuestiones similares –como las notas ayuda-memoria–. Se trata, en definitiva –y de ahí su importancia– de una luminosa *función de oralidad*, que ilustra ampliamente el maridaje entre la palabra y su retención por el escriba. Sintetizada, ahora, en una escena extraordinaria.

Cierto *reportator* de un sermón de Matteo d'Acquasparta (franciscano, teólogo, después cardenal, muy conocido por el papel desempeñado en la vida política de Dante) colabora, de una manera admirable, casi paradigmática, en la función oral.

El texto del sermón es *autógrafo*. Pero en él, D'Acquasparta, su propio autor, ha dejado señalado solamente *exemplum de puero mutinense*. A su vez, éste es un reflejo, pues se trata de un hecho (presenciado por el predicador) entre un provincial franciscano cauteloso y un generoso muchacho de Módena —un postulante—. El *reportator* ha escuchado la narración y la desarrolla por escrito, plasmando así la *intención* del sermón³.

I.2. Este suceso nos hace detenernos en otro punto de la *oralidad* del sermón medieval. El relativo a los *ejemplos*, a la narración “ejemplar”.

Ya se ha aludido al interés que despertaron los ejemplos, en orden a la exploración y estudio de la narrativa breve y la narratología en la Edad Media. No nos detendremos en su historia crítica *moderna*, que, en nuestro siglo, puede iniciarse en 1927 (Welter). Lo nuevo y destacable ha sido el impulso renovador que los *ejemplos* han recibido en los años setenta. La historia atenta de las lentas transformaciones de las mentalidades (la *longue durée*) y, sobre todo, las relaciones entre *cultura oral* y *cultura escrita* (que hemos visto son tan íntimas), han servido de fondo inmediato. Y además, un amplio respaldo *histórico*, sostiene la concepción del *ejemplo* como fenómeno de mayor impacto y extensión⁴.

Tras su utilización *clásica* en el mundo romano, los 3 puntos más importantes relativos a la *recepción*, *memorización* y *funcionamiento metafórico* del ejemplo, se han reunido, para la época medieval, en los trabajos de Jacques Berlioz⁵. Estos, orientados a la lectura paradigmática del *ejemplo*, han recibido la influencia (más general) de Stierle (1973, 1977) y de Suleiman (1977). (El primero habla de “la historia como ejemplo y del ejemplo como historia”. El segundo es más literario, al aislar el ejemplo, dentro de la gama de relatos medievales breves)⁶.

3. BATAILLEN, L.J., “Approaches to the Study of Medieval Sermons”; comunicación para el primer *Medieval Sermon Studies Sumposim*, in: *Leeds Studies in English*, 11, 1980, pp. 19-35, espec. pp. 20 y ss. (Esta reunión tuvo lugar en Oxford, en julio de 1979).

Vid. también: LONGÈRE, J., *La Prédication Médiévale*, París, 1983; D'AVRAY, D.L., *The Preaching of the Friars: Sermons Diffusion from Paris before 1300*, New York, Clarendon Press, Oxford Univer. Press, 1985; L. BELZONI “Oratoria e Prediche” in: *Letteratura Italiana* (Direzione Alberto ASOR RESA), III *Le forme del testo. Il La Prosa*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 1041-74, esp. p. 1044.

4. Para una visión general sobre el *exemplum*, véase DELCORNO, C., “Nuovi Studi sull'Exemplum”, *Lettere Italiane*, 45, 1984, pp. 50-68.

5. BERLIOZ, J. “Le récit efficace: L'exemplum au service de la prédication (XIIIe.-XVe. siècle)”, in: *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans discours antique et médiévale*, Ecole française de Rome, Table ronde, 1979, pp. 113-114.

6. DELCORNO, art. cit., p. 52 (notas 12 y 13) y p. 54 (n. 17).

El cientfismo-enciclopedimo general propio del siglo XIII, se satisface también con las *Sumas* de ejemplos tomadas de los grandes predicadores, que suelen llevar un prólogo revelador de la conciencia retórica de los autores.

Berlioz traza su paradigma *ejemplar* con una definición:

El ejemplo ha de ser *unívoco-breve-auténtico-versosimil-placentero* más dos rasgos finales importantes: *metafórico* y *memorizable*.

Dispuesto así se incluye como “icono verbal” en el sermón y su autonomía e imprevisto desarrollo altera el contexto. Hay compatibilidad del ejemplo y la finalidad teológico-moral del sermón. Y nunca aparece como el ejemplo clásico (estático): es dinámico.

Preciso es subrayarlo: la *memorización* lo devuelve y afianza en el mundo *oral*. Sin embargo, hay que advertir que los predicadores –sus narradores– reforzaron desde muy pronto los recursos mnemotécnicos referidos a los *ejemplos*, que Berlioz estudió aparte (1983). Si bien, todas las *Artes Praedicandi* insitían siempre en reglas y en recursos para retener e improvisar el discurso hablado.

Son también muy importantes las investigaciones de Jacques Le Goff y su escuela, en torno a los ejemplos y ejemplarios. Por lo general, más cercana a la historia y con visión un tanto restringida⁷.

Para Welter, la hipertrofia *ejemplar* del siglo XIV era signo de decadencia. Ahora, medio siglo después, se piensa que, al revés: esa sobreabundancia, haya aportado a los ejemplos una mayor eficacia, gracias a su rasgo oral más destacado, la *memorización*

“porque, siempre repetido, se memorizaba mejor, tanto por los predicadores como por los fieles”⁸.

Estas consideraciones generales sobre el nuevo *espacio oral* de los ejemplos, pueden cerrarse advirtiendo que, junto a los ejemplos mencionados, la literatura religiosa popular y el folklore abren campos no del todo explorados que se centran en la predicación y son exponentes vivos de la oralidad.

I.3. Trataremos ahora, muy en breve, de señalar algunas notas del *mundo ejemplar*, tan lleno de sugerencias, con *elementos peninsulares*.

En teoría, la separación lingüística y filológica de las tres literaturas, debería ser estricta y nítida. Pero, por encima de estas barreras conceptuales se sobrepone la realidad abigarrada de la Baja Edad Media, avivando, de este modo, el interés actual por el fenómeno de cultura.

7. Art. cit., p. 56 y n. 24.

8. *Ibid.*, p. 60.

Aparte de la literatura occidental, en términos absolutamente literarios, existe un único protagonista, un solo autor de ejemplos, al que nos acercaremos, para los dominios oriental y central: San Vicente Ferrer (1350-1419).

Se trata de una figura demasiado rica. Tal vez hoy se nos escape el captar, simultáneamente, de una mirada, su complejidad que puede reducirse –como muchos otros casos, en su época y después– a una dualidad de *saberes*. Por un lado, la amplitud, la diversidad, en una palabra, la universalidad (teólogo, diplomático, escritor). Por otro, su adhesión a la religiosidad popular y a la lengua nativa.

Pero estamos en unos tiempos puramente “tolomaicos”. Los círculos vitales, como los celestes, son concéntricos. San Vicente es dominico y predicador. Su hábito, blanco y negro, ha bullido igual en Colonia que en Roma, París o Tolosa de Francia. Es un hombre de extraordinaria elocuencia. Su palabra domina el registro teológico filosófico de la Escolástica. Pero, a la vez, en ese mundo vivo que nos narra, puede haber moros ascéticos llegados a Mallorca *de l'altra banda* del mar, o un San Jerónimo –que hoy se reputa misógino– vestido por un malsín con ropas de cortesana, sin que esto provenga de ningún *fabliau*... En el siglo pasado, desde Francia se le llamó “el apóstol de Europa”. Y en efecto, europea sería su trayectoria vital, del Mediterráneo al Atlántico.

Los ejemplos vicentinos en lengua catalana, representan, sin embargo, una tradición donde confluyen dos corrientes de igual empuje. La más arraigada es la lingüística. (La literatura *ejemplar* de Cataluña puede muy bien remontarse al siglo XII –En las homilías de Organyà ya aparecen los ejemplos de las tentaciones de Jesús–). Y, más próximo al Santo, está Francesc Eiximenis– que tenía hacia él una atención no ciertamente amistosa–. Esta corriente se funde con otra, más poderosa y más concreta: la *dominicana*. Etienne de Bourbon (m. en 1261) es sin duda el más famoso usuario y compilador de *exempla* latinos. Pero, enseñoreando estas dos tradiciones, está el genio oratorio del santo valenciano.

Sus relatos se llaman *exemple, miracle o semblança*, diferencias genéricas matizadas y pueden ilustrar la facundia del predicador sus propias palabras:

“La preycaciò es comparada al filat, que un fil es ligat ab altre, e quan ve que tiren a si lo filat, tot lo filat sequeix.

Axí la preycaciò deu esser ligada *hun exemplo ab altre*...”⁹

Las 12 categorías de Welter para todo el repertorio ejemplar pueden incluir los ejemplos vicentinos holgadamente, por lo que sería difícil seleccionar unas muestras.

9. ALMAZAN, V., “L’ exemplum chez Vincent Ferrer”, *RF*, 79, 1967, p. 307.

La variedad predomina. Así, tradición medieval culta (La muerte de Hugo de S. Victor, nº 84). O casero y a ras de tierra (La mujer virtuosa que, durante años, soporta el mal aliento de su marido, nº 96)... Todo el conjunto, al analizarlo, presenta la espontaneidad, la imaginación, la sorpresa de una *cuentística perenne*...

Nos detendremos en uno, especialmente significativo, con conexiones hispánicas (P. ej. los romances –de tradición oral– reunidos por Victor Said Armeste en *La leyenda de Don Juan*, alguno de los cuales, condensa los dos aspectos del mito): El ermitaño y la calavera, nº 107, con dos versiones. En la 2ª, más breve, el protagonista será un padre del desierto, Macario.

No hay que insistir en la tradición medieval –de origen oriental– del encuentro del vivo y el muerto, latina y vulgar, en verso o en prosa. En nuestro santo, la fuerza expresiva radica en la simplicidad de la narración. La calavera –que remite al ánima– se condiciona a los tres reinos de ultratumba. Si está en el infierno, ¿por qué? Si en el purgatorio, se rogaría por ella. Y si en el *Paraíso*, el ermitaño la llevaría a su celda como preciada reliquia. La filiación se completa sumariamente preguntando el sexo –que es varón–, y la religión (pagana). El interrogatorio lleva al infierno, donde están condenados los paganos por ignorancia de la fe. Pero, más profundos, los judíos, que desoyeron a los profetas. Y todavía más hondos, en el mayor abismo, los malos cristianos, que han despreciado los medios de salvación... Y este ejemplo remite a otro contexto oriental, también en el desierto y en pleno mundo oral: “Jesús y la calavera”, breve cuento árabe, que forma parte, precisamente de la *Logia et Agrapha*, –la oralidad religiosa más pura–. Pero el alma del rey que gozó de mil mujeres en los mil años de su vida y engendró mil hijos, hizo llorar a *Isa ben Miriam* (Bendígalo Dios)¹⁰.

Es preciso consignar, para una somera visión de la *predicación castellana vicentina*, la pujanza de las investigaciones actuales sobre oratoria, a la que aludimos al principio, puntualizando, en aras de la brevedad, sólo la indicación temporal, que arranca de los años setenta y remitiendo a la importante contribución al tema concreto, de Pedro M. Cátedra, acendrado cultivador de la historia de la predicación medieval peninsular, con amplio enfoque filológico e histórico, al que seguiremos en estas notas¹¹.

10. Texto muy conocido por los estudiantes de árabe. Incorporado por ASÍN a su *Crestom tía de Árabe Literal*. Con Glosario y Elementos de Gramática (ed. corregida), Madrid, Maestre, 1959, nº 3 “Jesús y la calavera” (texto árabe, p. 4). Es el texto nº 102 bis, uno de los 233 textos relativos a hechos y dichos atribuidos a Cristo, editados por el propio ASÍN (ASÍN PALACIOS, M., *Logia et Agrapha D. Jesu*, “Patrología Orientalis”, tomo XIII, fasc. 3, París, 1916) (Vid. ASÍN PALACIOS, M., *El Islam Cristianizado*, Madrid, Plutarco, 1931, p. 8, notas 3 y 4).

11. CÁTEDRA, P.M., “La Predicación Castellana de San Vicente Ferrer”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39, 1983-84, pp. 235-309, Bibliografía vicentina, pp. 249-250 y p. 301.

San Vicente, en 1411, llega a Castilla por Murcia, siguiendo un itinerario de E. a O. (Murcia, Molina, Cieza, Jumilla, Hellín Tobarra, Chinchilla, Alcaraz, Moraleja, Albacete, Villaverdo, Villarreal, Malagón, Jémenes, Orgaz, Nembroca y Toledo, predicando en estas ciudades.

El 30 de junio entra en Toledo “en un pobre asno”, sin que le reciba ni el concejo ni el cabildo catedral, como sucedía en otras ciudades. Le apoya, en cambio, el fervor popular.

A la desordenada vida pública de grandes y prelados —en esa borrascosa época de regencias y privados— se opone la caridad, el fervor y la elocuencia penitente.

Una voz testimonial y poética, la de Ferrán Manuel de Lando, en el *Cancionero de Baena*, consigna la actitud del dominico.

*Mas este bendito nos va ya tornando
a obras perfectas de muy santa vida.*

(Huella literaria que se prosigue en Alvar García de Santa María, en un *dezir* al infante D. Fernando).

En Toledo San Vicente predicará 29 sermones (3, sobre el Anticristo), viajando, por último, hasta Ayllón (Segovia) donde está la corte.

No es posible aprovechar la totalidad de este magnífico estudio, porque la meta propuesta concierne, sobre todo, a los perfiles de la *oralidad* vicentina, traladada ahora a Castilla.

Y el primer rasgo oral, sin duda es lingüístico. ¿En qué lengua predicaba San Vicente? —Pues no se trata ahora únicamente del castellano, tan vecino, sino de otras lenguas, más alejadas y distintas...

Si se ha dicho que lo hacía siempre en su lengua nativa; frente a esta presunción “pentecostista”, Pedro M. Cátedra afirma:

“... predicaba en el idioma de sus oyentes, si lo sabía; cuando no, bueno era el materno”¹².

Y sobre esta misma predicación suya, San Vicente dice en Toledo (donde parece hubo dificultades en su primera audición) que

“quería hacer sus actos en lugar donde pudiese haber mucha gente y él pudiese ser oído, que cuando no era oído, perdía su trabajo”.

(dedicado a cristianos, moros y judíos)¹³.

Respecto al material *ejemplar*, se insiste en alguna muestra en castellano, incluida en el grupo de los sermones —de gran interés general— del Anticristo. Se

12. *Op. cit.*, p. 282.

13. *Op. cit.* p. 298.

trata del balletero jugador que, al perder, lanza contra el cielo su ballesta y que se clavará, ensangrentada, en la mesa de juego otro día de partida, aclarándose la correspondencia moral del *ejemplo*:

“Los viratones son las palabras de blasfemias y maldecir y renegar y escupir”¹⁴.

Pedro Cátedra subraya la “oportunidad histórica” que en el sermón recobra el relato, de la que carece en sus fuentes (como el *Libro de Ejemplos por ABC*, de Clemente Sánchez de Vercial). Añadiríamos, por nuestra parte, mencionar la recreación moderna de un poeta extraordinario –también oralista–, Antonio Machado: “El Dios Ibero” (*Campos de Castilla*).

Y por último, un toque más, de nuevo, a la valoración de los “reportadores”. Se destaca un caso “tal vez único” en la historia del sermón medieval: tres versiones diferentes, conservadas de un mismo sermón, tomadas el mismo día por otros tantos oyentes, donde se relata un sabrosísimo *ejemplo*, el de las traiciones a un rey, lleno de sabor oriental y de invención multiforme, diríase “indiana”¹⁵.

Con una ojeada, muy sucinta también, a Occidente, a lo portugués, terminamos estas anotaciones.

No debe parecer raro que continúe nuestro contacto con las órdenes mendicantes.

En Portugal, sobresalen, en la Edad Media, los franciscanos. Sus problemas, su escisión de origen (espirituales y observantes), tendrá en tierras lusitanas una prolongación muy interesante.

Fundaciones y refundaciones en el N. (sobre todo Castanheira, Carnota, Nossa Senhora da Insua), se mencionan en las crónicas. Vida eremítica, pobreza, ayunos, al mismo tiempo que profundo contacto espiritual que abarca tanto a los grandes como a los humildes.

Son los *frades del-rei* y *frades de la rainha*¹⁶, con “más quietud y retiro en la celda que espíritu de mandar”. Los nombres de Frei Gil Lobo, Fr. Estevão de Guimarães o Frei Rodrigo de Porto –antiguo predicador del infante D. Alfonso, duque de Braganza– se mencionan, entre otros, por su bullir en las alturas. O Frei Gomes de Porto, con una influencia muy marcada del “demasiado fuerte” ascetismo castellano, que entre otras recomendaciones a sus conventuales, insistirá en el trabajo personal.

A pesar de la desaparición de muchos textos –como advierte el P. Martins– un inventario de Fr. João da Póva, en el convento de S. Clemente das Penhas (1473),

14. *Op. cit.*, especialmente, p. 265, n. 64.

15. *Op. cit.*, p. 292.

16. MARTINS, M., “O ciclo Franciscano na nossa Espiritualidade Medieval”, *Biblos*, 17, 1951, pp. 141-227.

muestra el conjunto de obras latinas, que pueden llamarse “universales” (entre las cuales, homilías, sermonarios, libros de retórica) y, asimismo, *livros da lingoagem* (en lengua portuguesa).

Pero, también aquí, como hemos visto sucede en los reinos de Aragón y Castilla, encontramos un personaje de primerísima fila.

Otro gran santo peninsular –con vida europea y con palabra cautivadora– es hijo de este extremo del continente, junto al Atlántico: san Antonio de Lisboa (doctor de la Iglesia universalmente conocido como Antonio de Padua).

Fr. Marcos de Lisboa –que dedica varios capítulos de sus *Crónicas da Ordem dos Frades Menores* (Lisboa, 1614), al santo, dice que S. Antonio fue el primer estudioso de teología de la orden, siendo, especialmente, *místico*.

Como es sabido, resolvió el pleito (surgido desde los días fundacionales), entre dos posiciones, que enfrentaban la “regla”, con su triple mandato y el “estudio” (de Teología, con sus aparejadas investigación y enseñanza privada y pública). Y lo hizo de una manera “taumatúrgica”: introduciendo el elemento de la propia conversión.

Los conocimientos teológicos de Antonio, canónigo de Coimbra, son asumidos por el fraile menor al cambiar de estado. Pasan a un grado secundario, subordinado a la pobreza, fundamental en la regla primitiva. (Como ha dicho otro gran franciscano de nuestro tiempo –Agostino Gemelli– “fundió la elevada doctrina y la simplicidad de *una elocuencia irresistible*”).¹⁷

Sin embargo, el sermonario antoniano, tiene aún oscuridades. Su única obra de este tipo, que ha sobrevivido (los *Sermones Dominicales et in solemnitatibus Sanctorum*), no contiene, por desgracia, piezas íntegras, sino resúmenes¹⁸.

San Antonio prefería las alegorías, las concordancias de pasajes bíblicos –conocía la S.E. de memoria desde los días de Coimbra– los emblemas, los símbolos, el etimologísmo isidoriano, etc.¹⁹

Según Mário Martíns, han quedado huellas “más solemnes que profundas”, de algunos ilustres predicadores franciscanos del siglo XV. Junto a los ya mencionados, están Rodrigo de Sintra, Fr. João Xira y Fr. Afonso de Aprão (autor de un *Ars Praedicandi*)

Y Frai Pedro, al que el gran prosista Fernão Lopes celebra en su *Crónica de D. João I* (“*mui afamado de bom pregador*”), insertando fragmentos de su predica-

17. GEMELLI, A., *El Franciscanismo*, Barcelona, Luis Gili, 1940, p. 69.

18. MARTÍNS, art. cit., p. 171.

19. *Ibid.*, p. 172. Respecto a la situación de los sermones del santo ante la crítica actual, *vid.* DELCORNO, C., “Rassegna di Studi sulla Predicazione Medievale e Umanistica (1970-1980)”, *Lettere Italiane*, 32, 1981, pp. 235-276, especialmente, pp. 238-240, donde puntualiza:

“Per quanto riguarda le fonti della cultura antónica è evidente la ncessità di nuovi studi...” (p. 240).

ción en su obra. Y también lo nombra el otro cronista, Gomes Eanes de Azurara, igualmente en su crónica del rey. (Fr. Pedro es el autor del *Sermão d' Aljubarrota*)²⁰.

II

Todo este conjunto literario de *ejemplos* –ahora vistos en la perspectiva de la oralidad–, que hemos tratado de ilustrar con algunas de sus muestras en las literaturas peninsulares, parece resumir la práctica de difusión de la Palabra en la Edad Media. Se ha visto cómo un acervo narrativo, asediado antes por los especialistas en narrativa (cuentística), adquiere nueva entidad e interés, justo por su función oral.

Pero, en realidad, la oratoria sagrada medieval es mucho más que esto. Aunque haya *ejemplos* de origen medieval en libros devotos del siglo pasado e incluso del actual, o, a veces puedan oírse en predicación...

Al pasar a la época moderna, todo debe trasladarse a otros registros.

La oratoria discurre por la pauta histórica. Y el doble juego de lo oral y lo escrito –que no cesará– recibe el primer impacto de la técnica: la imprenta, aún dentro de la cronología medieval, en el siglo XV. Los procesos estéticos del discurso hablado se modificarán por caminos también complejos. Pero, hay que insistir: la mutabilidad literaria es palpable. Se advierte una tónica general muy distinta. Obviamente la comunicación religiosa se verá afectada por una agitación precursora de una revolución, en la que se implican, por fuerza, tanto las manifestaciones orales como las escritas. No obstante, las supervivencias medievales son una realidad innegable. Recibirán un considerable refuerzo –por la Contrarreforma– y desempeñarán un papel notable en el muno tridentino. Pero en su vivir estético (que es el que, principalmente, se persigue en estas anotaciones) su efectividad y su vigencia será menor. Ofrecerá a rcaismo –en campos, además revitalizados modernamente, p. ej., la simbología barroca–.

Muchos de sus contenidos ideológicos, perderán su dinamismo, congelándose en parte, hasta ser considerados bárbaros, extemporáneos (virulencia que aumentará, sobre todo, en ciertos contrastes con la Europa de la Reforma).

Este vasto panorama, tan repleto de interés que globalmente se ha de acometer como estudio pluridisciplinar, ni siquiera es posible sintetizarlo. Salvo –lo que intentamos hacer– para dar una ligera indicación de las líneas generales asomadas en esta breve 2ª parte.

20. MARTÍN, art. cit., pp. 234-237.

II.1. Un acreditado estudioso de la oralidad española clásica, Francis Cerdan, profesor en la Universidad de Toulouse, en un artículo muy reciente²¹, apuntando a modificar el cuadro general de la predicación del Sigo de Oro, ha propuesto un acertadísimo cambio de postura: No atisbarla desde la decadencia y la parodia, sino al revés: fijarse en los orígenes, en el tránsito de la Edad Media al nuevo siglo, el XVI.

En efecto, esa centuria es el crisol donde se funden las esencia múltiples para obtener la innovación de la creación prosística a la que concurren diversas fuerzas muy poderosas. Entre ellas –y no de las menores– la elocuencia oral/escrita.

Prosiguiendo alrededor de un eje –*las formas y las funciones orales*–, se podría, ahora, mostrar un tríptico que abarcase a los países católicos, Francia, Italia y España, ya que en ellos se pueden agrupar rasgos y movimientos comunes. Todos renovadores, inspirados por las respuestas colectivas a la nueva problemática religiosa. Empresa de demasiada envergadura. Y aunque nos refiramos, principalmente, a lo sucedido en Italia y España, reuniremos sólo algunas muestras relativas a los “Predicadores del Santo Evangelio”. Especialmente al P. Granada (sobre el que hemos trabajado recientemente) subrayando matices, más o menos consonantes con el binomio *oralidad y presencia medieval*, para concluir estas acotaciones al hecho y a sus protagonistas.

Hay sin embargo que advertir, no sólo una diversidad de formas, sino también de actitudes críticas en los trabajos que señalan el paso del medioevo a la Contrarreforma. Pero puede asegurarse la existencia de un clima, que, en los tres países, puede llamarse de *pre-reforma* (a seriar p. ej. con “prerrenacimiento”) y que tiene en común la expectativa de cambios y, sobre todo, la presencia de un espíritu nuevo. Aunque en Italia, lo mismo que Francia o España, pronto ordenarán una “clasicidad” (encarnada en figuras conocidas de grandes escritores religiosos –además de elocuentes predicadores–) los que les han precedido en el tiempo se diferenciarán de éstos por causas históricas muy explicables. Las figuras individuales serán distintas, así como los ámbitos y las formaciones, pese a fondos comunes e inamovibles –doctrinales y retóricos–.

En Italia no deja de advertirse la capitalidad eclesiástica romana.

Prevalecerá allí el proceso formal y retórico: la decadencia del *sermo modernus* (esquema medieval de un sermón temático y escolástico). Y se había llamado “moderno” en época remota, para distanciarlo del de los Santos Padres, que era

21. CERDAN, F., “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII”, *Criticon* 56, 1993, pp. 61-72: “... todo lo que se ha escrito sobre oratoria sagrada del siglo XVII, adolece del error enfocar los fenómenos a partir de su punto final y no de su punto de partida” (p. 62).

homilético. En cuanto a la retórica, se abandonaba el objeto de la instrucción en la fe (*docere*), por la persuasión (*movere*) invocando el patetismo. Los decretos del Concilio de Trento, la presencia del humanismo, con nuevas lecturas retóricas, junto con actitudes propiamente religiosas (personales o de congregaciones) forman un conglomerado que se aleja de la Edad Media, cuya complejidad ha analizado agudamente Delcorno²².

Respecto a Francia, hay que advertir, para esta época, una ruptura de gran transcendencia, ya que uno de los reformadores más importantes –Juan Calvino– será francés y utilizará su lengua materna en la exposición de su doctrina. (Su elocuencia y predicación ha recibido recientemente nuevo estudio)²³.

En España, el panorama tiene un relieve especial, porque la fecundidad del espíritu religioso del XVI es extraordinaria, desbordante y pronto se hará universal.

Este movimiento, suma, a los impulsos religiosos más hondos, diversos elementos intelectuales y plasmados en la comunicación fuertemente *literaria*.

Desde hace más de medio siglo, la crítica, española y extranjera, se ha conmovido profundamente por estos fenómenos. Uno de ellos, en el que se fija nuestra atención, ya ha sido destacado debidamente.

Marcel Bataillon, al comentar la versión española de su obra capital *Erasmus y España* (1966), había dicho:

“...el Apóstol de Andalucía y sus discípulos, llenaban un vacío entre el sector erasmista y el sector jesuítico de la vanguardia católica española...”²⁴.

Allí mismo había calificado el erasmismo como “*piEDAD reflexiva*” y reconocía la valoración de S. Juan de Ávila (posterior a 1937, fecha de la ed. original de su libro) Una “segunda lectura” profundamente honesta del que fue, como todos sabemos, hispanista incomparable.

Del mayor discípulo del santo manchego –Fray Luis de Granada– he tratado, con cierta extensión en una publicación reciente. Tratando del primer período de su

22. DELCORNIO. C., “Dal “*sermo moderno*” alla retorica “*borromea*””, *Lettere Italiane*, 39, 1987, pp. 465-483.

23. Sobre la predicación y Calvino, *vid.* PETER, R., “Rhétorique et prédication selon Calvin”, *Révue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1972, 2, pp. 249 y ss. MILLER, O., *Calvin et la dynamique de la parole, Étude de la rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992. (Para una visión general de la predicación francesa, *vid.* P. BAYLEY, *French Pulpit Oratory 1598-1650*, New York, Cambridge Un. Press, 1980, que abarca del final de las Guerras de Religión a la m. de Descartes).

24. BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico-Buenos Aires, F. de C. E., 1966 (2ª ed. corr. y aum.) “Prologo a la traducción española”, p. XVI (fechado en 1949).

producción literaria –que muy pronto lo proclamó “clásico”– he subrayado la importancia de ese grupo de “predicadores del Santo Evangelio”²⁵.

No se insitirá aquí sobre la carta 1ª de San Juan de Ávila (“A un predicador”), dirigida, en realidad, a Fray Luis, ante sus primeros sermones cordobeses de Escalaceli. A este período inicial, sigue una etapa no clara respecto a la obra, pero de fiel herencia dominicana... y medieval: su *predicación itinerante*. Un porvenir que años después, se proyecta grandioso. Puede ir, según Castiglione –a la sazón Maestro de la Orden– “por los púlpitos de España sembrado la Palabra de Dios”... Pero se limita a Andalucía y Extremadura, vinculándose a las grandes familias nobles (los Mendoza, con su arraigo granadino y alhambrense, tan unido al joven estudiante de humanidades: a su propia vida y a la formación de hombre de letras; los Pérez de Guzmán y a los Priego y Feria) obteniendo, en estos círculos minoritarios, fehacientes conversiones.

Puede considerarse la actitud luisiana como un vaivén en el que, un impulso primario, muy lanzado, vuelve al punto de partida completado, henchido por una reflexión que, a veces, siendo contraria, acaba por colmarlo. Así, los predicadores del Santo Evangelio se entregan arduamente a la dinámica de salvación y sus palabras han de llenarse –literalmente– de Jesús y no de Tulio.

Pero he aquí que el P. Granada compondrá una *Retórica Eclesiástica*, pronto conocida y estudiada en toda Europa, en la que su intención de añadir al antiguo y acreditado arte la centella del fuego de la fe se realiza admirablemente.

De igual modo: la fusión de lo oral y lo escrito acaece en sus obras. Si su maestro Ávila escribía de un tirón sus cartas espirituales, sin jamás modificarlas o enmendarlas, Fray Luis, –como dice, el P. Huerga, su último biógrafo– es “escritor-predicador”. Sus libros son más para escucharlos que para leerlos. Son... sermones”²⁶.

Hilary Dansey Smith, en su excelente visión de conjunto de la predicación en la 1ª mitad del XVII, señala diversos ejemplos del paso de lo oral a lo escrito, que siguen los mismos procedimientos de la Edad Media. Muchos de los sermones de S. Juan de Avila, fueron reportados por sus discípulos y enmendados por él. Y en cuanto a Fray Luis, se le considera “precursor” del *sermón leído*, en una de sus

25. SORIA ORTEGA, A., “La clasicidad de fray Luis de Granada (Apuntaciones)”, in: *Fray Luis de Granada. Una visión espiritual y estética de la armonía del Universo*, en *Anthropos*. Documentos A 4 (Barcelona, 1992), pp. 10-22. Especialmente II (pp. 13-14).

26. HUERGA, Á., “Fray Luis de Granada, escritor”, in: *Fray Luis de Granada y su tiempo* –Actas del Congreso Internacional (Granada 27-30 de Sept. 1988), Granada, Universidad, 1993– Tomo I, p. 23.

obras más universales la *Guía de Pecadores* (1556-1557), pues este uso se divulga a principios del XVII²⁷.

La *Retórica Eclesiástica* luisiana es muy rica: no podríamos sintetizar aquí sus rasgos más destacables: los elementos procedentes de la retórica erasmiana o la prolongación de la onda retórica medieval (los nombres de Grigera, Felix Herrero Salgado o Mauricio Beuchot pueden recordarse al respecto).

Ya se ha mencionado el *énfasis suasorio* de la predicación tridentina y la utilización de elementos *afectivos*. En un ejemplo de nuestro autor, hallamos su distinción entre “*Afectos Suaves y Acres*”, aplicados a un pasaje colorista, maravilloso, de la S. E., el paso del Mar Rojo

“Habiendo referido María, hermana de Moisés, aquel señalado prodigio en que los mares abiertos dieron seguro caminar al pueblo de Dios, que salía de Egipto, se mueve así con piadoso afecto hacia Dios: “¿Quién, Señor, entre los fuertes es semejante a ti?”.

Grande en la Santidad. Terrible y loable y creador de maravillas”.

Mas esto pertenece a los afectos más suaves (y continúa):

“Con más elocuencia levanta el estilo Habacuc profeta cuando acuerda [“recuerda”] este milagro, porque, después de haber dicho: “Hiciste caminos en el mar a tus caballos –En el lodo de muchas aguas”.

Y exclama al punto:

“Oí y mi vientre fue trastornado De la voz temblaron mis labios” Con cuyas palabras explicó el gran miedo de su alma y la gran admiración y pasmo de cosas tan grandes”²⁸.

Beuchot concluye que la retórica sacra es “un acontecimiento semiótico incomparable”²⁹.

Estos hombres, tan absolutamente absorbidos por una tarea apostólica (“*paulina*”, con toda exactitud), que escriben para predicar y que pasan de lo escrito a lo oral

27. SMITH, H.D., *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of Some Preacher the Reign of Philip III*, Oxford, Univ. Press, 1978, pp. 34, n.6, y especialmente, p. 40.

28. El elemento *retórico* en este momento es demasiado rico. La conmemoración centenaria del P. Granada, además, ha puesto al día una bibliografía específica muy considerable.

Mencionaremos sólo: LÓPEZ POZA, S., “Circunstancias y Contexto de la *Retórica Eclesiástica* y la *Silva de lugares Comunes* de Fray Luis de Granada” (*Anthropos*, núm. cit., pp. 102-107; LEDA, G., “*Prectica y arte concionandi* en la *Retórica* de fray Luis de Granada” (*Ibid.*, pp. 108-114); HERRERO SALGADO, F., “*La Rhetorica Christiana* de fray Luis de Granada y las retóricas cristianas del Siglo de Oro”, in: *Fray Luis de Granada y su tiempo*, cit. Tomo I, pp. 265-302 (una pequeña y densa monografía sobre el tema). Por último BEUCHOT, O.P.M. “*Retórica y filosofía en fray Luis de Granada*” (*Ibid.*, p. 489). El punto 4 de su art. (*El ornato como lo propio de la retórica: los afectos y el acomodo*), contiene el texto luisiano que reproducimos (p. 495).

29. BEUCHOT, art. cit., p. 499.

con esa facilidad, patrimonio de la *comunicación religiosa cristiana* –como recientemente ha escrito Ong–,

“... Tratando siempre con gran majestad y decoro, los inefables misterios de la religión y las maravillosas obras de la gracia y la naturaleza”

–que escribirá Gegorio Garcés a finales del siglo XVIII³⁰–, son perseguidos. Todos ellos: San Juan de Ávila, San Francisco de Borja juntamente con el P. Granada.

Son incluídas sus obras en el *Índice* de Valdés (1559), amparándose –según la letra– en prohibición de que circularan *escritos* (sermones, cartas, etc) *tocantes a la S. E. y a los Sacramentos por ser artificio del que los herejes usan para comunicarse sus errores...* (H.D. Smith)³¹.

Oigamos ahora, en las palabras de Fray Luis, cómo recuerda la tribulación de su maestro, en la biografía que le dedica. La voz del rumor, la voz, quizá baja y trémula de la delación, ambas se silencian ante la del predicador:

“Sus palabras fueron calumniadas y denunciadas en el Santo Oficio diciendo de él que cerraba las puertas de la salvación a los ricos y otras cosas de esta calidad”.

Ese sermón había sido predicado –con trompetas– en la iglesia sevillana del Salvador... ¡pura externidad! Fue entonces –le confía a su discípulo– cuando, en medio de la zozobra,

“*Se le dió a conocer el misterio de Cristo*”.

Hoy todo esto está borrado entre la plena santidad. En los altares, Borja y Ávila. Y otro santo, San Pio V –uno de los muchos papas que alcanzó a conocer el dominico granadino– en 1564 elimina de los *Índices* las obras de Fray Luis...

Andrés SORIA ORTEGA
Universidad de Granada

30. GARCÉS, G., *Fundamentos del vigor y elegancia de la lengua castellana*, Madrid, 1791, Tomo II, XX.

31. SMITH, H.D., *op. cit.*, pp. 35-36 y 36 n. 1.