

## AL MARGEN DE LAS VIDAS DE LOS PADRES DE MERIDA: NUEVAS METAS Y METODOS EN LA INVESTIGACION HAGIOGRAFICA

Por JACQUES FONTAINE \*

Casi medio siglo ha pasado desde la clásica edición de las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium*, con traducción y comentario, que José N. Garvin publicó en 1946, y desde aquel entonces mucha tinta se ha derramado sobre la literatura hagiográfica del primer milenario. He participado en este rebrote con la edición comentada del arquetipo de la hagiografía occidental: la *Vida de San Martín*, publicada por el galo Sulpicio Severo en el año 397<sup>1</sup>. Fue para mí la ocasión de una reflexión de conjunto sobre las metas y los métodos de un estudio filológico de las obras literarias de tipo hagiográfico (no digo de género, pues veremos que los hay muchos). Tanto el valor religioso y espiritual de tales obras como su aspecto de documento histórico no pueden valorarse sin un estudio previo de tipo filológico y literario que "desmonte", por decirlo así, los procedimientos complejos de la creación literaria aclarando los fines y los medios de esta creación.

Frente a esta *Vita Martini*, de núcleo indudablemente histórico, distintos estudios sobre la poesía cristiana me pusieron en contacto con una creación en gran parte *legendaria* en el sentido actual: unas obras de imaginación, a veces totalmente fraguadas<sup>2</sup>. Además, esa invención absoluta la atestiguan sin más sus autores, confesando ya la pérdida

---

\* Institut de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

<sup>1</sup> *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*. Introduction, texte, traduction et commentaire, par Jacques Fontaine, Paris 1967-1969 (Sources chrét. 133-135).

<sup>2</sup> J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien, Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*, Paris, 1981.

de la documentación sobre tal santo mártir. Eso dicen los más antiguos poetas que han cantado a los mártires: tanto Dámaso en algunos de sus *Epigramas* consagrados a los mártires de Roma, como el príncipe de los poetas cristianos, Prudencio de Calahorra, en su *Libro de las coronas*, cuya mitad está dedicada a la celebración lírica de mártires españoles<sup>3</sup>.

Una tercera vía me pareció particularmente alentadora, después de estudiar una *Vida* de monje-obispo y distintos poemas de temas martiriales: fue la valoración sociopolítica de la hagiografía por la alta Edad Media. En esta perspectiva de investigación he podido aclarar, en 1974, la utilización política del personaje de San Martín desde Sulpicio Severo hasta Venancio Fortunato (o sea del siglo IV al VI)<sup>4</sup>, para luego estudiarla, en 1975, en "La *Vita Desiderii*, del rey Sisebuto, y la función política de la hagiografía visigótica"<sup>5</sup>, y finalmente ensanchar todavía este horizonte, reflexionando en 1979 sobre las conclusiones del coloquio de París sobre *Hagiografía, culturas y sociedades (siglo IV a XII)*<sup>6</sup>. Quisiera proseguir hoy esta meditación aprovechando dos experiencias más: la crítica del libro sistemático y "reductor" de Peter Brown sobre *El culto de los santos*<sup>7</sup>; y, este mismo año 1991, la defensa de una nueva tesis sobre *Familia y santidad en la hagiografía antigua desde los orígenes hasta el siglo VI*<sup>8</sup>.

La meta esencial del presente estudio puede resumirse así: volver a los problemas de interpretación planteados por las *Vidas emeriten-*

<sup>3</sup> Damas. *Carm.* 42 (*SS. martyribus in coemeterio Thrasonis sepultis*), v. 2: *nomina nec numerum potuit retinere uetustas; PRVD. Peri.* 11, 9-10: *Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas / marmora, quae solum significant numerum.*

<sup>4</sup> J. FONTAINE, "Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venancio Fortunato", en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 62 (1975), 113-140.

<sup>5</sup> Id., "King Sisebut's *Vita Desiderii* and the Political Function of Visigothic Hagiography", en *Visigothic Spain, New Approaches*, ed. E. James, Oxford, 1980, 93-129.

<sup>6</sup> "Thèmes et méthodes de recherches hagiographiques: à propos du colloque de Nanterre-Paris (Mai 1979)", en *Studi medievali*, 3ª serie, 20 (1979), 933-945.

<sup>7</sup> P. BROWN, *The cult of the saints, Its rise and functions in Latin christianity*, University of Chicago Press 1981 (trad. francesa por Aline Rousselle, Paris, 1984), y la reseña de J. FONTAINE, "Le culte des saints et ses implications sociologiques, Réflexions sur un récent essai de Peter Brown" *Analecta Bollandiana* 100 (1982), 17-41.

<sup>8</sup> P. BOULHOL, *Famille et sainteté dans l'hagiographie antique*, tesis de Paris-IV, defendida en 1991 (en prensa).

ses, a partir de estos tres decenios de investigaciones; presentar una nueva reflexión metodológica a partir de unos horizontes de investigación que se han ensanchado progresivamente.

El diácono de Mérida ha leído y utilizado seguramente, como ya lo ha demostrado Garvin por unos paralelos textuales indiscutibles, unas obras hagiográficas que van del siglo III al VIII: las *Pasiones*, de Fructuoso de Tarragona y sus diáconos (ésta muy antigua, quizá del siglo III), de Vicente (siglo IV?), de Eugenia (siglo V) y de Mancio; dos *Vidas* de obispos: San Martín de Tours por Sulpicio Severo (siglo IV) y Desiderio de Viena por el rey Sisebuto (siglo VII); poemas de Prudencio y particularmente los del *Peristephanon liber*, del que el diácono de Mérida cita, como era de esperar, el himno III dedicado a Eulalia, la mártir de Mérida, en el v. 188: *memorabilis amnis Anas*; en fin, parecen textos de referencia fundamental para el trabajo de nuestro diácono los *Diálogos*, de Gregorio Magno, dedicados a los "milagros de los Padres italianos" contemporáneos, agrupados en torno a la figura central de San Benito.

Este panorama previo de la cultura hagiográfica, todavía rica y diversa, del diácono de Mérida, me ha sugerido el plan de la presente reflexión. Primero expondremos el desarrollo y la diversificación de los *modelos de santidad* y de los géneros literarios en que se expresan desde el siglo II, sin descuidar la prehistoria judía y evangélica de esta realidad fundamental. Luego podremos recordar la variación asombrosa de los métodos de estudio de los textos hagiográficos: desde los ataques y defensas de esta documentación entre los siglos XVI y XIX, hasta su rehabilitación, y la renovación y diversificación de los enfoques de estudio científico de la hagiografía que hemos presenciado en el transcurso de nuestro siglo. En fin, no pretenderé solucionar todos los problemas de las *Vidas de los padres emeritenses*, sino tematizar las cuestiones esenciales que plantean, y sugerir así las orientaciones posibles de distintas investigaciones, a la luz de nuestras dos primeras reflexiones.

\* \* \*

*Hagiografía* significa literalmente: "escritura de santos". La santidad cristiana es la materia prima del hagiógrafo. Esta aparente pero-

grullada en realidad no lo ha sido durante los cuatro últimos siglos, que acaban de atacar con saña no sólo cierto clericalismo abusivo de la Iglesia católica, sino hasta la religión cristiana, o aun la realidad objetiva de la religión *tout court*. Sólo en nuestro siglo aparece el término de *hagiología*, como ciencia histórica de lo santo y de los santos, teoría y estudio de los que llamamos *modelos de santidad*; eso, entendiendo primero la palabra *modelos* en el sentido intelectual, meramente clasificador o, como dicen hoy, "taxinómico", y no en el sentido de modelo moral y espiritual. Claudio Leonardi ha definido atinadamente esta tarea: "Se trata de reportar en el modelo del santo, concebido como la perfecta modalidad de la *sequela Christi*, cualquier otro signo, sea retórico, estructural o bien ideológico, y considerar estos signos como la expresión de la vida de perfección que una época consigue presentar".

Sobra aquí exponer la prehistoria judía de dichos modelos de perfección, tales como se presentan en el Antiguo Testamento. El santo es —y permanece— el que está "puesto aparte" por Dios, por una unción espiritual que lo consagra, haciendo de él un ungido (hebreo *mesias*, griego *christos*). En este sentido, *Cristo* —como tal— es la figura de referencia absoluta, que hereda las del rey, del profeta, del sacerdote; ungido con este triple título, y siendo hombre y Dios en una persona, es *mediador* por excelencia entre el hombre y Dios: es aquel *mésitès* descrito en la *Epístola a los Hebreos*.

Partiendo de este principio ontológico y temporal, el primer modelo de santidad cristiana, establecido por la elección del mismo Cristo, es el del *encargado de misión* por él: el *apóstol*, portavoz de la Palabra y de su mensaje, y peculiarmente encarnado en las figuras de Pedro y Pablo, dechados de todos los venideros ministros de esta Palabra: cuantos la prediquen, se hacen *repetidores* de ésta —en sentido televisual.

Cumplen así la misma palabra de Cristo a Pilatos: "He venido a este mundo para *atestiguar* la verdad" (*Ioh.* 18,37: *hina marturèsó tè alèthéiai*). *Martyrein* es el verbo que corresponde al sustantivo *martus*, del que hemos sacado el de *mártir*. Este segundo modelo de santidad es un testigo de la fe que sigue hasta en la muerte el testimonio de Cristo "quien rindió testimonio, en una hermosa confesión, bajo Poncio Pilato" (*I Tim.* 6, 13). Esta audiencia del Testigo Ieshua de Nazaret ante

el magistrado romano Pilatos es el arquetipo del testimonio de los mártires perseguidos por su fe ante la justicia romana, con las consecuencias sangrientas de la ejecución que nosotros llamamos ahora *martirio*, por un sentido derivado del primitivo.

Entramos en un segundo período de la santidad con la aparición sucesiva del obispado monárquico y del ascetismo. Digamos acortando: en los siglos III y IV, mientras que el obispo es el sucesor del apóstol (véase a Martín de Tours llamado por Sulpicio *uir uere apostolicus*), el monje, por la mortificación de la carne y de la voluntad propia, practica el ideal de un *martyrium cotidianum* o *martyrium sine sanguine*, que hace de él un sucesor espiritual de los mártires sangrientos, en la nueva era de un cristianismo ya lícito, y en camino de volverse religión de estado muy pronto.

Estos modelos de santidad se plasman en distintos géneros literarios que aparecen y se multiplican en los cuatro primeros siglos. Después de la proposición del modelo crístico en los Evangelios, el modelo de la santidad apostólica está descrito en actos por el género literario de los *Actos de los Apóstoles*, tanto los *Actos* canónicos de San Lucas, como los muchos apócrifos que aparecen y se multiplican en los primeros siglos. Trazan la gesta de los héroes del mensaje, y ya se presiente cómo tal materia va a solicitar en seguida la imaginación dramática, épica, novelesca, tal y como se la ve trabajar en los *Actos apócrifos*, hasta ocultar el mensaje detrás de la invasión de lo maravilloso, muy lejos de la sencillez de los milagros evangélicos. Así la imaginación "toma el poder" en los escritos hagiográficos, ya desde este primer género literario.

El segundo género en aparecer es la forma originaria de la literatura martirial: tiene la escasez y sequedad de los *relatos* taquigrafados de audiencias judiciales, de los que saca su nombre de *Acta* más o menos *proconsularia*. Los primeros que hemos conservado son los *Acta Scillitanorum*, de fines del siglo II (hacia 180); en éstos, el dramatismo nace de la desnudez del diálogo directo y conciso entre el magistrado instructor, el prócansul de Cartago, y los cristianos de Scilli, presos y acusados de practicar una *religio illicita*. Pero este núcleo originario se amplía pronto: río arriba, con el proceso y algunos detalles sobre la identidad social del mártir y su vida anterior; y sobre

todo río abajo, después del veredicto, con la descripción de su ejecución: ésa es la *pasión* que les asemeja enteramente a Cristo; y también a menudo, muy temprano, se añade algún trocito de doxología que transforma el documento en pieza litúrgica, indicándonos así una de sus más antiguas funciones: *representar*, en el sentido litúrgico de hacer presente y *actualizar* la memoria de lo acontecido. Tales son ya en griego la *Pasión de Policarpo*, en Esmirna, hacia el 167, en forma de carta, y en latín la narración —ya mucho más compleja— de la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, en Cartago, hacia el 203. Las piezas de este género se multiplican y estilizan de manera a veces novelesca entre los siglos IV y VI, por la combinación de dos factores: el éxito del culto rendido a los mártires y sus reliquias, y el empujón que da a este culto la difusión del ascetismo monástico, con su ideal del *martirium sine sanguine*.

Pero los nuevos modelos del santo obispo y del santo asceta también determinan sendos géneros literarios nuevos. La biografía ascética tiene su arquetipo griego en la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría, a mediados del siglo IV. Pronto traducida dos veces al latín, conoce un éxito excepcional en el último cuarto de este siglo, mientras que la biografía episcopal se afirma con las vidas de San Ambrosio y de San Agustín, ambas escritas en Africa en el primer tercio del siglo V, por dos familiares de sendos obispos. Pero, antes de estas obras, ha sido escrita la vida de un monje convertido en un obispo: la *Vida de Martín*, obispo de Tours, obra maestra de un autor cultísimo y algo singular: el “Salustio cristiano” (otros quisieran decir: el Tácito), Sulpicio Severo, alumno de la “universidad” de Burdeos y abogado convertido tarde al ascetismo martiniano.

Para darse cuenta del éxito excepcional de esta *Vita Martini*, basta recordar que nuestro diácono de Mérida, dos siglos y medio después del 397 (en que sale a la calle la *Vita Martini*), utiliza cuatro veces esta *Vita*, y otras cuatro la tercera de las epístolas de Sulpicio que completan la *Vita*. Así como la caridad de Martín, partiendo su abrigo para dar la mitad a un pobre que tiritaba de frío en la puerta de Amiens, será uno de los temas preferidos de los artistas medievales, la *Vita Martini* será la pieza hagiográfica más imitada, empleada, versificada, traducida, de toda la Edad Media Occidental. ¿Por qué, en plan hagiológi-

co? Quizás porque es el santo que ha cumplido de manera más ejemplar el consejo de San Pablo (1 Cor. 7,31): "aprovechar el mundo como si no se lo aprovechara de veras". A la vez comprometido en este mundo por una pastoral muy activa de evangelización, y retirado de él, "siendo (cuando obispo) con suma constancia el mismo monje que era antes" (*Vita* 10,1). Es así el "modelo de santidad" más universal en el tiempo, el espacio, las distintas capas sociales de la sociedad cristiana, incluso para los obispos de Mérida en los siglos VI y VII.

Este esbozo de una historia antigua de la santidad y su expresión literaria invita a dos observaciones. Primero, las formas de santidad más antiguas se van *acumulando*, como se nota por ejemplo en la *Vita Martini*. El obispo de Tours es a la vez *uir vere apostolicus*, mártir de deseo y de acto, perfecto rival de Antonio en cuanto a ascetismo y vida religiosa, aun mística, en fin pastor de almas consciente de todas sus responsabilidades, así para con los emperadores como para con los campesinos todavía paganos. Pasando por las ciudades y los caminos entre Tréveris y Viena, desde las orillas del Loira hasta las del Ródano, es el obispo más "andante" de su tiempo, imitando en eso la misma tradición de los viajes apostólicos de un San Pablo. Segunda observación: paralelamente a esta santidad polifacética, los géneros hagiográficos se vuelven siempre más complejos; y hay que observar además que, en la mayor parte de ellos, se observa esta mezcla de géneros que es un rasgo típico de la estética de la antigüedad tardía.

\* \* \*

Tal doble esbozo de la *hagiología* y de la *hagiografía* más antiguas no hubiera sido posible a principios de nuestro siglo. Todavía en 1927, a uno de los más ilustres medievalistas franceses, Ferdinand Lot, le parecía lógico escribir: "Muy pocas entre estas *Vidas* son sinceras y conmovedoras. La inmensa mayoría no es más que un almodrote aborrecible. La hagiografía es una literatura de baja categoría, como en nuestros días las novelas por entregas..."<sup>9</sup> Tal falta de juicio y tal desprecio soberano venían de lejos: desde el cuestionamiento de

<sup>9</sup> F. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Paris, 1927, 185, citado por E. Patlagean y P. Riché, en su "avant-propos" a las Actas (Paris, Etudes augustiniennes, 1981) del Coloquio organizado en Nanterre y Paris, en 1979, sobre el tema *Hagiographie, culture et sociétés, IVe - XII siècles*.

la religión por la filosofía, desde aquella crítica de las tradiciones religiosas entre los griegos, que fue el tema de una tesis francesa, ya clásica, a principios de este siglo<sup>10</sup>.

En los orígenes del cristianismo, la desconfianza hostil para con el santo prolonga la actitud de los enemigos de Cristo. Por sus palabras y actos, el santo extraña y molesta, hasta suscitar el odio. Así le pasó a Martín antes de su muerte. Como su modelo crístico, Martín despertó rencóres y entusiasmos, tuvo sus amigos y sus enemigos. Y la obra hagiográfica de Sulpicio Severo tuvo por meta principal una apología de la santidad de Martín: fue un pleito *pro Martino et contra hostes eius*. El mismo lo dice claramente al fin de la *Vita* (27, 3): “Hemos conocido a algunos que envidiaban su *poder* (taumatúrgico: su *uirtus*, lo que el Evangelio llama la *dynamis* espiritual) y su *vida* (es decir, su estilo de vida estrictamente ascético): aborrecían de él cuanto no veían en ellos mismos, y no tenían la fuerza de imitar” (*Vita* 27, 3). Hasta su propio discípulo y sucesor Briccius acusó al antiguo guardia imperial de “haberse manchado en los actos de milicia” (*Dial.* 3, 15): *militae actibus sorduisse*. Murmuración y calumnia le persiguieron en su vida y después de su muerte.

Pero más profundo y duradero fue el ataque moderno contra los santos: se desencadenó con la Reforma protestante del siglo XVI, siguió más vivo aún con la crítica radical del cristianismo por los filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII, y se redobló con el positivismo de Augusto Comte y sus discípulos en la historia racionalista de fines del siglo XIX, de la que oímos la misma voz, a través de la frase citada de Ferdinand Lot, escrita hace sólo menos de setenta años.

El calvinista Jean Leclerc, en 1710, consideraba con escepticismo los milagros de San Martín, situándose en postura de crítica racionalista frente a unas obras hagiográficas que él criticaba como si se tratara de una documentación historiográfica. Y es indudable que en esta perspectiva, como dice Jean Leclerc, esta obra “por cierto está llena de milagros extraños que no se pueden admitir sin exponerse a aceptar a la vez cuanto se encuentra en las leyendas menos dignas de

<sup>10</sup> P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.

fe..."<sup>11</sup> La misma evolución de la palabra *leyenda*, pasando del sentido positivo de "lo que se ha de leer" (entendamos en la liturgia de celebración del santo) al sentido negativo de cuento de hazañas imaginarias, simboliza claramente lo que llamamos hoy "la era de la sospecha". Esta crítica radical empieza en el siglo XVI con ciertos humanistas y reformadores, prosigue con lo que se ha llamado la crisis de la conciencia europea en el siglo XVII, luego con la Ilustración, y el santo y seña de Voltaire contra la Iglesia: "aplantar a la Infame"; se remata, antes del citado juicio de Lot, con el libro de Charles-Edmond Babut sobre San Martín de Tours, en 1912, en el que se podía leer: "El fondo de la vida de Martín y de los *Diálogos* (de Sulpicio) es lo que llamamos una *impostura*... Esta obra es un tejido de cuentos *mentirosos*"<sup>12</sup>.

Pero en los mismos siglos en que se llegaba a este extremo de incompreensión malévola, se produjeron sucesivamente un contraataque paciente, y luego un cambio radical de perspectiva en la investigación de los hechos religiosos, que debía restituir su dignidad religiosa, moral y literaria a los escritos hagiográficos. El contraataque fue un aspecto particular de la Contrarreforma católica. El intento de desenmarañar pacientemente verdad y leyenda, historia y novela, en el montón de las piezas hagiográficas acrecentado por la enorme producción medieval, fue la misión que sigue cumpliendo desde hace más de tres siglos un "comando" de Jesuitas que se llama la *Sociedad de los Bolandistas*, de Bruselas, del nombre de su fundador Jean Bolland (1596-1665)<sup>13</sup>. Empezaron la publicación inmensa de los *Acta Sanctorum*, edición crítica y comentada de todas las piezas hagiográficas, según el orden del año litúrgico, desde los santos festejados el primero de enero. Llegaron en el siglo XX hasta la víspera de la festividad de San Martín —muerto y celebrado el 11 de noviembre—, ¡y la empresa se paró en el tomo 67 *in folio*! Pero este trabajo prosigue en publicaciones periódicas como los *Subsidia hagiographica* y la que sigue siendo primera revista internacional de estudios hagiográficos: *Analec-*

<sup>11</sup> He citado un contexto más amplio en mi *Vie de saint Martin* (*sup.* n. 1), I, Paris, 1967, p. 173, n. 1.

<sup>12</sup> *Ib.*, 172, n. 2.

<sup>13</sup> Cf. H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles*, Bruxelles<sup>2</sup>, 1959 y P. PEETERS, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles<sup>2</sup> 1961 (reimpr. 1968).

*ta Bollandiana*. Desde el terreno de la crítica histórica, que ambicionaba decir: eso es verdad o error o impostura, la misma problemática de los Bolandistas se ha desplazado, hacia el comienzo de nuestro siglo, al terreno más adecuado de la historia literaria, con los libros fundamentales del Bolandista Hipólito Delehaye<sup>14</sup>. El trabajo de los biblistas sobre las formas y los géneros literarios de los libros bíblicos ha acompañado este capital cambio de enfoque.

Pero es de considerar también, paralela a la corriente crítica, la formación progresiva de una nueva antropología científica, que ya no reduce al hombre a la razón crítica, sino que reconoce la realidad de los fenómenos religiosos, y los derechos de la sensibilidad y de la imaginación, tanto en la religión como en la poesía, y en las creaciones literarias de la cultura oral y popular como el cuento. Esta rehabilitación comenzó con el prerromanticismo alemán y la fórmula de Herder, ya en 1797, sobre "la verdad de la leyenda"<sup>15</sup>; siguió con la apertura del romanticismo alemán y del simbolismo francés a los lenguajes irracionales de las imágenes, y el reconocimiento de su valor por varios filósofos de nuestro siglo: basta con citar los nombres de Freud, Jung, Ricoeur. También los nuevos rumbos abiertos por el método fenomenológico, la etnología, la nueva antropología religiosa, dieron paso al estudio científico de unos fenómenos tan sospechosos como las experiencias místicas y los milagros.

Las consecuencias de tal inversión de perspectivas han sido radicales para los estudios hagiográficos. Las exigencias positivistas de una distinción entre hechos objetivos y mera ficción siguen en pie, pero entre estos dos extremos, el filólogo hagiográfico abre el amplio y matizado abanico de la creación literaria, con sus componentes y dosificaciones muy complejas. Entre las experiencias religiosas del santo y su narración más o menos estilizada, se interponen las pantallas de la percepción y narración de sus experiencias por el santo, la tradición oral que cuaja en torno a lo narrado y, en fin, la escritura de un autor tributario de tradiciones textuales que pueden ser, en el caso de nues-

---

<sup>14</sup> Sólo nombraremos aquí, por el título característico de este cambio de enfoque, su libro *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921 (y 21966).

<sup>15</sup> *Herders sämtliche Werke*, 16, Berlin, 1887, 338, citado y comentado con tino por W. Berschin (*inf.* n. 16) 1 (1986), 20 ss.

tros autores antiguos, tan antiguas como bíblicas y cristianas: las de la hagiografía anterior, de sus géneros, su modelo de santidad, su tópicca ideológica, su expresión formal (desde el empleo consciente hasta las alusiones subconscientes) <sup>16</sup>.

La diversidad de las investigaciones realizadas en estas perspectivas desde hace medio siglo demuestra la riqueza y pluralidad de los puntos de vista metodológicos. Sólo quisiera apuntar tres principales. Primero, el afinamiento de un método de historia literaria que acaba de dar un fruto sazonado con el gran tríptico de Walter Berschin, sobre *Biografía y "estilo de época" en el Medievo* (en realidad empieza con lo paleo-cristiano más antiguo), cuya publicación empezó en 1986 <sup>17</sup>; este primer panorama ordenado de la producción hagiográfica hasta el siglo X, intenta determinar una agrupación y delinear una evolución de los géneros hagiográficos en estos siglos. Será una guía imprescindible para los estudios venideros.

Segundo punto de vista: el condicionamiento social y político de la producción hagiográfica. No se trata sólo de una reducción de tipo marxista, que explique esta producción como la expresión de una ideología clasista —cosa que no es de descartar para el modelo del "noble santo" en la alta Edad Media—. Se trata también del uso de figuras populares, como San Martín, en provecho de una dinastía; otro ejemplo es la narración del martirio de un obispo como San Desiderio de Viena, destinada por el rey Sisebuto a servir de "libro blanco" a la propaganda de los reyes godos de Toledo contra los reyes francos de Borgoña perseguidores de Desiderio <sup>18</sup>. El único problema es explorar este posible condicionamiento político de la producción hagiográfica, sin *reducir* a tal utilización política un fenómeno *específicamente religioso* como es el culto de los santos.

Más ampliamente, la historia de las mentalidades religiosas aprovecha ahora la documentación hagiográfica como reflejo privilegiado

<sup>16</sup> Análisis de esta compleja estilización del material narrativo en la *Vita Martinii* en nuestra ed. (cit. *sup.* n. 1), 1, Paris, 1967, 185 ss: "Pour une histoire littéraire ouverte: la triple métamorphose des faits bruts".

<sup>17</sup> W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 2 tomos publicados (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8-9), Stuttgart, 1986 y 1988 (III, sobre hagiografía carolingia, en prensa).

<sup>18</sup> Estudios citados *sup.* nn. 3 y 4.

del medio en que tal obra se ha realizado: en un tiempo, un lugar, un ambiente, y para un público bien particular, cuya religiosidad se proyecta en tal modelo de santidad<sup>19</sup>. No podemos más que aludir al interés de otros estudios sobre la relación vital entre Biblia y hagiografía, en los trabajos de Víctor Saxer en Roma<sup>20</sup> y de Marcos Van Uytfanghe en Gantes<sup>21</sup>; debemos señalar también los estudios de la documentación iconográfica sobre los santos que revelan visualmente la representación que tendrían los siglos europeos de tal santo famoso, como San Agustín. Los *corpus* han sido publicados por Pierre y Jeanne Courcelle<sup>22</sup>, pero queda mucho por hacer en la interpretación.

\* \* \*

Y también queda mucho por hacer en la interpretación de las *Vidas de los Padres de Mérida*. Quisiera terminar, en efecto, esbozando el programa de las investigaciones que supone tal interpretación, volviendo a hojear estas *Vitae* a la luz de tantos ensayos y métodos nuevos. La suerte que tenemos, en la ocurrencia, resulta a la vez del aporte y de los límites de la edición Garvin de las *Vitae*. Tenemos en efecto en esta edición una base de investigación: un estudio crítico y filológico que permite entender mejor el texto; un expediente erudito de lo anterior y unas noticias históricas sobre los personajes; una traducción que nos dice por lo menos cómo el editor ha entendido este latín que pudiera tildarse "de tipo *variable*", entre hablado y rebuscado, sencillo y oscuro; en fin, y quizá sobre todo, una investigación de fuentes que se ha limitado a poner en cursiva, en el texto, las palabras y frases literalmente recortadas por el autor en estas fuentes que ya hemos señalado al empezar. Pero tenemos todavía poca interpretación.

<sup>19</sup> Un sugestivo conjunto de estudios llevados a cabo desde este enfoque se encuentra en las Actas del Coloquio de París, en 1979 citados *sup.* n. 8.

<sup>20</sup> V. SAXER, *Bible et hagiographie, Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, Peter Lange, 1986.

<sup>21</sup> M. VAN UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Brussel, 1987, y nuestra reseña en *Analec-ta Bollandiana*, 97 (1979), 387-396.

<sup>22</sup> JEANNE ET PIERRE COURCELLE, *Iconographie de saint Augustin*, Paris, Les Etudes augustiniennes, 1965 (XIVe siècle); 1969 (XVe siècle); 1972 (XVIe et XVIIe siècles).

Aunque poco se sabe de la cristiandad de Mérida en el siglo VII fuera de nuestras *Vidas*, no sería carente de interés plantear primero el problema de la coyuntura hispana y emeritense, hacia este año 640 en que suele fijarse la composición de la obra. Si dejamos aparte el doble prólogo que constituyen la visión del otro mundo por el joven clérigo *Agustus* y el cuento satírico y ejemplar del monje comilón y borracho, estamos esencialmente ante un ciclo de *Vidas de obispos*: las de los cinco obispos que se sucedieron en la cátedra de Mérida, entre mediados del siglo VI y el año 640. ¿Por qué se tomó la iniciativa de escribir estas cinco noticias biográficas, entre las que se destacan tres: las de los griegos Paulus y Fidelis, y la del godo Masona, que podríamos llamar "martillo de heréticos", vencedor espiritual del propio rey Leovigildo que lo exila a Toledo y, finalmente, tiene que dejarlo volver a Mérida? Indudablemente, este corto resumen nos indica como un tema importante, y quizá una causa determinante de la redacción de las *Vidas*, las relaciones a la vez religiosas y políticas, ora cooperativas, ora antagónicas, entre obispos de Mérida y reyes de Toledo.

Mérida y Toledo: un hermoso tema en el que reflexionó muy útilmente Edward James en el coloquio de Dublin, hace ya quince años<sup>23</sup>. Mérida había sido capital del vicariato de Hispania durante el Bajo Imperio; había quedado como la metrópolis episcopal más importante de la península en los siglos V y VI. Pero la capitalidad de las Españas había pasado a Toledo desde la mitad del siglo VI, con la acomodación de la corte goda en la futura *Urbs regia*. La conversión de los godos había confirmado a la vez a la Iglesia y a la realeza en un reino unificado con esta capital central; el *leadership* intelectual y cultural pasó entonces a los obispos de Sevilla con Leandro e Isidoro. Es sugestivo que, en las Actas del gran concilio "constituyente" (como dice Ramos-Lissón) —el IV de Toledo en el año 633<sup>24</sup>— el metropolitano emeritense sólo firma el tercero, después de Isidoro de Sevilla y Esclua de Narbona: es una cuestión de edad, sin duda, pero puede

<sup>23</sup> E. JAMES, "Mérida and Toledo (550-585)", en Id. (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, 189-222.

<sup>24</sup> Según la fórmula sugestiva de D. Ramos-Lissón en J. ORLANDIS- D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, 261.

considerárselo como un hecho simbólico. En la nueva España isidoriana y toledana, Mérida vuelve a su antiguo papel romano de capital provincial y periférica: su metropolitano Esteban, posiblemente consagrado en el año 630, lo soportaría muy mal. Y es casi por entonces cuando se escriben las *Vidas*: ¿será una mera coincidencia que aparezcan sólo cuatro años después de la muerte de Isidoro? ¿No era éste un buen momento para recordar la santidad emeritense y sus modelos episcopales? Solamente planteo el problema y la hipótesis.

De todas formas, la figura de Leovigildo, rey liberal y justo en el capítulo II, y luego tirano cruel y aborrecible, digno de las *Pasiones* de Prudencio, perseguidor fracasado frente al obispo católico emeritense Masona, no deja de reflejar el curso de las relaciones entre el clero de Mérida y el gran rey arriano. La alabanza de Recaredo, primer soberano católico, la utilización callada pero precisa de la *Vita Desiderii* atribuida a Sisebuto, rey amigo de Isidoro, no dejan de sugerir que las *Vidas* también podrían ser (con alguna que otra contradicción extraña) un “libro blanco” de las relaciones de los obispos de Mérida con los soberanos de Toledo, con las imágenes contrastadas del enconado arriano Leovigildo y de su hijo Recaredo, convertido al catolicismo. Este tema merecería un estudio mucho más detallado que, según me parece, todavía está por hacerse.

Como en cualquier *Vida* o *Pasión*, se ha de atender también detenidamente a las intenciones declaradas en el prefacio. Pues abren otras tantas pistas de verificación, o de desmentido, en el texto que sigue. La primera es paradójica: el diácono, de creerle, habría tomado la pluma en defensa de los *Diálogos* de Gregorio Magno: pues los fenómenos místicos de visiones y milagros que siempre han extrañado en la obra de Gregorio habrían ocurrido igualmente en Mérida. ¿Se defiende así al Papa, o al amigo íntimo del difunto Leandro? ¿O se quiere equiparar a los padres hispanos de Mérida con los itálicos de los *Diálogos* gregorianos? El terreno es difícil, pero sería sumamente interesante de explorar.

La actualización final (“narramos lo que ha pasado en los tiempos de hoy, en la ciudad de Mérida”) no recuerda sólo los *Diálogos* de Gregorio, sino que también sobrentiende la continuidad afirmada ya en el prefacio de la *Passio Perpetuae* (cuatro siglos antes) entre las

intervenciones divinas en los tiempos bíblicos y en el tiempo de hoy —es decir en el año 203, en Cartago—. Sigue la gesta de Dios entre los hombres, y la de los hombres de Dios: los santos que tienen visiones, hacen milagros, se imponen por la santidad de sus costumbres. Y el autor remata su intención en el postfacio, que no es un mero empréstito a la *Vita Desiderii*, pues insiste en la cantidad de milagros, y en el hecho de haber escrito "por amor a Santa Eulalia".

Estas observaciones abren otras sendas hacia el modelo de santidad del santo obispo en las *Vidas*. Sería interesante delinear con precisión una imagen genérica del "obispo santo" a partir de las noticias sobre los cinco obispos, y ver si los rasgos se recubren o al menos son convergentes, y qué tipo de pastoral se define. Sólo quiero apuntar la insistencia curiosa en los aspectos materiales: edilicios, de beneficencia en el *xenodochion*, de cuentas apuradas por estos obispos en su iglesia antes de morir. Eso es muy distinto a los aspectos místicos; pero lo uno no borra lo otro: también santa Teresa fue una "gestionaria" de primera categoría.

Unas investigaciones más profundas se requerirían para los aspectos místicos de la santidad. Ha de notarse (con una enorme diferencia relativa a las hazañas "maravillosas" de los Padres itálicos de Gregorio) cómo lo preternatural sólo interviene aquí en las visiones *nocturnas* de procesiones, apariciones, *sacre conversazioni*, con personajes del otro mundo. Claro está que entre las visiones de los mártires, de los Padres del desierto, de los de Italia en Gregorio, de los "incubantes" de Uzalis, en Africa, cerca de las reliquias de San Esteban, y ante el subgénero de la visión del viaje por el otro mundo, falta situar mejor lo heredado y lo nuevo en estas narraciones que nos facilita con detalles curiosos el diácono de Mérida. A los emeritenses les gustaban mucho las grandes procesiones con santos: parece que estamos entonces —de noche— ante los mosaicos de San Apollinare Nuovo, en la Ravena del siglo VI: ¿no habrá allí alguna interferencia con la iconografía?, ¿y en qué nivel: el del soñador, o tal vez el del narrador?

¡Pero que curiosos los milagros! Muchos me hacen pensar en lo que llamé en la *Vita Martini* los "milagros coincidencias". Un obispo cirujano opera a tiempo a una mujer embarazada en trance de muer-

te; una iglesia se derrumba después de la salida del obispo; un trueno espanta oportunamente al rey Leovigildo, doscientos burros cargados de víveres llegan cuando éstos iban a faltar; a Witerico le resulta imposible desenvainar la espada, justamente en el momento en que se aprestaba a asesinar al obispo Masona. Como suele decirse: ¡qué maravilla! Y el mismo autor dice finalmente: *quanta miracula*. Pero en realidad, esas maravillas nada tienen de propiamente “maravilloso”, siendo todas unas coincidencias inesperadas y oportunas. Aquí también se impondría una comparación detenida con los hechos milagrosos, en aquellos *Diálogos* gregorianos que el diácono de Mérida pretende defender narrando lo acontecido en Mérida. Por ahora me parece que existe entre los dos autores un hiato completo, en lo que toca a lo sobrenatural. ¿Y dónde está el diablo aquí? ¡Por ninguna parte!

Termino con esta constatación: las *Vidas de los padres emeritenses* todavía están prácticamente sin interpretar. Cuando uno las relea después de treinta años de investigación hagiográfica —tanto personal como colectiva—, no puede menos de extrañarse constantemente y de asombrarse, ante la singularidad de una obra que, a *primera lectura*, pudo aparecer como un *remake* mediocre de muchas obras anteriores. En realidad, casi todo lo importante es distinto: el clima ideológico y político, el concepto de la santidad episcopal, la naturaleza de los milagros y el contenido de las visiones.

Iguales constataciones podrían hacerse en algunas de las seiscientas treinta y nueve obras hagiográficas reseñadas y analizadas desde un enfoque muy particular en la tesis de Pascal Boulhol —y eso tan sólo en los seis primeros siglos—. Dice un refrán: “No hay más que bajarse para recoger”. Termino mi conclusión: la hagiografía ya no es un coto reservado a jesuitas especializados; es un terreno maduro para ser labrado, por filólogos, por historiadores de la literatura, de las mentalidades religiosas, de la santidad. Sabemos ahora qué buscar en este terreno, y cómo buscarlo: aquí sólo he intentado sugerirlo. Quedan así muchos caminos hagiográficos por hollar, para cuantos añoran, con el poeta, acercarse a las “fuentes nuevas”, repitiendo con Lucrecio: *inuat integros accedere fontes*.

## RÉSUMÉ

Dédaignées comme une "sous-littérature" depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les oeuvres des genres hagiographiques bénéficient aujourd'hui d'un regain d'attention justifié, de la part des philologues, des historiens, des théologien. Les *Vies des Pères de Mérida méritent* d'être ainsi réétudiées avec de nouvelles méthodes. Six siècles de christianisme s'y reflètent dans une conception particulière de la sainteté épiscopale (qu'explore l'hagiologie). Mais l'intérêt de l'oeuvre n'est pas moindre pour l'historien de la société, de ses formes politiques et ecclésiastiques, de l'esthétique littéraire à l'époque wisigothique. Dans cette création souvent originale, un nouvel horizon s'ouvre ainsi aux recherches philologiques, guidées à présent par les travaux des 50 dernières années sur l'hagiographie latine antérieure - du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle.