

Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *La primitiva predicación hispánica medieval*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000, 233 pp.

Este volumen debe ponerse en correspondencia con el proyecto del «Catálogo de la predicación hispánica medieval», dirigido por Pedro Cátedra en el marco del SEMYR, vinculado a la Univ. de Salamanca. En la colección de «Textos recuperados», M. A. Sánchez, en dos volúmenes, ha editado, con un profuso estudio que atiende a todos los aspectos de la predicación como género y discurso, *Un sermonario castellano medieval: el Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca, 1999. Hay, en consecuencia, una línea de investigación, que, arrancando de los pioneros estudios de F. Rico, A. Deyermond y, sobre todo, de P. Cátedra, ha logrado insertar el estudio de las *artes praedicandi* y de las colecciones de sermones en el campo no sólo de la cultura medieval, sino en el más específico de la historia literaria, que ha podido, de este modo, atender a una producción textual por lo común postergada y enfocar otros géneros –la historiografía, los tratados doctrinales, el mismo desarrollo de la ficción sentimental– desde las valoraciones formales y discursivas que la predicación descubre.

Este libro, en concreto, reúne tres estudios diferentes sobre el desarrollo de la sermonística medieval, con un punto en común, pues se practican análisis sobre colecciones de textos que nada tienen que ver con el sermón escolástico; quiere decirse con esto que se trata de una orientación «predicatoria» ajena a las artes del discurso, a las *praedicandi* mencionadas con anterioridad y que descubren facetas «primitivas» de una forma de predicar que cabría remontar a los Padres de la Iglesia. Ello no quiere decir que se trate de compendios de sermones de venerable antigüedad; antes al contrario, pues alguno de estos conjuntos deben inscribirse en el siglo XV. Se demuestra, así, la pervivencia de dos modalidades oratorias: la que puede llamarse homilética, representada por estos testimonios, y la que corresponde al sermón artístico o universitario, regulado por las artes elocutivas.

El primer estudio se consagra a «La originalidad y el supuesto origen agustiniano de las *Homilies d'Organyà*» (pp. 11-37); se trata de un conjunto de sermones escritos en catalán, con occitanismos, muy parecido al de las homilías de Tortosa, conservadas en el ms. 106 de esta catedral; de estas *Homilies* no se conservan más que ocho folios, que remiten, claro es, a un homiliario más amplio; de todos modos, con las seis homilías que quedan completas y con las líneas de otras dos es suficiente para conectar esta colección con el *Homiliario de Angers*, tanto por el recorrido de temas, como por la

misma estructura de las prédicas que se incluyen. Mediante un amplio cotejo textual, se demuestra la existencia de programas de predicación, definidos por canónicos regulares, que se sirvieron de materiales ajenos a los que procuraron dar un nuevo uso, lo que no significa que estas homilías latinas llegaran a ser eficaces para cumplir su función de propaganda religiosa, sobre todo en lo que respecta a las necesidades espirituales del pueblo. Se trata de colecciones de textos que poseen, en cualquier caso, un carácter plural y abierto, de modo que podrían ser usadas por diferentes órdenes religiosas que compartieran un ideal ascético. M.A. Sánchez indica, además, que al margen de la utilización de las homilías para casos de predicación, real y monástica, haya que considerar la posibilidad de que estos sermones fueran utilizados como lectura devota, un aspecto que revelan las mismas marcas que los propios manuscritos conservan.

El segundo capítulo trata «De homilarios medievales: el ms. 49 del Archivo de la Catedral de Pamplona» (pp. 39-162): lo que comenzó siendo una reseña a la edición (parcial) de F. González Ollé de una colección de *Sermones navarros medievales*, custodiada en el Archivo de la Catedral de Pamplona, llegó a convertirse en esta breve monografía, en la que al hilo del comentario crítico se abordan cuestiones referidas al modo en que se conservan estos textos sermonísticos; de ahí, la necesidad de ofrecer «el catálogo completo de las piezas y el cotejo de algunos textos», p. 41, tal y como aquí se plantea, a fin de poder analizar cuestiones referidas al contenido y a la determinación de las fuentes de las que proceden estas piezas. Tras el análisis material del códice, y de su encuadernación, demuestra que las lagunas o reiteraciones en la presentación de las piezas, incluyendo el orden litúrgico a que se ajustan, se corresponden con las que tenía el códice en su presentación original, por lo que, en consecuencia, «al copista o compilador del códice puede atribuirse la inserción de la serie romance en medio de la latina, pero no los rasgos propios de cada una de las series, que estaban ya en las fuentes de que se sirve», p. 85. En este sentido, comprueba que la macroserie latina de sermones de este ms. pamplonés debe ponerse en correspondencia con las *Flores evangeliorum in circulo anni*, un homiliario que es posible conectar con los de la escuela carolingia; aporta M.A. Sánchez un testimonio conservado en el BN Madrid 9626, fechable en el siglo XV. Con respecto a la serie romance, afirma que debe tratarse de la traducción al navarro de un homiliario latino, próximo a esas *Flores*, que presenta la particularidad de no basarse en el comentario del evangelio, sino en glosar la epístola, otros libros bíblicos o textos relacionados con el oficio litúrgico. Precisamente, en la Biblioteca Capitular de la Catedral de Toledo, ms. 33-1, se conserva un *homiliarium* que puede conectarse con un testimonio más

completo, conservado en Angers; importa esta referencia porque la serie en dialecto navarro del códice de Pamplona, en algunos casos, es una traducción del original latino, siendo también palpables algunas diferencias, que afectan, por ejemplo, a la distribución y extensión de ambas colecciones; esas divergencias lo que revelan es que «el texto (o los textos) que se tomó como base para la traducción no fue el de Angers, ni ninguno de los otros que pertenecen, según Étaix, a la misma colección, sino alguno emparentado con ellos», p. 91; localiza M. A. Sánchez, en esta dirección, un códice en la Staatsbibliothek de Berlín (lat. oct. 359) con homilías no consideradas por Étaix, pero que tienen mucho que ver con el códice de Pamplona, tanto para la serie latina como para la vernácula: la 9 es la navarra 40, la 10 es la 41 y la 11, la 42. Todo ello permite deducir que el compilador de la serie romance de Navarra o utilizó un homiliario en el que ya se habían reunido estas piezas o disponía de dos colecciones diferentes. Con esta base textual, y para entenderla mejor, recuerda M. A. Sánchez la diferencia entre *homilia* y *sermo*: «La homilía se centra en el comentario de los distintos pasajes del texto que se toma como base (el Evangelio, la epístola, partes del oficio litúrgico), buscando profundizar en su sentido, y siguiendo un modelo exegético que se remonta a los Padres de la Iglesia. El sermón, en una acepción más concreta que la que antes citaba, pretende la instrucción doctrinal o moral del auditorio», p. 93. Y, desde luego, lo que no puede hacerse es aplicar el nombre de 'homilía' al «sermón universitario», construido conforme a los patrones de las *artes praedicandi*, es decir el que se centra en el análisis de un *thema*; ocurre, así, que estas piezas del códice 49 son homilías y que, por tanto, no pueden ser analizadas como si se tratara de sermones escolásticos. Frente a estos productos, la homilía conserva bastante bien los rasgos genéricos con que naciera; lo que ocurre es que no están recogidos en un tratado específico como sí sucede en el caso del sermón y ello es así porque la homilía no sigue una preceptiva escrita, sino la realidad de un uso que se va adquiriendo con los siglos; por ello, el modo de componer homilético es anterior al sermonístico que depende tanto de las órdenes mendicantes como de la difusión de las principales *artes* predicatorias. Se recuerda que hay dos clases de homilarios, los patrísticos y los carolingios, mucho más elaborados: «el autor da un comentario tomado de diversas obras de los Padres, por el método de la cita continua ('la cadena exegética'), con algunas intervenciones de su pluma», p. 99. Ello es importante para engastar las técnicas de comentario que se usan en la serie romance del códice pamplonés, puesto que no siempre se glosa todo el texto del Evangelio, sino una selección de fragmentos conforme a los intereses del predicador; este procedimiento no debe confundirse con el *thema* del sermón escolástico. Este desarrollo proviene de las *Flores evangeliorum*, así como una

eficaz red de *similitudines*. Todo este trazado no permite, sin embargo, precisar el público al que se dirigirían estos homilarios, cuando entre las fuentes iniciales –el *Tractatus* de Haymon– y los testimonios últimos –este romanceamiento de las *Flores*– pueden mediar hasta seis siglos; por otra parte debe contarse con la heterogénea formación de estas compilaciones, en donde se reúnen piezas que pudieron obedecer, en origen, a intenciones muy diversas. Lo que no conviene hacer, a este respecto, es identificar lengua vernácula con destinatario popular, sino, más bien, atender a lo que dicen los textos; hay una impronta ascética que apunta a un ámbito de carácter monástico, al que se invita a permanecer. En la serie romance estos valores se mantienen y, por ello, el predicador exhorta a su auditorio a cultivar la misericordia y la humildad. Otro aspecto que se considera es el análisis de estas piezas en cuanto productos orales, de donde la trama formularia que los sostiene; ello por un lado puede deberse al deseo de copiar homilías que pudieran ser leídas ante un auditorio, sin el menor cambio ni aditamento, pero también al impulso de promover una lectura individual, que fuera soporte de la meditación. Con respecto, por último, al proceso de formación del códice 49, cree M. A. Sánchez que se tuvieron que copiar «para asegurar su conservación, para tener una copia, y que si debemos pensar en un uso éste fue el ya apuntado de su lectura y el de ocupar su espacio en una biblioteca», p. 125. Ello ratifica la suposición de que el copista tuvo que copiar dos modelos que a él llegaron: uno con una serie latina, otro con una romance, que en última instancia remiten a fuentes próximas.

El tercer trabajo, «Predicación, gramática y lectura: glosas a las glosas de San Millán y de Silos» (pp. 163-220), centra el análisis en el *corpus* de las llamadas *Homilías toledanas* (conservadas en British Library Add. 30853 –de Silos– y Aem. 60 de la R.A.H. –de San Millán–) con el objetivo de precisar las relaciones entre estos testimonios y apuntar la distancia que separa estos textos mozárabes de la fuente que para ellos suele señalarse: las homilías de Cesáreo de Arlés. Entre las importantes conclusiones a que llega cabe señalar la revisión a que es sometida la conocida glosa 89, que no es una oración ni una plegaria ni menos una bendición, sino un tecnicismo de la oratoria religiosa, contradiciendo de esta manera la línea interpretativa tradicional de ese «primer vagido de nuestra lengua», soporte de una idiosincrasia religiosa. De hecho, supone un final para esa homilía más completo que el del texto latino; incluso, el glosador tenía que contar con un modelo de texto homilético en el que ya figuraran las anotaciones gramaticales y sintácticas; es ese modelo el que terminaría con las dos fórmulas que aquí se analizan. Otra cuestión es saber por qué se tradujo esa parte de la homilía; debe desestimarse la opinión de que se tratara de un mero ejercicio o de una búsqueda de ayuda para la predicación en sí; cabe

considerar antes el carácter precario e insatisfactorio del texto base del emilianense: «La pregunta, por tanto, sobre el uso de una lengua o de otra se justifica en nuestra percepción de estos productos, pero no, probablemente, en la de aquellos que los manejaron en su momento», p. 220.

En resumen, no podía haberse elegido mejor medio para dar a conocer los ensayos vinculados al proyecto de «Catálogo de la predicación hispánica medieval», pues este rastreo sobre la «primitiva predicación» no sólo aclara nociones fundamentales y corrige erradas creencias –la confusión extendida entre homilía y sermón escolástico– sino que, a la par, asegura un trazado de colecciones y de textos que resulta de consulta indispensable para acercarse al dominio de la sermonística hispánica.

Fernando Gómez Redondo
Universidad de Alcalá de Henares

Pedro M. Cátedra y Jesús D. Rodríguez Velasco, *Creación y difusión de «El Baladro del sabio Merlín» (Burgos, 1498)*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000, 99 pp.

Se reúnen en este breve volumen tres estudios centrados en el proceso de creación y de transmisión de la materia narrativa referida a la figura de Merlín y que cuaja, por vez primera, en forma completa, en ese incunable burgalés de 1498 que cuenta, lógicamente, con una andadura de tradiciones textuales muy diferentes, que lo posibilitan y que explican su aparición en un determinado contexto, al resguardo ya de la imprenta y de unos valores ideológicos que poco tenían que ver con los que impulsaron la aparición de este extraordinario mito y personaje del universo artúrico.

El primer capítulo, «Merlín y familia», persigue las vías de penetración de este mundo literario en la Península Ibérica; fue Bertran de Born el primero que, en 1190, se refirió a Merlín; se recuerdan, a partir de ese punto, el enlace de Alfonso VIII con Leonor de Inglaterra y el aumento de la onomástica artúrica, con un Merlín documentado en 1171. Se explora la aportación de las *Profetiae Merlini* de 1135 y el modo en que el arzobispo Monmouth las incorpora a su discurso cronístico, dando inicio al proceso de reescritura de unas tradiciones, que tuvieron que tener primeramente una vía de difusión oral. Se persigue, después, el proceso de construcción de los ciclos de la *Vulgata* y de la *Post-Vulgata*, con sus correspondientes derivaciones y contaminaciones, reconstruyendo sus principales líneas argumentales; se llama la atención sobre dos usos