

SUSANA GONZÁLEZ MARÍN

**ANÁLISIS DE UN GÉNERO LITERARIO:
LAS VIDAS DE SANTOS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

COLECCIÓN VITOR

57

C

Ediciones Universidad de Salamanca
y Susana González Marín

1ª edición: Noviembre, 2000

I.S.B.N.: 84-7800-906-X

Depósito Legal: S. 1367-2000

Ediciones Universidad de Salamanca
Apartado postal 325
E-37080 Salamanca (España)

Realización:

Nemática, S.L.

Impreso en España-Printed in Spain

*Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca*

CEP. Servicio de Bibliotecas

GONZÁLEZ MARÍN, Susana

Análisis de un género literario [Archivo de ordenador]: las vidas de santos en la antigüedad tardía/

Susana González Marín.—Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000

1 disco compacto.—(Colección Vitor; 57)

Tesis- Universidad de Salamanca 1996

Universidad de Salamanca (España)- Tesis y disertaciones académicas.

1. Hagiografía cristiana-Historia y crítica.
2. Literatura cristiana primitiva- Historia y crítica

235.3:929(043.2)

Resumen:

Este trabajo analiza las vidas de santos escritas en latín en la Antigüedad Tardía, para comprobar si es posible considerarlas un género literario y, si es así, estudiar qué rasgos lo definen.

El carácter institucional del corpus estudiado -ligado a la Iglesia, que controla la elaboración de un canon y las interpretaciones de los textos, como hizo con la Biblia- y su heterogeneidad -mezcla de géneros, variable grado de literariedad, etc - nos ha conducido a asumir determinados presupuestos teóricos basados en las teorías de Bajtin.

En primer lugar nuestra interpretación será "desde fuera" puesto que las vidas de santos han sido durante mucho tiempo estudiadas casi sólo "desde dentro" de la institución eclesiástica. El intérprete debe localizarse fuera del objeto en el espacio, en el tiempo y en la cultura, sin necesidad de renunciar a las aportaciones de su propia época.

El hecho de que las vidas de santos hayan recibido tan variadas etiquetas genéricas -y éstas tantas definiciones- nos indujo a estudiarlas siguiendo el modelo propuesto por Schaeffer. El análisis permite confirmar definitivamente que este grupo de textos no ha sido nunca perfectamente fijado ni definido, y que, salvo "novela", las demás etiquetas genéricas no denotan necesariamente "literariedad". Pero sobre todo deja traslucir un género descrito casi siempre como una clase genealógica (en términos de Schaeffer), es decir, la definida por una relación con la Biblia o más concretamente con los Evangelios: la crítica que emplea el término "*legenda*" considera las *uitae* en relación con las unidades literarias bíblicas del mismo nombre; algunos autores que emplean el nombre "hagiografía" las comparan con la Biblia basándose en la utilización litúrgica común; los que las incluyen en la "aretalogía" resaltan el fuerte componente aretalógico de los Evangelios; los que las denominan "biografías" inciden en la similitud con el Evangelio como biografía de Jesús. Este parece ser un punto esencial para entender el género.

Con respecto a la Biblia hay que tener en cuenta en primer lugar que es un libro sagrado, poseedor de la clave de todos los conocimientos pero a la vez inagotable en sus sentidos que nunca podrán llegar a ser desvelados completamente. La interpretación está, por tanto, en manos de profesionales. En segundo lugar, la Biblia constituye un modelo "vital": la vida de los hombres y todos los discursos, literarios o no, deben estar regidos por ella. Lógicamente, ejerció una influencia determinante en el conjunto del sistema literario y en los géneros concretos. Así pues, cuando se habla de las vidas de santos, cabe plantearse si la presencia de la Biblia y del Evangelio en ellas es distinta o especial con respecto a la que se percibe en el resto de las obras cristianas. Por ejemplo, ¿es posible ver una relación genérica entre nuestras *uitae* y el Evangelio?

Para dar respuesta a esta pregunta hemos examinado las relaciones intertextuales mantenidas entre estos textos y la Biblia, recordando que precisamente los modernos estudios de intertextualidad se basan en la idea bajtiniana de que todo enunciado es dialógico. Además hemos incluido algunas observaciones sobre el cronotopo, un concepto bajtiniano puramente semántico.

La presencia de la palabra bíblica en las vidas de santos no es uniforme sino que su transmisión está sujeta a múltiples variaciones. En función de las características del texto del que procede la alusión y a la forma en que se integra en el nuevo texto podemos separar distintos tipos de presencia de la palabra bíblica en las *uitae* teniendo en cuenta que existe una amplia gama de posibilidades intermedias:

1. Cita en estilo directo introducida por una expresión de lengua o equivalente
2. Alusión literal implícita, es decir, sin expresión introductoria ni marca de autor o título, pero que conserva su identidad textual.
3. Cita en estilo indirecto, introducida por alguna expresión de lengua o equivalente, que dé a entender la presencia de un discurso ajeno.
4. Expresión parafrástica, muy variable en extensión y adaptación, en la que ya no hay ninguna expresión introductoria de un discurso.
5. Integración en el nuevo discurso de una expresión o palabra bíblica, cuya procedencia puede estar implícita o explícita.

Examinemos en detalle cuáles son los efectos de estas alusiones

Es indudable que, dado que es un libro sagrado, su carácter de autoridad va a impregnar gran parte de sus apariciones en una u otra medida, aunque en grados diferentes:

El primer tipo de presencia –la de más autoridad- es la palabra mágica, ritual, en la que prácticamente no importa el contenido sino sólo su procedencia. A veces la alusión, en estilo directo o indirecto, formula preceptos que el santo cumple a la perfección o justifica una actitud concreta del santo o incluso del propio autor.

El carácter autoritario cede algo de terreno a los intereses exegéticos en un grupo amplio y variado de casos: referencias “tipológicas”, que suponen la actualización de los modelos bíblicos y en ocasiones son indicios de relación genérica; citas que suscitan un comentario auctorial a modo de explicación al pasaje bíblico; finalmente, relatos que ilustran un determinado texto o que aclaran algún punto oscuro en el pasaje original. Este último procedimiento es el *midrash*, de origen rabínico, una práctica consistente en rellenar la laguna existente entre el texto canónico y su público moderno mediante la reescritura de la historia o su explicación en un sentido más aceptable. Parece que en el Evangelio ya se usaba el *midrash* para reinterpretar pasajes del Antiguo Testamento. De nuevo un indicio de relación genérica.

Por último hay otras referencias, habitualmente implícitas, que funcionan como marcas genéricas, libres de un interés tipológico concreto. Por ejemplo, la estructura de los milagros, la alternancia de los discursos del santo con acciones; o de la vida contemplativa y la vida activa, etc., son rasgos que se han considerado tomados del Evangelio en *Vita Antonii*.

Para alcanzar una idea del género vidas de santos a través de este análisis, hemos tomado como base la concepción expuesta por Bajtin, que concedía gran importancia al género en el estudio de la literatura y en el de la comunicación en general. Para él el autor ve la realidad con los "ojos de un género". También en este caso podemos decir que las "vidas de santos" pretenden dar cuenta de una realidad nueva, para lo cual utilizaron una lente determinada, un género, caracterizado esencialmente por dos rasgos: 1. El principio de la *imitatio* es básico. El santo imita a Jesucristo y debe actualizar ese modelo, convirtiéndose a su vez en modelo para posteriores imitaciones. De esta manera las *uitae* son a fin de cuentas una exégesis narrativa del Evangelio, que constituye a su vez una reinterpretación del Antiguo Testamento. Por tanto, puede hablarse de una relación genérica

entre las *uitae* y el Evangelio. 2. El cronotopo biográfico diferencia las *uitae* de otras obras, como actas y pasiones. Frente a éstas la biografía actualiza a Cristo no sólo en la muerte, sino también en la vida; por otra parte, inserta al santo en un marco histórico precisamente a través del mismo género mediante el que Cristo lo fue.

Así pues, el cronotopo biográfico visto bajo la lente de la *imitatio Christi* constituye una primera definición de los "ojos" del género "vidas de santos". Añadamos algunas características más:

Cada autor desarrolla algunos de los potenciales de la tradición genérica y a su vez enriquece así el género. Eso sí, todos conocían el Evangelio, del que tomaron cada uno unos determinados rasgos según su época y sus circunstancias.

No sólo la Biblia, también otros discursos estuvieron presentes en las vidas de santos. Entre ellos el elemento más importante, al menos en el origen del género, son las leyendas populares, que también formaron parte de los Evangelios. Las vidas de santos suponían el control institucional sobre las leyendas populares que circulaban sobre los santos más carismáticos: las censuraban y manipulaban pero no podían prescindir completamente de ellas si querían tener éxito.

Las variaciones en el terreno de la "literariedad" no contradicen la concepción del corpus como un género, que, según Bajtin, no es un fenómeno estrictamente literario, sino un principio rector de toda comunicación. Es posible que un mismo género abarque la esfera literaria y la de la vida cotidiana. El conjunto de rasgos que hemos mencionado confirma la concepción bajtiniana del género: compuesto de textos heterogéneos, no siempre literarios, adscritos a muchos géneros diferentes, en prosa, no considerado en los tratados teóricos, prácticamente imposible de definir mediante una serie de normas. Por supuesto el resultado obtenido es tan discutible como los ya existentes, uno más entre todos los significados potenciales que el propio Bajtin propone para cualquier obra.

Abstract:

This work analyses the lives of saints written in Latin in the late Antiquity in order to determine whether they can be regarded as a genre and, if so, which characteristics define that genre.

The institutional character of this corpus - bound to the Church, which controls the production of a canon and the interpretation of the texts, as it did with the Bible - its heterogeneity, the mixture of elements from different genres, the variable degree in their literary quality, etc., has led me to adopt certain theoretical principles based on Bakhtin's theories.

In the first place, my interpretation will be carried out from "outside", since saint lives have for a long time been studied almost exclusively from "inside" the Church. The interpreter should place themselves outside their object in space, time and culture, without having to give up contributions from their own time. The fact that saint lives have received so many labels - and these have been given so many different definitions - has induced me to study them following Schaeffer's model. The analysis shows very clearly how this group of texts has never been perfectly fixed or defined and that, except for the term "novel", all the other generic labels do not necessarily imply literary quality. But, above all, it shows a genre nearly always described as a genealogical class (following Schaeffer's terminology); that is, a class defined by its relationship with the Bible, or, to be more precise, with the Gospels. The criticism using the term *legenda* looks at the *uitae* in relation to the Biblical literary units with the same name; some authors who use the term hagiography compare them with the Bible on the basis of the ordinary liturgical usage. Those regarding the *uitae* as aretalogy stress the strong aretalogical element in the Gospels, whereas those who call them biographies insist on their similarity to the Gospels as lives of Jesus. This seems to be an essential point to the understanding of the genre.

With regard to the Bible, we should consider in the first place that it is a sacred book; it possesses the key to all knowledge but is at the same time inexhaustible in its meanings, and those will never be revealed completely. Its interpretation is, therefore, in the hands of professionals. In the second place, the Bible is a "model of life"; the life of men and all discourses, whether literary or not, must conform to it. It consequently exerted a determining influence on the whole of the literary system and the particular genres. Thus, in discussing lives of saints it might be asked whether the presence of the Bible or the Gospels in them is especial or different from that perceived in the rest of Christian works. For instance, is it possible to see a generic relationship between the *uitae* and the Gospels?

In order to answer this question I have examined the intertextuality between the *uitae* and the Bible, bearing in mind that the modern studies on intertextuality are based precisely on Bakhtin's idea that all statements are dialogic. I have also included some observations on the chronotope, a purely semantic concept of Bakhtin's.

The presence of the Biblical word in the lives of saints is not uniform, but subject to multiple variations. According to the characteristics of the text from which the reference comes, and to the way it is incorporated into the new text we can isolate different types of presence of the Biblical word in the *uitae*, without forgetting that there is a wide range of possibilities in between them:

1. Direct quotation introduced by a speaking expression or similar.
2. Implicit literal reference; that is, without any introductory expression, reference to author or title, but keeping its textual identity.
3. Quotation in indirect speech, introduced by some speaking expression or similar revealing the presence of someone else's discourse.
4. Paraphrase, varying very much in extension and adaptation, with no expression introducing a discourse.
5. Incorporation of a Biblical expression or word into the new discourse, of which the source may be implicit or explicit.

Let us examine in detail what the effects of these different types of references are. It is obvious that, since the Bible is a sacred book, its authoritative nature will be in one way or another present in most of its appearances, but this will happen to different degrees: The first type, which is the most authoritative, represents the magic, ritual word, where the source rather than the content is what matters. Sometimes, an allusion, either in direct or indirect speech, expresses precepts that the saint keeps perfectly, or justifies an attitude of the saint - or even of the author himself -. The authoritative character diminishes in favour of an exegetical interest in a wide and varied group of cases: "typological" references implying a re-embodiment of the Biblical models and sometimes pointing at a generic relationship; quotations eliciting an authorial comment as an explanation of the Biblical passage in question, or stories illustrating a particular text or clarifying some obscure point in the original passage. This alter device is no other than *midrash*, a practice of rabbinical origin consisting of filling the gap between the canonical text and its modern audience by means of re-writing the story or explaining it in a more acceptable way. It seems that midrash was already used in the Gospels to re-interpret passages from the Old Testament. Again this is another sign of generic relationship.

Finally, there are other references, normally implicit, which act as generic marks, free from any particular typological interest; for instance, the structure of miracles, the alternation of the saint's speeches with his actions, or that between the contemplative and the active life have been regarded by *Vita Antonii* as traits taken from the Gospels.

In order to achieve an idea of the genre of the lives of saints, I have founded my analysis on Bakhtin's conception, who gave genre a great importance in the study of literature and communication in general. According to him, the author sees reality "with the eyes of a genre". Likewise, we can say that the lives of saints want to give an account of a new reality, for which they use a particular filter; i.e. a genre, which is basically described by two features:

1. The principle of *imitatio* is essential. The saint imitates Christ and must re-embodiment the model, becoming himself a model for future imitations. Thus the *uitae* come to be a narrative exegesis of the Gospels, which are in turn a re-interpretation of the Old Testament. We can therefore speak of a generic relationship between the *uitae* and the Gospels.

2. The biographical chronotope distinguishes the *uitae* from other works, such as acts and passions. Unlike these, biography enlivens the figure of Christ not only in his death, but also in his life; on the other hand, it places the saint in an historical context, and it does so by means of precisely the same genre used to place Christ in his own time. Consequently, the biographical chronotope, seen in the light of the *imitatio Christi*, constitutes a primary definition of the "eyes" of the genre "lives of saints". We can add some more characteristics.

Each author develops some potentials offered by the generic tradition, thus enriching the genre in turn. All of them of course knew the Gospels, from which each took certain traits according to their time and circumstances.

Not only the Bible, but also other kinds of discourse were present in the lives of saints. Among them, the most important element, at least as regards the origins of the genre, is that constituted by folk tales, which had also been part of the Gospels. The lives of saints represented the institutional control over the circulating folk tales about the most charismatic saints; these folk tales could be censored and manipulated, but never ignored if the *uitae* were to have some success.

The different degrees of literary achievement in the *uitae* do not oppose their interpretation as a genre, which, according to Bakhtin, is not necessarily a literary phenomenon, but a principle which regulates all kinds of communication. It is possible for a genre to comprehend both literary and everyday milieux. The characteristics which have been examined confirm Bakhtin's conception of genre: i. e. consisting of heterogeneous, not always literary texts ascribed to many different genres, written in prose, not considered in theoretical treatises, and virtually impossible to define according to a set of rules. Of course, the results of this work are as arguable as any of the already existing ones; they are just one interpretation among all the potential meanings which Bakhtin himself proposes for any work.

ÍNDICE

0. INTRODUCCIÓN.....	15
0.1. Objetivo.....	16
0.2. Delimitación de la época.....	16
0.3. Delimitación del corpus.....	17
0.4. Características peculiares del corpus.....	19
0.5 Presupuestos teóricos y organización del trabajo.....	21
0.5.1.	21
0.5.2.	21
1. LOS NOMBRES DEL GÉNERO.	26
1.1. La teoría de Schaeffer.....	27
1.1.1. Exposición de la teoría.	27
1.1.2. Ventajas del método de Schaeffer.....	29
1.1.3. Algunos problemas en la teoría de Schaeffer.....	30
1.1.4. Propósito de nuestra aplicación de los postulados de Schaeffer.....	33
1.2. Denominaciones endógenas.	34
1.2.1. <i>VITA</i>	42
1.2.1.1. Plano semántico.....	42
1.2.1.1.1. El núcleo <i>uita</i>	42
1.2.1.1.2. Ampliaciones del núcleo <i>uita</i>	42
1.2.1.1.3. Dos cuestiones fundamentales: etapas de la vida y el término <i>virtutes</i>	43
1.2.1.1.4. Tópicos retóricos sobre el contenido.....	48
1.2.1.1.5. ¿La vida de quién?.....	50
1.2.1.2. Plano sintáctico.....	52
1.2.1.2.1. Tópicos retóricos.....	53
1.2.1.2.2. Otros rasgos.....	57
1.2.1.3. Plano del acto comunicacional.....	57

1.2.1.3.1. La función.....	57
1.2.1.3.2. La veracidad del relato.....	59
1.2.1.3.3. Los autores.....	60
1.2.1.3.4. Los destinatarios.....	63
1.2.1.3.5. Forma de difusión.....	65
1.2.1.3.6. El verso y la prosa.....	68
1.2.2. <i>LAUS</i>	71
1.2.2.1. Plano semántico.....	71
1.2.2.2. Plano sintáctico.....	72
1.2.2.3. Plano pragmático.....	72
1.2.2.3.1. Forma y ocasión de difusión.....	72
1.2.2.3.2. La función.....	73
1.2.2.3.3. El autor.....	74
1.2.2.3.4. Los destinatarios.....	74
1.2.3. <i>SERMO</i>	75
1.2.3.1. Plano semántico.....	75
1.2.3.2. Plano sintáctico.....	75
1.2.3.3. Plano pragmático.....	75
1.2.4. <i>CONCLUSIONES</i>	77
1.3. Denominaciones exógenas	80
1.3.1. <i>BIOGRAFÍA</i> (cristiana, medieval, etc.).....	82
1.3.1.1. Los planos semántico, sintáctico y pragmático.....	82
1.3.1.2. La influencia de Leo en los estudios sobre biografía cristiana	83
1.3.1.3. Los autores.....	88
1.3.1.3.1. La biografía hagiográfica.....	92
1.3.1.3.2. La biografía medieval.....	92
1.3.1.3.3. Biografía sagrada.....	93
1.3.1.3.4. La biografía de hombres santos.....	94

1.3.1.4. Conclusiones.....	96
1.3.2. LEYENDA HAGIOGRÁFICA, LEYENDA RELIGIOSA (légende, Legende).....	98
1.3.2.1. Los planos semántico, sintáctico y pragmático.....	99
1.3.2.2. Los autores.....	101
1.3.2.3. Conclusiones.....	113
1.3.3. HAGIOGRAFÍA.....	115
1.3.3.1. Los planos semántico, sintáctico y pragmático.....	117
1.3.3.2. Los autores.....	119
1.3.3.3. Conclusiones.....	128
1.3.4. Denominaciones parciales:ARETALOGÍA, NOVELA y PANEGÍRICO.....	131
1.3.4.1. Aretalogía.....	131
1.3.4.1.1. Los autores.....	132
1.3.4.1.2. Conclusiones.....	140
1.3.4.2. Novela.....	142
1.3.4.2.1. Los autores.....	142
1.3.4.2.2. Conclusiones.....	145
1.3.4.3. Panegírico.....	146
1.3.4.3.1. Los autores.....	146
1.3.4.3.2. Conclusiones.....	147
1.3.5. Pervivencia de la etiqueta genérica <i>vita</i> y de otras denominaciones endógenas.....	148
1.3.5.1. <i>vitae</i> (Heiligenviten, Heiligenleben, Saints' Lives, vidas de santos)	148
1.3.5.2. <i>exitus illustrium uirorum</i>	150
1.3.6. Conclusiones.....	151
2. ANÁLISIS DE LAS <i>VITAE</i>	155
2.1. Preliminares	156

2.1.1. La Biblia.....	156
2.1.2. La posición de van Uytfanghe.....	158
2.1.3. Organización del análisis.....	159
2.2. <i>Vita Cypriani</i>.....	168
2.2.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	168
2.2.2. Relaciones con el discurso de Cipriano.....	174
2.2.3. Relaciones intertextuales con autores clásicos.....	174
2.2.4. Conclusión.....	175
2.3. <i>Vita Antonii. La traducción de Evagrio</i>.....	177
2.3.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	177
2.3.2. Relaciones intertextuales con autores clásicos.....	182
2.3.3. Relaciones intertextuales con las biografías helenísticas de filósofos	183
2.3.4. Conclusión.....	183
2.4 <i>Vita Pauli</i>.....	187
2.4.1. Relaciones intertextuales con <i>VAntonii</i>	187
2.4.2. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	192
2.4.3. Relaciones intertextuales con otros autores no cristianos.....	194
2.5. <i>Vita Hilarionis</i>.....	197
2.5.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	199
2.5.2. Relaciones intertextuales con la traducción de Evagrio con <i>VA</i>	202
2.5.3. Relaciones intertextuales con autores no cristianos.....	207
2.5.4. Conclusión.....	207
2.6. <i>Vita Malchi</i>.....	210
2.6.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	210
2.6.2. Relaciones con la novela griega de aventuras.....	212
2.6.3. Conclusión.....	212
2.7. <i>Vita Martín</i>	215
2.7.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	217

2.7.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	223
2.7.3. Relaciones intertextuales con obras profanas.....	225
2.7.4. Conclusión.....	226
2.8. <i>Vita Ambrosii</i>	229
2.8.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	230
2.8.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	234
2.8.3. Relaciones con las obras de Ambrosio.....	236
2.8.4. Conclusión.....	236
2.9. <i>Sermo de uita S. Honorati</i>	239
2.9.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	239
2.9.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	243
2.9.3. Conclusión.....	245
2.10. <i>Vita Augustini</i>	247
2.10.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	248
2.10.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	251
2.10.3. Relaciones con las obras de Agustín.....	252
2.10.4. Conclusión.....	254
2.11. <i>Sermo de sancto Maximo</i>	256
2.11.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	256
2.11.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	258
2.11.3. Conclusión.....	258
2.12. <i>Vita Germani</i>	259
2.12.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	259
2.12.2. Relaciones con las obras martinianas y con otras vidas de santos.....	262
2.12.3. Otras relaciones.....	263
2.12.4. Conclusión.....	264
2.13. <i>Vita Hilarii Arelatensis</i>	266
2.13.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	266

2.13.2. Relaciones con <i>Vita Honorati</i>	268
2.13.3. Relaciones con las <i>Confessiones</i> de Agustín.....	270
2.13.4. Conclusión.....	271
2.14. <i>Vita Epifani</i>	272
2.14.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.	272
2.14.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	275
2.14.3. Conclusión.....	278
2.15. <i>Vita Antonii de Enodio</i>	279
2.15.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	279
2.15.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	279
2.15.3. Conclusión.....	280
2.16. <i>Vita Severini</i>	282
2.16.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.	284
2.16.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	290
2.16.3. Conclusión.....	291
2.17. <i>Vita Fulgentii</i>	293
2.17.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	294
2.17.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	297
2.17.3. Conclusión.....	299
2.18. <i>Vita Caesarii</i>	301
2.18.1. Relaciones intertextuales con la Biblia.....	302
2.18.2. Relaciones con otras vidas de santos.....	308
2.18.3. Relaciones con las obras de Cesáreo.....	310
2.18.4. Conclusión.....	311
3. CONCLUSIONES	313
4. BIBLIOGRAFÍA	322

0. INTRODUCCIÓN

0.1. Objetivo

Nuestro trabajo se centra en el análisis de un corpus determinado, las vidas de santos escritas en latín en la Antigüedad tardía, para comprobar si es posible considerarlo un género literario y, si es así, estudiar qué rasgos lo definen.

0.2. Delimitación de la época

La Antigüedad Tardía es un período cuya entidad propia no ha sido admitida hasta una época reciente. Ahora existe una actitud unánime que la considera como una etapa distinta de la época clásica por la transformación de las circunstancias históricas y sociales y, en consecuencia, del sistema literario.

Fuhrmann¹ sitúa esta época entre mediados del s. III y mediados del siglo VII basándose en tres criterios: las relaciones temporales, las ideas conductoras y las fuerzas literarias. En cuanto al primero, destaca la existencia de dos vacíos de producción literaria justamente antes y después de esos límites cronológicos. En el campo de las ideas, la sustitución del Estado y de la política por la fe como principio fundamental da como primer resultado un enfrentamiento entre paganos y cristianos que posteriormente acabará en una superposición de culturas. Por último, Fuhrmann coloca como fuerzas literarias la escuela y las autoridades.

La situación comunicativa de la literatura cristiana es muy diferente a la de la literatura antigua. Kirsch² intenta describirla mediante su reducción a una serie de oposiciones significativas: cristiano/tradicional; oral/escrito; abierto/no abierto; institucionalizado/privado; pragmático / estético. Analiza cada género literario según estas categorías y de sus resultados destacamos sobre todo el carácter institucional de la literatura cristiana y el predominio de la literatura pragmática sobre la estética.

Precisamente la interpretación alegórica desempeñó un papel fundamental como parte de ese sistema literario institucionalizado. Los griegos ya la habían aplicado a los mitos homéricos desde el s. VI y en el entorno helenístico-romano Filón ya la había utilizado³. Los autores del Nuevo Testamento, sobre todo San Pablo, mediante la interpretación alegórica pretendían hacer visible la existencia de una relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, convirtiendo a aquél en el prelude de éste y a éste en el cumplimiento de las profecías de aquél. La exégesis patrística, cuyo representante más importante era Orígenes, desarrolló, tomando a san Pablo como punto de partida, un sistema de interpretación de los textos bíblicos a los que se atribuían tres sentidos —luego serían cuatro—: el literal, el ético y el místico.

Por mucho que le pesara en un principio, el cristianismo surgió en el mundo clásico y lógicamente experimentó su influencia además de la de otras tradiciones como la hebrea. Esto no impidió que existiera entre los cristianos una profunda hostilidad hacia el contenido de la cultura clásica: se considera necesario que los niños cristianos acudan a la escuela clásica, pero se inculca a los adultos el perjuicio que acarrear los contenidos de esa mimada enseñanza. Marrou apunta cómo en

¹ El artículo clásico sobre la delimitación del período y sus características propias es el de M. FUHRMANN. Die lateinische Literatur der Spätantike. *Antike und Abendland*. 1967, vol. 13, p. 56-79. Cf. también del mismo autor Die Spätantike und ihre Folgen. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 1992, vol. 12, p. 253-274. El número 132 de *Philologus* (1988) contiene varios artículos que abordan algunas de las cuestiones fundamentales que atañen al período.

² W. KIRSCH. Versuch einer Systematik der Kommunikationssituationen spätlateinischer Literatur. *Philologus* 1991, vol. 135, 2, p. 264-273.

³ Sobre la alegoría, M. FUHRMANN. Die Spätantike und ihre Folgen, *art. cit.* p. 267-270.

Oriente la *Didascalia apostólica* prohíbe la lectura de los libros paganos e impulsa a aplacar con la Biblia los deseos culturales, curiosamente expresados en términos de géneros clásicos: también la Biblia tiene historia, leyes, etc.⁴. En Occidente esta prohibición la formularon los *Statuta Ecclesiae antiqua*.

Esta actitud ambivalente es representada perfectamente por uno de los autores de vidas de santos, Jerónimo⁵. Éste manifiesta la imposibilidad de conciliar la cultura bíblica con la pagana clásica en *epist. 22, 29* (escrita en el año 384): *quid facit cum psalterio Horatius?...* Sin embargo, él mismo se caracteriza por la fusión de ambas tradiciones en muchísimos lugares de su obra. Así sucede en las *uitae* de una época próxima a la epístola citada⁶, pero también en la *epist. 127, 12*, redactada ante la noticia del saqueo de Roma en el 410.

Si estos cambios trajeron consigo el comienzo de una nueva época literaria, enseguida surge la pregunta de cómo afectó esto a los géneros tradicionales. Fontaine⁷ aborda el problema partiendo de algunas de las características nuevas que ya hemos mencionado: la nueva concepción de la comunicación que introdujo el cristianismo basándose en la importancia concedida a la misión apostólica de divulgar el mensaje evangélico; la consideración teocéntrica de la palabra que excluye toda utilización lúdica y ataca frontalmente los pilares de la literatura tradicional; la Biblia vista como el libro sagrado de sentidos inagotables que alimenta la interpretación alegórica y como un conjunto de modelos literarios; la superposición de los principios culturales cristianos sobre el trasfondo de la cultura antigua. Todo ello tiene como efecto la mezcla de estilos y tonos, de géneros, de prosa y verso, un sistema literario caracterizado por las interferencias, fenómeno que para Fontaine es precisamente lo que define el período tardoantiguo. En este punto establece una comparación con la literatura helenística⁸. De hecho, centrándose en tres ejemplos concretos —Ambrosio, Ausonio, Amiano— Fontaine habla de *satura*⁹.

0.3. Delimitación del corpus.

En primer lugar, nos hemos limitado al ámbito latino. Con una salvedad: hemos incluido en el análisis la traducción latina realizada por Evagrio de la *VAntonii* escrita por Atanasio en griego. Las razones son obvias: *VAntonii* fue una obra capital dentro del género, pero lo fue gracias a la traducción de Evagrio al latín¹⁰.

⁴ H.I. MARROU. *Historia de la educación en la Antigüedad*. 3ª edición. Buenos Aires: Eudeba, 1976. p. 267-270

⁵ I. GUALANDRI, L'eredità tardo-antica. En G. CAVALLO; C. LEONARDI; E. MENESTO. *Lo spazio letterario del medioevo latino. I. Il medioevo latino*; vol I,1 *La produzione del testo*. Roma: Salerno, 1992. p. 15-44, especialmente p. 25

⁶ Fueron redactadas aproximadamente en el espacio que va desde el 375 hasta el 390.

⁷ J. FONTAINE. Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature latine chrétienne du IV^e siècle?, *Philologus*. 1988, vol. 132, p. 53-73.

⁸ J. FONTAINE. Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien. En *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Genève: Fond. Hardt, 1977, p. 425-472, concretamente p. 466-467. A pesar de que es cierto que ambas épocas, la helenística y la cristiana, están a la misma distancia aproximada de los periodos clásicos correspondientes y de que suponen una experimentación con las formas literarias ya establecidas, la comparación no es muy acertada a nuestros ojos porque los sistemas literarios eran totalmente distintos y los caminos que condujeron a la experimentación en uno y otro caso son muy diferentes, sin olvidar que la literatura cristiana dejó poco espacio para los valores estéticos y lúdicos.

⁹ J. FONTAINE. Unité et diversité..., *art. cit.* p. 444. M. BAJTIN también había señalado la enorme importancia de la menipea en la literatura cristiana en *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 190.

¹⁰ La primera traducción anónima fue enseguida eclipsada por la de Evagrio. Recordemos que en el siglo IV ya no era tan común el conocimiento del griego. La valoración de los datos extraídos de *VAntonii* ha de ser cuidadosa puesto que al fin y al cabo se trata de una traducción, con una situación enunciativa distinta de la situación original, pero también marcada por ésta.

Un criterio fundamental para la delimitación del corpus ha sido el estudio de las denominaciones endógenas¹¹, es decir, aquellas que las obras han recibido por parte de sus autores o del público y crítica más o menos contemporáneos. Hemos incluido todas aquellas obras que en alguna de las fuentes citadas en ese apartado —títulos, prefacios, otros testimonios, etc.— han utilizado el nombre *uita*. Nuestra propia denominación "vidas de santos" está fundada en las expresiones recogidas en los títulos, que siguen por regla general el modelo *Vita sancti....* Quizá no sea la más adecuada, pero la adoptamos de momento especialmente por su transparencia.

Este criterio acarrea la exclusión de actas y pasiones de los mártires. Asimismo quedan fuera del objetivo los *Dialogi* y las epístolas martinianas de Sulpicio, las cartas biográficas de Jerónimo y las recopilaciones de historias de milagros. Cada uno de estos casos presenta sus peculiaridades y una relación indiscutible, pero distinta, con las vidas de santos.

Ciertamente es fácil justificar la exclusión de los *Dialogi* y de las recopilaciones de historias por la ausencia de un marco biográfico y su estructura en una serie de episodios encadenados. Las epístolas de Sulpicio son consideradas un complemento a la *uita*, especialmente porque una le añade la escena de la muerte del santo que no figura en *VMartini*. El hecho es que Sulpicio las redactó después, motivado por una petición concreta, y que él había compuesto la *uita* sin la escena de la muerte.

Más peliaguda se presenta la exclusión de las pasiones de los mártires. De hecho, muchos autores¹² las consideran el primer estadio de la biografía cristiana, aunque sólo traten de la muerte del mártir, puesto que se trata del momento que da sentido a su vida; y veremos que la actualización de la pasión de Cristo aparece también en las *uitae*. Sin embargo alguna transcendencia genérica ha de tener el hecho de introducir un marco biográfico completo, o casi completo, lo que permite llamar de verdad a una obra *uita* y entablar unas relaciones con un género que ya existía, la biografía profana. Por supuesto, la relación de pasiones y *uitae* ocupará también nuestra atención a la hora de llegar a una conclusión sobre el conjunto.

Las cartas biográficas de San Jerónimo poseen muchos puntos en contacto con las *uitae*, a pesar de no ser denominadas como tal: son biografías y son edificantes, pero son cartas dirigidas a familiares o personas privadas en las que a menudo tiene mucha importancia el elemento de la consolación y demasiado poca la relación institucional del protagonista, que era uno de los rasgos de las *uitae* incluso los ascetas tenían una raigambre institucional.

Pero también dentro del grupo de obras que reciben la denominación de *uitae* hemos excluido algunas. Las *uitae* escritas por Venancio Fortunato y el *Liber vitae patrum* de Gregorio de Tours son consideradas por algunos las últimas vidas de santos de este período; sin embargo, las hemos excluido. Lo hemos hecho porque, aun estando a caballo entre dos épocas, sus peculiaridades las hacen muy diferentes y anuncian una nueva fase dentro del género.

Eliminamos de mano el *Liber vitae patrum* porque se trata de una recopilación hecha por el propio Gregorio de veinte biografías de veinticuatro¹³ santos galos o relacionados con la Galia, introducidas por un breve prólogo sobre un aspecto edificante concreto. Esto asemeja la obra a una recopilación de *exempla*.

Los rasgos distintivos de las *uitae* de Venancio Fortunato no son tan evidentes y en principio las habíamos incluido dentro del análisis de las denominaciones endógenas. Fue precisamente este análisis

¹¹ Este término, así como el de "denominaciones exógenas", procede de J.M. SCHAEFFER. *Qu'est ce qu'un genre littéraire?* Paris: Seuil, 1989, p. 77.

¹² Chr. MOHRMANN. Introducción generale. En G.J.M. BARTELINK (ed.). *Vita di Antonio*. 3ª edición. Milano: Mondadori, 1981. p. VII-LXVII. W. BERSCHIN. *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. I. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen*. Stuttgart 1986. Este autor trata estas obras bajo el epígrafe "Anfänge christlicher Biographie", p. 37-110.

¹³ La no correspondencia en el número se debe a que cuatro biografías tratan sobre dos santos.

el que reveló su diferencia con respecto al resto, basada, como veremos, en la nueva relación del autor con sus obras, la profesionalización. Venancio escribió muchas *uitae* (seis en prosa atribuidas con seguridad), algunas por encargo¹⁴ y de santos muy alejados de él.

El estudio de ambos autores tiene una importancia indudable en la evolución del género de cara a épocas posteriores, pero esta investigación escapa a nuestro objetivo.

Aún debemos dar cuenta de otra exclusión justificada en el análisis de las denominaciones endógenas: las *uitae* en verso. Nos referimos concretamente a las versificaciones que se realizaron de *VMartini* de Sulpicio Severo por Paulino de Périgueux y Venancio Fortunato¹⁵. Con la expansión del cristianismo la importancia que el gran público adquiere, perceptible incluso en que gente nunca antes dedicada a la cultura se hace literariamente activa, es un factor más que repercute en el desplazamiento de la poesía del sistema literario. Después de un primer rechazo, la poesía comienza a utilizarse para nuevos contenidos a los que nunca antes se había dedicado; aparece como motivo de esta nueva utilización el afán de ensalzarlos y dotarlos de la elevación de la poesía clásica. En esta línea aparece la épica bíblica y con ésta hay que relacionar las versificaciones de una *uita* en prosa, una de las más famosas en occidente, cuyo contenido era bien conocido¹⁶. Lógicamente ni la función ni el destinatario son los mismos que en el caso de las *uitae* en prosa, como veremos en su momento.

A pesar de estos recortes el corpus que definitivamente hemos estudiado¹⁷ ofrece una amplia variedad; hemos procurado introducir algunas obras cuya inclusión dentro del género resulta problemática puesto que las diferencias resaltan mejor los puntos comunes. Para el final dejaremos algunas matizaciones¹⁸.

0.4. Características peculiares del corpus

Las vidas de santos forman parte del nuevo sistema literario y reflejan la nueva situación.

Los autores y receptores (incluso los no contemporáneos) pertenecen a la misma comunidad religiosa. Algunos autores gozan a ojos de su público de una notable autoridad, que procede de varias fuentes: del contacto con el santo, si es el caso; de su pertenencia a la institución eclesiástica en la que incluso pueden ostentar algún cargo más o menos relevante: obispo o abad. Por otra parte, sus obras llegaron en una época determinada a formar parte de la liturgia.

Al estar este grupo de obras ligado a una institución, la Iglesia, ésta controlará la elaboración de un canon y el tipo de interpretaciones de los textos. Kermodé¹⁹ nos recuerda la historia del canon que comienza con Marción. Pero esta actividad pudo ejercerse también sobre otra literatura. Incluso dentro

¹⁴ Ya había habido varias *uitae* redactadas por encargo, pero siempre mediaba alguna otra relación entre el autor y el santo: si no el conocimiento directo, a lo mejor el indirecto o la pertenencia al mismo monasterio o su sucesión al frente de la misma sede episcopal.

¹⁵ Los *carmina natalicia* de Paulino de Nola compuestos en honor de Félix de Nola todos los años entre el 395 (ó 394) y el 408 estaban excluidos de mano porque, aunque contengan elementos próximos a los de las *uitae*, su origen y objetivos eran muy distintos. W. EVENEPOEL. *The Vita Felicis of Paulinus Nolanus*. En M. VAN UYTFANGHE; R. DEMEULENAERE (eds.). *Aeuum inter utrumque Mélanges offerts à G. Sanders*. Steenbrugis 1991. p. 143-152.

¹⁶ A.H. CHASE., *The metrical Lives of St. Martin de Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose Life by Sulpicius Severus*. *Harvard Studies in Classical Philology* 1932, vol. 43, p. 51-76.

¹⁷ Estas son las obras que hemos considerado (entre paréntesis figuran las abreviaturas que a partir de ahora vamos a utilizar): *VCypriani* (*VCypr.*), *VAntonii* (*VA*), *VPauli* (*VPauli*), *VHilarionis* (*VHil.*), *VMalchi* (*VMalchi*), *VMartini* (*VMart.*), *VAmbrosii* (*VAmbr.*), *Sermo de uita Sancti Honorati* (*VHon.*), *VAugustini* (*VAug.*), *Sermo de uita Maximii* (*VMaximi*), *VGermani* (*VGerm.*), *VHilarii* (*VHil. Arel.*), *VEpifani* (*VEpif.*) y *VAntonii* de Ennodio (Enn., *VAntonii*), *VSeverini* (*VSev.*), *VFulgentii* (*VFulg.*), *VCaesarii* (*VCaes.*).

¹⁸ Aunque ya podemos adelantar el principio bajtiniano de que la obra no tiene por qué coincidir exactamente con su género, como vamos a ver enseguida.

¹⁹ F. KERMODE. *Institutional control of interpretation*. En *The Art of Telling* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1983. p. 172-176

de la hagiografía se ha declarado la peligrosidad de algunas obras²⁰. El testimonio indiscutible lo constituye el texto del *Decretum Gelasianum* en el que queda patente la desconfianza de la Iglesia ante una parte de la literatura sobre mártires:

Decretum Gelasianum IV,4: Sed ideo secundum aliquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscribere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur.

A continuación se realizan listas con las obras que se consideran perniciosas y con las permitidas, entre las que figuran por ejemplo las tres *uitae* de San Jerónimo.

Pero este espíritu ha seguido animando más recientemente a un sector de la crítica. Pues de hecho es la elaboración de un canon lo que está proponiendo Delehay²¹ cuando distingue entre las auténticas pasiones y las que no lo son.

Por un lado, es cierto que la Iglesia necesita llegar al mayor número posible de gente y que el sector de la sociedad no cultivado comienza a ser considerado como un posible público, pero, por otro lado, conviene cierta oscuridad a la institución para poder mantener el control sobre los textos y sus interpretaciones: todo relato posee un potencial hermenéutico inagotable, que es lo mismo que decir que debe ser oscuro para mantener al gran público excluido de su sentido²².

Como Fontaine señalaba de la literatura cristiana en general, también las vidas de santos están marcadas por ser una mezcla producto de la combinación de otros géneros en proporción variable: biografía clásica, biografía helenística de filósofos, novela, Evangelios, *laudatio*, etc. A la vez hemos mostrado en el apartado anterior cómo no era fácil separar estas obras de otras, a las que están unidas por una estrecha relación.

La heterogeneidad de los textos llega también a su calificación como literatura. Entre ellos hay algunos, de tipo retórico, que difícilmente se pueden considerar literarios.

Esto ha tenido consecuencias en la crítica que, privada del peso de la tradición, los ha estudiado junto a otras obras —actas, pasiones, colecciones de anécdotas, etc.—, les ha aplicado denominaciones distintas y muchas definiciones diferentes. Es más, su inclusión dentro del género "hagiografía", de identidad un tanto ambigua, sobre la que no nos faltarán ocasiones de hablar, no ha beneficiado a la claridad de su identificación.

Debemos advertir además que nos hallamos ante los primeros representantes de las vidas de santos, es decir, ante los primeros autores que pensaron que los santos podían ser objeto de una biografía. Precisamente por eso en este corpus encontraremos muchos intentos de abrir nuevas vías, algunos de los cuales no tuvieron éxito.

Y es precisamente este cúmulo de características el que nos ha conducido a un acercamiento a los textos desde determinados presupuestos teóricos.

²⁰ M. VAN UYTFANGHE. L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie. En J. FONTAINE; Ch. PIETRI. *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1985. p. 565-611; p. 570.

²¹ H. DELEHAYE. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1955. p. 101-118.

²² F. KERMODE. *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1979. p. 45.

0.5. Presupuestos teóricos y organización del trabajo

0.5.1. La primera advertencia que hemos de hacer es que nuestra interpretación será "desde fuera". Esta actitud tiene dos fundamentos de distinta índole.

En primer lugar hemos asumido la idea bajtiniana de que la interpretación ha de situarse en un punto fuera del objeto. Bajtin postula una "comprensión creativa" basada en la "outsideness", es decir, no identificarse con el autor, sino considerarlo otro y distinto a uno mismo²³. Para ilustrar esta conveniencia utiliza la imagen del espejo: a pesar de los espejos y de las fotos uno no puede saber realmente cómo es su aspecto exterior y comprenderlo como un todo; eso sólo es posible para los demás, precisamente porque son otros y están "fuera". Como Bajtin señala²⁴, las interpretaciones que pretenden identificarse con el autor de la obra y situarse en el tiempo de su producción pecan de limitar y empobrecer los significados de la obra. El intérprete debe localizarse fuera del objeto en el espacio, en el tiempo y en la cultura, sin necesidad de renunciar a las aportaciones de su propia cultura²⁵.

En segundo lugar, hemos visto entre las características propias del corpus el hecho de que está ligado a una institución. Es más, las vidas de santos han sido casi siempre objeto de estudio por parte de personas pertenecientes a la misma institución que en origen produjo estos textos, o, en el peor de los casos, por personas que comparten creencias con la comunidad concreta que creó y recibió estas obras. No es éste un mero detalle accesorio. Más adelante tendremos ocasión de observar que la pertenencia a una institución es un dato significativo que define una línea de investigación muy determinada²⁶. Es cierto que en algunos casos los autores no juzgan necesario declarar su posición al respecto, pero es igualmente cierto que las vidas de santos, como Kermodé señala a propósito de los Evangelios²⁷, han sido durante mucho tiempo objeto de la atención de una crítica casi sólo "desde dentro" de la institución eclesiástica.

En este sentido el corpus se diferencia de otros textos antiguos no sólo porque la institución que lo alentó sigue extraordinariamente presente en nuestro entorno, sino porque además ha seguido habiendo vidas de santos hasta este momento.

0.5.2. Como ya hemos dicho, nuestro objetivo es el análisis del género literario de estos textos, las vidas de santos, si es que configuran realmente un género.

En los apartados anteriores hemos insinuado ya algunos problemas que ofrece tal empresa por las características peculiares del corpus y del sistema literario al que pertenece: el discutible carácter literario de algunas obras, la mezcla de géneros, de estilos, etc. Pero además, prescindiendo del terreno concreto que se estudie, es cierto que la cuestión del "género literario" es siempre compleja. Hay muchas vías de acercamiento al problema y, de hecho, las teorías son muchas y muy variadas²⁸.

²³ G.S. MORSON; C. EMERSON. *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford Univ. Pr., 1990. p. 55.

²⁴ M. M. BAJTIN. Les études littéraires aujourd'hui. En *Esthétique de la création verbale* Paris: Gallimard, 1984. p. 339-348. Concretamente p. 347-348.

²⁵ G.S. MORSON; C. EMERSON. *o.c.*, p. 284-290.

²⁶ Del mismo modo la pertenencia a la Iglesia protestante o a la católica marca líneas de investigación distintas, como señala M. VAN UYTFANGHE. L'hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?. *AB* 1993, vol. 111, p. 135-188, concretamente p. 136-141.

²⁷ F. KERMODE. *The Genesis of Secrecy*, *o.c.* p. VIII-IX.

²⁸ Un breve panorama sobre la historia de la teoría en el capítulo de J-M. SCHAEFFER. Bref historique de quelques impasses théoriques, *o.c.* p. 7-63. Imprescindible el trabajo de G. GENETTE. Introduction à l'architexte, en el libro recopilatorio *Théorie des genres*. Paris: Seuil, 1986. pp. 89-159. Otra recopilación de los principales artículos, M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.). *Teoría de los géneros literarios*. Madrid: Arco, 1988.

Aunque al principio hayamos partido de lecturas de estudios teóricos sobre la cuestión del género literario sin considerar su aplicación a un grupo de textos particular, es cierto que a la hora de emprender el trabajo las características del corpus nos han conducido por determinados caminos.

De esta manera, el hecho de que las vidas de santos hayan recibido tan variadas denominaciones y definiciones —indicio de que nos hallamos ante un género problemático, inestable, no normativizado— nos indujo al estudio de los nombres de género que habían recibido, para lo que utilizamos el modelo propuesto por Schaeffer²⁹.

A esta tarea hemos dedicado la primera parte del trabajo, dividida a su vez en dos apartados muy distintos: el tratamiento de las denominaciones endógenas, las empleadas por el autor y su público; y el de las exógenas, procedentes sobre todo de historiadores de la literatura.

El primer apartado constituye, por consiguiente, el análisis de las denominaciones genéricas endógenas y de la información proporcionada por el paratexto³⁰.

Quizá se le pueda reprochar que la descripción se ciña al paratexto y no haya emprendido la búsqueda de estos rasgos en el texto. Sin embargo, consideramos que es pertinente distinguir entre aquellas características que han sido incluidas por el autor en la presentación de la obra —sea ésta un prefacio o algo tan material como la longitud o la forma de difusión— y otras que, apareciendo en el texto, no forman parte de esta presentación, si bien pueden también participar de las intenciones autoriales.

Es innegable que este apartado es una primera aproximación al género, aunque no sea suficiente, pues está limitada a las apreciaciones endógenas y acabamos de señalar que es preciso superar esta limitación.

El segundo apartado dedicado a las denominaciones exógenas no es simplemente un estado de la cuestión. Para empezar, es la demostración de la heterogeneidad e indefinición del corpus. Además posibilita la percepción de los enfoques diversos con que el problema del género de las vidas de santos ha sido contemplado. De su exposición se desprenden aspectos que no formaban parte de la imagen que las denominaciones endógenas habían dibujado, pero que no hay que dejar escapar porque están presentes en el potencial de las obras. Es la prueba palpable de que el significado de las obras literarias no es algo fijado, sino que una obra posee potenciales significados que pueden desarrollarse en épocas distintas, más predispuestas a acoger unos u otros según las circunstancias. Precisamente basándose en esta característica, Bajtin afirma que la grandeza de las obras literarias estriba en la cantidad de potenciales significativos que a lo mejor los propios autores ni siquiera pudieron percibir³¹.

El conjunto de esta primera parte, el estudio de las denominaciones endógenas y exógenas, constituye el progresivo enriquecimiento de la idea sobre el género "vidas de santos" que creemos ha sido de mucho valor a la hora de intentar un nuevo acercamiento desde otros presupuestos, tarea a la que hemos dedicado la segunda parte del trabajo.

Para realizar esta segunda parte hemos tomado como base la concepción de género expuesta por Bajtin, un modelo que justamente no ha sido recogido por Schaeffer, aunque las ideas bajtinianas han impregnado mucha de la teoría moderna sobre el asunto, como veremos en su momento.

²⁹ J. M. SCHAEFFER. *o.c.*

³⁰ G. GENETTE (*Seuils*. Paris: Seuil, 1987. p. 7) define así el paratexto: "Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public". Más adelante el autor afirma que se trata de un conjunto heterogéneo de prácticas y discursos: presentación exterior de un libro, título, nombre del autor, etc.

³¹ M. BAJTIN. Les études littéraires aujourd'hui. En *Esthétique de la création verbal*. *o.c.* p. 345.

Pero no es que se haya escogido a priori una concepción genérica y se haya aplicado a un corpus concreto, sino que el acercamiento previo a estos textos ha revelado muchos puntos que coincidían con lo expuesto por Bajtin.

Entre éstos hay un aspecto, que hemos mencionado ya como un factor determinante del tipo de enfoque de la primera parte, que constituye también un motivo de peso para la aplicación de los principios bajtinianos a esta segunda: no estamos ante uno de los grandes géneros literarios, a veces ni siquiera estamos muy seguros de estar ante textos literarios.

Nuestro grupo de textos, que históricamente veremos que ha sido considerado muchas veces como un género, no puede encasillarse ni describirse mediante una serie de normas. El número de obras que escapan por márgenes distintos es grande. Muchas podían recibir otro nombre genérico sin esfuerzo: novela, leyenda, biografía, encomio...

Sin embargo, precisamente la teoría de Bajtin, como comentaremos inmediatamente, nos permite enfrentarnos al corpus con la idea de que nos hallamos ante un género particular.

En concreto en esta segunda parte analizaremos uno por uno los textos del corpus seleccionado con la pretensión de establecer las relaciones que mantienen con dicho género y los nexos que desde esa perspectiva genérica mantienen las distintas *uitae* entre sí.

Por supuesto, el resultado al que lleguemos será tan discutible como los ya existentes, uno más entre todos los significados potenciales que el propio Bajtin propone para cualquier obra.

Habida cuenta de ello, puede resultar oportuno resumir brevemente en este punto el pensamiento de Bajtin acerca del género³².

La importancia que Bajtin concede a los géneros data de lo que Morson y Emerson llaman la tercera etapa de su carrera, en los años 30. De hecho, es a Medvedev³³ al que debemos la primera reflexión sobre el particular dentro del círculo bajtiniano, gran parte de ella una crítica contra la concepción formalista del género.

Medvedev, y después Bajtin, defienden la gran importancia del género en el estudio de la literatura y en el de la comunicación en general. Nosotros adquirimos el conocimiento de los distintos géneros a la vez que nuestra lengua materna. En la vida normal la falta de dominio de los géneros del discurso por parte de un hablante o de un oyente implica el fracaso de la comunicación.

Medvedev define el género como una forma de ver la realidad y afirma que un género determinado sólo puede abarcar unos aspectos concretos de ésta³⁴. Por tanto, un autor no comprende primero la realidad y luego escoge un género determinado para expresarla, sino que la ve con los "ojos de un género". Por supuesto, los cambios que se producen en la realidad exigen nuevos géneros que den cuenta de esos nuevos aspectos y pueden provocar la competencia entre ellos para reflejar ese sector de la realidad.

Observemos que ya Medvedev no trata el género como un fenómeno estrictamente literario, sino como principio rector de todo tipo de comunicación³⁵. Bajtin desarrolla esta idea posteriormente y estudia el género literario como un tipo de género del discurso³⁶, señalando la continua interacción

³² Podemos encontrar una exposición sobre el particular en el capítulo correspondiente de G.S. MORSON; C. EMERSON. *o.c.* p. 271-305.

³³ M. BAJTIN (P. N. MEDVEDEV). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza, 1994. p. 207-224.

³⁴ M. BAJTIN (P. N. MEDVEDEV), *o.c.* p. 210.

³⁵ M. BAJTIN (P. N. MEDVEDEV), *o.c.* p. 213-214.

³⁶ M. BAJTIN, Les genres du discours. En *Esthétique de la création verbale*, *o.c.* p. 263-308.

que se produce entre los géneros literarios y los géneros de la vida cotidiana. Es más, no se trata sólo de que estén en relación, sino que es posible que un mismo género abarque ambas esferas. Como visión del mundo que es, no tiene por qué poseer unos valores estéticos estables³⁷.

Esta amplitud de miras resulta extraordinariamente apropiada a la heterogeneidad de los textos que analizamos. Desde este enfoque se justifica la inclusión en un mismo grupo de vidas de santos de *VMart.* y *VAug.*, por ejemplo, o se permite que la hagiografía abarque a la vez actas de mártires y otros documentos de carácter claramente no literario.

Esta descripción del género como algo abierto, no necesariamente ceñido a lo literario, se completa con otras características que apuntan en el mismo sentido: la penetración de unos géneros en otros y su pervivencia a lo largo de la historia. Bajtin introduce ambas cuestiones a propósito de la menipea. Es posible que un género penetre en otro y que uno grande absorba otros más pequeños. Precisamente uno de los ejemplos aportados es el de la presencia de la menipea en los primeros géneros cristianos³⁸. La consideración de este fenómeno evitaría los esfuerzos improbables que algunos autores han realizado a la hora de delimitar perfectamente las fronteras del género "vidas de santos" y de analizar algunas obras "límite", como *VP.* o *VHon.*, por poner dos ejemplos distintos.

La visión de Bajtin acerca de la manera en que los autores se relacionan con el género y cómo éste pervive a lo largo de la historia deja clara su concepción del género como algo infinito, inacabado, ilimitado, y sobre todo, la no coincidencia exacta entre la obra individual y su género³⁹.

El autor no conoce todas las obras que conforman esta tradición, sino que se ha hecho una idea del género, probablemente imperfecta o al menos incompleta, a base de unos cuantos representantes, a veces de uno solo. Cada autor desarrolla algo de los potenciales que la tradición genérica guarda en su interior y, a su vez, de esta manera enriquece esa tradición. En suma, el autor mantiene con la tradición una relación dialógica, un concepto fundamental en el pensamiento bajtiniano.

Este mecanismo permite además al género ser transhistórico. El género posee su propia memoria objetiva: su pervivencia no se basa en las influencias individuales de unos autores sobre otros, influencias que sin duda existen y merecen atención, sino que funciona gracias a la propia memoria objetiva del género:

"Es más, cuanto más alto y complejo es el desarrollo del género, tanto mejor y más plenamente recuerda este género su pasado"⁴⁰

"... no fue la memoria subjetiva de Dostoievsky sino la memoria objetiva del mismo género que él trabajaba la que conservó las características de la menipea clásica"⁴¹

"Para iniciarse en la tradición genérica del carnaval en la literatura, el escritor no necesita conocer todos los eslabones y ramificaciones de esta tradición"⁴²

Otro de los conceptos globales básicos de Bajtin es la inagotabilidad. El género posee un carácter indeterminado y abierto, no es definible por un conjunto de reglas, sino que contiene un potencial inagotable que puede ser explotado de formas muy diversas.

³⁷ J.C. FERNANDEZ CORTE, *El Asno de oro* de Apuleyo en la obra de Bajtin. En J. ROMERA CASTILLO; M. GARCÍA-PAGE; F. GUTIERREZ CARBAYO (eds.), *Bajtin y la literatura. Actas del IV Seminario Internacional del instituto de semiótica literaria y teatral, Madrid, UNED 4-6 julio, 1994*. Madrid: Visor, 1995. p. 223-229.

³⁸ M. BAJTIN. *Problemas de la poética de Dostoievski, o.c.* p. 190.

³⁹ J.C. FERNANDEZ CORTE. *El Asno de Oro...*, art. *cit.* p. 224.

⁴⁰ M. BAJTIN. *Problemas de la poética de Dostoievski, o.c.* p. 171.

⁴¹ M. BAJTIN. *Problemas de la poética de Dostoievski, o.c.* p. 171.

⁴² M. BAJTIN. *Problemas de la poética de Dostoievski, o.c.* p. 222.

Él consideraba que el género que mejor expresaba los principios de dialogismo, inagotabilidad, fuerzas centrífugas, etc. era la novela. Sus esfuerzos se centran por tanto fundamentalmente en este género, al que se acercó siguiendo sobre todo tres vías: el estudio del lenguaje, el cronotopo y lo carnavalesco. Dejamos para más adelante la elección de una u otra y su explicación.

No se trata aquí de enumerar ahora las ventajas de aplicar este enfoque a nuestros textos, puesto que esperamos que se deduzcan del resultado de nuestro trabajo, pero a simple vista ya se percibe su rentabilidad en este terreno concreto: la situación de la literatura cristiana en este momento como una literatura de mezcla de géneros⁴³, de estilos, de tradiciones. Es comprensible que la teoría bajtiniana se aplique a textos como los nuestros, heterogéneos, no siempre literarios, adscritos a muchos géneros diferentes, en prosa, no considerados en los tratados teóricos, ejemplos perfectos de que el género es transhistórico y prácticamente imposible de definir mediante una serie de normas.

Las ideas de Bajtin no han caído en saco roto y podemos encontrar algunos principios fundamentales en la teoría moderna y aplicados en concreto a la literatura antigua por autores posteriores.

Por ejemplo, Conte⁴⁴ ha insistido en la importancia del concepto "género" para abordar el estudio de la literatura, no tomándolo como una receta sino como una estrategia, un modo de representar una parte de la realidad.

"Ogni genere è un modello di realtà che media il mondo empirico: il testo lavora non sulla presenza diretta della 'realtà', bensì su una rappresentazione *selettiva* di essa"⁴⁵.

Asimismo Conte insiste en que los géneros no son tanto un recurso descriptivo nuestro como un recurso expresivo del autor que debe escoger uno u otro.

Labate concede también mucha importancia al concepto "género" y lo entiende de forma similar:

"... il genere non è dunque concepito come formula immutabile, ma piuttosto come quel «percorso di lettura» che è presupposto della leggibilità stessa dell'opera ..."⁴⁶

Tampoco Conte, como Bajtin, considera los géneros un factor de orden ni de estabilidad, ni casillas inamovibles a las que se pudiera reducir la literatura.

Estos autores que hemos citado se dedican a la literatura antigua, pero ni la Antigüedad tardía ni un corpus como el nuestro han merecido todavía un estudio desde estos presupuestos.

⁴³ J. FONTAINE, *Unité et diversité...*, *art. cit.* p. 464-472.

⁴⁴ G.B. CONTE. *Il genere tra empirismo e teoria*. En *Generi e lettori*. Milano: Mondadori, 1991. p. 145-173.

⁴⁵ G.B. CONTE. *Generi e lettori*, *o.c.* p. 153.

⁴⁶ M. LABATE. *Forme della letteratura, immagini del mondo: da Catulo a Ovidio*. En *Storia di Roma, vol. II. La repubblica imperiale*. Torino: Einaudi, 1990. p. 923-965, p. 944.

1. LOS NOMBRES DEL GENERO

1.1. La teoría de Schaeffer

1.1.1. Exposición de la teoría

Schaeffer, después de oponerse a las teorías biológicas que durante mucho tiempo han dominado el panorama de la investigación sobre los géneros y del estatuto poco claro de las clasificaciones genéricas, se propone estudiar los géneros desde una perspectiva distinta a la habitual. El autor expresa este cambio de orientación con una cita de M. L. Ryan:

"Si les genres sont l'objet de notre investigation plutôt que son instrument, s'il s'agit d'entités qui sont données et qui ont elles-mêmes besoin d'être expliquées, alors leur caractère flou ne sera plus un défaut théorique mais un phénomène à expliquer"⁴⁷

Así pues, Schaeffer no va a proponer una nueva clasificación genérica sino que, partiendo de los nombres de género, quiere investigar las diferentes modalidades de la genericidad (que él define como "le ou les référents, indéfinis pour le moment, des noms génériques"⁴⁸). Se trata de, mediante el examen de las denominaciones, descubrir qué fenómenos se hallan detrás.

Extrae los nombres de género de cinco estudios literarios concretos de origen, objeto y fines muy distintos. No excluye a priori ningún nombre poniendo sólo una condición:

"J'ai donc décidé de n'exclure *a priori* aucun terme, à condition qu'il soit utilisé pour classer des oeuvres ou des activités verbales linguistiquement et socialement marquées et encadrées (*framed*), et qui se détachent par là de l'activité langagière courante".⁴⁹

Muchas veces, según el autor, se cree que las denominaciones genéricas se refieren a fenómenos textuales del mismo nivel y orden. Esto no es así, como Schaeffer demuestra. La obra literaria no es simplemente un texto, sino un acto de comunicación humana y, como tal, es pluriaspectual. Desde el momento en que se acepta esto ya se entiende sin dificultad que una misma obra pueda ser designada con nombres distintos, igualmente adecuados, referidos a aspectos diferentes.

El autor pone gran énfasis dentro de su teoría en la distinción entre nombres de géneros que se refieren a rasgos del acto comunicacional y nombres de género referidos al acto discursivo realizado.

Dentro del primer nivel Schaeffer señala tres apartados, la enunciación, el destino y la función. Dentro de cada uno señala una serie de aspectos analizables. Por ejemplo, al plano de la enunciación afectaría el estatuto del enunciante, si es real, ficticio o fingido; también correspondería a este plano el estatuto del acto de enunciación, serio o ficcional, oral o escrito; y por último, las modalidades de enunciación, narrativa, representativa y mixta. En el plano del destino se puede analizar si el mensaje posee un destinatario determinado o no, si es real o ficticio, si el destino es reflexivo o transitivo, etc. En lo que respecta a la función, si responde a funciones perlocutorias o ilocutorias, si es seria o lúdica, etc.⁵⁰

⁴⁷ M.-L. RYAN. On the Why, What and How of Generic Taxonomy. *Poetics* 1981, vol. 10, p. 110.

⁴⁸ J.-M. SCHAEFFER. *o.c.*, p. 76.

⁴⁹ J.-M. SCHAEFFER. *o.c.*, p. 77.

⁵⁰ Hay un cuadro resumen en J.-M. SCHAEFFER, *o.c.* p. 116.

Dentro del nivel del acto discursivo realizado el autor distingue dos planos diferentes: el sintáctico, referente a cuestiones formales, estilísticas y de organización macrodiscursiva; y el semántico, centrado en cuestiones de contenido.

El autor deja abierta la lista de fenómenos que se podrían analizar dentro de este cuadro comunicacional.

El cuadro pretende, como han intentado también otros autores, presentar la obra literaria como un fenómeno complejo, que no se limita a su realidad textual, sino que constituye un acto de comunicación. Hemos de aclarar que el cuadro diseñado por Schaeffer se refiere a una situación comunicacional en el momento de su enunciación. Por tanto, da cuenta de fenómenos previstos desde la actitud del emisor. Pero, puesto que en este caso la comunicación es literaria, está sujeta a una posible renovación de la enunciación en situaciones distintas.

De su cuadro comunicacional Schaeffer ha excluido dos aspectos: el dónde y el cuándo, es decir, el contexto, al que dedica un capítulo posterior. Sirviéndose del *Pierre Ménard* de Borges resalta su influencia a la hora de tratar denominaciones genéricas. Esta se manifiesta en dos fenómenos:

En primer lugar, en la variabilidad genérica de un mismo texto a través de la historia de su recepción. Schaeffer acude a una cita de Danto para confirmar este proceso:

"..., dès qu'une oeuvre novatrice introduit un nouveau prédicat artistique, toutes les oeuvres déjà existantes sont affectées automatiquement du prédicat opposé"⁵¹

El ejemplo del arte abstracto es perfectamente claro: sólo después de su aparición el carácter "figurativo" de la pintura tradicional se ha hecho pertinente.

El segundo fenómeno en el que se materializa la influencia del contexto es la variabilidad de la recepción genérica de rasgos textuales idénticos por pertenecer a textos diferentes escritos en épocas diferentes. En el ejemplo propuesto de *Pierre Ménard*, la locura de Don Quijote ya no es un rasgo de parodia de las novelas de caballería sino uno de novela psicológica.

Con respecto a la influencia del contexto Schaeffer distingue entre genericidad auctorial y lectorial; la primera, ligada al contexto de origen, es estable contextualmente, la segunda, ligada a contextos de recepción, es variable contextualmente.

Ante este panorama, Schaeffer se plantea

1. ¿es pertinente la distinción entre genericidad auctorial y genericidad lectorial para todas las denominaciones genéricas, independientemente del plano de la obra literaria al que aludan?
2. ¿los diferentes niveles a los que aluden los nombres de género revelan una o varias lógicas genéricas?

El último capítulo está destinado a resolver estos problemas.

Schaeffer afirma, en respuesta a la segunda cuestión, que en los nombres de género que aluden al acto comunicacional la relación entre texto y género es ejemplificante, es decir "le texte se borne à posséder la (ou les) propriété(s) qui le dénote(nt) et à laquelle (ou auxquelles) le nom fait référence"⁵². Como ejemplos cita el "drama", la "ficción", el "relato". Estos géneros se refieren, según él, a rasgos invariables y que pertenecen a una pragmática fundamental de usos del lenguaje verbal. De hecho, hay

⁵¹ *Apud* J.-M. SCHAEFFER. *o.c.* p. 143.

⁵² J.-M. SCHAEFFER. *o.c.* p. 156.

nombres de género que trascienden la esfera propia de la literatura y que se refieren a actitudes intencionales "naturales" (en su acepción contraria a "literarias"), el relato, la plegaria, etc. Ahora bien, si consideramos que las actitudes lúdicas (literarias) forman parte de las posibilidades culturales de la especie humana, podemos admitir que hay nombres de género que participan de esta misma lógica, por ejemplo, "ficción", que según Schaeffer es un universal pragmático⁵³.

A diferencia de éstos, los otros nombres de género, los que aluden al texto en sus aspectos sintácticos y semánticos, no ejemplifican las propiedades pertinentes genéricamente sino que las modifican. Se trata de otro tipo de lógica genérica, a la que Schaeffer llama moduladora.

Dentro de este tipo de genericidad Schaeffer distingue entre la que se produce por aplicación de una regla (por ejemplo, el soneto) y la que no se produce por prescripción explícita. Es decir, existen dos referentes distintos: normas reguladoras en el primer caso y clases extensionales en el segundo. Estas resultan las más complicadas de analizar, sobre todo si tenemos en cuenta que se pueden haber formado de dos maneras: como fruto de una constitución histórica progresiva o como resultado de una clasificación retrospectiva, basada en una semejanza no motivada por ningún lazo de parentesco histórico entre los textos. Es decir, el autor distingue dentro de las clases extensionales entre genealógicas y analógicas.

Schaeffer, en respuesta a su primera pregunta planteada, sobre la pertinencia de la distinción entre genericidad auctorial y lectorial en todas las denominaciones genéricas, establece que la diferencia entre genericidad auctorial y lectorial no coincide con la separación entre nombres de género referidos a propiedades comunicacionales y a rasgos textuales. De hecho, la genericidad ejemplificante (relativa a propiedades comunicacionales) y la moduladora, motivada por la prescripción de una regla o la semejanza hipertextual, responden esencialmente a la genericidad auctorial. A la lectorial sólo aluden en primer término los géneros constituidos por una relación de semejanza⁵⁴.

Para el autor lo esencial en su presentación de este cuadro comunicacional, lo que le distingue de otras aproximaciones pluriaspectuales, como la de Todorov o la de Ryan, es el énfasis en la distinción entre el mensaje realizado y el acto comunicacional. Esta distinción implica que el contexto ejerce influencia distinta en uno y otro nivel. Según Schaeffer, los rasgos que se sitúan en el plano del acto comunicacional son estables a pesar de que se produzcan modificaciones contextuales, o, por lo menos, sus posibles variaciones en función de estos cambios contextuales no afectan a la identificación genérica del acto comunicacional. En cambio, los rasgos del acto discursivo realizado son variables, inestables contextualmente, e implican una genericidad lectorial, siempre teniendo en cuenta que no existen géneros puros.

1.1.2. Ventajas del método de Schaeffer

El planteamiento metodológico de Schaeffer ofrece varios atractivos para nuestro propósito.

El autor parte del supuesto de que la literatura no puede descomponerse en clases de géneros mutuamente excluyentes. Si esta afirmación parece clara en todos los campos, es especialmente aplicable al grupo de textos que nos ocupa. "*Vita Cypriani* es la primera biografía cristiana"⁵⁵, "*Vita*

⁵³ Más adelante tendremos ocasión de volver sobre esta cuestión.

⁵⁴ J.-M. SCHAEFFER ofrece un claro cuadro resumen de las lógicas genéricas y de las características principales respectivas, que aquí no hemos mencionado, en *o.c.* p. 181.

⁵⁵ A. HARNACK. *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*. Leipzig, C. Hinrichs, 1913.

Cypriani pertenece a la tradición de los *exitus clarorum uirorum*"⁵⁶, "*Vita Cypriani* es un panegírico"⁵⁷. Ante estas afirmaciones ¿es posible hoy en día negar categóricamente alguna?

Actualmente se reconoce el fenómeno de entrecruzamiento de varios géneros que dio lugar a las vidas de santos.

Al fin y al cabo no tratamos con un género establecido y perfectamente definido por los tratados teóricos. Por si fuera poco, la Antigüedad tardía era un tiempo de cambio y de surgimiento de nuevas formas literarias. Éste es un factor nada desdeñable cuando se pone de relieve la enorme variedad que las vidas de santos ofrecen, no sólo en el aspecto semántico (determinado entre otros factores por el tipo de santo que protagoniza la obra: asceta, monje, obispo) o en el que Schaeffer llama sintáctico (los recursos narrativos que aparecen son muy variados, las estructuras muy distintas, etc.), sino también en el relativo al acto comunicacional (quizá el menos variado pero que aun así ofrece una amplia gama de posibilidades)

Es lógico que un grupo de textos tan heterogéneo haya recibido también denominaciones genéricas distintas, incluso que se hayan acuñado para él nuevas etiquetas ("sacred biography" de Heffernan o "biagiografía" de Ghizzoni⁵⁸). Y más, cuando, como ya hemos dicho, en su época el género no apareció normativizado ni tratado teóricamente. El punto de partida de Schaeffer, el análisis de los nombres de género, parece especialmente conveniente en este caso, puesto que éstos constituyen una de las pocas realidades tangibles que poseemos.

Por otra parte, Schaeffer no se limita sólo a considerar diferencias genéricas pertinentes las referidas al acto verbal ya realizado, es decir, a los planos semántico y sintáctico. También presta atención a diferencias en el acto comunicacional y no olvida el papel de la influencia contextual en las denominaciones genéricas.

La consideración de que los nombres de género no se refieren exclusivamente a un solo plano de la obra literaria sino que mantienen relaciones complejas y heterogéneas con planos distintos, sin olvidar las posibles modificaciones que variaciones contextuales pueden ejercer, implica la existencia de lógicas genéricas distintas. Es decir, no es el mismo tipo de afirmación declarar que un texto es una plegaria y que otro texto es una novela. Este planteamiento resulta muy sugerente cuando nos hallamos, como es nuestro caso, frente a un grupo de textos que ha recibido etiquetas genéricas diferentes. ¿A qué planos de la obra literaria aluden cada una de estas denominaciones?, ¿son siempre los mismos?, ¿responden todos los nombres de género empleados a una lógica genérica similar?, ¿qué efecto ha tenido el contexto sobre ellos?

1.1.3. Algunos problemas en la teoría de Schaeffer

La sugestiva presentación de Schaeffer ofrece, sin embargo, algunos problemas derivados de su concepción de la obra literaria: confusión en la adscripción de fenómenos a planos de la obra literaria; falta de atención a los aspectos relacionados con la recepción, que tiene como consecuencia apreciaciones a nuestro juicio no acertadas sobre la influencia de las variaciones contextuales en determinados rasgos genéricos en función de si pertenecen al plano comunicacional o al textual; consideración de las circunstancias contextuales únicamente como algo externo a la obra literaria.

⁵⁶ R. REITZENSTEIN. *Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerdichtung*. Heidelberg: Carl Winter, 1913. p. 52.

⁵⁷ W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 65.

⁵⁸ Sobre estas denominaciones cf los apartados correspondientes.

En el nivel del acto comunicacional el autor incluye algunos aspectos cuya adscripción a este plano resulta al menos discutible.

Éste es el caso del estatuto del enunciante: real, ficticio, o fingido:

"Certes, l'énonciateur *effectif* est toujours réel, car autrement il n'y aurait tout simplement pas d'acte communicationnel. Mais cet énonciateur effectif peut ou non déléguer son énonciation à un énonciateur second. Ce dernier est fictif s'il est inventé par l'auteur, feint s'il est identifié à une personne ayant existé ou existant réellement."⁵⁹

Esta diferenciación implica una confusión entre dos planos diferentes de la obra literaria: el acto comunicacional, en el que hay un enunciante, el autor; y el relato, en el que hay un narrador que puede o no coincidir con el anterior, fenómeno de lo que Genette llama "voz"⁶⁰, y que podríamos situar en el plano sintáctico de Schaeffer.

La confusión anterior tiene su continuación lógica en el nivel dedicado al destinatario, donde Schaeffer parece confundir varios conceptos distintos: por una parte, el del "lector ideal", que desempeña un papel en la interpretación de la obra en su globalidad; en segundo lugar, el lector real, diferente del anterior, puesto que no siempre las obras son recibidas por el público para el que en principio estaban pensadas; por otra parte, el del narratorio, correlato del narrador, que constituye un elemento más dentro de la obra en el mismo nivel que otros rasgos sintácticos, como estructuras organizativas, orden temporal, punto de vista, etc.

Schaeffer mezcla en este apartado algunos de estos conceptos. Por ejemplo, la distinción destinatario determinado/destinatario indeterminado es sólo pertinente si se refiere al narratorio, instancia que no pertenece al nivel del acto comunicacional, como hemos visto. No es pertinente si se refiere al lector ideal porque éste inevitablemente está determinado: el autor, aunque no lo mencione explícitamente, escribe para un público concreto, que no tiene por qué coincidir con el público real⁶¹.

Schaeffer peca quizá de no llevar hasta sus últimas consecuencias la premisa de la que partía, su concepción de la obra literaria:

"Or, une oeuvre littéraire, comme tout acte discursif, est une réalité sémiotique complexe et pluridimensionnelle; (...). Ou, pour le dire autrement: une oeuvre n'est jamais uniquement un texte, c'est-à-dire une chaîne syntaxique et sémantique, mais elle est aussi, et en premier lieu, l'accomplissement d'un acte de communication interhumaine, un message émis par une personne donnée dans des circonstances et avec un fin spécifiques, reçu par une autre personne dans des circonstances et avec un but non moins spécifiques."⁶²

⁵⁹ J.-M. SCHAEFFER. *o.c.*, p. 83.

⁶⁰ G. GENETTE. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972. p. 225-267.

⁶¹ Algo semejante ocurre con el ejemplo que presenta para ilustrar la diferencia entre destino transitivo y destino reflexivo. Schaeffer considera que hay una gama extensa de situaciones intermedias entre estos dos polos; pone como ejemplo el de un diario íntimo, en el que se pueden hallar las siguientes variantes: el auto-destino, es decir, el narratorio es el narrador, el lector ideal también; el pseudo-destino, el narratorio es distinto al narrador pero no es lector ideal; el destinatario privado como lector potencial, es decir, el narratorio distinto del narrador que es también lector ideal; el lector privado autorizado que no es destinatario, es decir, el narratorio es el propio narrador pero no hay lector ideal, etc. Pero todas estas posibilidades constituyen fenómenos que se desarrollan en dos planos diferentes: el narratorio en el sintáctico y el lector ideal en el acto comunicacional. Podemos decir que un diario íntimo se caracteriza por un destino reflexivo en el plano sintáctico, es decir, el narratorio. La variación en el tipo de lector ideal no supone una modificación genérica.

La tercera distinción entre destinatario real y ficticio presenta problemas similares. Schaeffer apunta una diferencia de rango entre el destinatario real de una obra, que él identifica con el lector real, y el destinatario ficticio, que a veces se introduce en una obra de ficción, es decir, el narratorio. Pero no aprecia que ambos fenómenos pertenecen a niveles diferentes y, por tanto, no son comparables.

⁶² J.-M. SCHAEFFER. *o.c.*, p. 80.

A la hora de diseñar la obra literaria como un acto de comunicación ha prescindido de algunos aspectos relativos a las circunstancias de enunciación que hubieran tenido cabida en el plano comunicacional. La aportación de Schaeffer en cuanto a la influencia de los cambios contextuales en las denominaciones genéricas y sus referentes es de valor indudable. El problema es que Schaeffer realiza un tratamiento del contexto como una instancia externa a la obra literaria, y casi contemplando sólo sus cambios históricos (aunque sus observaciones valen para otro tipo de modificaciones: recepción de la obra por parte de un público de nivel sociocultural distinto o de lengua y cultura diferentes)

Por ejemplo, están ausentes el lugar y el tiempo en el que se produce la enunciación⁶³, si ésta tiene lugar en una ocasión concreta, la base común de conocimientos que el enunciante supone en el receptor, etc⁶⁴.

Esta visión parcial del acto comunicativo es la responsable de un problema bastante grave, a nuestro modo de ver, el que concierne precisamente a un punto presentado por el autor como fundamental: la distinta influencia ejercida por los cambios contextuales en los nombres de género definidos por rasgos pertenecientes a la situación comunicacional y en los definidos por características del acto comunicacional ya realizado.

Según el autor, los primeros son géneros estables contextualmente porque los rasgos que los definen son invariables o, por lo menos, sus modificaciones no son pertinentes genéricamente.

Sin embargo, no todos los rasgos pertenecientes a la situación comunicacional son invariables. Tomemos como ejemplo la función. En este apartado Schaeffer incluye la distinción entre los tipos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios de Austin. Supongamos, como es el caso de muchos géneros, y entre ellos de las vidas de santos, que una propiedad genérica pertinente sea pretender la edificación del público, por tanto, un acto perlocucionario. El cumplimiento de esta propiedad sólo se da si el enunciante consigue su propósito en el receptor. Puede darse el caso de que esto no se realice si el receptor y las circunstancias cambian. Pensemos en las vidas de los santos, especialmente en aquellas pobladas de milagros. Es dudoso que en la Edad Media, en ciertos círculos de público de poca instrucción, textos concebidos para la edificación moral y religiosa fueran recibidos como tal; es más probable que lo fueran como un producto de entretenimiento.

Lo mismo ocurre con un aspecto omitido por el autor, la ocasión a la que se destina la obra (*sermo*, himno) Este elemento está sometido a evidentes cambios contextuales. De hecho, nombres de género que aluden en principio a este rasgo pueden llegar a agrupar textos que nunca se crearon con esa idea y convertirse en denominaciones genéricas que aluden exclusivamente a contextos de recepción, eminentemente variables y lectoriales. Es el caso de *legenda*, que, como veremos, designa textos que "se debían leer". Ahora bien, llega a abarcar textos de los que, aunque se leían en los oficios o en misa, no tenemos constancia de que fueran concebidos para tal ocasión. Se trata de un nombre de género completamente lectorial.

Y estos rasgos, aunque pertenezcan al plano del acto comunicacional, están sometidos a la influencia de los cambios contextuales, y pueden sufrir modificaciones por este motivo.

Así pues, no se puede afirmar que todos los rasgos del acto comunicacional sean estables contextualmente. Hay que distinguir entre los que realmente lo son (la modalidad de enunciación, por ejemplo) y los que no lo son, en la medida en que el receptor es necesario para que se realicen efectivamente, y éste puede cambiar. De hecho, cada renovación de la enunciación de una obra literaria

⁶³ El caso es que en varias ocasiones utiliza nombres de género que incluyen algún elemento alusivo al contexto de creación, por ejemplo: "tragedia griega", "drama rural", pero no los sistematiza.

⁶⁴ Categorías como éstas aparecen en otros modelos de comunicación que él no menciona, por ejemplo en el de D. WUNDERLICH. Pragmatik, Sprechsituation, Deixis. LILI 1971, vol. 1. p. 153-190. Éste enumera los siguientes componentes de un modelo de comunicación: destinador, destinatario, tiempo, lugar y espacio perceptivo, propiedades fonológico-sintácticas del enunciado, contenido cognitivo del enunciado, presuposiciones, intenciones del hablante, interrelación hablante/oyente.

determinada podría ser representada con un cuadro del acto comunicacional en el que varios factores habrían variado y otros permanecerían estables.

Precisamente a este respecto nuestros textos presentan una serie de casos que ilustran estas transformaciones contextuales.

1.1.4. Propósito de nuestra aplicación de los postulados de Schaeffer.

Del mismo modo que Schaeffer no pretende realizar un estudio lexicológico de las denominaciones genéricas, tampoco es ése nuestro propósito; pretendemos partir de ellas para descubrir los fenómenos que su empleo encubre. En nuestro caso, al aplicarse a nuestro grupo de textos una considerable variedad de denominaciones resulta aún más interesante observar qué fenómenos han motivado la aplicación de cada una y si en alguna medida coinciden.

Hay que advertir que la investigación no va a conseguir trazar un cuadro perfecto del panorama puesto que no todos los autores que adoptan la misma etiqueta genérica la toman en el mismo sentido. Muchas veces ni siquiera se pronuncian claramente acerca de cuál es su concepción del término que aplican.

Pretendemos estudiar las etiquetas genéricas que con más frecuencia se han utilizado para este corpus. En cuanto a los límites en nuestra consideración de lo que es o no etiqueta genérica adoptamos la actitud de Schaeffer ya mencionada anteriormente⁶⁵.

Por otra parte —y en esto también seguimos a Schaeffer—, no entramos en la cuestión de la mayor dignidad literaria de uno u otro nombre genérico, ni en si el empleo de una etiqueta genérica determinada está o no justificado o si su referente existe como tal género o no. Así pues, incluiremos denominaciones como "aretalogía", aunque hoy en día su empleo en este sentido haya caído en desprestigio y no se considere que exista un género al que se pueda aplicar ese nombre.

Schaeffer distingue entre denominaciones endógenas, las empleadas por el autor y su público, y exógenas, procedentes en su mayor parte de historiadores de la literatura. Ésta distinción resulta muy pertinente puesto que de hecho implica diferencias en el tratamiento de unos nombres y otros.

⁶⁵ J.-M. SCHAEFFER. *o.c.*, p. 77. Para más detalle sobre los criterios utilizados remitimos al capítulo siguiente.

1.2. Denominaciones endógenas

Como ya hemos aclarado anteriormente, las denominaciones endógenas no son solamente las auctoriales, sino todas aquellas que han surgido de instancias cercanas al momento en que se produce el acto de comunicación que el autor había previsto para su obra.

Las características especiales que poseen los textos antiguos (la pérdida de control sobre la obra por parte del autor, la falta de distinción clara entre difusión pública y privada) unidas a la escasez de datos que poseemos (carencia de manuscritos contemporáneos a la producción, a veces ignorancia sobre fechas y nombres concretos, posible pérdida de testimonios) dificultan extraordinariamente la búsqueda de denominaciones endógenas.

Las fuentes de las que hemos extraído estas denominaciones las proporciona fundamentalmente el paratexto. Recordemos la definición que Genette proporciona de este término:

“Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public.”⁶⁶

Además distingue entre el paratexto auctorial (responsabilidad del autor, como los prefacios escritos por él, títulos originales, notas, etc) y el editorial (en el que incluye formato, cubiertas, composición, tiradas, etc.).

Es preciso indicar que el estudio de Genette se centra en obras de época moderna, pero no por ello es menos interesante su aplicación en obras antiguas, si bien resulta bastante más compleja.

En primer lugar hay que delimitar cuál es el paratexto de obras antiguas, puesto que evidentemente no consta de los mismos elementos que las modernas.

Nosotros vamos a extraer información de los siguientes aspectos paratextuales:

- los títulos⁶⁷. Los usaremos siempre con cierta precaución puesto que la mayor parte de las veces poseemos sólo los que se han transmitido en los manuscritos; posiblemente proceden del propio autor o por lo menos de su entorno, pero no tenemos la seguridad completa dado el número de variantes que pueden existir en la tradición manuscrita⁶⁸. A pesar de ello constituyen una indicación especialmente valiosa si las lecturas presentan cierta unanimidad⁶⁹.

⁶⁶ G. GENETTE. *Seuils*, o.c p. 7.

⁶⁷ Sería interesantísimo hacer un estudio sobre la historia del título en la Antigüedad. A diferencia de lo que ocurre en época moderna el título no buscaba marcar la individualidad de la obra, por eso encontramos tantos títulos similares en época clásica. El interés del título era, en una medida mayor que ahora, informar sobre el género en el que se inscribía la obra, recurriendo a alusiones hipertextuales con una frecuencia muy notable.

⁶⁸ N. HORSFALL (Some problems of titlature in Roman Literary History. *BICS* 1981, vol. 28, p. 103-114) aborda esta cuestión aunque establece, apoyándose en testimonios antiguos (Suet., *Gramm.* 6; Cic., *Off.* 2,31; *Att.* 16,11,4, etc.), que la norma general es que el título haya sido elegido por el autor. Sin embargo, pasa revista a una serie de excepciones producidas por diversas causas: los errores en los manuscritos, la abreviación del título original, etc. Como prueba de la inestabilidad del título original cita un texto que pertenece a la Antigüedad tardía y por ello resulta especialmente apropiado para nuestro caso: Aug., *epist. ad Hier.* 40,2: *Quae sit eius inscriptio nescimus adhuc, non enim hoc codex ipse, ut adsolet, in liminari pagina praetendebat.*

⁶⁹ G. GENETTE. *Seuils* o.c p. 73-97 señala las diferentes misiones que puede cumplir el título: identificación de la obra, indicación del contenido, indicación genérica, quizá atracción del público, etc. El problema es que las afirmaciones de Genette se refieren a

- los prefacios⁷⁰

- las cartas introductorias

- los epílogos

- los testimonios de otros autores, aislados o procedentes de otros prefacios de obras semejantes; en este sentido los *de uiris illustribus* de Jerónimo y de Gennadio pueden resultar muy útiles. Desgraciadamente no contamos con la suerte de poseer tratados teóricos que incluyan las vidas de santos.

- los manuscritos

Corresponde ahora es averiguar qué términos de los empleados por los autores o por sus contemporáneos podemos considerar denominaciones genéricas.

La primera condición que un nombre de género debe cumplir es que designe una obra literaria en su globalidad. Puesto que la obra literaria es una manifestación lingüística, podemos acordar que esos términos se estarán utilizando en una acepción metalingüística.

Una vez que hemos encontrado que un nombre concreto se emplea para designar la obra, debemos examinar si ese término puede considerarse un "nombre de género". En este punto recurrimos de nuevo a Schaeffer y a sus palabras sobre el estatuto de los nombres de género:

"Il en va de même pour d'innombrables noms de genres: l'identité d'un genre est fondamentalement celle d'un terme général identique appliqué à un certain nombre de textes."⁷¹

Así pues, lo que nos dará la clave para considerar un término como denominación genérica será su empleo repetido aplicado metalingüísticamente a varias obras distintas por parte del público o por parte del autor.

Después de tener esto en cuenta hemos estudiado cuatro denominaciones: *uita*, *sermo*, *historia* y *laus*.

uita

El primer término que cumple estas condiciones es *uita*. Aparece constantemente en los títulos de estas obras, normalmente en nominativo. Tan sólo en unos pocas ocasiones aparece en otro caso, ablativo regido por la preposición *de*, construcción muy corriente en los títulos latinos: *sermo de uita Sancti Honorati*, *sermo de uita Maximi* y *Commemoratorium de uita Sancti Seuerini*, *de uita Martini* de Paulino de Périgueux y de Venancio Fortunato.

En el caso de *VMalchi* aparecen incipits de manuscritos con títulos como *de captiuo monacho Malcho* o *historia Malchi captiui monachi*, donde ni siquiera figura *uita*. Sin embargo, la hemos incluido en

la literatura moderna; en la literatura antigua el título es de procedencia distinta y entre sus funciones desempeña un papel no pequeño la indicación genérica.

⁷⁰ G. GENETTE. *Seuils*. o.c. p. 150-218. Genette ofrece en su estudio algunas páginas sobre los temas y funciones que los caracterizan: selección de un público determinado, contratos de ficción, sugerencia de orden de lectura, indicaciones sobre el contexto, declaración de intenciones, etc.

⁷¹ J. M. SCHAEFFER. o.c. p. 65.

nuestro análisis porque posteriormente sí se ha transmitido con ese nombre⁷², aunque comprobaremos que se trata de una obra de carácter distinto a las demás.

Ciertamente no debemos olvidar lo que ya hemos advertido: los títulos pueden no reflejar la época de recepción en la que el autor pensaba. Por ello creemos necesario buscar confirmación en otras fuentes, concretamente en los prefacios de las obras elaborados por los propios autores.

Vita aparece con los siguientes valores:

- *uita* en su primera acepción de "existencia humana", de la cual hay numerosos ejemplos a lo largo de estos textos⁷³.

- *uita* con acepción metalingüística, que puede desdoblarse en dos posibilidades:

a. designa la existencia de un hombre en cuanto constituye el contenido o material de una obra literaria. Con frecuencia aparece en construcciones del siguiente tipo: *scribere, narrare* (u otros verbos o expresiones sinónimas) *de uita alicuius*. A este empleo deberíamos adscribir los casos de los títulos que antes hemos mencionado: *sermo de uita sancti Honorati* o *de uita Martini*⁷⁴. Con este mismo sentido aparece como complemento en genitivo de *liber, libellum* o *uolumen*, o de nuevo con la preposición *de*. Encontramos también otras construcciones diferentes⁷⁵.

b. *uita* en sentido metalingüístico posee una acepción peculiar como nombre de género.

Así lo confirma la existencia de testimonios antiguos, no medievales, acerca de su empleo para designar, a la manera de un título, algunas obras:

Cic., *Brutus* 112, 10: ...; *at Cyri uitam et disciplinam legunt, ...*

En Nepote encontramos varios ejemplos de *uita* como nombre genérico, uno de ellos muy claro, puesto que trata sobre la diferencia entre *uita* e *historia*:

Pel 1.1: *Pelopidas Thebanus, magis historicis quam vulgo notus. cuius de virtutibus dubito quem ad modum exponam, quod vereor, si res explicare incipiam, ne non vitam eius enarrare, sed historiam videar scribere*⁷⁶

Tácito en *Agricola* también nos proporciona otro caso:

Agricola 1: *Ac plerique suam ipsi vitam narrare fiduciam potius morum quam adrogantiam arbitrati sunt, (...) at nunc narraturo mihi vitam defuncti hominis uenia opus fuit.*

⁷² El autor en *u.i.* 135,4 la denomina con el título *de captiuo monacho*, según la edición de A. CERESA-GASTALDO (Firenze 1988) aunque en el aparato crítico podemos comprobar que algunos manuscritos dan la lectura *uitam beati Malchi monachi*, aceptada, por ejemplo, por D. VALLARSI en su edición de la obra en *PL* 73, Paris 1868, cols. 631-764. Es revelador que el *Decretum Gelasianum* (IV,4) nombre las otras dos *uitae* de Jerónimo pero no ésta

⁷³ *VFulg. 1: Duo igitur Ecclesiae catholicae doctoribus necessaria iudicantur: vita bona et sana doctrina, (...) Vita bona continuo creditur imitanda,...*

⁷⁴ Las expresiones *de uita* y *sermo de uita* no son equivalentes, puesto que en el primer caso se trata de un título que informa sobre el contenido sin adscribirlo a un tipo de discurso concreto como ocurre en el segundo.

⁷⁵ Hier., *u.i.* 68: *Pontius, (...) egregium uolumen uitae et passionis Cypriani reliquit, VMart., epist. ded. 1.: ...libellum quem de uita sancti Martini scripseram. VAug., 1: decrevi (...) de vita et moribus praedestinati et suo tempore praesentati sacerdotis optimi Augustini(...), minime reticere. Hagamos la observación de que este último es un pasaje no claro en los manuscritos. VSev. 2 :... indicia, quibus libellum vitae eius scriberet. VHon., praef. 3,4: Non tamen ego ingenii fiducia neque fretus eloquio ad attingendam tanti uiri uitam manu mitto. VGerm., epist. ad Patientem: imperasti peritissime, ut uitam sancti Germani episcopi obumbratam silentio qualicumque stilo vel praesentibus vel posteris traderem. V. Albini I,1: ... ut eius uita, quae inmarcescibilibus meritis florere probatur caelestibus inpressa libellis ad aedificationem plebis humanis etiam fixa conderetur in chartis.*

⁷⁶ Encontramos otro ejemplo parecido en el que además se amplían las reflexiones sobre esta diferencia entre *historia* y *uita* en Plutarco, *Alex. 1,2*, que utiliza el vocablo griego βίος.

También en la época de producción de nuestros textos:

HA, Iul. Cap., *Verus* 2,3: ...*ut in Marci uita exposuimus*⁷⁷,...

Hier., *epist.* 112, 3: *Legisti enim et Graecos et Latinos, qui uitas uirorum illustrium descripserunt, quod numquam Epitaphium titulum indiderint, sed de inlustribus uiris, uerbi gratia, ducibus, philosophis, oratoribus, historicis, poetis, epicis, tragicis, comicis:...*

Esto nos hace sospechar que éste sea el sentido de alguno de los usos metalingüísticos de esta palabra que encontramos en los prefacios de nuestras obras; por ejemplo, cuando aparece como objeto del verbo *scribo*⁷⁸ u otros verbos y expresiones metalingüísticas como *perscribo*⁷⁹, *stilo prosequor* y *luculento sermone contego*⁸⁰, *dico*⁸¹, *narro*⁸², *comprehendo litteris*⁸³, *conscribo*⁸⁴.

En este mismo sentido metalingüístico aparece *uita* en otras ocasiones. Por ejemplo, Gregorio de Tours hace referencia a su empleo como título⁸⁵.

Aunque sin duda *uita* es la denominación genérica más empleada con diferencia, ocasionalmente se emplean otros términos.

Otras denominaciones: ***commemoratorium*, *sermo*, *historia* y *laus***.

En los títulos figuran otros términos: *commemoratorium*, *sermo* e *historia*, aunque, como ya hemos dicho, con muy baja frecuencia.

Commemoratorium aparece una sola vez en el título de *VSeuerini*. El prefacio confirma su sentido metalingüístico:

VSev. 2: commemoratorium nonnullis refertum indiciis (...) composui.

El problema no es sólo que lo encontremos aplicado a una sola obra —es decir, no a un grupo, como sería exigible si fuera una etiqueta genérica—, sino que se trata de una palabra muy poco utilizada. Sólo está atestiguada en este texto y en una traducción de la obra de Palladio.

Sermo es una etiqueta genérica bien establecida en la literatura cristiana ya en época de Agustín. Conservamos numerosos textos que se han transmitido con este título.

⁷⁷ Otros ejemplos en *Historia Augusta*: Ael. Spart., *Hadr.* 7,2; Iul. Cap., *MA* 19,5, etc.

⁷⁸ *VHil.* 1,1: *scripturus uitam beati Hilarionis*

⁷⁹ *VMart.* 1,6: *...si uitam sanctissimi uiri(...), perscripsero*, *VMart.* 1,7., *Igitur sancti Martini uitam scribere exordiar*, o en *VMart.* 1,1: (referido no a su propia obra, sino a un grupo de obras con el que relaciona la suya) *si uitas clarorum uirorum stilo inlustrasset*.

⁸⁰ *VAmbr.* 1,1: *Hortaris, uenerabilis pater Augustine, ut sicut beati uiri Athanasius episcopus et Hyeronimus presbyter stilo prosecuti sunt uitam sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini uenerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Seuerus seruus Dei luculento sermone contexit, etiam ego beati Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo.*

⁸¹ *VGerm., praef.: sed mihi inlustrissimi uiri Germani antistitis uitam gesta que vel ex aliqua parte dicturo incutitur pro miraculorum numerositate trepidatio.*

⁸² *VEpif.* 4: *quocirca uitam beatissimi Epiphani Ticinensis antistitis narraturus...*

⁸³ *VCaes., prol.* 1: *Quia, (...) petis a nobis, ut uitam et conuersationem beatae memoriae sancti Caesarii institutoris uestri ab exordio repetentes comprehendere litteris debeamus...*

⁸⁴ *VSev., 1,2: ..., tali uitam sermone conscriberet...*

⁸⁵ Greg. Tur., *Liber uitae patrum. in hoc libro, quod uita sanctorum uocitare uoluimus*. En este mismo prefacio, un poco más arriba, encontramos también *uita* utilizado autonímicamente en una disquisición sobre el número correcto de la palabra, concretamente sobre la conveniencia de utilizar el plural.

Mohrmann⁸⁶ afirma que *sermo* se convierte en el s. IV en el término más frecuente para designar cualquier tipo de predicación. En San Ambrosio y en San Agustín⁸⁷ aparece asociado a *tractare* y *tractatus*, traducción del griego *ὁμιλία*.

Longère⁸⁸ establece definitivamente que San Agustín lo emplea como equivalente de *ὁμιλία*:

Aug., *Enarr. in Ps.* 118, *proem.*: *Statui autem per sermones id agere qui proferuntur in populis, quod graeci homilias vocant*

De hecho, ambos términos se hicieron sinónimos, como demuestra, según este autor, el que los homilarios occidentales los emplearan indistintamente.

Historia es quizá el término que ofrece más complicaciones precisamente por su empleo extenso.

Está claro, desde luego, que ha sido utilizado como etiqueta genérica. Sin embargo, se trata de un término tan complejo que no nos creemos capaces de sistematizar sus numerosas acepciones. Ha aparecido en muchos títulos de obras muy variadas, ha sido objeto de reflexiones teóricas en la Antigüedad y ha dado lugar a numerosos trabajos en la actualidad⁸⁹.

En nuestro corpus sólo aparece en ocasiones muy determinadas. Nuestra pretensión se limita a intentar averiguar a qué acepciones responden los testimonios conservados en los que la palabra se aplica a alguna vida de santo.

En primer lugar, Gregorio Nacianceno establece un contraste entre la *VAntonii* de Atanasio y un encomio que él mismo había elaborado⁹⁰:

Πάντα μὲν δὴ τὰ ἐκείνου τε καὶ θαυμάζειν μακρότερον ἂν εἶη τυχὸν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν τοῦ λόγου, καὶ ἱστορίας ἔργον, οὐκ εὐφημίας. ἃ καὶ ἰδίᾳ παραδοῦναι γραφῇ παιδείμα τε καὶ ἡδυσμα τοῖς εἰς ὕστερον, εὐχῆς ἔργον ἐμοί, ὡσπερ ὄν ἐκεῖνος Ἄντωνίου τοῦ θεοῦ βίου συνέγραφε, τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγῆσεως.

Para él la obra de Atanasio es una *ἱστορία ἔργον* por el gusto por el detalle y la forma de *διηγήσις*, especialmente. No menciona el carácter verdadero del contenido, sino que curiosamente alude al carácter narrativo de *VAntonii*. Por ello, la oposición entre ambas recuerda la diferencia que Estrabón establecía para la prosa: el género histórico y el género oratorio⁹¹.

Paulino de Nola en una de sus cartas se refiere a *VMartini* con este término:

Paul. Nol., *epist.* 11, 11: *benedictus igitur tu homo domino, qui tanti sacerdotis et manifestissimi confessoris historiam tam digno sermone quam iusto affectu percensuisti. beatus et ille pro meritis, qui dignum fide et uita sua meruit historicum, qui et ad diuinam gloriam suis meritis et ad humanam memoriam tuis litteris consecratur.*

La aparición del término *historicus* referida a Sulpicio contribuye a aclarar la situación. Paulino en este caso se refiere a un tipo de *narratio* que trata *res ueras*.

El empleo del término más problemático es el referido a *VMalchi*.

⁸⁶ Chr. MOHRMANN. Praedicare-tractare-sermo. En *Études sur le latin des chrétiens II*. Roma: Ed. di storia e lett., 1961. p. 63-72. Concretamente p. 71.

⁸⁷ Ambr., *de sacramentis* V,1,1; Aug., *sermones* 228,3.

⁸⁸ J. LONGÈRE. *La prédication médiévale*. Paris: Etudes augustiniennes, 1983. p. 26-27.

⁸⁹ Sobre el término cf. G. RISPOLI. *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*. Napoli: M. D'Auria, 1988. p. 57-75.

⁹⁰ Greg. Naz.: *in laudem Athanasii*, PG 35, col. 1085.

⁹¹ *Geogr.* 1,2,6.

Historia forma parte del título que algunos manuscritos dan a *VMalchi*. Probablemente esta utilización procede de un pasaje al final de la obra en el que Jerónimo afirma:

VMalchi 10: *Haec ego uobis narraui senex, castis historiam castitatis exposui.*

El carácter especial de esta obra, que ha conducido a algunos autores a considerarla una novela, lleva a Fuhrmann a afirmar que Jerónimo utiliza *historia* en un sentido próximo al de *fabula*:

"...der Antike stand für die erzählende, mehr oder minder romanhafte Prosa keine feste und differenzierte Terminologie zu Gebote, und man bediente sich mannigfacher Ausdrücke, dergleichen Literatur notdürftig zu etikettieren. Er hätte vielleicht die Bezeichnung *exemplum* wählen können;... So entschied er für den Ausdruck *historia*. Hierin befindet er sich in Übereinstimmung mit dem unbekanntem Verfasser der *Historia Apolonii regis Tyri*, sowie mit Longus, der sein Werk in genauer Analogie *historia castitatis* als *istoria erotos* klassifiziert."⁹²

Sin embargo, es probable que aquí el término posea un significado más neutro aludiendo sólo a su carácter de narración⁹³. De hecho, Juliano en su carta (*Fragm. epist.* 89B Bidez-Cumont 301b) denomina a las novelas ἐν ἱστορίας εἶδει. Según García Gual, la novela se aproxima a la historia en su presentación formal, como relato en prosa y se apoya en la distinción que ya hemos citado de Estrabón. Por otra parte, con ese término más neutro, que no hace referencia a la veracidad o no del relato, se evitaba utilizar otro con ciertas connotaciones peyorativas como πλάσματα.

De hecho, está claro que *historia* se empleó de forma muy frecuente como medio de insistir en el modo de enunciación narrativo⁹⁴. Gelio 1,23,1: *historia de Papirio (...) dicta (...) est a (...) Catone in oratione*; 4,5 *tit.: historia narrata de perfidia haruspicum*. Probablemente con este significado hay que leerlo en los títulos de las traducciones latinas de las obras de Paladio y de Rufino: *Historia Lausiaca* e *Historia monachorum*, relacionadas claramente con las *uitae* de santos.

Por otra parte, en el prefacio Jerónimo describe *VMalchi* como un ejercicio desentumecedor con vistas a redactar una obra de más envergadura sobre la Iglesia desde la llegada del Mesías: *ad latiore[m] historiam*. El empleo del mismo término para designar ambas obras confirma la idea de que se refiere exclusivamente al modo narrativo.

En resumen, a la vista de que el término hace apariciones aisladas cuyo sentido no alude directamente al género, no lo incluiremos junto a las otras denominaciones endógenas.

Los títulos en que simplemente aparece *de uita beati Antonii* y *de uita Martini* corresponden a dos *uitae* métricas, ambas refundiciones de la *VMartini* de Sulpicio.

Aunque los títulos no nos proporcionan ningún otro nombre más, sí lo hacen los prefacios. En construcciones semejantes a los empleos metalingüísticos de *uita* aparece también *laus*.

⁹² M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur. En *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*. Genève: Fond. Hardt, 1977. p. 41-99, especialmente p. 67-68. Aunque pertenece a una época muy posterior resulta interesante comparar este testimonio con los ejemplos seleccionados del *Polycraticus* de Juan de Salisbury por P. VON MOOS en *Geschichte als Topik. Das rethorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Policraticus Johanns von Salisbury*. Hildesheim, Zurich, New York: Olms, 1988. p. 147-153. Este autor estudia las relaciones entre *exemplum* e *historia* y afirma que en una de sus posibles acepciones *historia* es el término utilizado para nombrar la presentación técnica del *exemplum*. También apunta una serie de aplicaciones habituales: *narratio rei gestae*, *narrationes* en general, anécdotas de obras históricas o capítulos de la Biblia, unidades narrativas breves, como parábola, fábula, *exemplum* y biografía breve, *Vita*, *Legenda*, biografía, confesión autobiográfica, etc.

⁹³ C. GARCÍA GUAL. ¿Por qué el emperador Juliano prohibía leer novelas?. En *Figuras helénicas*. Madrid: Grijalbo-Mondadori, 1991. p. 228-232, especialmente p. 229.

⁹⁴ J.C. FERNANDEZ CORTE. Mentira y formas del relato en el s. II d. C.: Philopseudés de Luciano y Metamorfosis de Apuleyo. En *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos, vol. II*. Madrid: Ed. Clásicas, 1994. p. 165-172.

V. *Hil.* 1, 5: *Quoniam enim sanctus Epiphanius Salaminae Cyprici episcopus, qui cum Hilarione uersatus est, laudem eius breui epistola scripserit, quae uulgo legitur; tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare uirtutes.*

Laus aparece empleado repetidamente junto con *laudatio* y *laudare defunctum* en el *Sermo de uita s. Honorati*.

VHon., praef. 3,2: *Multis autem modis utile est laudare defunctum: primum quia, dum abest cui gratificari laudationi possumus... Defuncti itaque laus, (...), plena est aedificationis... Merita quoque in hoc eius qui laudatur accrescunt, quod plures sua laude proficiunt.*

VHon. 4.1: *Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare, ...*

En el prefacio de *VEpif.* Ennodio emplea tanto *laus* como *laudatio*.

VEpif., praef. 1-2: *Quamvis me urgeat suscipiendi operis anceps necessitas et e regione inpositus sit nec meo labore vacuus nec maledicorum disceptatione tractatus, in quo gemina cautio dictionis hinc ubertatem exspectet ingenii, inde etiam lingua diuitibus narrandi frenos inponat, cum ipsas eminentissimas ut putantur in saeculo uana inflatione personas si quis uentoso nimium studuerit eleuare praeconio aut intra gestorum terminum inopia eloquii continere, utrumque apud eas iudicetur ingratum. In laudibus enim ipsis turpe est illa cedere, quae nec ille, de quo narrantur, agnoscat: sic iniuriosum et dolore dignum putatur illud praeterire silentio, quod relatio uera possit ad tollere. etenim res bene gestae ueterum nostrorum pro referentis apud nos accipiunt facultate uirtutem. nam uere aut perit notitiae aut adtenuatum transit ad posteros, quod ad explicandum pauper uerborum uena suscipit, et illa <haud> iusto liberior laudatio tantum decerpit gloriae, quantum falsitatis adiecerit.*

Laus no es el nombre habitual del género, se suele emplear *laudatio*. Séneca en *epist.* 102,15 establece la distinción entre ambos términos. Sin embargo, encontramos atestiguado su uso en títulos de obras: Suet. *Iul.* 56,7: *feruntur (...) quaedam scripta Caesaris, ut "laudes Herculis"*; Gell. 13,20,3: *liber (...) M. Ciceronis, qui inscribitur "laus Catonis"*; *Anthologia latina* (ed. A. Riese) 419 tit.: *laus Caesaris*, Hier., *u. i.* 117: *laudes Machabeorum, laudes Cypriani* (de las obras escritas por Greg. Naz.), *ibid.* 134: *Sophronius laudes Bethlehem (...) composuit*. Asimismo en los tratados teóricos es normal el término *laudatio*⁹⁵.

El caso de *laus* es claro. Para empezar se trata de una palabra metalingüística y, como *laudatio*, es un nombre de género tradicional que encontramos tratado en obras teóricas. Curiosamente hemos visto que se emplea desde perspectivas distintas en estos prefacios: en un caso (*VHil.*) para referirse a otra obra, la epístola de Epifanio de Salamina, de la que el autor pretende alejarse; en el otro (*VHon.*) se aplica para designar la propia obra. En el caso de *VEpif.*, el pasaje puede ser interpretado como la adscripción genérica de la obra a la *laudatio*. El texto que hemos reproducido forma parte de una reflexión previa tras la cual el autor pasa a hablar ya de su obra; en ella Ennodio se desmarca de la tendencia a la loa excesiva de personajes mundanos, sin relevancia verdadera en el terreno espiritual, aunque comparta con ella la intención laudatoria. Recoge en cierto modo la idea que ya había desarrollado Sulpicio Severo acerca de la inutilidad de los *exempla*⁹⁶ paganos.

Las diferentes relaciones con la *laudatio* que mantienen estos tres autores resultan llamativas y más adelante estudiaremos este problema con detalle⁹⁷.

⁹⁵ Aunque *ad Her.* III, 6, 10: *quoniam haec causa dividitur in laudem et uituperationem, quibus ex rebus laudem constituerimus*; Liv., *Ab urbe condita* VIII, 40, 4: *Vitiata memoria funebribus laudibus reor falsisque imaginum titulis ...*

⁹⁶ *VMart.* 1, 1-5.

⁹⁷ Cf. p. 44-47 y 70-73.

Conclusión

Una vez establecido este punto de partida, nos encontramos con que la práctica totalidad de nuestro corpus ha sido denominado *uita*, señalando el nombre del personaje en genitivo, normalmente precedido por un epíteto —*sancti, beati*— o por la indicación del tipo al que pertenece —*monachus, confessor, episcopus*, etc.

En el conjunto de obras que han recibido el título *uita* en una u otra instancia (título, testimonio ajeno, prefacio, etc.) encontramos:

- casos donde el prefacio u otros testimonios auctoriales confirman este nombre de género: *VHil.*, *VPauli*, *VMalchi*⁹⁸, *VMart.*, *VAmbr.*, *VGerm.*, *VHil. Arel.*, *VEpif.*, *VCaes.*

- obras que no son designadas por el autor con ningún nombre de forma clara: *VCypr.*⁹⁹, *VAug.*, *VAntonii* de Ennodio, *VFulg* y las de Venancio Fortunato en prosa.

- casos en que la obra recibe otro nombre: *VSev.*, que recibió el nombre *commemitorium* y *VHon.*, designada repetidas veces por su autor como *laus*. *VMaximi*, nombrada *sermo* en el título, está además incluida en una colección de homilias. Podríamos excluirla de este trabajo puesto que el nombre *uita* que se le ha aplicado es de procedencia exógena más que endógena, pero la hemos mantenido precisamente para poseer un punto de contraste.

Las dos *de uita Martini* no poseen otra denominación.

El examen de estas denominaciones confirma la exclusión que habíamos realizado previamente de las Actas y Pasiones, el *Peristephanon* de Prudencio y los *Carmina natalicia* de Paulino de Nola. De momento mantenemos dentro del grupo las vidas métricas de Paulino y de Venancio Fortunato.

Partiendo de esta situación vamos a estudiar a continuación las características que los autores de cada uno de estos tres grupos atribuyen explícitamente a sus obras y los niveles de la obra literaria en que las sitúan.

Debemos advertir que no se trata de un análisis textual, sino paratextual. Se trata de examinar las indicaciones expresas que adscriben la obra a un género determinado. El texto puede valernos como contrapunto de estas declaraciones, pero no es el objeto de este estudio.

⁹⁸ Recordamos las observaciones que hemos realizado a propósito de esta *uita*.

⁹⁹ Poseemos el testimonio de Jerónimo, que la llama *uita et passio*.

1.2.1. VITA

1.2.1.1. Plano semántico

Los autores suelen indicar en los prefacios de una manera muy general el tema del que van a tratar: van a hablar o a escribir sobre la vida de un personaje determinado, considerado santo por los cristianos (*uitam sancti...*). Examinemos la primera parte de este sintagma, *uitam*, dejemos para luego el hecho de que el personaje del que se cuenta la vida no sea cualquiera, sino un individuo de características determinadas.

1.2.1.1.1. El núcleo *uita*

Parece una perogrullada que los autores declaren que el tema de sus obras es la vida de un personaje. Sin embargo, esta afirmación tan general y tan evidente a simple vista tiene su enjundia.

Para empezar, es de todos conocido que existían ya obras profanas cuyos autores habían señalado explícitamente que iban a tratar sobre la vida de un personaje. Así Nepote:

Praef. 8: quare ad propositum uenimus et in hoc exponemus libro de uita excellentium imperatorum

En cambio, esta declaración general sobre el contenido concreto no aparece en los *Panegyrici latini* ni en las *laudationes funebres* de Ambrosio, *de excessu fratris*, *de obitu Valentiniani*, *de obitu Theodosii*; tampoco aparece en *de uiris illustribus*, ni en las llamadas cartas biográficas de Jerónimo, excepto en la XXIV, ni en las Actas y Pasiones de los mártires.

La vida de un personaje como tema de la obra se incluye en prácticamente todos los prefacios salvo en *VPauli* y *VMalchi*. En *VPauli* esta declaración sobre el contenido es sustituida por *pauca de principio et fine Pauli*, exacta descripción de la realidad. Tampoco aparece nada semejante en *VMalchi*, donde el prefacio aparece casi íntegramente dedicado a la exposición de un proyecto de Jerónimo, la realización de una historia eclesiástica. Lo llamativo de este prefacio es lo poco que se dice sobre la obra a la que pertenece, que tan sólo es presentada como un ejercicio para ese proyecto posterior. Más adelante volveremos sobre este punto.

1.2.1.1.2. Ampliaciones del núcleo *uita*

En otras ocasiones se completa el término *uita* con el añadido de *conuersatio*, formando una locución muy frecuente que ya utilizaron los traductores de *VA* para volcar la expresión griega βίος καὶ πολιτεία y que indica qué es lo que interesa a los cristianos de la vida de estos hombres: su forma de vivir desde el punto de vista moral, su conducta que los hace dignos de convertirse en ejemplo¹⁰⁰; aparece habitualmente referido al modo de vida ascético. (*VHil.*, *VAntonii* de Enodio, *VFulg.*, *VCaes.*, y *Liber Vitae Patrum*). Expresión equivalente a ésta encontramos en *VAug: de uita et moribus (praef. 1)*

¹⁰⁰ L. Th. A. LORIE. *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*. Nijmegen: Dekker-Van den Vegt, 1955. p. 84-85.

Mención aparte merece el caso de *VCypr.*, escrita por Poncio, en la que se nombra el martirio como tema específico de la obra: *passio*. Evidentemente esto supone una estrechísima vinculación con las Pasiones de los mártires. Sin embargo, no se puede asimilar completamente a ellas, pues introduce un nuevo elemento: no se limita a tratar de la muerte de un personaje, sino que describe también su vida, adquiriendo así una apariencia similar al resto de las *uitae* de santos en las que también el episodio de la muerte era desarrollado ampliamente (salvo *VMart.*, a la que Sulpicio tuvo que añadir una epístola relatando su muerte, indicio éste de que el género ha adquirido su personalidad propia, librándose hasta cierto punto de la relación inevitable que mantenía con los géneros que tienen que ver con la muerte, *exitus clarorum virorum*, *laudatio funebris*, etc.¹⁰¹). Por esta razón *VCypr.* ha sido considerada como la primera biografía cristiana¹⁰², aunque esté estrechamente ligada a la literatura sobre los mártires.

El motivo de que el autor introdujera esta innovación en lo que de otra manera hubiera sido una *passio* como las demás, reside en el deseo de Poncio de demostrar la superioridad de Cipriano, todo un obispo, frente a los laicos, por muy mártires que fueran. En ese momento el autor estaba indignado por la importancia concedida al martirio de laicos, representada por el gran éxito de la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, frente a la poca atención prestada a la muerte del obispo Cipriano. Al fin y al cabo, éste no sólo ha sufrido martirio sino que además ha llevado una vida ejemplar digna de ser imitada.

Por tanto, no se le puede negar a *VCypr.* que supuso una anticipación de lo que luego iba a ocurrir: Cuando la época de las persecuciones pase, la muerte del personaje perderá importancia en relación con la vida que haya llevado. Ahora bien, un problema distinto es si los autores posteriores conocieron y tuvieron en cuenta *VCypr.* a la hora de componer sus *uitae* o si ésta quedó como una realización aislada.

1.2.1.1.3. Dos cuestiones fundamentales: las etapas de la vida y el término *uirtutes*

Una vez analizada y comprobada la declaración general sobre el tema de las obras, normalmente la vida de un individuo, surge la pregunta de qué es lo que en concreto se va a contar. Al fin y al cabo, el concepto de vida humana en la Antigüedad no tiene por qué coincidir con el nuestro, ni el de la Antigüedad clásica tiene por qué coincidir con el de la Antigüedad tardía. Ni tan siquiera en la misma época es probable que coincidan paganos y cristianos. Prueba de que no era una cuestión perfectamente resuelta es que los autores hacen referencia en alguna medida a rasgos semánticos más concretos que revelan datos sobre su concepción de lo importante en el relato de una vida humana.

En primer lugar, algunos autores delimitan las etapas de la vida del personaje que les interesan. En este aspecto domina la tendencia que explícitamente considera como no pertinente narrar la vida anterior a la conversión al cristianismo. Así se declara explícitamente en *VCypr.* ¹⁰³; *VHil. Arel.* ¹⁰⁴; *VAug* ¹⁰⁵ y *VSev.* ¹⁰⁶.

¹⁰¹ Resulta un fenómeno semejante al que ocurre hoy día cuando un personaje adquiere tal fama que, aunque esté en una edad a la que aún puede llevar a cabo realizaciones importantes, se escribe sobre él una biografía.

¹⁰² A. HARNACK, *o.c.*

¹⁰³ *VCypr.* 2.1: *Unde igitur incipiam?... nisi a principio fidei et natiuitate caelesti? Si quidem hominis Dei facta non debent aliunde numerari nisi ex quo Deo natus est.*

¹⁰⁴ *VHil. Arel.* 2: *illud recte aestimans narrationis exordium, quod ipse iudicant conuersationis suae dignum esse principium, quemadmodum portum verae salutis intraverit...*

¹⁰⁵ *VAug* 1,5: *Nec adtingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis Confessionum libris de senetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit qualisque iam sumpta viveret, designavit.* En este caso se excluye también este periodo porque ya el propio Agustín lo trató en sus *Confessiones*.

Sin embargo, Paulino de Milán dice:

VAmbr. 2.2: Unde a die nativitatis eius narrandi initium sumam, ut gratia viri ab incunabilis quae fuerit agnoscat.

Resulta el único caso donde se presta cierta atención a la infancia del personaje¹⁰⁷. Aparentemente supone una contradicción con el resto de las obras y las observaciones auctoriales que aparecen en ellas. Claramente Paulino tiene la idea de que el individuo no experimenta ninguna evolución a lo largo de su vida; es más, Ambrosio, en este caso, es un ser predestinado, marcado desde su nacimiento con prodigios que revelan su futuro y su carácter especial. Ésta, al fin y al cabo, no es una característica nueva, sino que es propia de los "hombres divinos". Concretamente el episodio de las abejas que depositan miel en la boca del niño pertenece a la tradición pagana, aunque Paulino le añade matices cristianos. Episodios parecidos se cuentan de Platón, Píndaro, Virgilio, Sófocles, etc¹⁰⁸. Sin embargo, la diferencia entre esta *uita* y otras es que Ambrosio nace en una familia cristiana y no experimenta la conversión a la nueva religión, hecho que supone un segundo nacimiento a partir del cual comienzan los relatos de las *uitae*¹⁰⁹, en las que tan sólo se da algún breve dato sobre el lugar de nacimiento o la familia.

Otro caso especial a este respecto resulta el ya mencionado de *VPauli*, donde Jerónimo declara que sólo va a tratar *pauca de principio et fine*, pero la razón no es una convicción interna del autor acerca de la vida del individuo, sino que es de índole externa, impuesta por el tipo de personaje: hasta el momento nadie ha conocido el resto de su vida puesto que es el primer eremita, y, por tanto, ha vivido siempre en la más absoluta soledad. Por lo menos así lo presenta Jerónimo en su obra.

A menudo otros términos precisan más concretamente este aspecto: *uirtutes* (*VCypr.*, *VHil.*, *VAmbr.*, *VGerm.*, *VHil. Arel.*, *VAntonii* de Enodio, *VEpif.*, *VSev.*, *VFulg.* *VCaes.*, *VPaterni*, *Liber Vitae Patrum*), *merita* (*VCypr.*, *VA* de Evagrio, *VAmbr.*, *VEpif.*, *VSev.*, *VFulg.* *VCaes.*, *VAlbini*, *VRadegundis*), *facta* (*VCypr.*, *V. Epif.*), *res gestae* (*V. Epif.*) o *gesta* (*VGermani*, *VAlbini*, *VPaterni*, *VMarcelli*), *actus et verba et merita* (*VCaes.*).

Todas estas expresiones pertenecen a la tradición historiográfica entendida en sentido amplio: obras históricas, biografías históricas y panegíricos¹¹⁰.

Entre estas expresiones, nos vamos a detener en *uirtutes* porque es un término fundamental, incluso a la hora de afrontar cuestiones genéricas.

Esta palabra, que —no lo olvidemos— se emplea para traducir el griego ἀρετή, en la literatura cristiana de este período posee fundamentalmente dos acepciones:

a.) La primera procede de época antigua y se emplea para designar las cualidades morales de un individuo. Este empleo del término está estrechamente ligado a la retórica, que en las *laudationes*

¹⁰⁶ En *VSev.* es el propio santo el que se resiste a contar algo sobre sus orígenes: *ep. ad Pasch.* 3: 'quid prodest', inquit, 'servo Dei significatio loci, vel generis sui, (...) quid te necesse est terrenam cognoscere, quam quaeris?'

¹⁰⁷ E. GIANNARELLI. Infancia è santità: un problema della biografia cristiana antica. En A. BENVENUTI PAPI; E. GIANNARELLI (eds.). *Bambini santi*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. p. 25-58.

¹⁰⁸ I. OPELT. Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand. *VChr.* 1968, vol. 22, p. 38-44.

¹⁰⁹ En otras *uitae* de obispos, por ejemplo, *VGerm.*, el relato comienza prácticamente con su nombramiento como obispo, lo que apoya la teoría de M. HEINZELMANN acerca de la relación de estas *uitae* con las *laudationes funebres* en honor de altos cargos (Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1-6 Jahrhundert). *Francia* 1973, vol. 1, p. 27-42). La llegada al episcopado era un momento crucial en la vida del santo, como se deduce de la declaración de *VMart.* 1,7: *Sancti Martini uitam scribere exordiar, ut se vel ante episcopatum gesserit.*

¹¹⁰ *Paneg.* 6,1: *facta vestra summarumque virtutum merita laudantur.*

distinguía una parte dedicada a la exposición de las *res gestae* (expresión también empleada en las *uitae*, como hemos visto) y otra a la exposición de las *uirtutes*¹¹¹.

b.) La segunda acepción se aplica a "hechos maravillosos", en consecuencia también "milagros".

Heinzelmann liga ambas acepciones con la retórica, concretamente con las *laudationes*. En el primer caso la relación es manifiesta. En el segundo, este autor señala un precedente antiguo de esta acepción en su empleo en *tituli* con el sentido de "hechos sobresalientes"¹¹². Steidle¹¹³, en efecto, cita ejemplos de unos versos de Horacio y de un pasaje de Valerio Máximo¹¹⁴ en los que *uirtutes*, en contextos relacionados con *tituli* y *fasti*, equivale a "hechos sobresalientes". Teniendo en cuenta este dato no es extraño que los cristianos utilizaran el término para designar los milagros¹¹⁵ (al fin y al cabo, hechos destacados realizados por los santos) precisamente por eso, porque son una señal de determinadas cualidades morales¹¹⁶.

Ejemplos de ambos sentidos se encuentran en las *uitae*. No en todos los casos se puede atribuir una u otra acepción con seguridad a la palabra; es más, en ocasiones es posible que el autor juegue con las dos.

En el primer caso podemos incluir los ejemplos encontrados en obras cuya concepción desconfía de los milagros y ve en ellos el peligro de que sólo se preste atención a su espectacularidad y se fomente el culto a un hombre olvidando que es Dios el que los hace posibles. En esa situación podríamos citar los textos de *VHil. Arel.*, *VEpif.* y *VFulg*

En una serie de citas se puede dudar entre una y otra posibilidad o considerar que pueden poseer ambos sentidos. Ese es el caso de *VAmbr.* En el resto de los textos parece más adecuada la segunda acepción de *uirtutes* como milagros. El ejemplo más conocido y más comentado, porque se encuentra inmerso en una reflexión sobre las diferencias genéricas entre *laus* y *uita*, es el del prefacio de *VHil.*

VHil. 1, 5: Quamquam enim sanctus Epiphanius, Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum uersatus est, laudem eius breui epistula scripserit quae uulgo legitur, tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare uirtutes (...) Unde et nos favore magis illius, quam iniuria, coeptum ab eo opus aggredientes, maledicorum voces contemnimus.

¹¹¹ *Ad Herennium* III, 6,10; Cic., *De or.*, II,345; Quint., *Inst.* III,7,15. Sobre la *laudatio funebris*, incluyendo también una exposición de su desarrollo en la literatura cristiana, se puede consultar W. KIERDORF. *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1980.

¹¹² M. HEINZELMANN. *art. cit.* p. 39.

¹¹³ W. STEIDLE. *Sueton und die antike Biographie*. 2ª edición. München: Beck, 1951. p. 119-120.

¹¹⁴ Hor., *Carm.* 4, 14:

quae cura patrum quaeue Quiritum

pleris honorum muneribus tuas,

Auguste, uirtutes in aeuum

per titulos memoresque fastos

aeternel(...)?

Val. Max. 5, 8, 3: *uidebat enim se in eo atrio consedisse, in quo imperiosi illius Torquati seueritate conspicua imago posita erat, prudentissimoque uiro succurrebat effigies maiorum suorum cum titulis suis idcirco in prima parte aedium poni solere, ut eorum uirtutes posteris non solum legerent sed etiam imitarentur.*

Steidle remite para otros ejemplos a G. LIEBERS. *Virtus bei Cícero*. Diss. Leipzig 1942. p. 100ss.

¹¹⁵ Chr. MOHRMANN (*Études sur le latin des chrétiens*, III. Roma: Ed. di storia e lett., 1965. p. 55) lo coloca entre los vulgarismos tomados por los cristianos.

¹¹⁶ No es momento de entrar a hablar del fenómeno del milagro y de su aparición dentro de la literatura, puesto que es un tema complejo y que en este momento sobrepasa nuestro objetivo. Cf. L. CRACCO RUGGINI. Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione. En *Hagiographie, cultures et sociétés IV-XII siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*. Paris 1981. p. 161-204. Sobre las dos posiciones ante los milagros en la época y su reflejo en la hagiografía M. VAN UYTFANGHE. La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin. *ibid.*, p. 205-233.

Es inevitable al citarlo que entremos en la discusión de fondo sobre *laus* y *uita*. Evidentemente ésta sobrepasa el marco del plano semántico al que el capítulo está dedicado, pero lo haremos así para no perjudicar la visión de conjunto sobre la cuestión, aunque en los capítulos correspondientes a otros planos volvamos a mencionar este pasaje.

De lo poco que el autor dice se han realizado tres interpretaciones distintas:

La primera deduce de las oposiciones *locis communibus/ proprias uirtutes* y de *laudare/narrare* que Jerónimo describe su obra como una biografía, distinta del encomio de Epifanio.

La segunda, basándose en las palabras siguientes (*unde et nos favore magis illius quam iniuria, coeptum ab eo opus aggredientes*), considera que Jerónimo va a escribir otro encomio, distinto, eso sí, del de Epifanio. Esta teoría es propuesta por Plesch¹¹⁷, que centra la diferencia entre ambas obras en que la de Epifanio estaría escrita a la manera de Isócrates, mientras que Jerónimo proyectaba una que siguiera el modelo del *Agesilao*. Esta idea es recogida por Cavallin respecto a VA, obra con la cual establece Gregorio Nacianceno una comparación semejante¹¹⁸.

La tercera interpretación incide en el empleo de *uirtutes* e identifica *uirtutes narrare* con ἀρετὰς λέγειν, defendiendo así que *VHil.* constituye uno de los escasísimos ejemplos de aretología. Esta es la posición de Reitzenstein¹¹⁹. En los análisis de este pasaje se observa una tendencia a fijarse en un solo aspecto, a veces hasta en una sola palabra, y olvidar el resto. Lotter, por ejemplo, habla continuamente de *uirtutes narrare* cuando el sintagma completo es *defuncti proprias uirtutes narrare*¹²⁰, y *proprias* es un elemento de importancia evidente en la contraposición que establece Jerónimo.

En principio está claro que Jerónimo quiere marcar distancias con respecto a la obra de Epifanio de Salamina sobre Hilarión, de la que no conservamos nada ni conocemos ninguna información más¹²¹. Aunque, a mi modo de ver, el problema no es saber qué tipo de obra era el escrito de Epifanio; porque Jerónimo se expresa muy claramente acerca de la primera: es una *laudatio funebris* (así lo indican el empleo de *laus*¹²² y de *laudare defunctum*), que sigue estrictamente las normas retóricas (*locis communibus*), su forma es epistolar (uno de los procedimientos de difusión ideológica más frecuente), es breve y se leía a la gente, a los fieles. Poseemos ejemplos de cartas dirigidas por obispos a las comunidades cristianas que nos sirven para hacernos una idea de lo que pudo ser este escrito¹²³. Ahora bien, otra cuestión es saber qué obra pretendía escribir Jerónimo puesto que a este respecto no se muestra tan explícito.

La primera acepción de *uirtutes* y su utilización como base de la disposición de la *laudatio* con el significado de unas determinadas cualidades morales ha complicado el panorama, especialmente

¹¹⁷ J. PLESCH. *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*. München: Wolf, 1910.

¹¹⁸ S. CAVALLIN. *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*. Lund: Lunds Univ. Årsskrift, 1934. p. 7.

¹¹⁹ R. REITZENSTEIN. *Hellenistische Wundererzählungen*. Heidelberg: Carl Winter, 1906. p. 9 y 80-81.

¹²⁰ F. LOTTER. *Severinus von Noricum*. Stuttgart: A. Hiersemann, 1976. p. 50-59.

¹²¹ No es probable, según la introducción de Chr. MOHRMANN a la edición de A.A.R. BASTIAENSEN. *Vita di Martini. Vita di Ilarione. In memoria di Paola* (Milano: Mondadori, 1975. p. XLI-XLII), que haya sido una ficción de Jerónimo, puesto que Epifanio era amigo suyo. Por otra parte, en Sozomeno, *Historia ecclesiastica* V,15, aparece un episodio sobre Hilarión que no procede, como el resto, de la *uita* de Jerónimo; ¿es posible que su fuente sea esta carta o alguna tradición oral? No podemos saberlo.

¹²² Sobre *laus* como etiqueta genérica cf. el apartado correspondiente. Recordemos que este término es empleado también en algunas de las obras que analizamos.

¹²³ Cipriano, por ejemplo, compuso muchas epístolas dirigidas a su comunidad y a otras. Por otra parte, no podemos olvidar que cartas con un destinatario determinado podían alcanzar una extraordinaria difusión, a veces independientemente de la voluntad del autor. De todas maneras también hay casos en los que la forma epistolar, incluso la determinación de un destinatario concreto, es simple ficción. Remitimos para más detalle al capítulo sobre el plano del acto comunicacional.

porque el propio Jerónimo en sus cartas biográficas emplea el término con este sentido. Veamos el ejemplo propuesto por Hagendahl¹²⁴:

Hier., *epist.* 66, 3: *Quattuor uirtutes describunt Stoici ita sibi inuicem nexas et mutuo cohaerentes, ut qui unam non haberit omnibus careat: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Has omnes sic habetis singuli ut tamen emineatis in singulis. Prudentia in te, in matre iustitia, in uirgine, fortitudo, in nupta temperantia praedicatur.*

También se ha pretendido justificar el pasaje de la *uita* por la actitud de rechazo a la retórica expresada en más lugares de la obra de Jerónimo. Strunk¹²⁵, por ejemplo, cita este pasaje de otra carta biográfica para reforzar esta opinión:

Hier., *epist.* 127, 1: *Neque uero Marcellam (...) et proprie Romanae urbis inclitum decus institutis rhetorum praedicabo; ut exponam inlustrem familiam, alti sanguinis decus, et stemmata per consules et praefectos praetorio decurrentia. Nihil in illa laudabo, nisi quod proprium est, et eo nobilius, quod, opibus et nobilitate contempta, facta est paupertate et humilitate nobilior.*

Con estas palabras, según Strunk, Jerónimo quiere expresar que los tópicos retóricos ya no son de utilidad en la descripción de la vida de un cristiano, puesto que éste vive en un mundo distinto al que dio origen a aquellos. De nuevo nos hallamos ante un tema no puramente semántico y que será más extensamente tratado en el apartado siguiente: el rechazo de la retórica.

Por nuestra parte nos resistimos a creer que se pueda interpretar el pasaje aislando sus elementos. No hay que olvidar que la contraposición que el autor pretende establecer no es entre *locis communibus* y *uirtutes*, —lo decimos aunque parezca evidente—, sino entre *locis communibus laudare* y *proprias uirtutes narrare*. Los verbos son aquí fundamentales. No se puede pasar por alto que en la Vulgata encontramos ejemplos semejantes a éste en los que también *uirtutes* aparece como objeto de *narro*. *Ps* 77, 4: *narrantes laudes Domini et uirtutes eius* y *1 Mc* 10,15: *et narraverunt ei proelia et uirtutes quas ipse fecit ...*¹²⁶. También en Sulpicio Severo, *Dial.*, 3,1,5: *Nos inquit hesterno cognovimus Gallum istum per totum diem Martini narrasse virtutes*. En estos pasajes el sentido de *uirtutes* es el de "hechos milagrosos". Por otra parte, el contenido de *VHil.*, una sucesión de episodios de milagros, confirma esta opinión.

El empleo del verbo *narro* implica una situación del acto comunicacional diferente a la expresada por *laudo*.

Ambos designan actos verbales, pero de naturaleza diferente.

En primer lugar los objetos que acompañan al verbo son de distinta naturaleza: *narro* lleva objetos que precisan el contenido de ese acto, ayudan a que el destinatario sepa de una manera aproximada qué temas van a ser tratados, como ocurre en este pasaje. *Laudo*, de fuerza ilocutiva evidente, lleva un objeto, persona o cosa, que indica el destino de la emoción que el verbo expresa, pero no precisa el contenido de ese acto verbal; y no lo hace así porque se trata de un aspecto secundario: una *laudatio* puede hacerse de muchas maneras, entre ellas incluyendo *narrationes*, y tratando muchos temas diferentes; pero éstos no son determinantes.

Por otra parte, *narro* es un verbo íntimamente unido a un modo de enunciación concreto, el narrativo. Sin embargo, *laudo* no implica ningún modo de enunciación. Puede ser el narrativo, pero puede no serlo.

¹²⁴ H. HAGENDAHL. *Latin Fathers and the Classics*. Goteborg: Almqvist och Wiksell, 1958. p. 380.

¹²⁵ G. STRUNK. *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende*. München: W. Fink, 1970. p. 34.

¹²⁶ Compárese con *Ps* 9,2: *narrabo omnia mirabilia tua*.

En las palabras de Jerónimo podría percibirse algún reproche a la veracidad del encomio de Epifanio¹²⁷. Sin embargo, Jerónimo pretende dejar claro que su intención no es de ninguna manera ofender a Epifanio (*unde et nos favore magis illius quam iniuria, coeptum ab eo opus aggredientes*), que era su amigo y del que Jerónimo dice que conoció a Hilarión y tuvo trato con él. Más bien, Jerónimo se erige en continuador de la tarea que el primero había empezado, pero descarta establecer con ella lazos de *imitatio*. Se trata de obras de géneros distintos, aunque, eso sí, tratan sobre el mismo personaje; ambos, desde perspectivas distintas y probablemente con ambiciones diferentes, contribuyen a la difusión de la figura del santo y es muy posible que la lectura de una obra lleve a la lectura de la otra, lo que explica también el término *favore*.

No tenemos constancia de que la diferencia entre *laus* y *uita* descrita en Jerónimo haya estado extendida o se haya mantenido en épocas posteriores. Sólo conservamos un pasaje que aborda un problema semejante, esta vez en lengua griega: se trata de las diferencias que según Gregorio Nacianceno separan a su encomio de Antonio de la *uita* escrita por Atanasio¹²⁸.

Volviendo a nuestro punto de partida, esta acepción del término *uirtutes* se adopta también en otras *uitae*. *VGerm.* y *VSev.* Aunque su sentido en algunos casos en que aparece no sea totalmente claro, el empleo de otras palabras menos problemáticas permite afirmar la gran proporción de episodios de milagros que incluían las *uitae*. Así *miracula* (*VAntonii* de Evagrio, *VGerm.*, *VSev.* y *VPaterni*) y *res mirabiles* (*VSev.*)

1.2.1.1.4. Tópicos retóricos sobre el contenido

Procedentes de la tradición historiográfica se incluyen también algunos tópicos¹²⁹. Uno de los más habituales es ensalzar la calidad de las hazañas del personaje; aparece frecuentemente acompañado de tópicos de modestia y expresiones de incapacidad¹³⁰.

El ejemplo más representativo, porque enlaza en varios puntos con la tradición historiográfica, y también el más comentado, dada su posible relación con la *Historia Augusta*, es de nuevo el prefacio de *VHil.*

Jerónimo¹³¹, con la intención de ensalzar la calidad de la materia que va a tratar, parafrasea un pasaje de Salustio (*Cat.* 8,4), ilustrándolo con la conocida anécdota de las palabras pronunciadas por Alejandro ante la tumba de Aquiles, según la versión que Cicerón ofreció en *Pro Archia* 24. Ambos pasajes, el de Salustio y el de Cicerón, han servido de modelo a varios autores por separado, pero la coincidencia de las dos fuentes en un mismo lugar sólo se produce en el texto de Jerónimo y en el

¹²⁷ Cicerón en *Part. orat.* 21, 71 dice acerca de la *laudatio*. ... *conficitur autem genus hoc dictionis narrandis exponendisque factis, quod sine ullis argumentationibus ad animi motus leniter tractandos magis quam ad fidem faciendam aut confirmandam acomodatur. Non enim dubia firmantur, sed ea quae certa sunt aut pro certis posita sunt augentur* ...; y que el propio Cicerón responsabiliza de muchas falsedades a las *laudationes* (*Brutus* 16, 62; Livio, *Ab urbe condita* VIII, 40,4).

¹²⁸ *Cf.* p. 37.

¹²⁹ No pretendemos realizar un estudio de los tópicos de los prefacios, que por otra parte están ya muy bien estudiados en numerosos títulos que se citarán en sus lugares correspondientes. En consecuencia, no vamos a detenernos en profundidad en ellos, sino simplemente a constatar su presencia y lo que ésta implica.

¹³⁰ Sobre los tópicos de modestia *cf.* p. 54.

¹³¹ *VHil.* 1,1-3: *Scripturus vitam beati Hilarionis habitatorem eius invoco Spiritum Sanctum, ut qui illi virtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermones tribuat, ut facta dictis exaequantur. Eorum enim, qui fecere, virtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam verbis potuere extollere praedara ingenia. Alexander Magnus Macedo, quem vel aes vel pardum vel hircum caprarum Daniel vocat, cum ad Achillis tumulum pervenisset: "Felicem te", ait, "o juvenis, qui magno frueris praecone meritorum", Homerum videlicet significans.*

prefacio de la *VProbi* de la *Historia Augusta* escrita por Vopisco¹³². Resulta improbable que haya sido una coincidencia, aunque Janson no cree que necesariamente haya habido una relación directa entre ellos¹³³. El desconocimiento de la fecha exacta de la composición de ambas obras ha suscitado la polémica acerca de qué autor imitó al otro. A favor de la tesis de que Jerónimo siguió a Vopisco se pronuncia Cameron¹³⁴; se inclinan por la teoría contraria Schmeidler¹³⁵, Straub¹³⁶ y den Hengst¹³⁷, aunque realicen interpretaciones diferentes en algunos puntos de los pasajes.

Sea cual sea la actitud tomada en la discusión, se percibe que ambas obras se sitúan en una línea muy próxima; pero sería muy revelador acerca de la recepción de *VHil.* el hecho de que fuera acertada la posición mayoritaria que se inclina por la primacía cronológica de Jerónimo: el que esta obra fuera tomada como punto de referencia por Vopisco, aunque lo hiciera con ánimo polémico, constituiría un indicio de afinidad genérica.

El prefacio de *VHil.* debió de conocer cierto éxito durante la Antigüedad tardía: Enodio en *VEpif.*¹³⁸ recoge la frase inicial de Jerónimo y Venancio Fortunato alude explícitamente a este pasaje en *VHilarii*¹³⁹.

Por otra parte, el engrandecimiento de las hazañas de héroe aparece también en otras *uitae* *VCypr.*, *VGerm.*, *VFulg.*, *VCaes.*

Otro de los tópicos historiográficos que aparece con frecuencia es que el autor anuncia que sólo va a tratar los hechos más sobresalientes de la vida del santo. Esta declaración se relaciona por un lado con la necesidad de seleccionar los episodios que Plutarco establece como característica de la biografía frente a la historia¹⁴⁰; por el otro, contribuye a realzar aún más la excelencia del santo, cuyas hazañas, o más concretamente, milagros, son tan numerosos que es imposible referirlos todos¹⁴¹. Encontramos ejemplos en *VCypr.*¹⁴², *VMart.*¹⁴³, *VGerm.*¹⁴⁴ y *VHil. Arel.*¹⁴⁵.

¹³² *VProbi* 1, 1-2: *Certum est, quod Sallustius Crispus quodque Marcus Cato et Gellius historici sententiae modo in litteras rettulerunt, omnes omnium virtutes tantas esse, quantas videri eas voluerint eorum ingenia, qui unius cuiusque facta descriperint. Inde est quod Alexander Magnus Macedo, cum ad Achillis sepulchrum venisset, graviter ingemescens "Felicem te", inquit, "iuvenis, qui talem praeconem tuarum virtutum reperisti", Homerum intellegi volens, qui Achillem tantum in virtutum studio fecit, quantum ipse valebat ingenio.*

¹³³ T. JANSON. *Latin Prose Prefaces*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964. p. 149-150.

¹³⁴ A.D.E. CAMERON, en su reseña a J. STRAUB. *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*. Bonn: R. Habelt, 1963. En *JRS* 1965, vol. 55, p. 240-250, concretamente p. 245.

¹³⁵ B. SCHMEIDLER. Die SHA und der heilige Hieronymus, ein Beitrag zur Entstehungszeit der falschen Kaiserviten. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1927, vol. 47, p. 955-960.

¹³⁶ J. STRAUB. *o.c.* p. 81-105.

¹³⁷ D. DEN HENGST. *The Prefaces in Historia Augusta*. Amsterdam: Grüner, 1981. p. 122-127.

¹³⁸ *VEpif.* 4: *quocirca vitam beatissimi Ticinensis antistitis narraturus invoco sanctum spiritum...*

¹³⁹ *VHilarii* 3: *Sed cum mei ingenii brevitatem mensuro, adeo beati Hilarii immensitatem fortem cognosco, ut pene mihi videatur aequale tam istud posse dicere quam digito caelum tangere, praesertim quod etiam ut audio beati Hieronymi torrens illud eloquium recusaverit attemptare, qui materiae eius se imparem eatenus iudicaverit, ut tacerit.*

¹⁴⁰ Plut., *Alex.* 1.

¹⁴¹ Sobre el tópico *pauca e multis*, cf. los capítulos siguientes.

¹⁴² *VCypriani* 3: *Quae quidem tanta atque tam magna et mira sunt, ut magnitudinis contemplatione deterrear, et imparem me esse confitear ad proferendum digne pro meritorum honore sermonem, nec posse sic prosequi facta tam grandia, ut quanta sunt tanta videantur, nisi quod numerositas gloriosa sibiimet ipsa sufficiens alieno praeconio non eget.*

¹⁴³ Este es el ejemplo que se asemeja más a la línea emprendida por Plutarco, añadiendo además una nueva justificación para esta selección: la brevedad. *VMart.* 1,8: *Quanquam etiam ex his, quae conperta nobis erant, plura omisimus, quia sufficere credidimus, si tantum excellentia notarentur. Simul et legentibus consulendum fuit, ne quod his pareret copia congesta fastidium.*

¹⁴⁴ *VGerm.*, praef.: *..., sed mihi inlustrissimi viri Germani antistitis vitam gestaque vel ex aliqua parte dicturo incutitur pro miraculorum numerositate trepidatio.*

¹⁴⁵ *VHil. Arel.*, prooemium: *... cuius ponderis magnitudine angustus animus in ipso praefationis exordio praelocatur, dum innumeras virtutum palmas hinc inde circumspicit, nec incipere quod aggredi conatur, queat, nec quod coeperit, supplere praevaleat.*

La especial valoración del contenido sobre la forma, *res potius quam verba*, se presenta de forma insistente en los prefacios de las *uitae*, pues los cristianos encontraron muy apropiado este principio que funcionaba desde época clásica¹⁴⁶. El prefacio de *VMart.* constituye una buena muestra, objeto de minuciosos comentarios¹⁴⁷, y ejemplo además del contacto con las tradiciones historiográficas. Sulpicio fue el introductor de muchos de los tópicos habituales que luego han sido tomados por otras *uitae* y que se han convertido en habituales del género, pero también encontramos algunos temas que sólo han conocido un éxito relativo en el resto de los hagiógrafos, a pesar de que este prefacio ha servido a muchos de modelo: de Salustio¹⁴⁸ toma la idea de la literatura historiográfica como sustituto de la acción. Partiendo del prefacio de Tito Livio¹⁴⁹ desarrolla el tema del *laboris praemium* prometido al historiador y adquiere al respecto una actitud más optimista: espera ganarse la vida eterna. Hay huellas de esta idea, un tanto simplificada, en algunas *uitae*, sobre todo en las que incluyen al final una oración a la divinidad rogando la intercesión del santo en favor de los autores y en ocasiones la recompensa de la vida eterna (*VAmbr.* 56, *VAug.* 31,11, *VHil. Arel.* 24, 32, *VAntonii* de Enodio)

1.2.1.1.5. ¿La vida de quién?

Hasta aquí hemos analizado las expresiones, más o menos generales, que se refieren directamente al contenido. Ahora vamos a tratar de una parte que concierne también al plano semántico, aunque no tan directamente. La palabra *uita* suele ir unida al nombre del biografiado, casi siempre acompañado por algún adjetivo definidor del personaje: *Scripturus uitam beati Hilarionis...* Normalmente el adjetivo que aparece es *beatus* (*VHil.*, *VAmbr.*, *V. Hil. Arel.*, *VAntonii* de Enodio, *VEpif.*, *VFulg.* *VHilarii* de Venancio Fortunato, *VPaterni*, *VMarcelli*), *sanctus* (*VMart.*, *VGerm.*, *VSev.*, *VCaes.*, *V. Radegundis*), o alguno más concreto: *antistes* (*VHon.*, *VEpif.*, *V. Albin*), *episcopus* (*VGerm.*), *pontifex* (*VFulg.*), *monachus* (*VHil. Arel.*). Otro epíteto es *sacratissimus* (*VAlbin*). Más raramente aparece *sacerdos* (*VAug.*, *VCypr.* y *VFulg.*) y *martyr* (*VCypr.*).

En este conjunto de calificaciones hemos de distinguir dos grupos: aquellas que describen al personaje como santo de forma general —*beatus*, *sanctus*— y las que designan con más precisión la actividad del personaje: *antistes*, *episcopus*, *monachus*, *confessor*, etc. Con relativa frecuencia un personaje aparece caracterizado a la vez por un adjetivo de cada grupo, por ejemplo, leemos en las cartas que encabezan *VGerm.*: *...uitam sancti Germani episcopi...*, *beatissimi Germani episcopi...*

Del estudio que Delehaye¹⁵⁰ dedica a *sanctus*, un tanto anticuado, casi sólo se puede extraer como conclusión la inestabilidad en el empleo del término. *Sanctus*, según Delehaye, tenía en lengua cristiana dos acepciones: ceremonial, empleada en las apelaciones de vivos y muertos; y religiosa, que designa una cosa sustraída al uso común porque es algo consagrado y perteneciente a Dios. Ambos usos se unen cuando *sanctus* se convierte en el tratamiento oficial dado a los mártires y más tarde a todos los muertos ilustres que se asimilaron a ellos. Es decir, pasó a designar un grupo de personas separadas del resto, íntimamente unidas a Dios, y, por tanto, dignas de respeto y del homenaje que supone el culto público.

Beatus en principio, según afirma Delehaye¹⁵¹, no estaba reservado a los santos, sino que se aplicó a emperadores y césares. Con frecuencia se empleaba en el tratamiento de dignatarios

¹⁴⁶ Sobre la relación de los cristianos con la retórica cf. las páginas correspondientes del capítulo siguiente.

¹⁴⁷ J. FONTAINE proporciona el comentario más detallado y documentado. Acerca de este pasaje en concreto seguimos sus observaciones, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, II. Paris: ed. du Cerf, 1969. p. 393-427. Cf. G. STRUNK. *o.c.* p. 14-26. W. BERSCHIN. *o.c.* p. 195-201.

¹⁴⁸ Sal., *Cat.* 4.

¹⁴⁹ Liv., *ab urbe condita, praef.* 5.

¹⁵⁰ H. DELEHAYE. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* Bruxelles. Soc. des Bollandistes, 1927. p. 24-59.

¹⁵¹ H. DELEHAYE. *Sanctus...*, *o.c.* p. 64-69.

eclesiásticos, pero también de simples miembros del clero. Con el tiempo se convirtió prácticamente en sinónimo de *sanctus*.

Observemos que la cuestión del culto de los santos, que aparece tan habitualmente en las definiciones no sólo de hagiografía sino de las otras etiquetas genéricas, según veremos, atañe al contexto histórico, social y religioso de una época. La pregunta ¿qué es el culto de los santos? se desdobra en dos: ¿qué es un santo? (o, dicho de otra manera, ¿cuál es el proceso por el que un difunto se llega a considerar santo?) y ¿en qué consiste el culto?

En cuanto a la primera pregunta, en esta época no existe un proceso de canonización establecido¹⁵². Los primeros santos fueron los mártires y a ellos siguieron los confesores, cambio que implicó una ampliación del concepto de santidad. Progresivamente la devoción, muchas veces de carácter local o regional, alcanzó a los obispos; recordemos que en muchas ocasiones éstos se erigieron en verdaderos defensores de las ciudades occidentales.

En cualquier caso, en estos primeros momentos los santos eran reconocidos como tales por la iglesia local a la que pertenecían de manera espontánea. Ciertamente con la extensión del culto los obispos tomaron a su cargo la tarea de canalizar y controlar sus manifestaciones, así como de fomentarlas.

No es ahora la primera vez que aparece el culto a los muertos en el Imperio Romano. Pero la cuestión del culto de los santos en el cristianismo y su posible relación con el culto a los héroes es una cuestión polémica que excede en este momento a nuestros propósitos¹⁵³.

Evidentemente la consideración de un individuo como santo y el culto que recibe es un fenómeno que varía con el contexto incluso dentro del cristianismo.

Desde el punto de vista del contenido, *beatus* y *sanctus* marcan el tratamiento de una serie de temas, casi obligados, que corresponden a unos individuos que han merecido el culto de los cristianos. El segundo grupo de adjetivos es el que delimita más estrictamente la inclusión de ciertos episodios.

Si echamos cuentas, la mayor parte de las figuras retratadas en las *uitae* desempeñaron el cargo de obispo. Hemos de exceptuar a Pablo, Malco e Hilarión, Severino, Antonio de Lérins y Radegunda¹⁵⁴.

Algunas figuras pueden recibir más de una clasificación. Por ejemplo, Cipriano es obispo y mártir.

Como muestra de la importancia de estos adjetivos vamos a citar dos ejemplos.

a.) El primero es el prefacio de *VAmbr*:

VAmbr. 1,1: Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hyeronimus presbyter stilo prosecuti sunt vitam sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorem, sicut etiam Martini venerabilis

¹⁵² A. VAUCHEZ. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: Ecole fr. de Rome, 1988. p. 15-24.

¹⁵³ E. LUCIUS. *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Frankfurt: Mohr, 1904 defiende este origen; en contra de esta opinión P. BROWN. *The Cult of the Saints*. Chicago: Chicago Univ. Pr., 1981; y *The Rise and Funtion of the Holy man in Late Antiquity JRS* 1971, vol. 61. p. 80-101. M. VAN UYTFANGHE subraya la complejidad de los factores que intervinieron y los pone en relación con las vidas de santos: *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë*. En *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (s. V-XI), 7-13 aprile 1988*. Spoleto: Centro di studi it. Sull'Alto Medioevo, 1989.vol. I, p. 155-202.

¹⁵⁴ Esta elevada proporción de obispos, apoyada por la repetición constante del término *uirtutes* en cualquiera de sus acepciones, es otro argumento invocado por M. HEINZELMANN para ligar estas obras a la *laudatio funebris* antigua dedicada a altos cargos (*art.cit.* p. 35-36 y 38). Este autor llama la atención sobre el tratamiento que se añade a Germán: *inlustrissimi*, término que acompañaba a los nombres de ciertos cargos oficiales y que los obispos heredaron. cf. *TLL, s.v. illustris* VII,1, cols. 394-398, especialmente 396-397. A este respecto cf. J. FONTAINE. El *de uiris illustribus* de Ildefonso de Toledo. Originalidad y tradición. *Anales Toledanos* 1970, vol. 3. p. 59-96.

episcopi Turonensis ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexuit, etiam ego beati Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo.

Es éste un célebre pasaje al que tendremos que volver en muchas ocasiones, puesto que constituye uno de los pocos testimonios contemporáneos sobre la recepción de las *uitae*.

Pero lo que nos interesa es percibir la diferencia que el autor ha señalado entre unos personajes y otros por medio de estas calificaciones: unos eremitas, otro obispo. Y afirma que su propia obra va a ser la vida de un obispo. Es evidente que en el plano semántico hay diferencias: temas como la relación con el poder o la vida política suelen aparecer lógicamente en las vidas de los obispos y difícilmente lo harán en las de los eremitas. Caso extremo es la *VPauli*, donde su carácter de primer eremita, desconocido hasta el momento precisamente por el rigor con el que cumplió esta característica, provoca que no se incluya ningún episodio de su vida.

b.) El segundo ejemplo es la retórica *VHil. Arel.*, que, pretendiendo ensalzar la figura del biografiado de forma que parezca el compendio de todas las posibles cualidades o, mejor dicho, la suma de todos los posibles hombres santos, dice:

VHil. Arel. 1,2: Beatissimi igitur Hilarii, peculiaris patris, monachi singularis, antistitis summi, doctoris eximii, pii institutoris, vitam...

Todas estas aposiciones pueden entenderse como manifestaciones distintas de lo que se ha dado en llamar un "hombre santo" en el cristianismo de la Antigüedad tardía, heredero de los mártires, los primeros que recibieron culto. Cada una de ellas da cuenta de una faceta del individuo e indica una actividad determinada que va a encontrar su sitio en la obra. En calidad de obispo vamos a encontrar unos episodios, otros nos hablarán de Hilario como monje, etc.¹⁵⁵.

Tan sólo en *VPauli* y *VMalchi* está ausente todo tipo de epítetos.

Algunos estudiosos modernos hacen distinciones genéricas entre vidas de monjes y de obispos. Heinzelmann, como veremos, delimita una tradición genérica clara para las vidas de obispos dejando a un lado las vidas de monjes y eremitas.

1.2.1.2. Plano sintáctico

En el nivel sintáctico Schaeffer¹⁵⁶ incluye el conjunto de elementos que codifican el mensaje, es decir, todos los elementos formales del acto discursivo realizado. Dado que éste es un campo que ha sido ampliamente tratado en muchos estudios, él declara que sólo va a abordar algunos factores pertenecientes a este nivel: factores sintácticos en el sentido lingüístico; fonéticos, prosódicos y métricos; estilísticos, y rasgos narratológicos¹⁵⁷ y dramatológicos, propios de la organización macrodiscursiva. Dentro de este último apartado, extraordinariamente amplio, nosotros seguiremos la propuesta de Genette¹⁵⁸. Este autor distingue tres aspectos de la realidad narrativa: "histoire", el contenido narrativo; "récit", el discurso narrativo propiamente dicho y "narration", el acto narrativo productor. Su objetivo es el estudio de los problemas concernientes al "récit", que clasifica en tres categorías: 1) de tiempo: orden, duración y frecuencia; 2) de modo: cuestiones de focalización, de

¹⁵⁵ No es ésta la única *uita* que pretende describir al santo como un compendio de todos los tipos de santidad. *VMart.* fue la primera. *VFulg* lo pretende descaradamente.

¹⁵⁶ J.M. SCHAEFFER. *o.c.* p. 112-115.

¹⁵⁷ Tomamos "narratología" en el sentido estricto que G. GENETTE da al término en *Nouveau discours du récit* (Paris: Seuil, 1983. p. 12): análisis del relato como modo de "representación" de historias.

¹⁵⁸ G. GENETTE. *Figures III. o.c.* y el ya citado *Nouveau discours du récit*.

distancia; y 3) de voz: elementos concernientes a la situación narrativa, niveles narrativos, narratarios, etc.

Precisamente el rasgo más llamativo lo constituye la escasez de testimonios acerca de elementos pertenecientes al plano sintáctico.

En este apartado podríamos hablar de la diferencia entre verso y prosa a propósito de las *uitae metricae* (*De uita S. Martini* de Paulino de Périgueux y la del mismo título de Venancio Fortunato). Lo primero que deberíamos indagar es si existen testimonios auctoriales o al menos contemporáneos sobre las razones de la elección del verso. Pero esta cuestión está configurada por un entramado tan complejo de factores, la mayoría de índole pragmática, que hemos decidido aplazar su tratamiento hasta ese capítulo.

1.2.1.2.1. Tópicos retóricos

La alusión al nivel sintáctico de la obra literaria se reduce prácticamente a la aparición en prefacios, cartas de presentación y, en ocasiones, epílogos, de los tópicos de modestia habituales en todas sus variantes y con múltiples derivaciones.

La *brevitas* era ya aconsejada por los autores antiguos (*Ad Her.* I, IX,15; Cic., *De orat.* II, 80, 326; *Part. or.* 6, 19, *Brutus* 50; Quint., *Inst.* IV, II, 32 y 40 ss.; Hor., *Ars* 25). Y los autores de las vidas de los santos expresan con frecuencia su intención de ser breves: *VCypr.*¹⁵⁹, *VAntonii (versio anonyma)*¹⁶⁰, *VPauli*¹⁶¹, *VAmbr.*¹⁶², *VALbini*¹⁶³, *VHilarii*¹⁶⁴ de Venancio Fortunato. En nuestras *uitae* este tópico aparece unido en ocasiones al de *pauca e multis*: las hazañas del santo son tan numerosas que el autor no puede referirlas todas, así que se limita a las más representativas procurando ser breve para no cansar al lector: *VMart.*¹⁶⁵.

Normalmente la brevedad se justificaba por el deseo de evitar aburrir al público, pero llegó a convertirse en un mero tópico, como señala Curtius¹⁶⁶. Entre nuestras *uitae*, *VGerm.* es una buena muestra de su empleo como tópico; el autor pide disculpas por la excesiva amplitud de la obra, aunque insiste en que el gran número de hazañas del santo le convencen de que todavía ha sido demasiado sucinto¹⁶⁷.

Resulta difícil encontrar una unidad que permita dar una idea aproximada de la extensión de las obras, puesto que cada una aparece en una edición diferente con su formato y tipografía propias. Después de un cálculo aproximado basado en el número de caracteres podemos afirmar que la obra más larga es *VA*, curiosamente la que ha funcionado como modelo; sin embargo, la tendencia general posterior ha sido la de reducir la extensión. Entre las más cortas se encuentran las siguientes: *VPauli*

¹⁵⁹ *VCypr.* 1: *placuit summatim pauca conscribere.*

¹⁶⁰ *VAntonii*, prologus 5: *in omnibus curans certa et vera dicere, ne excessus et amplitudo narrationis infidelitatem audientibus generet,...*

¹⁶¹ *VPauli* 1: *pauca de Pauli principio et fine scribere disposui.*

¹⁶² *VAmbr.* 1,3: *..., adiutus orationibus tuis et meritis tanti viri, licet inculco sermone breviter strictimque describam, ut lectoris animum etsi sermo offenderit, tamen breuitas ad legendum provocet*

¹⁶³ *VALbini* IV,9: *... etsi relator ineptus tamen beatae vitae cupio gesta breviter intimare...*

¹⁶⁴ *VHilarii* 5: *Sed ne protracta pagina fastidium potius generet quam provocet auditorem,...*

¹⁶⁵ *VMart.* 1,8: *...plura omisimus, quia sufficere credidimus, si tantum excellentia notarentur. Simul et legentibus consulendum fuit, ne quod his pareret copia congesta fastidium.*

¹⁶⁶ E.R. CURTIUS. *Literatura europea y Edad Media latina*. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955. II. p. 683.

¹⁶⁷ *VGerm.*, epil.: *Ego duplicem veniam a te, lector, exposco, (...) deinde quod prolixior pagina videtur parere fastidium (...) Et tamen Deum testor conscium secretorum, me plura de domni mei Germani factis agnita et probata tacuisse; (...) Et ideo in scribendo succinctum magis me arbitror fuisse quam nimium.*

(12%¹⁶⁸) y *VMalchi* (13%). También bastante breve es la *VAntonii* de Enodio (14%). Un poco más larga es *VCypr.* (27%) y en una zona media se encuentran *VAmbr.* (45%), *VHil.* (46%), *VGerm.* (46%), *VHil. Arel.* (49%), *VMart.* (61%), *VSev.* (63%). Entre las más largas figuran *VEpif.* (71%), *VAug.* (74%), *VFulg.* (84%) y *VCaes.* (91%). La longitud de esta última no es chocante tratándose de dos libros. Es notable que tras ella ocupen los siguientes lugares en extensión vidas sin milagros.

Las *uitae metricae* son sin duda las más largas.

La extensión media de las *uitae* descarta la posibilidad de que se leyeran en ocasiones determinadas de tipo litúrgico o que formaran parte de honras fúnebres. Evidentemente con esto no se excluye otro tipo de lectura, quizá no en una ocasión formalizada como las que hemos citado.

El autor expresa su propia incapacidad, especialmente en comparación con el ingente material al que se enfrenta¹⁶⁹, y acompaña con frecuencia su declaración con un ruego de ayuda a la divinidad (*VCypr.*¹⁷⁰, *VPauli*¹⁷¹, *VMart.*¹⁷², *VAmbr.*¹⁷³, *VMartini* de Paulino de Perigueux¹⁷⁴, *VGerm.*¹⁷⁵, *VHil. Arel.*¹⁷⁶, *VAntonii* de Enodio¹⁷⁷, *VSev.*¹⁷⁸, *VFulg.*¹⁷⁹, *VCaes.*¹⁸⁰, y *VHilarii*¹⁸¹ y *VAlbini*¹⁸² de Venancio Fortunato).

Curtius¹⁸³ y Janson¹⁸⁴ consideran que este tópico procede de la antigua retórica, que aconseja un acercamiento humilde en el prefacio (Cic., *de inu.* I,16,22)

¹⁶⁸ El porcentaje se refiere a la extensión de *VA*, a la que hemos tomado como unidad.

¹⁶⁹ Observemos que de esta desproporción de fuerzas surge también el tópico habitual de *pauca e multis*; al respecto hablaremos en el capítulo siguiente. Cf. E. R. CURTIUS. *o.c.*, I, p. 232; K. THRAEDE. Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie I. *JbAC* 1961, vol. 4. p. 108-127, especialmente p. 117-127. H. BEUMANN. Gregor von Tours und der sermo rusticus. En K. REPGEN; ST. SKALWEIT (eds.). *Spiegel der Geschichte. Festgabe für M. Braubauch zum 10. april 1964.* Münster/Westf.: Aschendorff, 1964. p. 69-98. Ver al respecto el capítulo anterior.

¹⁷⁰ *VCypr.* 1.3: *Quae* (las enseñanzas de Cipriano) *quidem tanta atque tam magna et mira sunt, ut (...) imparem me esse confitear ad proferendum digne pro meritorum honore sermonem...*

¹⁷¹ *VPauli* 1: *pauca de Pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio.*

¹⁷² *VMart.*, ep. ded. 1: *Ego quidem, frater unanimis, libellum quem de uita sancti Martini scripseram, scheda sua premere et intra domesticos parietes cohibere decreueram, quia, ut sum natura infirmissimus, iudicia humana uitabam, ne, quodlore arbitror, sermo inlicitior legentibus displiceret...*

¹⁷³ *VAmbr.* 1, 2: *Sed ego ut meritis tantorum uirorum* (Atanasio y Jerónimo), *qui muri ecclesiarum sunt et eloquentiae fontes, ita etiam sermone me imparem noui.* Obsérvese que el punto de referencia para Paulino ya no son los clásicos sino autores cristianos.

¹⁷⁴ *VMart.*, prol. 4: *excusate imperitiam, (...) indignum fuit ut gesta tam grandia auderemus attingere*

¹⁷⁵ *VGerm.*, epist. ad Pat.: *paene est, ut etiam iudicium vestrum quaedam culpa respergat, qui tantae materia relatorem magis dignum debuisset eligere. Epist ad Censurium: manifeste enim condemnatio in me manebit, si verborum meorum abiectio doctorum offeratur auditui. Epil.: Ego duplicem veniam a te, lector, exposco, primum quod soloecismis et abiectione verborum aures tuas vulnero...*

¹⁷⁶ *VHil. Arel.*, proemium 1: *Conscius imperitiae meae et non ignarus ignaviae...;* *VHil. Arel.* 1,2: *Beatissimi igitur Hilarii (...) vitam sermone pauperculo...*

¹⁷⁷ *VAntonii*, praef. 4: *Tu autem, venerabilis abba Leonti, qui id mihi operis iniunxisti, adiuua oratione titubantem et siccitatem stili sanctorum precum imbre locupleta. (...) proum est beatitudini tuae ieiunam eloquentiam fecundis innocentiae ferculis ampliare*

¹⁷⁸ Según H. BEUMANN (*art. cit.*, p. 79), el tópico de modestia es neutralizado desde el momento en que el autor concibe que está componiendo un *commemoratorium*, es decir, está preparando un material para que otro autor lo elabore posteriormente.

¹⁷⁹ *VFulg.* 3: *Nec timendum est ne minore facundia sacerdotem, qui per uniuersas orbis Ecclesias magnum nomen obtinuit, ergo faciam paruum.*

¹⁸⁰ *VCaes.*, prol. 2: *Unum tamen hoc in presenti opusculi deuotione a lectoribus postulamus, ut si casu scolasticorum aures atque iudicia nos simplices contigerit relatores attingere, non arguant, quod stilus noster uidetur pompa verborum et cautela artis grammaticae destitutus, quia nobis actus et uerba et merita tanti uiri cum ueritate narrantibus lux sufficit eius operum et ornamenta uirtutum.*

¹⁸¹ *VHilarii* 3: *sed cum mei ingenii breuitatem mensuro, adeo beati Hilarii immensitatem fortem cognosco, ut pene mihi videatur aequale tam istud posse dicere quam digito caelum tangere, praesertim quod etiam ut audio beati Hieronymi torrens illud eloquium recusauerit attemptare, qui materiae eius se imparem eatenus iudicauerit, ut taceret. Ego uero cui nullius scientiae iniqua fluentia succurrunt, quem vix stillicidii pauperis attenuata gutta perfudit, nihil proprio de fonte respirans, qua temeritate inter ingentia flumina Eufraten Hilarii et Nilum Hieronymi siccos uelim cursus extendere, cum de illo etiam doctissimi uiri quicquid dicere potuerunt, minus est quam meretur, et uirum sanctissimum consultius mihi sit mirari quam loqui?*

¹⁸² *VAlbini* III, 6: *Quod cum ego meae exiguitatis conscius attingere trepidarem...*

¹⁸³ E. R. CURTIUS. *o.c.* vol. I, p. 127-131.

¹⁸⁴ T. JANSON. *o.c.* p. 126.

Por otra parte, esta declaración de incapacidad deriva hacia lo que Janson llama "Apology for defective style"¹⁸⁵. Este autor encuentra numerosos ejemplos de este tópico en los *Panegyrici latini* y en otros autores antiguos¹⁸⁶. Ligado a este tema aparece frecuentemente el de la preponderancia del contenido sobre la forma, muy frecuente en los autores de obras técnicas (Pallad., *Op. agric.*, 1.1.1.) y otros tópicos que no se refieren al plano sintáctico de la obra literaria: el ya mencionado de "*pauca e multis*", el de que el autor someta su obra al juicio de una persona de su confianza —en ocasiones, de la que se la ha encargado—, la declaración de que la razón que le ha conducido a emprender esta tarea impropia de su escaso talento y elocuencia es que no queden en el olvido las grandes virtudes del héroe, el ruego de la ayuda divina, etc. Todos estos aspectos son tocados con frecuencia en los prefacios y en las cartas dedicatorias por los autores de estas *uitae*, si bien presentan algunas peculiaridades. De ellos el que más nos interesa en relación con el tema que ahora tratamos, el plano sintáctico de la obra literaria, es la declaración de rechazo hacia la retórica.

La importancia de la retórica como punto de partida de los escritores cristianos y el enorme uso que hicieron de ella está fuera de toda duda. Es cierto que se produjo un cambio en la consideración de muchos principios retóricos¹⁸⁷. Entre estos cambios se comienza a prestar una nueva valoración al *sermo humilis*¹⁸⁸, el estilo peculiar y alejado de lo clásico que era el de las Sagradas Escrituras. El *sermo humilis* ya no se limita a temas *humiles* puesto que todos los temas cristianos eran elevados. El alejamiento de los artificios retóricos y la preferencia por el *sermo humilis* se justifican por una razón no estética sino pragmática: se trata de que el texto resulte accesible al mayor número de personas posible¹⁸⁹.

Nuestras obras ofrecen abundantes ejemplos de este rechazo de la retórica¹⁹⁰. Ahora bien, dentro de esta tónica general una simple lectura superficial de los textos nos convence de las diferencias profundas existentes entre ellos. Existen representantes de esta nueva tendencia -Eugipio y su *commemoratorium*, los autores de *VCaesarii*, Gregorio de Tours- y herederos de la tradición clásica que persisten en un estilo extraordinariamente retórico -Enodio, Venancio Fortunato-.

Uno de los testimonios más explícitos acerca de este aspecto es el proporcionado por Eugipio en su carta a Pascasio. Un laico, que ya había redactado una *uita* de un monje, solicita a nuestro autor que le proporcione material para componer una *uita* de Severino. Eugipio expresa sus dudas acerca de la conveniencia de que sea un laico el encargado de cumplir esa misión. Y sobre todo su desconfianza

¹⁸⁵ T. JANSON. *o.c.* p. 130.

¹⁸⁶ *Paneg.* 12,1,1; *Paneg.* 2, 1, 3-4; Apul., *Met.* 1, 1, 4-5.

¹⁸⁷ E. AUERBACH (*Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Seix Barral, 1969) insiste en la pérdida de importancia que sufrió la distinción de tres estilos realizada según el objeto; este criterio fue sustituido por el de la función pretendida (*docere, uituperare* o *laudare* y *flectere*, puesto que todos los objetos posibles tratados por ellos poseían el mismo rango). A. CAMERON (*Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley; Los Angeles; Oxford 1991) insiste en la tensión producida en autores cristianos, sobre todo en San Agustín, entre el rechazo a la retórica clásica y el aprovechamiento de los recursos que ésta les ofrecía.

¹⁸⁸ E. AUERBACH. *o.c.*, p. 30-69 proporciona una recopilación de los pasajes de San Agustín y otros autores cristianos donde aparece esta idea.

¹⁸⁹ Esta intención está explícitamente declarada respecto a *VPauli* por su autor en *epist.* 10, 3: *misimus interim tibi, id est Paulo seni Paulum seniore, in quo propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laborauimus.*

¹⁹⁰ *VHil.* 1, 5: *tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare virtutes.*

VMart., epist. ded. 3-5: *Quod si acciderit et ab aliquibus eum legi uideris, bona uenia id a lectoribus postulabis, ut res potius quam uerba perpendant, et aequo animo ferant si aures eorum uitiosus forsitan sermo perculerit, quia regnum Dei non in eloquentia sed in fide constat. Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus, cum utique si utile fuisset, id quoque Dominus praestare potuisset, sed a piscatoribus praedicatam. Ego enim, cum primum animum ad scribendum appuli, quia nefas putarem tanti uiri latere uirtutes, apud me ipse decidi ut solocismis non erubescerem: quia nec magnam istarum unquam rerum scientiam contigissem et, si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem.*

VAmbr. 1.3: *nec uerborum fucus ueritatem obducam, ne dum scriptor elegantiae pompam requirit lector tantarum uirtutum amittat scientiam, quem non magis uerborum phaleras pompasque sermonum quam uirtutem rerum gratiamque Spiritus Sancti spectare conueniat. Siquidem noverimus uiatores gratiorem habere aquam breui uena stillantem, forte cum sitiunt, quam profluentis fontis rivos, quorum copiam sitis tempore reperire non possunt; et hordeaceus panis dulcis solet esse etiam his, qui centenis uicibus ferculorum cotidiani convivii copias ructare consuerunt; sed et hortorum amoena mirantibus herbae agrestes placere consuerunt.*

VEpif. 5: *nihil tamen de laboribus eius tam mediocre uel humile inueniam, ut necessariis illud bullis, ut plerique solent, uiuidi sermonis amplificem.*

se dirige hacia el estilo que este laico podría emplear en su obra y que podría dificultar la inteligibilidad del contenido:

VSev., ad Pasch. 2: (...) injustum scilicet reputans, ut te superstite laicus a nobis hoc opus efficere rogaretur: cui et modus et color operis non sine praesumptione quadam possit injungi, ne forsitan saeculari tantum litteratura politus, tali vitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia; et res mirabiles, quae diu quadam silenti nocte latuerant, quantum ad nos attinet, ignaris liberalium litterarum obscura dissertitudine non lucent.

De este texto se podría concluir que existe una diferencia estilística fundamental no entre obras cristianas y profanas, sino entre autores laicos y religiosos. *Modus* es un término que se refiere al ritmo y *color* a la ornamentación. Choca, después de leer esta declaración, encontrar que en esta *VSev.* Eugipio emplea un *cursum* rítmico¹⁹¹. Esto deja la puerta abierta a variadas elucubraciones: un posible destino litúrgico, que desmiente el carácter de *commemoratorium* de la obra y las expresiones de modestia correspondientes, una confirmación de las ambiciones estéticas de Eugipio y una matización de las afirmaciones en contra de la retórica.

El transcurso del tiempo ha producido lógicas diferencias entre la misma declaración en los primeros autores y los que corresponden a una época más tardía. Así, la expresión de su incapacidad realizada por Sulpicio Severo en un correcto y elaborado latín, perteneciente a un tipo de reclamación que él mismo califica en un pasaje de los *Dialogi* como recurso retórico¹⁹², pierde su sentido original en boca de Gregorio de Tours, autor en el que ya ha dejado de ser un tópico retórico¹⁹³. Es un buen ejemplo de la variabilidad contextual a la que están sometidos los rasgos textuales.

La actitud de apartamiento de la retórica no se limita a la ornamentación. Afecta a los otros planos de la obra literaria. Ya lo hemos visto en el apartado anterior a propósito del prefacio de *VHil.* donde Jerónimo descarta el empleo de lugares comunes. Por supuesto, tiene también implicaciones en el plano del acto comunicacional, cuyo estudio dejaremos para más adelante.

No entramos, volvemos a advertirlo, en la realización en el texto de estos tópicos de los prefacios.

Ahora bien, todo lo dicho hasta ahora se puede aplicar a la literatura cristiana en conjunto¹⁹⁴, dado su interés por resultar accesible a todos los públicos, y no constituye un rasgo genérico, como demuestra el gran número de obras diferentes que presentan estas características. Es más, se trata de una señal de identidad de la literatura cristiana, que ha surgido con toda probabilidad de la forma en que los propios cristianos consideraron la Biblia, cuyo estilo había sido tan denostado por los paganos cultos y que acabó siendo asumido, al menos ideológicamente, por los autores cristianos. Esta adscripción ideológica al estilo bíblico está reflejada en los prefacios por evocaciones de expresiones

¹⁹¹ Sobre el particular W. BULST. Eugippius und die Legende des hl. Severin. *Die Welt als Geschichte* 1950, vol. 10, p. 18-27, especialmente p. 22. Otras *uitae* están también redactadas empleando cláusulas rítmicas aunque no haya declaraciones explícitas sobre ello por parte de los autores. S. CAVALLIN. Clausules des hagiographes arlésiens. *Eranos* 1948, vol. 46. p. 133-157. Por otra parte, lo mismo se podría decir de la prosa rimada que aparece en ocasiones en *VFulg.*, cf. W. BERSCHIN. *o.c.* p. 239.

¹⁹² *Dial.*I, 27, 1-4: Gallus, al que se había solicitado que hablara, contesta: *munus istud, quod imponitis, non recusem. Sed dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos uerba facturum, uereor ne offendant uestras nimium urbanas aures sermo rusticior. Audietis me tamen ut Gurdonicum hominem, nihil cum fuco aut cothurno loquentem. Nam si mihi tribuistis Martini me esse discipulum, illud etiam concedite, ut mihi liceat exemplo illius inanes sermonum faleras et uerborum ornamenta contemnere*". A lo que Postumiano replica (*Dial.* I, 27, 5): "*cum sis scholasticus, hoc ipsum quasi scholasticus artificiose facis, ut excuses imperitiam, quia exuberans eloquentia*". E. NORDEN. *Die antike Kunstprosa*. Stuttgart: Teubner, 1923. II, p. 530-531. JANSON. *o.c.* p. 138-139.

¹⁹³ H. BEUMANN ve en *VSev.* de Eugipio el primer indicio de enfrentamiento con las normas retóricas; según él, en la carta a Pascasio buscaba apoyo de una autoridad a su *sermo rusticus*, apoyo que no se le podía negar, dada la argumentación astutamente desarrollada por el autor. En contra de BEUMANN cf. G. STRUNK. *o.c.* p. 51, n. 48.

¹⁹⁴ Ejemplos extraídos de otros géneros son muy numerosos. Hier., *epist.* 120, *praef.*; Greg. Tur., *Historiae praef.*

bíblicas¹⁹⁵. También desempeñó un papel en este proceso la adaptación al nuevo pensamiento cristiano de muchos principios antiguos.

1.2.1.2.2. Otros rasgos.

En cuanto a rasgos de organización macrodiscursiva, tan sólo encontramos algunas pequeñas alusiones al orden, en la mayor parte de los casos cronológico (*VEpif.* ¹⁹⁶), y la justificación de alguna infracción de la norma, por ejemplo las elipsis (*VPauli*¹⁹⁷, *VAug*¹⁹⁸). La elipsis más habitual concierne a todo lo que no contribuye directamente a la glorificación del santo: etapas previas a la conversión o alguna época de juventud poco edificante; recordemos sobre todo *VAug*

Por otra parte, en este plano hemos de situar un factor que luego tendremos ocasión de tratar: el autor ha mantenido algún tipo de relación con el santo y es testigo de mucho de lo que cuenta. Esto se traduce en que el relato se convierte en homodiegético, al menos parcialmente.

1.2.1.3. Plano del acto comunicacional

En este nivel encontramos declaraciones explícitas que revelan una serie de elementos comunes. Quizá el tratamiento de éstos por separado perjudica la percepción global de la situación pragmática. Procuraremos en la medida de lo posible resaltar las relaciones existentes.

1.2.1.3.1. La función

La función es el aspecto pragmático al que más se alude en los prefacios. Dos son los objetivos citados. En primer lugar, la difusión de las hazañas del santo (*VCypr.* 1, ambas versiones de *VA*, *VAug.* 31,11; *VAntonii* de Enodio; *VGerm. epist. ad Pat. y praef.*; *VSev.*, *VFulg.*). En segundo lugar, y mucho más importante, ofrecer un ejemplo edificante que incite a la *imitatio* (*VCypr.* 1; *VMart.* 1,2 y 1,6; *VGerm. praef.*; *VAntonii* de Enodio, *praef.* 3 ; *VEpif.*, *praef.* 4; *VFulg.* 1). En todos estos pasajes aparece además el término *exemplum* o *exemplar*. La misma intención edificante está explícita también, aunque sin emplear este término, en *VPauli* 17 y *VMalchi* 10, *VAmbr.* 55,1, *VCaes.* 2, *VAlbini* 1 y *VHilarii* 1.

No es de extrañar, por tanto, que ante este panorama existan actitudes como las de Lumpe, que incluye la hagiografía dentro del *exemplum*¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Sobre esto hablaremos extensamente en la segunda parte de nuestro trabajo.

¹⁹⁶ *VEpif.*5: *in quo tamen opere se me angustia non artaverit eloquentiae sub certa lege currentis, ut saltim cruda per ordinem digeram facta meritorium...*

¹⁹⁷ *VPauli* 1: *pauca de Pauli principio et fine scribere disposui (...) Quomodo autem in media aetate vixerit, et quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur.*

¹⁹⁸ *VAug.*, *praef.* 5: *nec adtingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis confessionum libris de semetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit qualisque iam sumpta viveret, designavit.*

¹⁹⁹ A. LUMPE, s.v. *exemplum*, *RAC* VI, cols. 1229-1257, concretamente 1254. La biografía antigua mantuvo claras relaciones con las recopilaciones de *exempla*, como señala J.M. DAVID en la Introduction bibliographique de *Rhétorique et histoire. "L'exemplum" et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval* (MEFRM 92) Paris: Boccard, 1980. p. 23.

Lumpe mantiene una concepción del término basada sobre todo en la función. Según otras definiciones, la hagiografía no podría situarse globalmente dentro del *exemplum*, aunque evidentemente tiene relaciones innegables con él y se ha utilizado como fuente de la que se extrajeron numerosos *exempla*. Cf. la definición de *exemplum* medieval de C. BREMOND; J. LE GOFF; J.-C. SCHMITT. *L'exemplum*. Turnhout 1982. p. 37-38: "un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire". El rasgo de la brevedad y su destino de ser incluido en un sermón no siempre cuadran

La aparición de esta palabra es muy significativa. El término *exemplum* poseía ya entre los paganos un valor muy determinado²⁰⁰ y su utilidad pedagógica fue también aprovechada por los cristianos, si bien desconfiaban de los *exempla* paganos, como demuestra esta cita del prefacio de *VMart.*:

VMart. 1, 2-3: *Quae res utique non perennem quidem, sed aliquantulum tamen conceptae spei fructum adferebat, quia et suam memoriam, licet incassum, propagabant, et propositis magnorum uirorum exemplis non parua aemulatio legentibus excitabatur. Sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque uitam haec eorum cura pertinuit. Quid enim aut ipsis occasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit? aut quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socraten philosophantem, cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam impugnare dementia, quippe qui, humanam uitam praesentibus tantum actibus aestimantes, spes suas fabulis, animas sepulchris dederint?*²⁰¹

Von Moos analiza la crítica realizada por los Padres de la Iglesia a los *exempla* paganos, facilitada por la decreciente fuerza del *mos maiorum*. Precisamente esta crítica parte de la consideración de los *exempla* paganos como mentiras, frente a los cuales los cristianos se erigen como expresión de la verdad, carácter que deberíamos averiguar si es aplicable a las *uitae*. Más tarde volveremos sobre este aspecto.

Von Moos hace hincapié en el valor del *exemplum* para poner ante los ojos del destinatario, como si estuviera allí delante, un modelo ausente. El autor examina la doctrina de San Agustín respecto al *exemplum Christi*. En términos retóricos la vida de Cristo poseía un doble valor: de *demonstratio* y *exhortatio*. Por una parte, mostró a los hombres lo cerca que Dios está de ellos con su encarnación (*maxime vero suae incarnationis exemplo id salubriter persuasit ut (...) scirent homines tam proximum esse deum pietati hominum*²⁰²) y cómo después de la muerte también nosotros resucitaremos. Por otra parte, la encarnación de Jesucristo tiene un valor pedagógico: su naturaleza humana, la historicidad de su pasión y resurrección, implican una exigencia de imitación (*Io.* 13,15; *Mt.* 5,48; *Lev.* 19,2).

Las palabras de Pablo (I *Cor* 4,16) y otras semejantes dan comienzo a una cadena de *exempla* que se va enriqueciendo progresivamente en oposición a los *exempla* de los paganos, como ya hemos visto. El santo cristiano no es sólo un modelo del pasado, sino un mediador permanente, un continuador de la tarea de salvación realizada por Cristo, su *uirtus* es una señal del poder divino. En la vida de los santos se reproduce el *exemplum Christi* de la contingencia humana y de su superación, con la intención de incitar a la *imitatio*²⁰³. Por este motivo se teme la independización en la hagiografía de lo *admirabile* (sensacionales historias de milagros) frente a lo *imitabile*.

El efecto del *exemplum*, precisamente en forma de relato hagiográfico, es testimoniado en el famoso pasaje de Agustín sobre la conversión producida con la lectura de *VA*, *Conf.* VIII 6,14-7,17.

Así pues, es evidente la importancia del *exemplum* en relación con estos textos, especialmente en lo que concierne a su característica dimensión pragmática.

con la hagiografía, ni en la Antigüedad tardía ni en la Edad Media. P. VON MOOS, en cambio, considera que el *exemplum* se desarrolló por dos caminos, no sólo el señalado por los autores precedentes, la liturgia, sino también la hagiografía, que él no ve simplemente como una fuente (*Geschichte als...* o.c. p. 90). Un estudio sobre la relación entre hagiografía y *exemplum* centrado en la Vida de san Benito que aparece en los *Dialogi* de Gregorio Magno es el de J. LE GOFF, «vita» et «pre-exemplum» dans le 2^e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand. En *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque à Nanterre (2-5 mai 1979)*. Paris 1981. p. 105-120.

²⁰⁰ Cf. por ejemplo el artículo de J. M. DAVID. *Maiorum exempla sequi: l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron*, en el volumen citado en la nota anterior *Rhétorique et histoire*, p. 67-86.

²⁰¹ J. FONTAINE por su parte hace notar su parentesco con la tradición antigua del *exemplum* retórico, *Sulpice Sévère...* o.c. II, p. 401.

²⁰² *Aug., epist.* 137, 312.

²⁰³ P. VON MOOS. *Geschichte als...* o.c., apunta que la *imitatio* en el comportamiento puede justificar también la *imitatio* formal del relato, al menos así consta en textos posteriores a los nuestros, como el de Petr. Ven., *Ep.* 170.

1.2.1.3.2. La veracidad del relato.

En relación con lo anterior debemos examinar la importancia que en la época se daba a la veracidad del relato. Esta cuestión no pertenece exclusivamente al plano del acto comunicacional, sino que contiene un fuerte elemento semántico.

Muchos autores hacen declaración expresa de que están refiriendo cosas verdaderas, a menudo utilizando como argumento en su favor la relación que han mantenido con el santo o mencionando las fuentes que han empleado. En este caso se encuentran *VMart.* 1,9; *VAmbr.* 2,1; *VEpif., praef.* 6; *VFulg.* 3; *VCaes., prol.* 2; *VAlbini* II, 3.

En *VPauli* y *VHil.* no se hace explícita una declaración de veracidad, sino que se sustituye por el ataque a los que censuran a Pablo, que, según Jerónimo, son unos mentirosos²⁰⁴.

Como vemos, estas indicaciones son frecuentes, pero no son consideradas necesarias por todos los autores. Esto es así porque la mayor parte de las *uitae* tratan de personajes históricos, es decir, normalmente son conocidos para el destinatario en mayor o menor grado. Algunos no necesitan presentación ni siquiera para el público de nuestra época: San Cipriano, San Ambrosio, San Agustín son nombres familiares para un público medianamente culto de nuestros días. Otros no resultan tan familiares, pero no por ello dejan de ser personajes históricos, que existieron realmente y que en su época gozaron de notable celebridad: San Antonio, San Martín de Tours, Cesáreo de Arles, Hilario de Poitiers, etc. Por último, hay algunos que sin duda no fueron demasiado conocidos fuera de su círculo, como Germán de Auxerre o Albino. Ahora bien, los autores seguramente contaban con que el público estaba familiarizado con el biografiado, aunque probablemente no estuviera enterado de todos los detalles acerca de su vida. A esta situación corresponden las alusiones de los autores a las presiones que han recibido para escribir la obra²⁰⁵. Evidentemente éstas procedían de un público potencial, que conocía previamente al personaje y, por tanto, estaba predispuesto favorablemente.

A este respecto sólo conocemos dos excepciones: *VMalchi* y *VPauli*.

Es el momento de traer a colación la distinción realizada por von Moos²⁰⁶ dentro de los *exempla*: los que están protagonizados por una personalidad histórica y los que están protagonizados por un personaje anónimo. En esta época son mucho más frecuentes los primeros que los segundos, pero también éstos están representados: la *VMalchi* constituye un ejemplo perfecto y, pese a ser más infrecuente, no por ello es menos eficaz. Ciertamente en ésta, la única no protagonizada por una figura histórica, el autor no insiste en su veracidad en el prefacio, sino que presenta la historia de forma que quede suficientemente garantizada por su propia autoridad: se trata de un relato situado en un nivel metadieético, cuyo narrador es el protagonista y el narratario, Jerónimo; gracias a esto el relato ha podido ser transmitido y el autor pide a sus destinatarios que a su vez lo transmitan, en una forma de difusión que recuerda ciertamente a la de los relatos folklóricos. De esta manera la historicidad del personaje es irrelevante: una vez que el relato está garantizado por Jerónimo lo que importa es su eficacia funcional²⁰⁷.

Aunque éste sea un caso extremo, el mismo procedimiento se utiliza en episodios concretos de otras *uitae*, que narran hazañas ejemplares de personajes históricos: estos relatos están avalados en este caso por su protagonista, al que la mayor parte del público ha conocido al menos de oídas, y lo que realmente importa de ellos es su eficacia pedagógica.

²⁰⁴ *VPauli* 3: *Nonnulli haec et alia (...) jactitant (...) et multa quae persequi otiosum est incredibilia fingentes. Quorum quia impudens mendacium fuit, ne refellenda quidem sententia videtur.*

²⁰⁵ Cf. al respecto p. 59.

²⁰⁶ P. VON MOOS. *Geschichte als...o.c.*, p. 100.

²⁰⁷ Recordemos el pasaje del *Decretum Gelasianum* IV, 4.

El caso de *VPauli* es distinto, puesto que Jerónimo pretende que se trata de un personaje histórico aunque el público no lo conocía. La observación realizada en el prefacio de que existían historias previas sobre él a las que Jerónimo quiere salir al paso es considerada por Fuhrmann una ficción literaria²⁰⁸. La opinión general es que se trata de un personaje ficticio, aunque es imposible saberlo con seguridad. Con su *uita*, que justifica cuidadosamente el desconocimiento de su existencia para el gran público, Jerónimo establece los orígenes del ascetismo buscándoles una causa concreta, la huída de las persecuciones, no el simple deseo de un individuo, como en el caso de Antonio. Con este origen se enlaza además la historia de los ascetas con la de los mártires.

1.2.1.3.3. Los autores

Los escritores justifican su osadía a la hora de afrontar una empresa que ellos califican como grandiosa y para la que se declaran incapaces (siguiendo el habitual tópico de la falsa modestia, que, como hemos visto anteriormente, evoluciona hasta dejar de ser tal tópico). Lo hacen invocando la necesidad de que las grandes virtudes del santo correspondiente sean publicadas y no permanezcan en la oscuridad, y aludiendo a que han recibido tal encargo de alguna persona de autoridad a la que no pueden negarse o a que han sido objeto de tales presiones a las que no se puede resistir. Observemos que este último caso implica que se cuenta con un público deseoso de saber y, por tanto, predispuesto favorablemente.

El deseo de sacar a la luz los grandes méritos de los santos, que de otra manera pasarían desapercibidos, está presente en los autores desde muy pronto: Poncio lo declara en *VCypr.*²⁰⁹, Jerónimo en *VPauli*²¹⁰. *VHil.* constituye una variante con respecto a la norma general, puesto que ya existía un escrito de Epifanio sobre el santo, pero no satisfacía las exigencias de Jerónimo porque se limitaba a referir los tópicos habituales. También Sulpicio Severo lo expresa en *VMart.*²¹¹; Posidio en *VAug.*²¹²; Constancio en *VGerm.*²¹³; Enodio en *VEpif.*²¹⁴; Eugipio en *VSev.*²¹⁵; Ferrando en *VFulg.*²¹⁶

Para Paulino de Milán el "mandante" es San Agustín (*VAmbr.* 1,1). Para Constancio de Lyon es el obispo de Auxerre, Paciente (*VGerm., ep. ad Pat. 1*). Enodio cita en *VAntonii* a Leoncio, abad del monasterio de Lérins en ese momento (*VAntonii, praef. 4*). Los autores de *VCaes.* citan a Casaria (o Caesaria), segunda abadesa del monasterio fundado por Cesáreo (la primera fue la hermana del propio Cesáreo y su sucesora puede ser también de la misma familia — *VCaes. Prol. 1*—). Paulino de Périgueux cita en este papel al obispo Perpetuo. Eugipio presenta una nueva situación: es requerido por un laico para que le proporcione material sobre el santo con vistas a redactar una vida. Eugipio, temiendo que el mensaje cristiano se desvirtúe en manos de un laico con el empleo de la retórica, envía su material al diácono Pascasio para que sea él el que lo elabore finalmente. Sin embargo, éste rechaza el encargo argumentando que el *commemoratorium* no necesita ninguna elaboración más. Venancio Fortunato también compone *VAlbini* por encargo del obispo Domiciano y representa el testimonio de que esta

²⁰⁸ M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten..., *art. cit.*

²⁰⁹ *VCypr.* 1, 1-2: ..., *quia operibus eius ac meritis etiam haec praerogativa debetur, placuit summatim pauca conscribere, non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita, sed ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in inmortalem memoriam porrigatur ...*

²¹⁰ *VPauli 1: pauca de Pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio.*

²¹¹ *VMart., epist. ded. 5: ego enim, cum primum animum ad scribendum appuli, quia nefas putarem tanti viri latere uirtutes...*

²¹² *VAug., praef. 1: decrevi (...) de vita et moribus (...) Augustini, quae in eodem vidi ab eoque audivi, minime reticere.*

²¹³ *VGerm., ep. ad Pat. 1: ...imperasti saepissime ut vitam sancti Germani episcopi obumbratam silentio qualicumque stilo vel praesentibus vel posteris traderem. Praef. (miraculorum exempla), quae agnitioni vel profectui omnium impie per obductum silentium subtrahuntur.*

²¹⁴ *VEpif. 2: sic iniuriosum et dolore dignum putatur, illud praeterire silentio, quod relatio uera possit ad tollere*

²¹⁵ *VSev. 1: coepi mecum ipse tractare, ne non et viris religiosis edicere, tanta per B. Severinum divinis effectibus celebrata, non oportere celare miracula.*

²¹⁶ *VFulg. 2: in postero vero, ne oblivione longa conversationis eius bona nescirentur, semper et vehementius formidabam.*

situación nueva ya anunciada en el prefacio de Eugipio a *VSev.* se llegó a consumir: Venancio no tenía ninguna relación con este personaje, sino que recibe el encargo de esta obra simplemente por el hecho de ser escritor²¹⁷.

En ocasiones se explica por qué son ellos precisamente y no otros los que han recibido este encargo y sienten esta obligación: debido a su relación con el santo. En este aspecto pueden presentarse casos distintos²¹⁸:

- no se declara ningún tipo de relación directa ni del texto se deduce ninguna. Naturalmente en algún caso es posible que exista y que no lo sepamos. Por regla general la composición de estas obras se justifica por la pertenencia a un mismo círculo o a la ocupación de la misma sede episcopal. *VPauli*, *VHil.*²¹⁹, *VGerm.*²²⁰ y *VAntonii* de Enodio²²¹, *VSev.*²²².

- se declara abiertamente que no ha habido relación: *VAlbin*²²³ y *VMarcell*²²⁴ de Venancio Fortunato son obras realizadas por encargo sin que el autor perteneciera siquiera al mismo círculo que los biografiados. El testimonio de este nuevo fenómeno, que ya se anunciaba en *VSev.*, donde Eugipio comenta la redacción de la vida de un monje por un laico, implica un cambio notable en el género.

- se declara que ha existido una relación: *VCypr.* 12.3, que es resaltada por Jerónimo, *u.i.* 68; *VMalchi*; *VMart.* 24,8; *VAubr.* 1,8; *VAug.* *praef.* 1,3 y 31,11. En *VCaes.* todos los autores mantuvieron contacto con el santo²²⁵. En *VEpif.*²²⁶, y en *VFulg.*²²⁷ hay indicios de la misma situación. Los problemas acerca de la autoría de *VHil. Arel.* oscurecen un tanto el tipo de relación entre autor y biografiado: Pseudo-Gennadio (*u.i.* 99) atribuyó la obra a Honorato de Marsella, del que afirma que Hilario fue *nutritor*. En uno de los manuscritos (*Paris BN lat. 5295*) la *uita* se ha transmitido bajo el nombre de Reverentius, el sucesor de Hilario en el episcopado. En ambos casos, por tanto, existió contacto.

²¹⁷ Podemos sospechar que esta situación era ya la de Constancio de Lyon cuando redactó *VGerm.* y probablemente la de Enodio cuando compuso su *VAntonii*.

²¹⁸ Recordemos que aquí nos limitamos a registrar rasgos explícitamente mencionados. No nos incumben por el momento las discusiones sobre la identidad del autor, en muchos casos dudosa.

²¹⁹ Observemos que aquí una de las funciones que cumple la manifestación de un contacto entre autor y héroe —reflejar la situación histórica del personaje y confirmar su existencia— está realizada de otra manera: se establece la relación de los héroes respectivos con otro personaje bien atestiguado por medio de otra *uita*: Antonio.

²²⁰ El autor declara que media bastante tiempo entre la vida del santo y la composición de su obra. Recordemos que el santo murió en el 445 y que la fecha de redacción de la obra se sitúa en torno al 480. *VGerm.*, *praef.*: *nec vereor pervasorem me huiusmodi ministerii iudicandum; tanta enim iam temporum fluxere curricula, ut obscurata per silentium vix colligatur agnitio.*

²²¹ Probablemente fue escrita por encargo.

²²² F. LOTTER. *o.c.* p. 21-37

²²³ En el prefacio se nombra a la persona enviada por el obispo para facilitar el material a Venancio.

²²⁴ *VMarcelli* II, 8-9: *Accedit etiam ad difficultatem ingenii impediti res altera, quod de actibus beatissimi beati Marcelli plurima sunt invisenda, temporum vetustate subrepta, nec facile memoria recollit quod annositas numerosa fraudavit, quoniam quicquid in libris non figitur vento obliviones aufertur. Pauca quidem de eius gestis felicibus sunt ad nostra tempora relatione vivente perducta,*

²²⁵ *VCaes.* II, 1: *Messianus presbyter et Stephanus diaconus dixerunt: De sancti beatissimique patris et sacerdotis ac magistri nostri, domni videlicet Caesarii, conversatione atque virtutibus illa dicturi sumus, quae vel simul vel singillatim de eo cognovimus, vel cum sanctissimis coepiscopis eius, id est domno Cypriano et domno Firmino atque sancto Vivencio pariter vidimus.* Sobre Cipriano en concreto: *VCaes.* I, 56: *Sanctae conscientiae suae testis sum ego peccator Cyprianus, quia quicquid aut aliis precepit aut ipse fecit, omnia propter Deum semper implevit...* El estrecho contacto entre Cipriano y el santo está confirmado en una carta que el primero dirige a Máximo, obispo de Génova (*MGH, AA epist.* III, p. 436): *quia etsi ad me forte difficili est pro longinquiori viam attendi aditus, fratri vestro, domno meo Caesario, dirigite, per quem ad me poterunt facillimae vestrae epistulae pervenire...* La relación de Firmino y Vivencio se deduce de *VCaes.* I, 52: *Et ipse frequentissime incitabat, dicens nobis...*; y I, 53: *hoc saepius nobis insinuans...* El presbítero Mesiano era notario del santo (*VCaes.* II, 22) y el diácono Esteban le servía (*VCaes.* II, 6; II 5).

²²⁶ *VEpif.* 6: *nemo enim sub oculis praesentia paene et nimium nota commemorat, nisi qui de veritate confidit, ut, quos forsitan ficta dicturus velut impudentiae meae conscios evitarem, eorum auribus relegam illa quae cognovit aspectus.* E. PIETRELLA señala que el autor fue primer canciller de Epifanio y después su segundo sucesor en el episcopado (La figura del santo-vescovo nella "Vita Epifani" di Ennodio di Pavia. *Augustinianum* 1984, vol. 24. p. 214-226).

²²⁷ *VFulg.* *prol.* 3: *salutiferis eius monitis ad suscipiendam professionem monachorum conversus, in illo parvissimo monasterio, (...), diebus ac noctibus, ante eum positus vixi, quando me super mel et favum dulciora coelestis eius eloquii flumina frequenter irrigabant. (...) libelli praesentis laborem suscipere cogitavi: in quo omnia quae memoriter nobis audientibus ipse referebat, et illa insuper quae oculis nobis aspeximus, (...), breviter explicabo.*

No sólo ésta era la situación más frecuente, sino que este rasgo aparece reiteradamente en los prefacios o en testimonios de índole histórico-literaria, como los *de uiris illustribus*, señal de la importancia que se le atribuía.

Después de tantas expresiones de modestia, de tantas invocaciones a la divinidad en busca de ayuda, de apelaciones a la benevolencia del destinatario, tanto del mandante como del público en general, de escudarse en las presiones sufridas o en la obediencia a un superior, ¿puede interpretarse que todo esto es simplemente un tópico? o ¿realmente hay por lo menos en algún caso algo de cierto? ¿Se llegó a dar la circunstancia de que una persona, no un escritor, se viera impulsada a redactar la vida de un santo?

Estos datos sólo en contadas ocasiones son mencionados por el propio autor y normalmente se han averiguado a través de testimonios de terceros. Sin embargo, aunque en algunos casos haya dudas e incógnitas sobre su autoría, conocemos el nombre de los autores de la mayor parte de las *uitae*. Podemos distinguir dos grupos:

- Las *uitae* compuestas por escritores que poseen una producción más amplia, sean más o menos famosos. Por supuesto aquí están incluidas las obras de San Jerónimo o de Sulpicio, de Enodio y de Venancio Fortunato.

- Fuera de estos casos nos topamos con el obstáculo de la escasez de información. Sin embargo, podemos afirmar que existe un gran grupo de *uitae* que fueron compuestas por autores de los que no conocemos ninguna otra obra, a no ser algún escrito "de circunstancias", eminentemente utilitario. En este caso están las obras de Poncio²²⁸ y de Posidio²²⁹. Si la identificación de Paulino de Milán es exacta, podemos atribuirle el *Libellus Paulini Diaconi adversum Caelestium Zosimo episcopo datus*, que data del año 417 y se sitúa dentro de la polémica contra los pelagianistas. No tenemos información de ninguna otra obra compuesta por Constancio de Lyon, ni por Cipriano de Toulon o alguno de los autores de *VCaes*. La insegura atribución de *VHil. Arel.* no permite que valoremos su situación²³⁰. Ferrando dejó también algunas cartas y su *Breviatio canonum*. Eugipio realizó unos *excerpta ex operibus S. Augustini* y, según Isidoro, una regla monástica²³¹. Con mucha dificultad estas composiciones permiten otorgar a estos autores el nombre de "escritores".

Este aspecto se descubre fundamental cuando leemos el tantas veces citado pasaje del *Decretum Gelasianum* donde la autoría de la obra es la fuente de autoridad más importante:

IV,4: *Gesta sanctorum martyrum (...) sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur...*

Hemos visto que en algunos casos la categoría y fama del biografiado otorgaban a la *uita* su autoridad. En otros es el prestigio de autores ya consagrados el que respaldaba la obra. Por ejemplo, las *uitae* de San Jerónimo probablemente fueron aceptadas sin problemas por la institución eclesiástica debido a su autor, a pesar de su carácter novelesco.

Si no la fama literaria, al menos la dignidad eclesiástica del autor fue también una fuente de autoridad. Frecuentemente nos encontramos con el caso de que un obispo escribe la *uita* de su antecesor en el cargo. Incluso el mero hecho de que el autor fuera un clérigo (*VSev.*) era un respaldo frente a otras *uitae* escritas por laicos.

²²⁸ A. HARNACK. *Das Leben Cyprians..o.c.* p. 50.

²²⁹ Chr. MOHRMANN. Introduzione. En A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*. Milano: Mondadori, 1975. p. XLIV.

²³⁰ Los manuscritos dan como autor a Reverencio; Ps.-Gennadio a Honorato de Marsella, W. BERSCHIN. *o.c.* p. 246.

²³¹ Isid. Hisp., *De uiris illustribus* 13.

Por último, no hay que olvidar que muchas veces es el "mandante" el que presta la autoridad necesaria. Una obra que ha sido alentada por un famoso personaje eclesiástico, o sobre la que éste, a solicitud del autor, emite su juicio, y muchas veces introducida por alguna epístola de este personaje, no puede ser una superchería. El ejemplo más ilustre es el de *VAmbr.*, cuyo mandante fue San Agustín; pero también poseemos otras *uitae* que se han presentado como encargos de personajes de autoridad, generalmente obispos: *VGerm.*, *VAntonii* de Enodio, *VAlbini*.

1.2.1.3.4. Los destinatarios.

La importancia de que se realice efectivamente la función propuesta es fundamental y para ello se debían utilizar los medios más adecuados. Por este motivo existe conciencia de los factores pragmáticos que determinan esos medios, como demuestra un conocido pasaje de S. Agustín (*De cat. rud.*, XV, 23, 2), donde se pasa revista a las distintas clases de público a las que un autor se puede enfrentar y al medio por el que se debe comunicar:

"Quod priusquam faciam, uolo cogites aliam esse intentionem dictantis, cum lector futurus cogitatur; et aliam loquentis, cum praesens auditor attenditur: et in eo ipso aliam in secreto monentis, dum nullus alius qui de nobis iudicet praesto est; aliam palam docentis aliquid, cum dissimiliter opinantium circumstat auditus: et in hoc genere aliam, cum docetur unus, et ceteri autem tamquam iudicantes aut adstantes quae sibi nota sunt, audiunt; aliam cum omnes communiter quid ad eos proferamus expectant: et rursus in hoc ipso aliam, cum quasi priuatim consecretur, ut sermocinatio conseratur; aliam, cum populus tacens unum de loco superiore dicturum suspensus intuetur: multumque interest, et cum ita dicimus, utrum pauci adsint aut multi; docti an indocti an ex utroque genere mixti; urbani an rustici an hi et illi simul; an populus ex omni hominum genere temperatus sit.

Hemos de advertir que no nos estamos refiriendo a los narratarios, sino a los destinatarios virtuales de las obras, sobre los que en ocasiones los autores se pronuncian.

En este caso resulta indicado diferenciar entre las palabras del paratexto auctorial y los testimonios no autoriales, que no se refieren al lector virtual, sino al real.

Lo habitual en estas *uitae* es que ambas instancias, narratario y lector virtual, coincidan. Los lectores virtuales suelen estar constituidos por un público amplio, que normalmente no aparece determinado expresamente, salvo excepciones que veremos a continuación. Ahora bien, del texto se pueden deducir algunas características del público al que el autor se dirige. Puesto que no es momento para analizar éstas, nos limitamos únicamente a las declaraciones expresas de los autores al respecto.

Con frecuencia el autor se dirige a dos destinatarios al mismo tiempo. En primer lugar a una persona concreta, la que le ha encargado el escrito o alguien a quien le pide su visto bueno o a quien le encomienda su difusión. Se trata, en suma, de descargar sobre ella alguna parte de la responsabilidad del autor sobre la obra. En segundo lugar menciona a un público amplio. En este caso están *VMart.*, *VAmbr.*, *VGerm.*, *VAntonii* de Enodio, *VSev.*, *VFulg.*, *VCaes.*, y las *uitae* de Venancio Fortunato, salvo *VRadegundis* y *VGermani*.

El caso paradigmático de este desdoblamiento de destinatario es *VMart.* En la carta dirigida a Desiderio por Sulpicio Severo²³² el autor hace a su amigo depositario de su confianza y le entrega su obra con el encargo de no difundirla, primero; después, atenuando un tanto su petición, le solicita que la difunda sin que el nombre de su autor figure. Como vemos, se trata de un elaborado desarrollo de

²³² Datos sobre la identificación de Desiderio y su relación con el autor, además del estudio de todos los tópicos de la carta, en el comentario de J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.* II. p. 360-393.

los tópicos de modestia. Esta epístola no impide que a continuación en el prefacio el autor considere a un público más amplio²³³.

En ocasiones, aparece una ligera variante de este mismo tipo: la obra se presenta toda ella como una carta dirigida a una o más personas concretas, con el encargo de que la difundan. Es el caso de la *VA* de Atanasio y de *VFulg*

En el resto de los casos los autores mencionan como único destinatario un público amplio, o no citan a ninguno (*VHil. Arel.*, *VAntonii* de Enodio).

Este público, al que unos se dirigen en segunda persona (*VCypr.*; *VPauli*; *VMalchi*; *VAmbr.*; *VAug.*; *VGerm.*; *VEpif.*) y otros en tercera (*VMart.*; *VAmbr.*; *VFulg*), no aparece especificado en prácticamente ningún caso. Tan sólo en *VCaës.* se destina explícitamente la obra a las monjas de un monasterio fundado por el santo, aunque sin perjuicio de que existan otros lectores.

Dentro de esta teórica amplitud de público se incluye a veces a enemigos, no sólo paganos²³⁴, sino también cristianos²³⁵. Lógicamente esto sucede sobre todo en obras donde se acentúa el tono polémico.

En relación con la función propagandista del santo se expresa también el deseo de llegar al público de épocas posteriores (*VCypr.*, 1,1; *VMart.* 1,6; *VGerm.*, *ep. ad Pat.*; *VEpif.* 4; *VSev.*, *epist. ad Pasch.* 2)

Ciertamente se puede deducir de los textos el tipo de público al que el autor se dirige. Por ejemplo, el prefacio de *VCypr.* establece de manera clara que el público que Poncio espera es el de las pasiones de los mártires²³⁶. En *VSev.* también hay indicios del tipo de gente que se interesaba por el tema: sacerdotes, laicos nobles y religiosos en general, tanto del país como extranjeros²³⁷. Y en otras *uitae* podemos encontrar otras pistas, pero esta labor se escapa del propósito de este capítulo.

No podemos pasar por alto una cualidad que se atribuye explícitamente a los destinatarios tan sólo en *VEpif.*²³⁸ y en *VCaës.*²³⁹: el hecho de que conocen gran parte del contenido de las *uitae*. Y en este caso, también el público se convierte en cierta medida en garante de su seriedad; en suma, respalda la *uita* con su autoridad.

²³³ *VMart.*, *praef.* 9: *obsecro autem eos qui lecturi sunt, ut fidem dictis adhibeant...*

²³⁴ *VCypr.* 1,1: *placuit summatim pauca conscribere, non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita...*

²³⁵ *VHil.* 1, *VPauli* 1, *VEpif.* 6.

²³⁶ *VCypr.* 1,2: *Certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeis et catecuminis martyrum consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione debuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscriberint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriret, qui et sine martyrio habuit quae doceret.*

²³⁷ *VSev.* 4: *Cum multi igitur sacerdotes et spirituales viri, necnon et laici nobiles et religiosi vel indigenae, vel de longinquis ad eum regionibus confluentes, saepius hesitarent inter se quaerentes, cujus nationis esset vir, quem tantis cernerent fulgere virtutibus...*

²³⁸ *VEpif.* 6: *nemo enim sub oculis praesentia paene et nimium nota commemorat, nisi qui de veritate confidit, ut, quos forsitan ficta dicturus velut impudentiae meae conscios evitarem, eorum auribus relegam illa quae cognovit aspectus.*

²³⁹ *VCaës.*, *prol.* 1: *Quia, reverenda nobis virgo Caesaria, cum choro sodalium monacharum tibi commisso petis a nobis, ut vitam et conversationem beatae memoriae sancti Caesarii institutoris vestri ab exordio repetentes comprehendere litteris debeamus, (...) quamvis olim per totum mundum, ipso etiam hic vigente, fuerit venerabiliter divulgata, nefas tamen esse credimus, si tam sancto desiderio minime pareamus...*

1.2.1.3.5. Forma de difusión

En cuanto a la forma de difusión prevista para la obra -oral, escrita, relacionada con alguna fecha concreta o con alguna ocasión- los autores no son excesivamente explícitos. Es más, las indicaciones con las que contamos no apuntan siempre en la misma dirección²⁴⁰.

Existe un grupo de obras acerca de las que poseemos testimonios claros sobre su circulación original en forma de escrito. Con "original" queremos decir que éste fue el modo de recepción correspondiente a una época al menos cercana a su producción. Es el caso de *VA*, como atestigua el pasaje ya citado de San Agustín, *Conf.* VIII, de *VPauli*²⁴¹, de *VHil.*²⁴²; de *VMart.*²⁴³, de *VAmbr.*²⁴⁴, de *VAug.*²⁴⁵, *VEpif.*²⁴⁶, *VSev.*²⁴⁷, *VFulg.*²⁴⁸, *VCaes.*²⁴⁹, *VALbini*²⁵⁰,

Los textos no determinan claramente si las *uitae* estaban destinadas a ser leídas en privado o a lecturas públicas. Lo más probable es que ambas situaciones coexistieran. Esto está claro en el ejemplo de *VA*, en cuyo prefacio parece destinarse a una lectura en comunidad, pero cuya lectura privada está testimoniada por el pasaje de Agustín.

La aparición de términos como *audio* o *auditor* a la vez que *lego* y *lector*, o expresiones similares, incluso en el mismo prefacio²⁵¹, sólo atestigua la coexistencia de la lectura privada y de la pública.

Otro grupo de *uitae* no sólo no está explícitamente clasificada como escrito, sino que se describe como un discurso pronunciado en una ocasión determinada. Esto no es óbice para que en un momento posterior, como ocurrió con otros discursos en la Antigüedad, se fijara por escrito.

La diversidad en este aspecto nos lleva a la conclusión de que este rasgo no resultaba pertinente. En el prefacio de *VAug* podemos encontrar confirmación de esta posibilidad:

VAug., praef. 2: Id (sc. componer uitae) enim etiam ante os factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris ecclesiae catholicae uiris legimus et comperimus, qui, diuino adflati spiritu, sermone proprio atque stilo et auribus et oculis scire uolentium dicendo et scribendo similia studiosorum notitiae intulerunt.

²⁴⁰ Factor fundamental junto a los testimonios conservados es la extensión de las obras, sobre lo que ya hemos hablado en la p. 53.

²⁴¹ *VPauli* 1: *pauca de Pauli principio et fine scribere disposui...*

²⁴² *VHil.* 1: *Scripturus vitam beati Hilarionis...*

²⁴³ *VMart., epist. ded.*, 1: *Ego quidem, frater unanims, libellum quem de uita sancti Martini scripseram,...* También *Dial.* I, 23, 1 ss.: *Quid? inquam, tibi de Martini meo liber ille non sufficit, quem ipse tu nosti me de illius uita adque uirtutibus edidisse? Agnosco id quidem, Postumianus inquit, neque unquam a dextera mea liber iste discedit. Nam si agnoscis, ecce - et aperit librum, qui ueste latebat- ...* El pasaje sigue y comenta el gran éxito que ha conocido la obra hasta en lugares muy alejados: *primus eum Romanae urbi uir studiosissimus tui Paulinus inuexit: deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios uidi, quod nihil ab his quaestiosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius uenderetur (...)* *Hunc (librum) ego in eremo a quodam sene legi uidi...*

²⁴⁴ *VAmbr.* 2,1: *Quamobrem obsecro vos omnes, in quorum manibus liber iste versabitur...* También 1,3.

²⁴⁵ *VAug.* 31,11: *Peto autem inpendio uestram caritatem, qui haec scripta legetis,...*

²⁴⁶ *VEpif.* 4: *Quocirca vitam beatissimi Epiphanius Ticinensis antistitis narraturus inuoco sanctum spiritum testem actuum eius et comitem, ut ipsius auxilio gloriam conscientiae serenissimae, quam eidem concessit, tradam chartis uicturis in saeculo,...*

²⁴⁷ *VSev.* 3: *de quo iam nectareum suauissimae promissionis gustum dirigens praecipis, ut commemoratorium uel iudicia vitae saepe dicti sancti Severini transmitterem, quae donec in tuae constructionis libellum transirent mereantur.*

²⁴⁸ *VFulg.* 3: *Tuae tamen paternitatis orationibus fretus, libelli praesentis laborem suscipere cogitavi...*

²⁴⁹ *VCaes., prol.* 2: *Unum tamen hoc in praesenti opusculi deuotione a lectoribus postulamus...* Y al final del prólogo: *Nunc igitur unusquisque uivendo sequi appetat, quod legendo scire festinat.*

²⁵⁰ *VALbini* I, 1: *...ut eius uita, quae inmarcesibilibus meritis florere probatur caelestibus impressa libellis ad aedificationem plebis humanis etiam fixa conderetur in chartis...*

²⁵¹ *VAugustini praef.* 2: *(religiosissimi uiri) qui (...) sermone proprio atque stilo et auribus et oculis scire uolentium dicendo et scribendo similia studiosorum notitiae intulerunt.*

A este respecto debemos señalar algunos pasajes especialmente problemáticos. En primer lugar Jerónimo en el pasaje tantas veces citado de *VHil.* dice de la obra sobre el santo escrita por Epifanio de Salamina que era una epístola y que *vulgo legitur*. Esta última declaración parece apuntar a que, desde luego, *VHil.* no estaba destinada a esta misma manera de difusión, pero no aclara a cuál.

El mismo Jerónimo, en otro pasaje al final de *VMalchi*, donde invita a su público en segunda persona a contar a su vez la historia, sugiere que su obra es algo muy semejante a los relatos folklóricos, a los que él mismo alude en *VHil.*²⁵². Este deseo de transmitir su historia a la posteridad así, incluso oralmente si es preciso, es totalmente distinto al de otros autores que expresan también esa intención, pero quieren que sea su obra la que llegue, no la historia que contiene. Parece como si los recursos puestos en juego por Jerónimo estuvieran encaminados no a la consecución de una obra literaria más o menos estética, sino exclusivamente a proporcionar un aval para el relato. Una vez que éste está garantizado, como hemos visto anteriormente, la historia puede transmitirse de muchas maneras: mediante recursos y estilos distintos, siempre que conserve su función ejemplar.

Esta actitud contrasta con la que aparece en Eugipio, preocupado de que la historia de Severino sea transmitida por un laico y no por un religioso, como si este hecho supusiera una especie de corrupción de su sentido. Y es que la diferencia cronológica entre ambos autores ha ideologizado las diferencias estilísticas.

Con respecto a la ocasión en la que estas *uitae* se difundían no podemos omitir un aspecto que ya hemos mencionado de pasada en el apartado dedicado a la función y que también tiene que ver con uno que acabamos de tocar, la relación entre el hagiógrafo y el santo: la distancia entre la redacción de la obra y el momento de la vida del santo. A este respecto no se puede trazar una norma: puede mediar desde una distancia de varias decenas de años, como sucede en *VGerm.* por ejemplo, hasta el caso extremo que representa *VMart.*, que fue escrita antes de la muerte del santo y, por tanto, no incluye el episodio correspondiente²⁵³, después relatado por el propio Sulpicio en una epístola.

Si excluimos la obra de Sulpicio, las *uitae* que se redactaron en una fecha más cercana a la muerte del santo son las siguientes: de *VCypr.* no se conoce la fecha exacta de composición, aunque se supone que se produjo alrededor del 260, dos años después del martirio del protagonista; *VHon.* se compuso un año después de la muerte del santo, en el 430 ó 431; *VAug* data del 435, cinco años después de morir el santo; *VEpif.* está fechada entre el 501 y el 504, habiendo fallecido Epifanio en el 496; Fulgencio murió en el 532 y *VFulg* fue escrita en el 540; Cesáreo murió en el 542 y su vida fue compuesta alrededor del 545, entre la fecha de la muerte del santo y el 549.

En cualquier caso la muerte desempeña un papel fundamental también en las *uitae* escritas bastante tiempo después de la muerte del santo: entre la muerte de Pablo, teniendo en cuenta que sucedió antes que la de Antonio, y la redacción de su vida transcurrieron al menos veinte años; alrededor de quince o veinte entre la de Hilarión, fechada por Ebert²⁵⁴ en el 371 y la obra de Jerónimo (390); treinta o cuarenta años pudieron mediar entre el relato que Jerónimo escucha al propio Malco y su puesta por escrito en el año 390; no hay acuerdo en la fecha de composición de *VAmbr.*, se duda entre el 411 y el 422, si bien Paredi prefiere esta última posibilidad²⁵⁵; Ambrosio murió en el 397, así que también en este caso la distancia es considerable. El propio Constancio señala que ha pasado

²⁵² La idea de que Jerónimo pretende avalar relatos populares que se transmitían oralmente puede encontrar otro apoyo en las palabras de este autor en *VHil.* 40 a propósito de uno de los episodios de milagros: *hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat matresque docent liberos suos ad memoriam in posteris transmittendam.*

²⁵³ *VMalchi* tampoco incluye la escena de la muerte; en realidad no trata tampoco otros datos biográficos fuera de los que rodean al episodio central. Sin embargo, la composición de la obra tuvo que producirse necesariamente bastante después de la muerte del supuesto santo, si es que existió, puesto que Malco era ya viejo cuando le contó su historia al joven Jerónimo. En otro lugar comentaremos esta peculiaridad.

²⁵⁴ A. EBERT. *Histoire générale de la littérature du Moyen Age en Occident*. Paris: E. Leroux, 1883. vol. I, p. 216.

²⁵⁵ A. PAREDI. Paulinus of Milan. *Sacris Erudiri* 1963, vol. 14, p. 206-230, concretamente p. 213.

bastante tiempo desde que vivía Germán, cuyo fallecimiento se sitúa en el 450, hasta que él ha compuesto su obra²⁵⁶ alrededor del 480. En el caso de *VHil. Arcl. Cavallin*²⁵⁷ sitúa la redacción de la obra entre el 477 y el 496, a bastante distancia de la muerte del santo, producida en el 449. Severino murió en el 482 y Eugipio compuso su obra en el 511.

Como vemos, no existe una norma única. Tan sólo podemos señalar que en algunas *uitae* la muerte se trata como un suceso próximo, lo que junto a otros rasgos puede conducirnos a pensar que estaban destinadas a ser leídas en alguna ceremonia de carácter funerario.

En este grupo de obras pueden aparecer elementos muy cercanos a la *consolatio*²⁵⁸ y de marcado tono retórico²⁵⁹.

Un elemento que puede proporcionar también información acerca de este apartado es la transmisión manuscrita de las *uitae*. Aunque los manuscritos que poseemos de estas obras datan de una fecha muy posterior a su redacción —los más antiguos datan del s. IX—, ofrecen algunos indicios sobre circunstancias concernientes a su difusión.

Si examinamos el contenido de los manuscritos²⁶⁰ podemos clasificar los códices en hagiográficos y mixtos. Los primeros están compuestos exclusivamente de obras hagiográficas, *uitae* y *passiones* fundamentalmente. Un buen ejemplo es el *Veronensis XXXVIII*, que contiene *VPauli*, *VMart.*, las epístolas y los *Dialogi* de Sulpicio, junto a otras *uitae*²⁶¹. Los segundos suelen incluir vidas de santos junto a homilias (*Vaticanus Lat. 1195*²⁶²) o tratados teológicos (*Parisinus Lat. BN 2076*)

Prescindiendo de si son códices enteramente hagiográficos o mixtos, se puede apreciar que las *uitae* se han agrupado en un mismo códice por razones basadas en la pertenencia de los santos a determinados ámbitos, siendo éstos de muy diversa clase; por ejemplo, vidas de monjes y eremitas (*Vaticanus Lat. 1199*, que contiene entre otras obras *VA*, *VHil.*, *VMalchi*, *Historia Monachorum*, *Dialogi* de Sulpicio, etc.²⁶³), de los doctores de la Iglesia (*Parisinus Lat. BN 2076*, que contiene *VCypr.*, *VAmbr.* etc.), de un entorno geográfico concreto (*Arelatensis Parisinus Lat. BN 5.295*, que contiene las *uitae* de los santos de Arles). En muchas ocasiones, por el contrario, no hay ningún motivo aparente.

Con frecuencia se agrupan las obras hagiográficas de un mismo autor, como es el caso de varios manuscritos que contienen las *uitae* de Jerónimo²⁶⁴ o de los escritos martinianos de Sulpicio²⁶⁵.

²⁵⁶ *VGerm., praef.: nec vereor pervasorem me huiusmodi ministerii iudicandum; tanta enim iam temporum fluxere curricula, ut obscurata per silentium vix colligatur agnitio.*

²⁵⁷ S. CAVALLIN. *Vitae SS Honorati et Hilarii*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1952. p. 35.

²⁵⁸ P. VON MOOS. *Consolatio*, 4 vols. München: W. Fink, 1971-72, *Darstellungsband*, parágrafo 168, p. 76 y *Anmerkungsband*, n. 26, 56 y 809.

²⁵⁹ *VEpif.* 198.

²⁶⁰ Evidentemente otros aspectos podrían aportar una información valiosa: el copista, el lugar de procedencia del manuscrito, las *subscriptions* y otros elementos codicológicos. Sin embargo, el examen de todos estos rasgos supone una tarea de enorme envergadura con un rendimiento proporcionalmente escaso teniendo en cuenta el objetivo de este trabajo. Por este motivo hemos renunciado a emprenderlo.

Por la misma razón, a la que se añade además la no disponibilidad de todos los catálogos necesarios, no hemos comprobado todos los manuscritos -un número extraordinario- que contienen las *uitae* que estudiamos.

Sobre los elementos más importantes de la edición hagiográfica medieval es muy útil el libro de G. PHILIPPART. *Les légendiers latins*. Turnhout: Brepols, 1977, aunque la clasificación de los legendarios resulta algo confusa porque mezcla dos criterios: el contenido y su ordenación, como señala F. DOLBEAU, que presenta un intento de clasificación más sistemático en *Notes sur l'organisation interne des légendiers latins*. En *Hagiographie. Cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*. Paris: Etudes augustiniennes, 1981. p. 11-31.

²⁶¹ G. PHILIPPART. *o.c.* pp. 27-28.

²⁶² M.-H. LAURENT. *Codices Vaticani Latini (1135-1266)*. Civ. Vaticana: Bibl. Vat., 1958. p. 104-112.

²⁶³ *Ibid.* p. 125-126.

²⁶⁴ Aparecen numerosos ejemplos en la lista de códices de W.A. OLDFATHER (ed.). *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*. Urbana 1943. p. 11-35.

También aparecen juntas las obras de Enodio²⁶⁶. A veces se han reunido obras de diferentes autores sobre el mismo santo: es el caso de *Vaticanus Bibl. Palatinae 845*, que reúne los escritos martinianos de Sulpicio y las *uitae metricae* de Martín de Venancio Fortunato y de Paulino de Périgueux²⁶⁷.

La inclusión de estas obras en códices enteramente hagiográficos o junto a homilias es indicio suficiente sobre su destino en comunidades religiosas. Si a ello añadimos la frecuente ordenación *per circulum anni*, su utilización litúrgica está bastante probada por lo menos a partir del s. XI. Sin embargo no hay que limitarse a ella exclusivamente, porque la lectura podía tener lugar durante la comida²⁶⁸ o podía ser un acto privado de los monjes. Por otra parte, el hecho de encontrar *uitae* junto a otras obras del mismo autor en un código corresponde a un tipo de interés distinto, casi podríamos decir literario. El manuscrito que coloca *VCypr.* junto a obras del santo (*Vaticanus Reg 118*) o la aparición del índice de obras de San Agustín tras *VAug* en algunos códices indica la utilidad para aficionados a estos autores concretos, en cuanto que ofrecen una recopilación de datos sobre ellos.

Evidentemente los manuscritos constituyen una valiosa fuente sobre las diferencias en la amplitud de la difusión, probablemente originadas ya en las distintas ambiciones de los autores que pretendían llegar a grupos más o menos amplios de destinatarios: no es lo mismo un código como el *Veronensis XXXVIII* que el *Arelatensis Parisinus Lat. BN 5.295*.

1.2.1.3.6. El verso y la prosa.

Es el momento de averiguar si existe algún testimonio sobre la elección del verso o de la prosa.

En los prefacios y cartas dedicatorias no encontramos alusiones sobre la pertinencia de este rasgo. Es cierto que sólo poseemos dentro de la época que estamos estudiando dos ejemplos de vidas de santos en verso²⁶⁹; ambas son refundiciones de la *VMart.* de Sulpicio Severo, una realizada por Paulino de Périgueux alrededor del año 470 y otra por Venancio Fortunato un siglo después. Evidentemente el hecho de que se declaren abiertamente como refundiciones de las obras de Sulpicio sobre San Martín²⁷⁰, unido a la mención por parte de Venancio Fortunato de los principales autores de épica bíblica²⁷¹, ha dado pie a que se consideren ambas como herederas de esta tradición²⁷².

²⁶⁵ Esto se puede comprobar en la descripción de los manuscritos que J. FONTAINE realiza en su comentario, *Sulpice Sévère... a.c. I*, p. 213-222.

²⁶⁶ F. VOGEL. De codicibus Ennodi, en su edición de *Magni Felicis Ennodi Opera*, MGH (AA VII). Berolini 1961 (=1885). p. XXIX-XLVIII.

²⁶⁷ M. PETSCHENIG (ed.). *Poetae Latini minores I, Paulini Petricordiae quae supersunt*. Vindobonae 1888. *praef.* p. 6. y H. STEVENSON; I.B. DE ROSSI. *Codices Latini Bibliothecae Vaticanae I* Romae 1886. p. 297-298.

²⁶⁸ B. de GAIFFIER. A propos des légendiers latins. *AB* 1979, vol. 97, p. 57-68. En la p. 66 ofrece dos testimonios pertenecientes a un manuscrito del s. XII, *Ordo ecclesiae Lateranensis: De Vita ipsius (S. Paulae) a beato Hieronymo concripta facimus III lectiones et ad mensam finitur*; a propósito de la festividad de Santa Paula. Y sobre la *VAug*: *Ad matutinum legitur Vita eius et in refectorio finitur*.

²⁶⁹ Recordamos que no incluimos en esta categoría los *Carmina natalicia* de Paulino de Nola ni el *Peristephanon* de Prudencio.

²⁷⁰ Paul. Petr., *de uita Martini* IV,1: *Finierat sumptum translatio coepta uolumen...* (M. ROBERTS. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool: F. Cairns, 1985, concede al término *translatio* el sentido de paráfrasis apoyándose en otros ejemplos como el de Sedul. 171,5); V, 871-3: *quam precor ut miseri manifeste in corde poetae/ semper adesse uelis, ut, cum meditatio carmen/ finierit, teneat transcripta oratio laudem*.

Ven. Fort., *Vita S. Martini, ep. ad Gregorium* 3: *cum iusseritis ut, opus illud Christo praestante intercessionibus domni Martini, quod de suis virtutibus explicuistis versibus debeat digeri, id agite ut mihi ipsum relatum iubeatis transmitti. Nam, pietate domni concedente quod de vita eius vir disertus domnus Sulpicius sub uno libello prosa descripsit et reliquum quod dialogi more subnectit, primum quidem opus a me duobus libellis et dialogus subsequens aliis duobus libellis complexus est, ita ut brevissime iuxta modulum paupertatis nostrae in quattuor libellis totum illud opus versu in hoc ter bimestri spatio audax magis quam loquax, nec efficax, cursim inpolite inter frivulas occupationes sulcarem*.

²⁷¹ Ven. Fort., *vita de S. Martini* I, 14-25:

*primus enim docili distinguens ordine carmen
maiestatis opus metri canit arte Iuuenus
hinc quoque conspicui radiavit lingua Seduli
paucaque perstrinxit florente Orientius ore,*

La paráfrasis poética de un texto en prosa comenzó por ser un ejercicio retórico en época antigua (Quint. *Inst.* I, 9, 2-3; X, 5, 4-11) que se continuó practicando en la Antigüedad tardía (Aug. *Conf.* XVII 27)²⁷³. La opinión más extendida considera que en esta práctica retórica se encuentra el origen de la poesía bíblica²⁷⁴.

Prescindiendo de la polémica sobre el origen de este género, recordemos que la tendencia predominante en la literatura cristiana de comienzos de la Antigüedad tardía se inclinaba a la relegación del verso²⁷⁵. De hecho, el verso comenzó a emplearse en materias que sin gran pérdida podían ser presentadas en prosa. De esta manera la prosa se especializó en la función de *prodesse* y el verso en el *delectare*. Este fenómeno explica, según Kirsch, la transmisión en un mismo manuscrito de dos obras sobre el mismo contenido, una en verso y otra en prosa. Así Juvenco emprendió su versificación movido probablemente por el deseo de otorgar a los Evangelios la expresión majestuosa que les correspondía por su elevado contenido. Probablemente la misma motivación impulsó a Paulino y Fortunato y a otros autores cuyas obras no se han conservado. Su intención era satisfacer los gustos de un público más cultivado que todavía disfrutaba con la poesía.

Acerca de todo lo que hemos dicho resulta ilustrativo el testimonio de una carta dirigida a Esteban por el obispo Aunarius Autissiodorensis²⁷⁶ a finales del siglo VI o, como mucho, en los primeros años del s. VII; en ella el obispo le ruega que versifique la *VGerm.*, según Levison, la escrita por Constancio, y que redacte en prosa una vida de Amator, evidentemente para satisfacer a un gusto distinto atribuido a un sector del público, la nobleza:

Cognitum tibi est, karissime frater, que sit humanarum mentium diversitas, et quemadmodum studia in contraria non solum inane vulgus, verum etiam universa scindatur nobilitas; et quidam quidem prosaico oblectantur stilo, quidam autem numeris se rithmisve ac cantibus versuum delectari fatentur: ergo ut omnium votis occurrerem, et nullus suo desiderio fraudaretur, placuit mihi, ut vitas beatissimorum confessorum quasdam pede libero describerem, quasdam vero lege metrica impeditas digererem; ob quam rem obsecro unitam michi tue dilectionis amicitiam, ut beatissimi Germani episcopi vitam in versuum qualitatem commutare non desistas, sancti vero Amatoris prosaica modulatione describas,..."

En cualquier caso existen unas diferencias muy evidentes con respecto al resto de las vidas de santos en prosa, que podemos resumir en estos puntos:

- el contenido es una vida de santo ya conocida; es más, la más célebre, probablemente. Por tanto la motivación, señalada en otras obras, de difundir las hazañas de los santos no es válida en este

*martyribusque piis sacra haec donaria mittens,
prudens prudenter Prudentius immolat actus.
stemmate corde fide pollens Paulinus et arte
versibus explicuit Martini dogma magistri.
sortis apostolicae quae gesta vocantur et actus
facundo eloquio sulcavit vates Arator:
quod sacra explicuit serie genealogus olim,
Alcimus egregio digessit acumine praesul.*

²⁷² A. EBERT. *o. c.* vol. I, sobre Paulino de Périgueux p. 428-432; sobre esta obra de Fortunato p. 572-575. G. STRUNK. *o. c.* sobre Paulino p. 35-39, sobre Fortunato p. 43-47.

²⁷³ E.R. CURTIUS., *o. c.*, vol. I, p. 215. M. ROBERTS ofrece un amplio panorama sobre el papel de la paráfrasis en la teoría retórica antigua y su práctica en *o. c.*, p. 5-60.

²⁷⁴ E.R. CURTIUS (*ibid.*), M., ROBERTS (*ibid.*) y K. THRAEDE (*art. cit.*, p. 113) sostienen esta opinión. Por el contrario R. HERZOG (*Bibelapik I.* München: W. Fink, 1975) considera que proviene de la costumbre cristiana de emplear versos virgilianos con fines apologéticos.

²⁷⁵ Sobre las características generales de esta época literaria y más concretamente sobre el papel del verso y la prosa *c.* W. KIRSCH. Die Umstrukturierung des Lateinischen Literatursystems im Zeichen der Krise des 3. Jahrhunderts. *Philologus* 1988, vol. 132, p. 2-18, y S. DÖPP. Die Blütezeit lateinischer Literatur in der Spätantike. *ibid.*, p. 19-52.

²⁷⁶ MGH, *Epist.* III, p. 447.

caso. Se podría añadir que en el caso de la de Fortunato el propio Ebert insiste en la dificultad de seguir el texto si no se conoce el de Sulpicio²⁷⁷.

- en la obra de Venancio Fortunato, al menos, se declara explícitamente su relación con una serie de obras que pertenecen a una tradición genérica distinta a la de las vidas de santos. Por otra parte, conservamos testimonios de que era relativamente habitual la versificación de obras en prosa, por supuesto, también de vidas de santos (*ep. ad Aunarium*)

- el empleo del verso dificulta notablemente su accesibilidad, reduciendo de esta manera la amplitud del posible público.

²⁷⁷ A. EBERT. *o.c* vol I, p. 574.

1.2.2. LAUS

Como ya hemos visto, en la Antigüedad *laus* podía emplearse como nombre de género, aunque era más habitual *laudatio*²⁷⁸. En cualquier caso se trataba de un discurso perteneciente al *genus demonstratiuum*.

Esta denominación genérica ha sido aplicada por su autor a *VHon.*, que constituirá por tanto el núcleo de este análisis. El mismo término fue empleado por Jerónimo para designar la epístola de Epifanio de Salamina acerca de Hilarión; en este caso aparece en contraposición a *uita*.

1.2.2.1. Plano semántico

En el prefacio encontramos alusiones generales al contenido. Es cierto que el autor declara que va a tratar de una *uita*, cuyo personaje es *antistes*, y emplea el término habitual *conuersatio*, pero en todas estas afirmaciones aparece también el verbo *laudo*. Este y el sustantivo *laus*²⁷⁹ se repiten hasta el punto de adquirir todo el protagonismo, restando énfasis al objeto de la alabanza, en otras palabras, al contenido de la obra.

Salvando este desdibujamiento, es cierto que el resto de observaciones sobre el contenido se asemeja a las encontradas en otras obras designadas *uitae*.

El autor omite lo concerniente al origen del santo, como en *VCypr.* y *VSev.*, en contra de lo preceptivo según las normas retóricas, puesto que estas cuestiones no son importantes a la hora de hablar de un cristiano. En ocasiones incluso esa parte podía contradecir sus objetivos glorificantes.

También, como en muchas *uitae*, el autor emplea tópicos acerca de su incapacidad propia acompañados de la habitual magnificación de las hazañas del personaje²⁸⁰.

Aunque Hilario emplea, como otros autores de *uitae*, el término *uirtutes* —es más, usa la expresión *in propriis uirtutibus* que inmediatamente recuerda el tan discutido pasaje de *VHil.*—, lo hace con un sentido distinto del frecuente "hechos milagrosos"; se limita al de "cualidades morales":

VHon. 4,1: *Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare, ut quod in propriis uirtutibus deest, in patrum gloria praecessisse uideatur.*

Por supuesto, la ocasión especial a la que estaba destinado el discurso justifica la inclusión de varios tópicos relacionados con la *consolatio*²⁸¹: el corazón está dividido entre un deseo de recordar al difunto, que alivia el dolor, y la tristeza provocada por su pérdida.

²⁷⁸ Cf. p. 39.

²⁷⁹ Se han empleado *laus*, *laudare* y *laudator*: 1,1 (*laus*); 2,1 (*laus*, dos veces); 3,1 (*laudo*, cinco veces; *laus*, *laudator*); 3,2 (*laudare defunctum*, *defuncti laus*, *laudo*, *laus*); 4,1 (*laudo*).

²⁸⁰ *VHon.* 3,4: *Non tamen ego ingenii fiducia neque fretus eloquio ad adtingendam tanti uiri uitam manum mitto, quam si quis priscae eloquentiae auctor adtingeret, non solum facundia non ornaret, sed uictus materiae mole succumberet.*

²⁸¹ P. VON MOOS. *Consolatio ... o.c., Darstellungsband*, parágrafo 168, p. 76 y *Anmerkungsband*, n. 26, 56 y 809.

Esta íntima relación con la muerte que mantiene la obra de Hilario no es compartida por todas las *uitae*, aunque entre ellas haya ejemplos de una relación similar, siendo *VCypr.* uno de los más evidentes por ser una pasión; en general la escena de la muerte siempre ocupa un espacio considerable, salvo en el caso de *VMart.*, donde está completamente ausente.

En cualquier caso no podemos olvidar que es precisamente el contenido lo que provoca que la obra haya recibido una segunda denominación endógena, *uita*, en el título de algunos manuscritos²⁸².

1.2.2.2. Plano sintáctico

Como en el caso de las obras denominadas *uitae*, el plano sintáctico destaca sobre todo por su papel insignificante en la definición genérica. Encontramos aquí los habituales tópicos de modestia y petición de indulgencia al público, que ya hemos quedado en que no eran pertinentes genéricamente puesto que aparecían en toda la literatura cristiana²⁸³.

Por otra parte, en este caso no existe apartamiento de la retórica, ni siquiera fingido; más bien, todo lo contrario, el autor pretende seguir las normas propias de la *laudatio*, salvo la excepción de su origen, como ya hemos visto.

En cuanto a su longitud ocupa una posición cercana a la media, más o menos ocupa el 44% de la extensión de *VA*.

1.2.2.3. Plano pragmático

1.2.2.3.1. Forma y ocasión de difusión

En *VHon.* el empleo de expresiones como *laudare defunctum* y *defuncti laus* indica bien a las claras que se trata de la alabanza de un muerto. Ahora bien, eso no quiere decir que necesariamente nos hallemos ante una *laudatio funebris* en sentido estricto, es decir, un discurso laudatorio pronunciado en el funeral del muerto, independientemente de dónde se celebre éste²⁸⁴. La teoría de Menandro el Rétor, que tuvo su influencia en la producción latina cristiana de la Antigüedad tardía, nos muestra que existían diferentes tipos de discursos de alabanza a los muertos.

Kierdorf excluye expresamente los discursos pronunciados según la costumbre cristiana en el cuarto, séptimo, décimo o cuadragésimo día después del enterramiento o en los aniversarios. Se funda en la diferente situación, especialmente la distancia con respecto al momento de la muerte, que inspira a unos y otros discursos. En consecuencia queda eliminada como *laudatio funebris* propiamente dicha *VHon.* porque fue pronunciada en el primer aniversario de la muerte del santo; se trata más bien de un discurso conmemorativo.

Así pues, lo realmente distintivo es que la obra estaba destinada a una única ocasión: el primer aniversario de la muerte del santo.

²⁸² Más adelante hablaremos de una tercera, *sermo*.

²⁸³ Cf. el apartado correspondiente en el capítulo dedicado a *Vita*.

²⁸⁴ W. KIERDORF. *o.c.* p. 6: "Die Leichenrede unterscheidet sich von anderen Formen der Lobrede dadurch, dass sie im Zusammenhang des Begräbnisses (*funus*) gehalten wird. Dabei scheint es relativ unerheblich zu sein, ob diese Rede am Grabe oder am Scheiterhaufen, auf dem Forum oder in einer Kirche stattfindet".

Prescindiendo de la situación original en la que se dio a conocer la obra, el primer aniversario de la muerte del santo y pronunciada por boca de su autor, necesariamente existieron otras ocasiones de difusión distintas a la primera.

El texto escrito del discurso, a veces con indicaciones en los manuscritos sobre las circunstancias de su ejecución original, parece que circulaba junto a otras vidas de santos de la zona de Arles. Así ha sucedido en el *Parisinus Lat. BN 5.295*, fechado en el s. XI²⁸⁵. Es decir, finalmente la obra de Hilario, *sermo* y *laus*, ha sido asimilada a otras vidas de santos y formaría parte, como ellas, de las lecturas privadas o comunitarias de religiosos o laicos piadosos.

Es posible que siguiera existiendo una transmisión oral, de la que no tenemos constancia, como lectura obligada en los aniversarios del santo en los servicios religiosos de esta zona. Aunque en este caso se mantuviera la difusión oral, sin embargo otras varias circunstancias experimentaron modificaciones: ya no lo pronunciaba su autor y el público cada vez estaría más distanciado del santo, al que ya no conocía por vía directa sino, en el mejor de los casos, a través de noticias de segunda mano.

Ahora bien, lo que realmente caracteriza a *VHon.* frente a las obras denominadas *uitae* es esta ligazón con una ocasión única y concreta.

1.2.2.3.2. La función.

La obra pretende según su autor cumplir varios objetivos: conmemorar la figura de Honorato, cuyo aniversario se celebra, a la vez que alabar a Dios, como responsable del santo, y edificar al público.

VHon. 3,2: Multis autem modis utile est laudare defunctum: primum quia, dum abest cui gratificari laudatione possimus, necesse est ut ad largitorem gratiae Deum laus tota referatur; deinde quia sola uirtutis admiratio residet ubi suspicio adsentationis aufertur. Defuncti itaque laus, in sancta fidelium congregatione prolata, plena est aedificationis, uacua iactantiae. Merita quoque in hoc eius qui laudatur accrescunt, quod plures sua laude proficiunt.

Observemos cómo este último propósito por sí solo tiene la cualidad de elevar los méritos del personaje; hasta tal punto el interés edificante se convierte en la medida de todas las cosas.

Es precisamente este aspecto el que arroja alguna luz sobre la coexistencia de dos de las denominaciones endógenas aplicadas a esta obra: *laus* y *sermo*. Ciertamente no podemos asegurar que su procedencia sea la misma, puesto que una aparece en el prefacio y otra en el título, pero tampoco podemos afirmar lo contrario. Y aun en el caso de que sus orígenes fueran diferentes, en un caso la intención auctorial y en el otro la recepción, ello no excluye que sean endógenas.

Por tanto, resulta pertinente plantearse cuál es el punto en el que ambos nombres se aproximan de tal forma que una misma obra haya recibido los dos. Y este aspecto común es, según Kierdorf²⁸⁶, el elemento parenético. Este autor señala cómo Gregorio Nacianceno (*or.* 8,3) declara inequívocamente que una de sus intenciones es suscitar en el lector el deseo de imitar la virtud del muerto. Y es este propósito el que puede afectar a la situación original de una *laudatio funebris*: el discurso pierde su relación inmediata con el funeral y se traslada al servicio divino como homilía (Kierdorf usa la palabra "Predigt", poniendo entre paréntesis "Homilie") encaminada a la edificación de los fieles. El autor advierte que la obra de Gregorio Nacianceno no era propiamente una *laudatio funebris*, sino más bien un

²⁸⁵ Sobre la tradición manuscrita ver el capítulo de la edición de M.-D. VALENTIN. *Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat*. Paris: ed. du Cerf, 1977. p. 46-53

²⁸⁶ W. KIERDORF. *o.c.* p. 81.

discurso conmemorativo ya que no se pronunció en el funeral. Exactamente lo mismo que señalaba con respecto a *VHon.* Esto, sin embargo, no invalida su observación: se trata de un discurso pronunciado en celebración del aniversario y a un paso, si no ya enteramente dentro, de la liturgia. Este carácter ambivalente justifica sus dos denominaciones endógenas: *sermo* y *laus*.

1.2.2.3.3. El autor.

En este apartado encontramos de nuevo muchas de las características que señalaban a los autores de las *uitae*.

El motivo que impulsa a Hilario a componer este elogio es fundamentalmente el deseo de ensalzar tan grandes virtudes²⁸⁷. Hilario era pariente del santo y parece natural que fuera él el encargado de pronunciar el discurso, y más si tenemos en cuenta que mantuvieron una estrecha relación de tipo espiritual²⁸⁸. De todas maneras él se encarga de atenuar esta relación equiparándola a la que Honorato mantuvo con todos los que se le acercaban²⁸⁹.

Hilario, cuya obra es admirada por el autor de *VHil. Arel.* y por el de *VGerm.*²⁹⁰, parece que, según su biógrafo, escribió más obras que no han llegado hasta nosotros. Se ignora cuáles fueron, aunque se le han atribuido un poema sobre el Génesis y otro sobre la muerte de los Macabeos²⁹¹. En cualquier caso sus aficiones literarias están demostradas.

1.2.2.3.4. Los destinatarios.

Hilario se refiere a los destinatarios como el público allí presente ante él, que conocía y quería a Honorato²⁹² y que probablemente estaría al tanto de casi todos los episodios de su vida.

²⁸⁷ *VHon.* 2,1: *illinc me laudum suarum gratia ad sermonem trahit,...*

²⁸⁸ Estamos ante uno de los casos en que al menos parcialmente el relato es homodiegético; Hilario no sólo es testigo de algunos episodios sino también personaje, como en el relato de su conversión.

²⁸⁹ *VHon.* 3,3: *Nec uerebor ne nimis forsitan favorabiliter de meo loqui credar quia, praeterquam quod nihil non inferius dici suis uirtutibus potest, nemo est qui illum non suum computet, suum senserit suumque crediderit.*

²⁹⁰ *VHil. Arel.* XI, 14 y *VGerm.* 23

²⁹¹ M. SCHANZ; C. HOSIUS; G. KRÜGER. *Geschichte der römischen Literatur*, vol. IV. München: Beck, 1914. p. 572.

²⁹² *VHon.* 2,2: *Nemo est, ut puto, cui non illius uiri gratia maior occurrat quam possit opulentissima cuiuslibet proferre facundia*; 3,5: *Vester me amor prouocat, uester adfectus de illo aliquid loquendi fiduciam subministrat.*

1.2.3. SERMO

En el capítulo anterior hemos avanzado ya mucho sobre lo concerniente a esta denominación genérica puesto que la hemos encontrado aplicada también a *VHon.* El hecho de que se haya empleado para designar otra obra, *VMaximi*, nos ofrece la posibilidad de completar lo que antes hemos esbozado.

Hemos de advertir que a simple vista esta obra presenta un aspecto muy diferente tanto de las *uitae* como de *VHon.* porque la información que el autor facilita acerca de ella es muy escasa en comparación con la que la mayor parte de los autores proporciona.

1.2.3.1. Plano semántico

En *VMaximi* el término *uita* ni siquiera aparece en referencia al contenido. Es sustituido por un abstracto *locuturi de perfectione*. Tampoco se incluyen otros vocablos habituales como *uirtutes* o *res gestae*, de las expresiones habituales sólo encontramos *merita*.

1.2.3.2. Plano sintáctico

No encontramos ninguna observación referente al nivel sintáctico. Sin embargo, el carácter de discurso público que posee la obra, como veremos en el capítulo siguiente, implica la existencia de una inevitable influencia retórica.

VMaximi es bastante breve, muy apropiada para un sermón, aproximadamente el 15% de lo que ocupa *VA*.

1.2.3.3. Plano pragmático

El término *sermo* implica tres rasgos situados en este nivel, que podríamos considerar definitorios.

En primer lugar, el *sermo* es un discurso público.

En segundo lugar, como también ocurre con la *laudatio*, está estrechamente ligado a una ocasión concreta, en este caso litúrgica.

Por último, en el *sermo* resulta fundamental el propósito edificante, mucho más que en la *laudatio*.

Ahora bien, es posible que el sermón fuera compuesto originalmente para una ocasión concreta, como sucedía con *VHon.*, algún aniversario probablemente. Pero la diferencia con ésta reside en que, aquí sí, la ocasión era puramente litúrgica y esta relación con la liturgia era mucho más fuerte

que la establecida en la *laudatio* con su correspondiente situación. En el caso del *sermo* este lazo no se perdió en posteriores realizaciones del texto, aun produciéndose cambios en otros aspectos. Por ejemplo, su puesta por escrito no supuso la pérdida del carácter oral de su difusión. Nos indica esto el hecho de que *VMaximi* se transmitió en manuscritos que contenían una recopilación de sermones de tema variado, no junto a vidas de santos, como *VHon.* Y probablemente estos sermones se convirtieran en un práctico instrumento para los religiosos que debían predicar. Es posible que fueran repetidos sin más o que sirvieran de modelo para la redacción de otras homilias; pero resulta muy dudoso que se difundieran en circunstancias distintas a la liturgia, aun pasado cierto tiempo después de su producción.

En resumen, ambas obras, a pesar de sus diferencias, recibieron el mismo nombre por su mismo propósito paréntico, que proporcionaba a *VHon.* la posibilidad de ser aprovechada en la liturgia. Ciertamente en el caso de *VHon.* esta relación no fue exclusiva sino que mantuvo lazos con otro tipo de situación, una celebración fúnebre, heredera al fin y al cabo de la tradición profana. Esta polivalencia dejó abierta la puerta a su difusión en otro tipo de circunstancias, asemejándose más en este aspecto a las *uitae*.

El texto confirma esta diferencia. La brevedad de *VMaximi* es sin duda más adecuada desde el punto de vista litúrgico que la mayor extensión de *VHon.* El escueto exordio que encabeza *VMaximi* responde a la exigencia de no cansar con circunloquios a un público que a lo mejor no está tan familiarizado ni tan bien dispuesto con el personaje como lo está el de *VHon.*

1.2.4. CONCLUSIONES

Este análisis pretendía averiguar qué rasgos genéricos motivaban la aplicación a estas obras de un nombre de género en lugar de o a la vez que otro en la época de su producción y primeras recepciones²⁹³. De este examen queremos destacar una serie de puntos.

El número de obras que reciben la denominación genérica *uita* (seguida del nombre del personaje en genitivo precedido generalmente del epíteto *sanctus* o similar) es mucho mayor que cualquier otra denominación. El empleo de *sermo* o de *laus* puede calificarse de aislado.

Por supuesto, esta diferencia de utilización es significativa; y más si se tienen en cuenta dos hechos:

En primer lugar *uita* es el único nombre que designa un género constituido fundamentalmente, en la época que estudiamos, por este grupo de textos. No ocurre lo mismo con las otras denominaciones, que abarcan un gran conjunto en el que los textos que nos interesan representan casos aislados o, todo lo más, una parte ínfima. Este hecho está acompañado por otro muy interesante: de los cuatro nombres, *uita* es sobre el que ha recaído menos atención teórica en la Antigüedad²⁹⁴.

En segundo lugar, *uita* es el único término que se ha empleado como denominación endógena para todas las obras de este corpus, incluidas las que han recibido otras denominaciones. Tan sólo hay una excepción: *VMaximi*.

Así pues, está claro que es *uita* la denominación principal y que el resto de los nombres se han empleado sólo ocasionalmente. Sin embargo, resulta interesante plantear cuáles son las relaciones entre ellos en la medida en que puede iluminar la naturaleza del referente del nombre de género *uita*.

Vita, según las indicaciones paratextuales que hemos examinado, se puede definir como un relato (plano del acto comunicacional) que presenta la vida de un hombre considerado santo por la comunidad cristiana de su época (plano semántico y del acto comunicacional) con un propósito edificante: incitar a la *imitatio Christi* (de nuevo, plano del acto comunicacional).

En el paratexto no hemos encontrado referencias apreciables al plano sintáctico; los tópicos habituales de modestia o las declaraciones de predilección por el *sermo rusticus* no revelan pertinencia genérica, como ya hemos visto, sino que caracterizan a toda la literatura cristiana²⁹⁵. En cuanto a

²⁹³ De nuevo debemos insistir en que nos estamos centrando en una época determinada y en que estas conclusiones no son extrapolables a otros contextos históricos.

²⁹⁴ Como consecuencia de la mayor utilización de este nombre es lógico que podamos extraer una idea más completa acerca de *uita* que de otras denominaciones, sobre cuya aplicación a estas obras se puede recabar una información muy escasa. Es cierto que al tratarse de términos frecuentes como nombres genéricos es posible utilizar, y así lo hemos hecho, datos referentes a otras obras distintas aunque de la misma época. Sin embargo, esto no siempre es suficiente para delimitar los motivos por los que se ha empleado la designación en cuestión.

²⁹⁵ Con respecto a esta falta de pertinencia del nivel sintáctico, debemos tan sólo hacer una advertencia. La composición en prosa de las *uitae* siempre fue dada por supuesta, en primer lugar probablemente por la tradición biográfica antigua, y en segundo lugar por cumplir con la tendencia cristiana general de llegar al mayor público posible. Solamente en una época posterior, cuando ya existía un número cuantioso de *uitae*, surgieron vidas de santos en verso, de las que conservamos dos, la de Paulino de Périgueux y la de Venancio Fortunato, y tenemos noticia de que probablemente se redactaran más. Este nuevo género está marcado por una serie de características especiales:

rasgos narratológicos tampoco se menciona ninguno especialmente y los propios textos muestran que el género estaba abierto a todo tipo de procedimientos²⁹⁶.

Esta definición construida con los rasgos encontrados durante el análisis anterior precisa algunas matizaciones.

Algo semejante a lo que ocurre con el plano sintáctico sucede con uno de los rasgos incluidos en la definición. Me refiero a la función edificante. La *aedificatio* formulada en términos generales no sirve como rasgo genérico pertinente por dos razones:

1. Es una característica de toda la literatura cristiana ¿acaso existe alguna obra cristiana cuyo autor no exprese alguna intención a este propósito? Otro problema es si en todos los casos estas pretensiones eran completamente sinceras, porque es cierto que en algún momento el propósito edificante se convirtió en la legitimación de obras puramente de entretenimiento²⁹⁷.

2. Por otra parte, tampoco ésta fue la función única y prioritaria de las *uitae*. Estas se caracterizaron por una notable polifuncionalidad: *VCypr.* persigue un objetivo apologético claro además del edificante, a la vez que mantiene cierto ánimo polémico frente a las pasiones de mártires laicos, como Perpetua y Felicidad, y no renuncia a servir de conmemoración de su héroe. Esta polivalencia alcanza su más alto grado con las *uitae* de Jerónimo. Fuhrmann insiste en que se trata de literatura de entretenimiento que utiliza como pantalla la función edificante²⁹⁸. Sin embargo, no hay por qué considerar que exista incompatibilidad entre la *imitatio-admiratio* y la *delectatio*. No hay por qué defender a ultranza que la combinación de los tres elementos es lo que define a la hagiografía, como hace Fontaine en la discusión que siguió al trabajo de Fuhrmann en el volumen de la Fundación Hardt²⁹⁹, pero desde luego una cosa no excluye la otra³⁰⁰. Es más, la coexistencia de intenciones distintas garantiza mayor amplitud de público convocado por intereses diversos. En *VMart.* conviven también propósitos diferentes: entretenimiento, edificación, propaganda, apología, etc.

En las *uitae* en que la *aedificatio* adquiere una preponderancia tal que acaba eliminando a las demás, hay una aproximación a otros géneros como el *sermo*, del cual sí constituye un rasgo definidor la función edificante. De hecho, en el texto aumentan los comentarios auctorales que reducen considerablemente el peso del relato.

- Tanto la obra de Paulino de Périgueux como la de Venancio Fortunato se basan fundamentalmente en la *VMart.* compuesta por Sulpicio Severo. Por otra parte, el testimonio que conservamos, la carta de Aunarius, habla de una versificación de la *VGerm.* También Gregorio de Tours habla de una refundición en verso de su obra en *Historia Francorum* X, 31 (*Sed si tibi in his quiddam placuerit, salvo opere nostro, te scribere versu non abnuo.*) Así pues, parece que se trata de paráfrasis de obras en prosa preexistentes. A este respecto el propio Venancio Fortunato en su prefacio a su *Vita Martini* se inscribe en la tradición de paráfrasis bíblica.

- Esta circunstancia tiene algunas importantes implicaciones. Por ejemplo, el autor da por supuesto que el público conoce la obra en la que se basa, en este caso la de Sulpicio, y no simplemente supone cierta familiaridad con la figura del santo. Además el autor ya no se presenta como fuente de primera mano por su conocimiento directo o casi directo del santo, sino que ha vivido mucho tiempo después que él y su fuente es escrita. Curiosamente este rasgo es compartido por algunas de las *uitae* en prosa de Venancio Fortunato.

- Todas estas características inducen a considerar que este género posee, además de la función pedagógica y moralizante, intenciones adicionales semejantes a las de la paráfrasis bíblica: otorgar a este tipo de contenido, por otra parte repetidamente considerado continuación del de los Evangelios, una expresión acorde con su dignidad inspirada inevitablemente en la poesía clásica. Evidentemente este propósito excluye inmediatamente algunas de las características atribuidas al género *uita*: la pretensión de llegar a un público amplio puesto que el empleo del verso reducía drásticamente esta posibilidad. Por supuesto, tampoco es posible relacionar su difusión con una ocasión concreta, sea litúrgica o de lectura para la comunidad; precisamente por su carácter culto estaría destinada a la lectura privada.

En este caso nos hallamos sin lugar a dudas ante otro género, en el que ahora sí adquiere pertinencia el rasgo sintáctico, reflejo por otra parte de unas circunstancias concretas del acto comunicacional.

²⁹⁶ Desde la acumulación de procedimientos narrativos propios de los relatos de ficción en las *uitae* de Jerónimo hasta la total sencillez, por no decir simpleza, de *VGerm.*

²⁹⁷ M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten..., *art. cit.* p. 87.

²⁹⁸ M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten..., *art. cit.*

²⁹⁹ M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten... *art. cit.*, p. 98-99.

³⁰⁰ P. VON MOOS. *Geschichte als...* o.c. p. 111ss.

Ahora bien, la *aedificatio* en el sentido de los preparativos necesarios para imitar a Cristo sí puede considerarse un rasgo relevante del género, especialmente a la vista de las repercusiones que se producen en otros aspectos de la obra literaria. La vida del protagonista debe ser continuación y actualización de la de Cristo. Por ello aparecen muchos episodios y muchos pasajes tomados del Evangelio, estableciéndose así una relación intertextual fundamental a la hora de entender el género. Sin embargo, este rasgo no es señalado explícitamente en el paratexto aunque, como veremos, el texto está impregnado del discurso bíblico. No vamos a entrar ahora en cuáles eran las razones de este silencio, aunque quizá se deba a la prudencia de los autores a la hora de hacer una declaración programática semejante. Sin embargo, sí hay un indicio revelador en el hecho de que los autores de las *uitae metricae* se sitúen sin ningún tapujo en la tradición de las paráfrasis bíblicas, declaración que implica que consideraban las *uitae* de los santos como un material de rango similar al de las Escrituras, digno, por tanto, de ser versificado al igual que otros autores habían hecho con éstas.

Otro factor que determina la amplitud del género es la poca concreción del contenido. De hecho, reciben este nombre obras que abarcan más o menos la totalidad de la vida del protagonista y otras que se limitan a segmentos de su biografía: *VPauli* sólo trata de su muerte, *VMalchi* sólo narra un episodio en la vida de Malco. Unas incluyen milagros y otras no. La proporción de espacio dedicada a unos y otros sucesos es muy diferente en cada una; por ejemplo, la mitad de *VCypr.* está dedicada al martirio del santo.

Como hemos visto, los tres rasgos que hemos incluido en la definición son considerablemente elásticos, razón por la que ha sido posible extender la denominación genérica a obras como *VHon.*, aunque el modo narrativo vacile; o a *VPauli* y *VMalchi*, aunque el contenido no sea exactamente la vida del personaje y su propósito no sea exclusivamente edificante.

Laus es un nombre muy extendido ya desde antiguo y que siempre ha mantenido una estrecha relación con la biografía. Designa un género retórico ligado, como el *sermo*, a una ocasión concreta; también como éste, en cuanto acto de comunicación global no necesariamente corresponde al modo narrativo.

Aunque hemos visto que en *VHon.* *laus* coexiste con *uita*, sin embargo, se trata de los únicos nombres que se han colocado en contraposición, según observamos en las palabras de Jerónimo. No podemos extraer unas conclusiones definitivas al respecto, puesto que el autor de *VHil.* se estaba refiriendo a una obra concreta que no conservamos. Ahora bien, es posible pensar que, dada la evolución del género *uita* hacia una progresiva simplificación de intenciones —quizá favorecida por su cada vez mayor fijación de la forma de difusión, la lectura en comunidad previa a la lectura litúrgica—, la primitiva diferencia entre *uita* y *laus* se haya desdibujado en gran medida. Ello significaría la renuncia del género a la polivalencia que le caracterizaba en los primeros tiempos, de los que el mejor representante es Jerónimo precisamente.

El *sermo* es un género retórico ligado a la liturgia con una finalidad pedagógico-moralizante. Por tanto, implica una forma de difusión (oral) y una relación con una ocasión concreta (litúrgica) que las *uitae* no poseen, aunque en alguna ocasión, desde luego, en época posterior a su producción, hayan sido empleadas de esa manera. Por otra parte, está sujeto por este motivo a unas limitaciones en cuanto a la extensión a las que tampoco están sometidas las *uitae*. Desde luego, y esto ocurrió especialmente en la Edad Media, el *sermo* aprovechó el material de las vidas de santos. Ahora bien, esto es indicio de la popularidad del tema, que sin duda se debió al éxito del género *uita*, pero no implica más coincidencias entre ambos géneros.

1.3. Denominaciones exógenas

Hemos tomado la mayor parte de las denominaciones exógenas de trabajos monográficos sobre el grupo de textos en su conjunto o sobre textos concretos. A esto se podría objetar que las denominaciones genéricas surgidas de uno y otro tipo de trabajos se basan en dos enfoques distintos. Desde luego las diferencias existen, como comprobaremos a lo largo de este estudio. Sin embargo, tanto las que surgen de trabajos sobre un texto concreto como las que se utilizan en visiones de conjunto son denominaciones genéricas. El hecho de que un autor aplique a un texto un determinado nombre de género, aun en el caso extremo de que prescindiera del análisis de las relaciones de ese texto con otros, implica una elección motivada por unas razones concretas y, en suma, una concepción del género.

Por otra parte, este tipo de fuentes tiene la ventaja de que los autores suelen aportar definiciones de los términos que utilizan y explicaciones más amplias que las de las historias de la literatura tradicionales acerca de los rasgos que consideran genéricamente pertinentes. Ahora bien, no siempre ocurre así y en ocasiones debemos hacer trabajos de deducción para averiguar cuál es el sentido que el autor otorga a una determinada denominación.

Normalmente nos ceñimos sólo a las investigaciones sobre nuestro grupo de textos y excluimos aquellas que, aunque usen las mismas etiquetas genéricas, las aplican a otras clases de textos. La comparación del tratamiento que utilizan estos trabajos podría resultar útil, pero es imposible examinar aquí en general nombres de género como "biografía" o "novela". Aunque ésa es la regla, hay ocasiones en que resulta necesario acudir a éstos, sea porque han ejercido una poderosa influencia sobre las investigaciones referentes a nuestras obras, sea porque la denominación genérica, atendiendo a determinados criterios, agrupa junto a las vidas de santos otras obras. Muchas veces proporcionan mayor claridad a la explicación de una concepción determinada.

Las historias de la literatura son también una fuente fundamental de etiquetas genéricas, pero tienen la desventaja de no incluir visiones del género en su conjunto (muchas están organizadas por autores) ni justificaciones del empleo de una determinada denominación o definiciones aclaratorias. Por eso las hemos utilizado en menor medida, aunque siempre son útiles como comprobantes de algunas normas de aplicación³⁰¹.

Otras fuentes distintas se citarán en el lugar correspondiente.

³⁰¹ M. SCHANZ; C. HOSIUS; G. KRÜGER (*O.c.*) separa literaturas "nacional" y "cristiana", y dentro de ésta, prosa y verso, para después tratar individualmente las obras de cada autor. A. EBERT (*O.c.*) organiza su historia por autores aunque cuenta con un capítulo en el que hace una breve reflexión sobre este género (pp. 479-484). P. MONCEAUX. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols. Paris 1901-1923, combina una presentación por autores y por géneros, atendiendo también a cuestiones teológicas fundamentales. O. BARDENHEWER (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vols. Freiburg im-Brigau: Herder, 1913-1932) dispone su libro ordenado por contextos geográficos y dentro de éstos por autores o escuelas. Es cierto que al comienzo de cada apartado incluye una breve visión de conjunto. P. LABRIOLLE. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. 3ª edición: Belles Lettres, Paris 1947 está organizada por autores. A. HARNACK. *Geschichte der altkirchlichen Literatur bis Eusebius* 2ª edición. Leipzig: Hinrichs, 1958, dispone su material según zonas geográficas y dentro de cada una por autores. De forma parcial, puesto que abarca una época posterior a la que nos ocupa, puede sernos de utilidad F. BRÜNHOLZL. *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge I*. Turnhout: Brepols, 1990. Este autor distribuye el material según su procedencia geográfica. R. HERZOG (ed.). *Restauration et Renouveau. La Littérature latine de 284 à 374 après J.-C.* Turnhout: Brepols, 1993 presenta una organización por géneros literarios. S. BOESCH GAJANO ofrece una visión general de la hagiografía en el capítulo La metamorfosis del relato correspondiente del tercer volumen *La ricezione del testo* perteneciente a la obra editada por G. CAVALLO; P. FEDELI; A. GIARDINA. *Lo spazio letterario di Roma antica*. Roma: Salerno, 1990. p. 217-243. También hemos utilizado B. ALTANER. *Patrología*. Madrid: Espasa Calpe, 1944; J. QUASTEN. *Patrología*, (3 vols.). Utrecht-Westmünster: Spectrum-Newmann Pr., 1950 y R. TREVIJANO. *Patrología*. Madrid: BAC, 1994.

Debemos señalar, y creo que será perceptible en toda esta parte, que hay una diferencia entre estas denominaciones y las endógenas que estudiamos en el apartado anterior. El propio Schaeffer³⁰² apunta el estatuto metatextual de las denominaciones exógenas, mientras que claramente sitúa a las endógenas en el paratexto. Éstas tienen una función de legitimación, de relectura de los criterios genéricos admitidos en su momento. En cambio, los nombres aplicados al corpus por la crítica pretenden sobre todo cerrar al máximo los criterios genéricos.

Además tenemos que tener en cuenta que estamos tratando con un grupo en el que hay obras que difícilmente se pueden llamar literarias —y en algunos casos no se trata de una literariedad condicional, como la que atribuye Genette³⁰³ a la prosa artística—. Desde luego, no nos estamos moviendo en el terreno de los grandes géneros.

Por otra parte, el número elevado de definiciones y la heterogeneidad de las concepciones genéricas expuestas, en ambos casos mucho mayor que en el de los testimonios endógenos, provocan una complicación considerable.

El conjunto de estos factores nos ha hecho modificar el procedimiento de exposición. Dentro de cada denominación exógena trataremos primero los rasgos que se han considerado pertinentes siguiendo el mismo orden que en la parte anterior: los planos de la obra literaria a los que pertenecían. A continuación expondremos en orden cronológico un resumen de la concepción del género que presenta cada autor y finalmente unas breves conclusiones acerca de la genericidad de cada denominación.

No es nuestro objetivo el ofrecer simplemente un estado de la cuestión³⁰⁴, sino mostrar por medio de la exposición de las denominaciones exógenas utilizadas por la crítica los distintos caminos por los que se ha abordado el estudio de estos textos, y a la vez dejar patente cómo la existencia de diferentes nombres de género revela que no siempre se tiene la misma idea acerca de qué constituye un género, como bien anunciaba Schaeffer. Por otra parte, el examen de los puntos coincidentes en los estudios modernos puede indicarnos cuál es la mejor vía para intentar una nueva aproximación a estos textos.

³⁰² J.M. SCHAEFFER. *o.c.* p. 77-78.

³⁰³ G. GENETTE. *Ficción y dicción*. Barcelona: Lumen, 1993. p. 23.

³⁰⁴ Sobre el particular aconsejamos M. VAN UYTFANGHE. Les avatars contemporains de l'hagiologie. *Francia* 1977, vol. 5, p. 639-671. El capítulo de D. VAN DER NAHMER sobre el concepto del género peca de incompleto, *Die lateinische Heiligenliteratur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. p. 131-145.

1.3.1. BIOGRAFIA (cristiana, medieval, etc.)

El término "biografía" ha sido utilizado frecuentemente para designar las vidas de los santos, casi siempre acompañado de algún adjetivo que lo precisa. Alguna de estas precisiones es cronológica³⁰⁵, como "medieval"; otras no son estrictamente tal sino que se refieren a un contexto más amplio, no necesariamente limitado en el tiempo: "cristiana"; a veces aluden inequívocamente al plano pragmático de la obra: "sagrada", "hagiográfica".

1.3.1.1. Los planos semántico, sintáctico y pragmático

La principal y más frecuente indicación que aparecía en los prefacios de las obras también figura en primer lugar en las definiciones de todos los críticos que han escogido esta denominación: el autor declara que va a escribir sobre la vida de alguien. Todos los autores incluyen este rasgo aunque haya variaciones: unos lo consideran un grupo más grande (Mohrmann, Berschin) al aceptar que pueden tratar de cualquier tema concerniente al individuo; y otros (Grégoire) introducen una restricción al limitar el contenido al relato estrictamente de la vida del santo, desde su nacimiento hasta su muerte, pasando por las distintas etapas de su vida.

Normalmente estas diferencias se deben a que cada autor toma como punto de partida una determinada teoría sobre la biografía antigua.

Hasta aquí nada particulariza estas obras ni las distingue de cualquier otra biografía. En busca de algún rasgo diferenciador los críticos siguen distintos caminos: Berschin, por ejemplo, no profundiza más y se limita a añadir alguna delimitación contextual o cronológica. Otros sí incluyen características semánticas más concretas o acuden a rasgos de otros niveles.

Por ejemplo, a veces aparece especificación acerca de los personajes, como ocurría también en los prefacios que hemos examinado en la parte anterior: *uitam sancti...*, (o alguna otra especificación más concreta: *eremitae, episcopi*, etc.).

La distinción entre tipos de santo puede implicar la subdivisión en dos o más géneros distintos. Heinzelmann, por ejemplo, separa la biografía de ascetas y monjes de la de obispos y encuentra apoyos para esta diferenciación en otros planos: la estructura, el tipo de público, la forma de difusión.

En ocasiones estas características no son estrictamente semánticas, sino consecuencia inevitable de elementos pertenecientes al nivel del acto comunicacional. Así ocurre con la calificación frecuente del personaje como "ideal" y "tipo", en oposición a individuo. El tipo está dibujado tomando como modelo a Cristo, lo que implica necesariamente un contenido evangélico tanto en la descripción de las cualidades del santo como en ciertos episodios que protagoniza, entre otros los de milagros.

Otro rasgo, tampoco estrictamente semántico, es la insistencia en que la biografía en general es pariente de la historia (Heffernan), y en que como tal también refiere cosas verdaderas, siempre teniendo en cuenta que su valor se mide por el interés ético que contengan.

³⁰⁵ Aunque como casi todas las precisiones cronológicas tiene un componente contextual más amplio.

El plano sintáctico plantea más problemas precisamente porque no se trata de uno de los más importantes en la definición del género.

Quizá el punto más importante es la consideración de la penetración de la retórica (Heinzelmann) al menos en una parte del corpus, las vidas de obispos.

Algunos autores restringen el amplio campo que abarca la "biografía" aludiendo al orden cronológico, lo que excluye del corpus toda obra cuya estructura no sea ésta, por ejemplo, las que presentan un encadenamiento de episodios, como los *Dialogi* de Sulpicio o las recopilaciones de milagros.

Pero el punto que suscita opiniones más encontradas es la aplicación de la teoría de Leo, a la que dedicaremos un apartado más adelante.

Respecto al plano pragmático, sólo un autor, Heffernan, menciona como rasgo pertinente el modo narrativo, lo que excluiría por ejemplo a los *Dialogi* de Sulpicio, que se sitúan en una larga tradición de biografía en forma de diálogo iniciada con Sátiro.

Uno de los rasgos que repetidamente ha sido atribuido a las denominaciones endógenas por sus propios autores es la descripción del santo como modelo que impulsa a la imitación, puesto que representa el ideal de santidad y contribuye, en consecuencia, a la función edificante.

El proponer un personaje como ideal puede considerarse como una característica del género "biografía" en general (Fontaine). Para otros es un rasgo determinado por las circunstancias contextuales que rodean a estos textos.

El concepto de *imitatio* es muy complejo: no se trata sólo de que el santo sea imitado, sino que él mismo está imitando a Cristo y este principio vital se transluce en el texto en una *imitatio* de los Evangelios, en la medida en que constituyen una biografía de Cristo. Esto posee una transcendencia en otros planos de la obra; antes hemos nombrado el semántico, pero también en el sintáctico e incluso en algunos aspectos del acto comunicacional: la relación con la institución eclesiástica, los textos como fundamentación del culto y su empleo en la liturgia. Incluso es posible decir que estos textos pretenden dar continuidad a los Evangelios (Fontaine).

Tanto emisores como receptores pertenecen a la misma comunidad religiosa y está claro que los textos se difundieron en foros relacionados con la comunidad. También se ha hecho hincapié en el papel de los receptores como corresponsables en cierta medida del texto: es la tradición oral sobre el santo, viva entre ellos, la que se ha utilizado como fuente; y es su expectación y devoción la que en última instancia ha impulsado a que se ponga por escrito la *uita*.

1.3.1.2. La influencia de Leo en los estudios sobre biografía cristiana

Los estudios sobre biografía antigua y todo lo que con ella se relaciona han estado marcados desde comienzos de siglo por el trabajo de Leo³⁰⁶. Este ha ejercido una enorme influencia en autores posteriores hasta el punto de que es imposible ignorar sus teorías, incluso en lo que concierne a las vidas de los santos, tema que él no toca pero sobre el que también ha dejado su huella. Como luego comprobaremos, muchos autores después de la lectura de su libro han intentado aplicar sus teorías a este grupo de textos.

³⁰⁶ F. LEO. *Die griechisch-römische Biographie* Leipzig: Teubner, 1901.

La tesis de Leo es sobradamente conocida; aun así, a riesgo de simplificar resumimos muy escuetamente la aportación de este autor.

Leo distingue dos géneros biográficos distintos, la biografía peripatética, cuyo exponente más eximio es Plutarco, y la biografía alejandrina, representada por Suetonio. Sitúa las diferencias entre estos dos géneros en el plano sintáctico básicamente, aunque se descubran divergencias más profundas. Plutarco, siempre según Leo, busca sobre todo belleza, mientras que la biografía alejandrina prefiere emplear un estilo científico; la expresión artística no se encuentra entre sus intereses fundamentales. Por otra parte, la biografía peripatética presenta su relato en orden cronológico, mientras que la alejandrina mantiene una disposición basada en categorías. Finalmente, en Plutarco el relato de las πράξεις está encaminado a representar el ἦθος del personaje según la concepción peripatética de la βίος. Por el contrario, y ésta es la diferencia fundamental para Leo, Suetonio describe directamente el ἦθος de su héroe. Esta es una característica que se sitúa en el plano pragmático: depende de la adscripción del autor a una determinada concepción filosófica.

La influencia del trabajo de Leo se percibe no sólo en el gran número de estudiosos que se sintieron atraídos por él y que aplicaron sus teorías, sino incluso en que todavía hoy recibe críticas de fondo.

En primer lugar se ha atacado su concepción acerca de la existencia de una separación rígida y clara de los géneros en la Antigüedad (Steidle³⁰⁷). Tras formas literarias distintas Leo presupone la existencia de reglas que definían y regulaban claramente géneros distintos (Geiger³⁰⁸).

Por otra parte, se le ha censurado repetidamente que define el género basándose en un único criterio, el sintáctico, sin atender al contenido ni a ningún otro aspecto de la obra literaria (Steidle³⁰⁹, Dihle³¹⁰, Cox³¹¹).

Por último, se ha discutido la pertinencia de esos rasgos a la hora de diferenciar ambos tipos biográficos (Steidle³¹²).³¹³

Ya hemos comprobado que las tesis de Leo han marcado todos los estudios posteriores sobre el tema. Tampoco los trabajos sobre las vidas de santos se han escapado de esta influencia. Son muchos los autores que todavía hoy comienzan por mencionar a este autor; así lo hacen Kemper, Plesch, Mertel, Holl, Priessnig, Cavallin, Luck, Hoster, Heinzelmann, entre otros. Y es que la obra de Leo, en cuanto se publicó, provocó grandes deseos en muchos estudiosos de aplicar sus teorías también en esta parcela de la literatura. La mayor parte de estos trabajos se centraron en obras concretas, o todo lo más, en pequeños grupos. Precisamente la observación global, concretamente la realizada por Luck³¹⁴, es la que ha dado al traste con este tipo de aplicaciones.

³⁰⁷ W. STEIDLE. *o.c.* p. 4-7.

³⁰⁸ J. GEIGER. *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography*. Stuttgart: Franz Steiner, 1985. p. 13.

³⁰⁹ W. STEIDLE. *o.c.* p. 5-6.

³¹⁰ A. DIHLE. *Die Entstehung der historischen Biographie*. Heidelberg: Winter, 1987. p. 21

³¹¹ P. COX. *Biography in Late Antiquity*. Berkeley. Los Angeles; London: Univ. of California Pr., 1983. p. 54-55.

³¹² W. STEIDLE. *o.c.* p. 4.

³¹³ Las críticas no se detienen aquí. También se ha discutido el supuesto origen aristotélico del tipo plutarquiano. Más información sobre las críticas suscitadas por Leo en A. MOMIGLIANO. *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 32-33. El propio Momigliano no se muestra totalmente de acuerdo con las tesis de Leo referentes al origen de la biografía.

³¹⁴ G. LUCK. Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten. En *Mullus Festschrift Th. Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum* 1964, vol. 1, p. 230-241.

Observemos que todas estas aportaciones intentan encontrar un punto común con la biografía antigua precisamente en un plano, el sintáctico, acerca del que no abundan las indicaciones de los autores, como hemos visto en la parte correspondiente.

Para Plesch³¹⁵ las vidas de santos escritas por Jerónimo son biografías. A la hora de describir cada obra en términos genéricos lo hace mediante rasgos textuales: en el nivel semántico, prestando atención a la "aretaología" tal y como fue presentada por Reitzenstein; y en el sintáctico, siguiendo los esquemas de Leo:

VPauli es un encomio y en el plano semántico una "Reisearetaologie".

VMalchi en el plano sintáctico es una narración en primera persona de la que el autor sólo se atreve a decir que posee elementos biográficos procedentes del esquema plutarquiano con fuerte tendencia ético-moralizante. Para Plesch el extraordinario empleo de este recurso narrativo está asociado a las historias de milagros, pero no podemos dejar de observar que precisamente el elemento milagroso está ausente de esta obra.

VHil. sigue en el plano sintáctico un esquema plutarquiano con concesiones al suetoniano que facilita una ordenación más sencilla. En el plano semántico es una "Reisearetaologie"³¹⁶.

Mertel³¹⁷ desencadenó con su trabajo una larga polémica. Analizando las vidas de los santos y, más concretamente *Vita Antonii*, considerada el modelo de las *uitae* posteriores, encuentra el tipo plutarquiano descrito por Leo. Se basa en el hecho de que Atanasio incluía datos sobre el γένος y la παιδεία de su personaje, en que narra en orden cronológico y en que persigue un objetivo pedagógico-moral.

En contra de esta interpretación Holl³¹⁸ contesta que estos hechos responden a intenciones diferentes por parte de cada autor. Para Plutarco el interés reside sobre todo en presentar a un individuo determinado tal y como era, malo o bueno. El objetivo pedagógico-moralizante es para él secundario. Por el contrario, Atanasio pretende mostrar una evolución ideal que debe servir como modelo; el objetivo edificante impregna completamente su obra. Para Holl ambos autores representan géneros distintos. Según él, lo característico de *VA* es que el relato de una vida sirve aquí para ilustrar un ideal: el héroe va ascendiendo paso a paso en una difícil progresión, lo que provoca que la narración tenga su punto álgido en el final, cuando el protagonista consigue llegar al más allá. De hecho, esta ascensión gradual es la que marca la estructura de la obra.

Holl no cree que Atanasio haya creado con *VA* un nuevo género literario. Sostiene que la ocurrencia de describir un ideal de sabiduría en forma biográfica surgió casi al mismo tiempo que ese ideal. Como ejemplos cita el *Herades* de Antístenes, la *De uita Pythagorae* de Jámblico y la *VApollonii* de Filóstrato.

De las aportaciones de Holl ha cundido el empleo de una denominación genérica: "Aufstiegbiographie". Este término ha sido empleado por Priessnig, Hoster y Berschin. Evidentemente alude al nivel sintáctico de la obra literaria: un principio de organización; no por ello olvida otras

³¹⁵ J. PLESCH. *o.c.*

³¹⁶ A mucha distancia cronológica del trabajo de Plesch encontramos un breve artículo de G. ANESI, (Note sulla *uita Cypriani*, di Ponzio, *uita Augustini* di Paolino y *uita Ambrosii* di Possidio. En A. CERESA-GASTALDO (ed.). *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del Convegno tenuto a Trento el 27-28 ottobre 1988*. Trento: Dehoniane, 1990. p. 75-103), que procede de manera muy semejante a Plesch otorgando a las obras correspondientes un nombre de género diferente según se observe un plano u otro de la obra literaria. Para Anesi en el plano sintáctico *VCypri.* es un encomio y *VAmbr.* y *VAug.* son biografías de corte suetoniano, según los esquemas de Leo. Sin embargo, si se observa su génesis y sus objetivos, es decir, el plano del acto comunicacional, son hagiografía.

³¹⁷ H. MERTEL. *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*. München: Univ. Diss, 1909.

³¹⁸ K. HOLL. Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. *Neue Jahrbücher für klassische Altertum* 1912, vol. 29, p. 123-173.

características comunes en el plano semántico: la descripción de un ideal de sabiduría, la gradación temática, y en el plano funcional, el propósito edificante.

Podemos comprobar que a partir de la discusión sobre el empleo del modelo plutarquiano en VA la polémica se ha ampliado hasta convertirse en un debate sobre el género al que esta obra pertenece³¹⁹: Holl la califica como una biografía estructurada según la evolución ascendente del personaje, una "Aufstiegsbiographie"³²⁰.

Opiniones diversas se han venido sucediendo desde entonces.

Posteriormente List lo ha descrito como "regelrechtes ἐγκώμιον im Sinne der rhetorischen Kunstlehre"³²¹ señalando su carácter de escrito polémico en contra de la filosofía neoplatónica, concretamente contra la *Vita Plotini* escrita por Porfirio.

Cavallin³²², por su parte, ve en VA una biografía encomiástica construida siguiendo el esquema del *Agasilao* de Jenofonte, forma que ya se encuentra plasmada en *Atticus* de Nepote.

Unida indisolublemente a este problema se plantea la cuestión de las relaciones hipertextuales de VA. Holl sostiene que las vidas de los filósofos le sirven a Atanasio de modelo genérico. También Priessnig es de esta opinión.

En cambio, Festugière³²³ considera que aunque Atanasio haya utilizado modelos profanos existe una oposición fundamental entre su Antonio, un hombre de Dios, y el hombre divino de la aretalogía pagana, y, en consecuencia, entre los milagros de cada uno y entre sus respectivas personalidades, una humana y otra divina.

La discusión sobre el género de VA no se ha cerrado todavía, como demuestra la aparición de trabajos recientes sobre el tema³²⁴.

Cox³²⁵ contradice también la opinión de Reitzenstein. Esta autora, sin negar completamente la influencia de las vidas de los filósofos en VA, como Holl y Priessnig habían mantenido, resalta diferencias que a sus ojos resultan fundamentales. En el plano semántico y sintáctico señala que la obra de Atanasio posee una estructura de ascenso gradual que no se puede encontrar en las vidas de los filósofos, en las que no existe ninguna evolución sino un personaje en un solo estadio inmutable. Esta diferencia corresponde, siempre según ella, a otra, situada en el nivel funcional, que en última instancia se debe a los distintos contextos en que surgen: VA pretende demostrar a la comunidad cristiana que cualquiera puede conseguir esa evolución espiritual; no tiene necesidad de presentar un carácter ideal cuyo atractivo supere las diferencias de secta.

³¹⁹ No pretendemos trazar aquí una exposición completa de esta compleja y larga polémica, puesto que escapa en cierta medida a nuestro objetivo en este momento. Para ello remitimos al libro de D. HOSTER. *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der "Vita Cypriani" bis zur "Vita Ambrosii" und ihr Heiligenideal*. Diss. Köln 1963, que hace un valioso resumen crítico de las diferentes aportaciones al tema, y al artículo de G.J.M. BARTELINK. Die literarische Gattung der Vita Antonii. *VChr.* 1982, vol. 36, p. 38-62. Sin embargo, por varias razones consideramos que sí es necesaria una digresión, aunque sea una muy breve. En primer lugar, porque esta polémica atestigüa la influencia de Leo en este campo; después, porque ilustra el surgimiento de otros nombres de género para VA, a la que tradicionalmente se ha concedido gran importancia como modelo genérico para el resto de las vidas de santos. No entramos de momento en la discusión de esta importancia, que ha sido puesta en tela de juicio por algunos autores, por ejemplo, M. SCHÜTT. Vom heiligen Antonius zum heiligen Guthlac. *Antike und Abendland* 1956, vol. 5, p. 75-91.

³²⁰ Se trata de una contestación a Reitzenstein, que opina que es una aretalogía, *cf.* p. 133.

³²¹ J. LIST. *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr.* Athen: Sakellarios, 1930. p. 62.

³²² S. CAVALLIN. *Literarhistorische...*, *o.c.* p. 14-15.

³²³ A.J. FESTUGIERE. Sur une nouvelle édition du «De uita Pythagorica» de Jamblique. *REG* 1937, vol. 50. p. 470-494, especialmente p. 489 ss.

³²⁴ M. SCHÜTT y G.J.M. BARTELINK, *art.cit.*

³²⁵ P. COX. *o.c.* pp. 52-54.

Dejando de momento *VA* y volviéndonos a las vidas de santos en general, hagamos notar que si la discusión sobre el género de *VA* se originó en el intento de Mertel de relacionarla con el modelo plutarquiano descrito por Leo, la reivindicación del modelo suetoniano para las vidas de santos ha tenido una larga historia. Kemper fue el primero en sostener esta teoría, pero no el único: conocidos estudiosos de la biografía antigua como Funaioli en su artículo sobre Suetonio en *RE*³²⁶, y Steidle³²⁷, consideran que se trata de un fenómeno generalizado en la biografía cristiana. Tampoco faltan declaraciones semejantes con respecto a obras en particular: Schanz-Hosius-Krüger lo afirman acerca de *VAmbr.*³²⁸ y Kappelmacher con respecto a *VMart.* de Sulpicio Severo³²⁹.

El famoso trabajo de Luck parece haber rechazado definitivamente la influencia suetoniana en las vidas de los santos. El autor analiza la estructura de *VCypr.*, *VMart.*, *VAmbr.* y *VAug* —no incluye en su estudio ninguna *vita* de San Jerónimo— y concluye:

"(...) und diese christlichen Biographien sind eigentlich nichts als die stumme Fortsetzung solcher Gespräche, in denen Gläubige mehr wissen wollen über das Leben eines verehrten Mannes."³³⁰

Con esta afirmación no sólo descarta la influencia suetoniana en la organización de la obra, sino que prácticamente declara la inexistencia de cualquier estructura, considerando estas biografías como meros escritos de circunstancias.

Sin embargo, como vimos en el punto de partida de esta digresión, estructuras de tipo suetoniano son vistas todavía en el año 1983 por Stancliffe. Con ella volvemos a estudios sobre una obra concreta, de nuevo *VMart.*, sobre la que afirma:

"The *Vita Martini* thus belongs to the tradition of antique biography. However, it is not just a biography, but a Christian biography."³³¹

Sabemos lo que para ella quiere decir "antique biography":

"(...), the most decisive evidence that Sulpicius was writing within the traditions of antique biography lies in the formal structure of the *Vita Martini*. As far back as 1904, Kemper sought to trace the Suetonian pattern of biography in the *Vita Martini*. (...) Typically, this pattern consists of a chronological account of the subject as far as the peak of his career, followed by a description *per species* of his achievements, and then of his personality."³³²

Sin embargo, no explica qué cambio o diferencia supone exactamente "Christian biography" con respecto a la denominación "antique biography", sino que a continuación aborda el problema de la posible subdivisión de las vidas de santos según varios criterios.

Evidentemente Stancliffe concede preponderancia a la influencia de la biografía suetoniana establecida por Leo en la biografía posterior. Define el género en el plano semántico —resulta inevitable—, pero pone el énfasis en el plano sintáctico. Hemos de suponer entonces que la biografía cristiana no añade nada nuevo en este aspecto, sino que se limita a introducir diferencias semánticas debidas al contexto religioso al que pertenece.

³²⁶ G. FUNAIOLI. *s.v. Suetonius*, *RE*, IV 1, col. 638.

³²⁷ W. STEIDLE. *o.c.* p. 9.

³²⁸ M. SCHANZ; C. HOSIUS; G. KRÜGER. *o.c.* vol. VIII, 4, 1. p. 65.

³²⁹ KAPPELMACHER. *s.v. Sulpicius Severus*, *RE*, IV 1, col. 869.

³³⁰ G. LUCK., *o.c.* p. 241.

³³¹ C. STANCLIFFE. *St. Martin and His Hagiógrapher*. Oxford: Clarendon Pr., 1983. p. 90.

³³² C. STANCLIFFE. *o.c.* p. 89.

Y después de Stancliffe todavía Anesi³³³ en 1988 insiste en lo mismo respecto de *VAmbr.* y *VAug* a pesar de que Luck y Fontaine habían esgrimido fuertes argumentos en contra³³⁴.

1.3.1.3. Los autores

HARNACK, centrándose únicamente en *VCypr.* la calificó como la primera biografía cristiana en función de su contenido³³⁵: el autor pretendía dar cuenta de las *opera et merita*³³⁶ de Cipriano y abarcar con el relato su vida completa, desde el comienzo hasta la muerte del personaje. Harnack interpreta la insistencia de Poncio en la actividad episcopal de Cipriano, no como fruto de su deseo de superar a los mártires laicos³³⁷, sino como la presentación de un ideal, fusión de hombre antiguo romano y de cristiano y obispo. La amalgama de ambos valores sólo podía darse en los príncipes de la Iglesia y Cipriano fue el primero que encarnó este personaje-tipo³³⁸. Con su interpretación Harnack da preferencia a la relación con la biografía antigua por encima del contacto con la literatura de mártires, aunque sin pasar por alto la influencia del modelo bíblico. Con esta reflexión Harnack concede a la obra de Poncio el carácter de iniciadora de un género, galardón que difícilmente puede responder a la realidad si tenemos en cuenta que tras *VCypr.* hubo un vacío de un siglo en cuanto a la producción de *uitae*. Por otra parte, la concepción de santidad que valoraba especialmente la faceta de santo-obispo no tuvo continuación hasta mucho después: fue el santo-asceta el que sustituyó al mártir y sólo tras *VMart.*, que refleja un ideal a medio camino entre el asceta y el obispo, se impuso con *VAmbr.* el tipo de santo-obispo³³⁹.

Este mismo nombre, "biographie chrétienne"³⁴⁰, alternando con "biographie"³⁴¹ sin más, fue aplicado por FONTAINE a otra obra cuya influencia, esta vez sí, ha sido unánimemente reconocida hasta el punto de ser considerada el prototipo de un nuevo género literario: el umbral entre la biografía antigua y la hagiografía medieval, géneros que Fontaine coloca en una secuencia.

Ahora bien, precisamente por esta causa la tarea de describir *VMart.* desde el punto de vista genérico es especialmente ardua:

"La difficulté de l'enquête est accrue du fait que, dans le seul domaine de la biographie antique en langue latine, le phénomène du mélange des genres a commencé très tôt: témoin, trois siècles auparavant, la *Vie d'Agriola*. Pourtant, ici encore, l'optique étroite des genres risque d'être trompeuse. Moins que leur distinction ou leur osmose, il importe de dégager leurs traits communes: les conceptions générales, sur la structure et la fonction d'une biographie, que sont susceptibles de s'être transmises jusqu'à la *Vita Martini*"³⁴²

³³³ G. ANESI. *art. cit.*

³³⁴ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...*, o.c. I. p. 65-66.

³³⁵ A. HARNACK. *Das Leben Cyprians...* o.c. p. 33.

³³⁶ *VCypr.*..1.1.

³³⁷ Esta rivalidad, que ya hemos mencionado, la establece sobre todo con la *Passio Perpetuae et Felicitatis*.

³³⁸ La tesis de que *VCypr.* era la primera biografía cristiana fue contestada por R. REITZENSTEIN en *Die Nachrichten ...* o.c., basándose también en criterios semánticos. Es cierto que Poncio quiere informarnos de la labor episcopal de Cipriano, que precisamente le otorga superioridad sobre otros mártires, puesto que éstos sólo se distinguieron por su muerte heroica y aquél sobresalió también por las virtudes que desarrolló a lo largo de su vida. Pero el énfasis fundamental se vuelca en la pasión, episodio en el que además se centraría la rivalidad con *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Por este motivo Reitzenstein defiende que *VCypr.*, como la literatura de mártires a la que pertenece, se halla dentro de la tradición de *exitus clarorum uirorum*.

³³⁹ D. HOSTER. o.c. p. 48-49.

³⁴⁰ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...* o.c. I. p. 61.

³⁴¹ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...* o.c. I. p. 29, 59, 61, 63, etc.

³⁴² J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...* o.c. I. p. 63.

En la actitud de Fontaine influye también su rechazo a una concepción del género como una forma invariable resultado de un conjunto de normas aplicadas escrupulosamente por los escritores. Para él esta posición está representada por el estudio de Kemper³⁴³.

Fontaine prefiere estudiar las tradiciones, clásica y judeo-cristiana, que cristalizan en la obra de Sulpicio: la biografía filosófica, especialmente la pitagórica, y la biografía judía junto con los Evangelios. Esto se traduce en una concepción genealógica del género y con ello da cuenta de *VMart.* en cuanto fusión de tradiciones distintas.

Así pues, si consideramos que es su punto de partida, resulta del mayor interés lo que Fontaine dice de la "biografía":

"biographie: genre «exemplaire», elle propose au lecteur l'expression individuelle d'un idéal humain précis."³⁴⁴

A este rasgo característico de toda biografía, y que ha sido expresamente desarrollado por Sulpicio, Fontaine añade otros, propios de la biografía específicamente cristiana, expresados en su mayor parte en la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Estas características, si exceptuamos la inevitable referencia al plano semántico (por otra parte, relativamente amplia), se sitúan en el plano del acto comunicacional. La biografía cristiana, según Fontaine, pretende un propósito apologético frente a los no creyentes y uno parenético y edificante de cara a los creyentes. Por otra parte, desea glorificar a Dios. Su intención es establecer una continuidad con respecto a los *exempla* de los Testamentos; y en este sentido Fontaine interpreta que representa "une biographie continuée du Christ présent dans les membres les plus parfaits de son Corps mystique"³⁴⁵.

Así pues, Fontaine traza una secuencia, biografía antigua-hagiografía medieval, de la que forma parte la biografía cristiana, definida por rasgos semánticos y pragmáticos, concretamente funcionales, y configurada como una clase genealógica, producto de tradiciones distintas, la clásica y la judeo-cristiana.

Fontaine, aunque se centra en una obra concreta como Harnack, tiene frente a éste varias ventajas motivadas sobre todo por la superioridad de la obra de Sulpicio respecto a la de Poncio; y más concretamente porque la carta dedicatoria y el prefacio de *VMart.* suponen probablemente la reflexión endógena más esclarecedora sobre el género.

El trabajo de Fontaine sobre *VMart.* ha tenido una gran influencia, lógica, dada su envergadura. Ghizzoni³⁴⁶, por ejemplo, reproduce con pocas variantes lo dicho por Fontaine con respecto al género de la obra y a la biografía cristiana. Tan sólo introduce algo distinto en su reflexión sobre la hagiografía.

Deberíamos incluir en este punto el trabajo de HEINZELMANN³⁴⁷ puesto que en él adquieren gran importancia como punto de partida las tesis acerca de la biografía antigua. En concreto

³⁴³ F. KEMPER. *De uitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus*. Münster 1904, apud J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, I, p. 60, n. 1.

³⁴⁴ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.* I, p. 62. Estos textos, reciban el nombre que reciban, han sido repetidamente relacionados con el *exemplum*, hasta el punto de que A. LUMPE en su artículo *exemplum* del *RAC* (vol. VI, col. 1254) afirma: "Im übrigen ist die gesamte hagiographische Literatur der Gattung der Beispielsammlungen verwandt, insofern die Heiligenbiographien die Heiligen den Christen als Vorbilder vor Augen führen, worin sie sich mit der anderen Biographie treffen." Resulta muy interesante el análisis del *exemplum* hagiográfico de P. VON MOOS en *Geschichte als Topik...o.c.*, p. 81-104. Volveremos sobre este aspecto más adelante.

³⁴⁵ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.* I, p. 68. Esta interpretación ha aparecido en otros autores como explicación del gusto por presentar un tipo frente al individuo y, en consecuencia, de la atribución de los mismos episodios a santos distintos. Ver por ejemplo más adelante Th. J. HEFFERNAN. *Sacred Biography*. New York. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1988.

³⁴⁶ F. GHIZZONI. *Sulpicio Severo*. Roma: Bulzoni, 1983. p. 99-105. Con respecto a "hagiografía" acudir al capítulo correspondiente.

³⁴⁷ M. HEINZELMANN. *art. cit.* p. 27-43.

este autor prefiere apartarse de Leo, siguiendo a Steidle, y situar sus bases en los trabajos de Stuart sobre la biografía antigua y de Hoster sobre las *uitae* de los santos. Sin embargo, preferimos tratar su aportación en el capítulo dedicado a la hagiografía; también podríamos haberla incluido en el dedicado a *uita*, después de Hoster, del que él mismo se declara continuador, pero consideramos que el punto de mira del artículo de Heinzlmann pretende poner en cuestión el concepto tradicional de "hagiografía" y que, por tanto, ésa era su localización más oportuna.

En consecuencia, remitimos al capítulo correspondiente y aquí tan sólo diremos que Heinzlmann concibe la biografía de los obispos, separándola de la de ascetas y monjes, como un género heredero en gran medida de la *laudatio funebris* destinada a los altos funcionarios: en el plano semántico refiere los logros de los obispos en el mundo y en cuanto al nivel del acto comunicacional apunta su posible lectura pública en los funerales y aniversarios.

MOHRMANN³⁴⁸, a diferencia de los dos primeros autores, ofrece la ventaja de que estudia la expresión "biografía cristiana" sin ceñirse a una obra concreta. Incluimos a esta autora en este capítulo porque, como luego veremos, utiliza este sintagma para definir la "hagiografía", que es el término que ella emplea con más frecuencia.

En cuanto a su concepción acerca de la "biografía antigua", la autora remite a Stuart. Este cree que son necesarias definiciones amplias frente a los recortes establecidos por Leo, en cuyos trabajos tendremos que detenernos más adelante:

"To write the whole story of biographical evolution among the ancients, one must frame a definition broad enough, to cover various artistic, verbal records of the deeds, personality, and character of the human unit-records that modern biography would not consent to house"³⁴⁹

En esta línea se sitúa Mohrmann, que llama la atención sobre la existencia de obras biográficas desde los comienzos de la literatura antigua:

"Se si considera la biografia come lo sforzo fatto da uno scrittore per rievocare in prosa o in poesia l'immagine di una personalità e di un individuo, mediante la descrizione e l'analisi dei suoi atti, e la ricostruzione del suo βίος diretta a rilevare il suo ἦθος, la biografia greca comincia con i primi versi dell'Odissea: ..."350

Mohrmann concibe la "biografía" como un género limitado contextualmente y definido fundamentalmente por sus rasgos semánticos sin excluir ninguna obra en función de características formales, como, por ejemplo, su composición en verso o en prosa; declaración ésta realizada ya por Stuart expresamente en contra de la restricción de Leo, que sólo incluye obras en prosa.

Una vez establecida la amplitud con la que cree que hay que entender la expresión "biografía antigua", aclara lo que para ella añade la calificación "cristiana" colocada en el lugar de "antiga":

"Ciascuna biografia è piú o meno influenzata dell'ambiente, dalla cultura, dalla mentalità, dalle credenze sia del personaggio rappresentato sia dell'autore. questo è vero soprattutto per l'agiografia piú antica, che s'ispira agli avvenimenti che hanno segnato la vita materiale e spirituale dei cristiani dei primi quattro o cinque secoli (...) L'agiografia dei primi quattro o cinque secoli si concentra dunque sul martirio e sul monachesimo. Le biografie dei vescovi, che a prima vista sembrano costituire una categoria a sé, sono in quest'epoca quasi sempre in rapporto con il martirio oppure con l'ideale

³⁴⁸ Chr. MOHRMANN. Introduzione generale. En ATANASIO (Edición crítica de G.J.M. BARTELINK, trad. de P. Citati; S. Lilla), *Vita di Antonio*. 3ª edición. Milano: Mondadori, 1981. p. VII-LXVII.

³⁴⁹ D.R. STUART. *Epochs of Greek and Roman Biography*. New York: Biblo & Tannen, 1967, p. 10.

³⁵⁰ Chr. MOHRMANN. Introd. En ATANASIO.... o.c. p. VII.

monastico. Queste due fonti d'ispirazione conferiscono alla biografia cristiana un carattere speciale, che la distingue dalla letteratura biografica antica, ..."351

En suma, son diferencias contextuales las que las separan, y estas diferencias tienen su correspondencia sobre todo en la función: la biografía cristiana pretende reflejar dos ideales concretos: el mártir y el asceta. El obispo, según la autora, aparece siempre en relación con uno u otro ideal.

También Mohrmann estudia las tradiciones confluyentes en la biografía cristiana señalando la importancia de la clásica y de la bíblica. Sin embargo, es muy cuidadosa al considerar estas influencias, que no se reparten de forma paritaria para dar lugar a un género homogéneo, sino que tienen una participación muy desigual según obras o grupos de obras. Por supuesto, sin olvidar la existencia de creaciones independientes.

Observemos que en el trabajo de Mohrmann "biografía cristiana" se utiliza exclusivamente como sinónimo de "hagiografía". Por tanto, están excluidas todas aquellas obras, también cristianas, que no tienen relación con los santos, como las *laudationes funebres*, o los *de uiris illustribus* de San Jerónimo y Gennadio.

QUACQUARELLI destaca la transformación producida en el género "biografía cristiana" con respecto a la biografía clásica:

"La biografía cristiana non è più quella delle Vite parallele di Plutarco o dell'Agricola di Tacito o delle Vite dei Cesari di Suetonio, che procedono per categorie al di fuori di un ordine sincronico. La biografía cristiana è un genere di edificazione perciò non interessano più la famiglia, luoghi e costumi d'ambiente, bensì tutto quanto concorre alla conoscenza della sequela Christi. D'altra parte l'ordine cronologico permette di seguire lo sviluppo della personalità che per i cristiani ha origine col battesimo."352

Para el autor la diferencia reside en el plano sintáctico y en el semántico, producto de rasgos del nivel comunicacional, especialmente de la función edificante. Aunque no lo afirme explícitamente volvemos a encontrar en el fondo la diferencia de Leo entre estructura suetoniana y plutarquiiana. Así pues, el empleo del nombre no se debe a que considere que "biografía cristiana" es una clase genealógica unida a la biografía clásica por una relación hipertextual; más bien, parece que concibe la biografía como un género amplio definido por un único rasgo semántico —la vida de un individuo— y uno sintáctico —el orden cronológico—.

351 Chr. MOHRMANN. Introd. En ATANASIO.... *o.c.* p. X.

352 A. QUACQUARELLI. *Reazione pagana e trasformazione della cultura*. Bari: Edipuglia, 1986. p. 64.

1.3.1.3.1. La biografía hagiográfica

Como Mohrmann, GRÉGOIRE introduce el término "biografía" dentro de la definición de "hagiografía"³⁵³. A pesar de que es éste el término que el autor prefiere, dedicamos un breve comentario a sus reflexiones sobre la "biografía".

También como Mohrmann, expresa claramente su concepción de este género:

"Fondamentalmente la biografía è il racconto della vita di un uomo, dalla nascita alla morte"³⁵⁴

Esta definición busca el respaldo de una autoridad en biografía antigua, en este caso Momigliano³⁵⁵:

"Una relación de la vida de un hombre desde su nacimiento hasta su muerte es lo que yo llamo biografía"

La concepción de Momigliano, deliberadamente amplia, sin ninguna delimitación contextual, se basa exclusivamente en un rasgo de contenido. Precisamente Geiger³⁵⁶ señala que esta omisión de otros criterios distintos al semántico impide percibir la biografía como un género con su propia unidad y autonomía. Se produce una confusión entre el género literario y el rasgo semántico que puede aparecer en varios géneros literarios diferentes.

Aunque Grégoire ha heredado de Momigliano la idea de "biografía" como una clase analógica configurada por textos con ciertas semejanzas semánticas, su definición de lo que él llama "biografía agiográfica" acude a otros planos de la obra literaria, puesto que, según él, constituye "l'espressione di un ideale umano preciso". Las aclaraciones añadidas por el autor a continuación terminan de definir este concepto:

"Gli elementi tipici, anche dopo una certa esaltazione ellenistica dell'individuo, stanno sotto gli occhi del lettore e nell'orecchio dell'ascoltatore; e quasi tutti i santi si confondono, a motivo di questa ripetizione della tipologia"³⁵⁷

Grégoire recurre para describir este género al nivel pragmático: la importancia de reducir la personalidad individual a un tipo, lo que revela una concepción imitativa de la santidad. De nuevo el texto de *VMart.* aparece citado como argumento fundamental. Así "biografía hagiográfica" adquiere una entidad diferente a la de la "biografía", dejando de ser una clase puramente analógica.

1.3.1.3.2. La biografía medieval

BERSCHIN emplea en ocasiones la denominación "biografía cristiana", pero su objetivo es en principio la biografía medieval. La atención exclusiva a este período cronológico implica en la práctica la limitación a la biografía cristiana.

Después de reflexionar brevemente sobre el concepto "biografía" opta por una concepción deliberadamente amplia de "biografía medieval":

³⁵³ "Ogni testo agiografico è dunque una biografia differenziata secondo il messaggio dottrinale che la nutre e la convalida." R. GRÉGOIRE. *Manuale di Agiologia*. Fabriano: S. Silvestro abate, 1987. p. 3.

³⁵⁴ R. GRÉGOIRE. *o.c.* p. 206.

³⁵⁵ A. MOMIGLIANO. *Genesis y desarrollo...*, *o.c.* p. 22.

³⁵⁶ J. GEIGER. *o.c.* p. 14.

³⁵⁷ R. GRÉGOIRE. *o.c.* p. 211.

"Man muss den Überlieferungsstrom in seiner ganzen Breite in den Blick nehmen, «Biographie» im weitesten Wortsinn, nämlich als «Lebensbeschreibung» auffassen und sich offen halten für alle Formen und Inhalte, die das Mittelalter hierfür gefunden hat."³⁵⁸

Así pues, prefiere aclarar lo que incluye dentro del género mediante una enumeración:

"Wir verstehen unter Biographie alles, was es an mittelalterlicher Lebensbeschreibung gibt: *uita*, *passio*, *gesta*, *legenda*, teilweise auch *historiae*, *translationes* und *miracula*."³⁵⁹

La clave de esta amplitud es el establecimiento de un rasgo de contenido muy lato como definidor del género sin ninguna limitación más. A la par, el adjetivo "medieval" delimita un espacio temporal extenso, y más si tenemos en cuenta que el autor engloba dentro de la época medieval lo que, como él mismo señala, podría considerarse tardoantiguo. Sus razones residen en que en el campo de la biografía un corte entre ambas épocas perjudicaría enormemente la percepción de la continuidad existente en el género.

1.3.1.3.3. Biografía sagrada

HEFFERNAN propone como sustituto del habitual "hagiografía", término que critica en varios lugares de su trabajo, el nombre "sacred biography", que define así:

«"Sacred biography", as understood here, refers to a narrative text of the *uita* of the saint written by a member of a community of belief. The text provides a documentary witness to the process of sanctification for the community and in so doing becomes itself a part of the sacred tradition it serves to document. The appropriation of many of these texts into the liturgical celebration of the medieval church attests to the fact that many in the church believed the texts to be inherently sacred. (...)

This definition of sacred biography implies an interpretive circularity in the composition and reception of these texts. First, the text "extends" the idea that its subject is holy and worthy of veneration by the faithful, and, second, the text as the documentary source of the saint's life "receives" approbation from the community as a source of great wisdom»³⁶⁰

La definición alude al plano semántico, como es habitual, pero no se queda aquí, sino que introduce como pertinentes rasgos que afectan a otros niveles, especialmente al del acto comunicacional.

En primer lugar, establece un modo de enunciación determinado, el narrativo, lo que excluye del género las Actas de los mártires, por ejemplo, aunque no las pasiones.

En segundo lugar, señala la necesidad de que estos textos transmitan una escala de valores aceptados por la comunidad. Si no es así, el texto no es válido como "sacred biography".

Heffernan insiste mucho en la extraordinaria interdependencia entre autor y público³⁶¹; no hay que perder de vista que en ocasiones el material utilizado por el autor procede del público. Según él, los primeros autores de biografía sagrada actuaron movidos por la expectación creada en la comunidad

³⁵⁸ W. BERSCHIN. *o.c.* p. 21.

³⁵⁹ *ibid.*

³⁶⁰ Th. J. HEFFERNAN. *o.c.* p. 16. En el capítulo correspondiente trataremos la crítica de este autor a la denominación "hagiografía".

³⁶¹ Th. J. HEFFERNAN. *o.c.* p. 20.

respecto a una figura concreta y emplearon la tradición oral preexistente; si el santo había muerto recientemente, a lo mejor podían recurrir al recuerdo de algunos episodios en los testigos presenciales.

En la base de la teoría de Heffernan está la relación íntima de este género con el culto de los santos, como demuestra su empleo litúrgico³⁶². El problema es que el empleo en la liturgia sólo se circunscribe a una época determinada y la relación es un tanto discutible para algunas *uitae*. Siguiendo los puntos de vista de Heffernan hay que excluir las obras de San Jerónimo, por ejemplo; de hecho, él las omite en su enumeración de las primeras biografías sagradas sin aducir ninguna explicación³⁶³.

Otro rasgo mencionado por Heffernan es que la "sacred biography" refiere la realidad. Al fin y al cabo, la biografía es pariente de la historia. Ahora bien, no hay que olvidar que la historia está medida en este género por su valor ético como instrumento edificante.

Heffernan introduce la cambiante concepción de la santidad como el fundamento de muchos rasgos genéricos que sufrieron transformación. Evidentemente, la valoración primigenia del santo como héroe favoreció obras distintas a las que produjo el ideal de la *communio sanctorum* que se comenzó a imponer al principio del s. IV³⁶⁴.

Finalmente, Heffernan no olvida las relaciones hipertextuales que se establecieron con la Biblia y con otras obras anteriores del mismo género.

Sin embargo, lo más notable de la definición de Heffernan es la importancia que concede a rasgos que atañen a la recepción; y no sólo destaca esto, que constituye un fenómeno no habitual en esta denominación genérica pero corriente en otras como la "leyenda", sino la imbricación existente entre los ámbitos de la recepción y la emisión. Esta imbricación aparece sobre todo en dos puntos: el estrecho lazo con el culto, demostrado en la utilización litúrgica de los textos, y el empleo por parte del autor de material perteneciente a la tradición popular.

1.3.1.3.4. Biografía de hombres santos

Hasta ahora hemos visto etiquetas genéricas que se ceñían a un contexto religioso muy determinado: el cristianismo. La "biografía medieval" de Berschin, que parecía una excepción, en la práctica estaba también reducida al cristianismo. MOMIGLIANO, en cambio, propone un nombre de género ligado en efecto a un ambiente religioso, pero común a paganos y cristianos, aprovechando la expresión acuñada por Brown: "biography of holy men"³⁶⁵:

"Actual historical work is rather to be found in two other types of writing. One is biography of holy men, both pagan and Christian, which was common in this period of conflict between paganism and Christianity. For example, the biography of Apollonius of Tyana by Philostratus (c. 170-c. 245) precedes the biography of Antony of Egypt by Athanasius (c. 293-373)"³⁶⁶

³⁶² Acerca de la relación con el culto, *cf.* p. 67 y 101-2.

³⁶³ Th. J., HEFFERNAN. *o.c.* p. 32.

³⁶⁴ A este respecto resulta muy interesante la comparación que realiza entre la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* y la versión de la misma historia de la *Legenda Aurea*.

³⁶⁵ Observemos lo semejante de esta etiqueta a "vidas de santos". De hecho más adelante veremos que Momigliano utiliza también "lives of holy men", pero tendremos ocasión de comprobar sus diferencias.

³⁶⁶ A. MOMIGLIANO. *Historiography of Religion: Western Views*. En *On Pagans, Jews and Christians*. Middletown: Wesleyan Univ. Pr., 1989. p. 11-30, especialmente. p. 19.

No hay que olvidar que la expresión "holy man" tiene tradición en los estudios de la Antigüedad tardía. Bieler³⁶⁷ en su obra fundamental *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* ya plantea la cuestión de la existencia de una forma literaria determinada dentro de la literatura biográfica para la descripción de las vidas de los θεῖοι ἄνδρες. Después de descartar la aretología como género biográfico concluye que no existe una forma particular para este contenido concreto, sino que este tema ha encontrado entrada en todas las modalidades de biografía, tanto en la alejandrina y la peripatética como en las vidas de santos cristianas. Al fin y al cabo, él previamente ha analizado las características de este tipo en una serie de obras pertenecientes a géneros distintos: la *Teogonía* de Hesíodo, la *Olímpica VI* de Píndaro, las *Bacantes* de Eurípides, *Edipo en Colono* de Sófocles, la *Egloga IV* de Virgilio y Propertio IV,I, entre otras obras. Su trabajo respecto a la biografía consiste en observar cómo los rasgos individuales configuran un tipo general y cómo se relacionan estos rasgos con la vida real de los hombres reales. En suma, Bieler considera que una mera cuestión de contenido, como es ésta, no basta para la constitución de un género especial.

Sin embargo, a la cuestión planteada por Bieler responde Momigliano de forma diversa. No sólo considera la existencia de un género especial, sino que éste no está sólo definido por rasgos semánticos:

"Lives of holy men, whether pagan or Christian, have some positive and some negative qualities in common. First they present the holy man as a philosopher, not as a poet (...). Second, biographies of holy men avoided allegorization (...). Third, to be a creditable biographer of a holy man one had to claim close personal knowledge ..."³⁶⁸

Rasgos que, si excluimos el primero, de índole semántica y motivado por razones contextuales, pertenecen al nivel del acto comunicacional. El problema es que Momigliano no entra a fondo en el estudio de estos rasgos.

Ahora bien, este nombre de género no siempre incluye las vidas de santos cristianas.

COX, por ejemplo, también considera la existencia de un género llamado así "biography of holy man" pero para ella el "hombre santo" es un filósofo, naturalmente sin excluir a los cristianos. De hecho estudia con detalle la Vida de Orígenes incluida por Eusebio en el libro VI de la *Historia Ecclesiastica*.

La diferencia entre la "hagiography", término que ella misma utiliza, y la "biography of holy man" tan sólo aparece apuntada en unas páginas destinadas a rebatir la opinión de Priessnig que ligaba VA a las vidas de filósofos³⁶⁹. Esta autora considera que la estructura ascendente observada por Priessnig en VA no es común, como este autor cree, a las vidas de filósofos, que desde el principio son presentados como perfectos y que no evolucionan en absoluto a lo largo de las obras. Por otra parte, a esta misma diferencia se añade otra contextual: las cambiantes circunstancias sociales y religiosas que marcan el antes y el después del reconocimiento oficial del cristianismo por parte del Imperio. Esto condiciona las intenciones de los autores. Para Atanasio, a diferencia de para Porfirio, Jámblico y Eusebio, no era necesario presentar un ideal cuyo atractivo se extendiera más allá de las sectas. Su pretensión era mostrar a la comunidad cristiana que el desarrollo espiritual era posible para todo el mundo, o al menos, para todos los monjes³⁷⁰.

³⁶⁷ L. BIELER. *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. p. 77-78. Sobre la relación de esta figura con la sociedad de su época, aunque dedicado sobre todo a la parte oriental, consultar P. BROWN. *The Rise and Function of the Holy Man...*, *art. cit.*

³⁶⁸ A. MOMIGLIANO. *Ancient Biography and the Study of Religion*. En *On Pagans...* o.c p. 176-177.

³⁶⁹ P. COX. o.c p. 53-54.

³⁷⁰ Cf. el capítulo dedicado a "aretología" acerca de las críticas al concepto qe'i'o" ajnhvr de Kee y Berger, que Cox comparte en gran medida.

1.3.1.4. Conclusiones

El nombre "biografía" es una denominación genérica inexistente en la antigüedad clásica y en la Antigüedad tardía. Aparece por primera vez en el s. VI³⁷¹. Tradicionalmente se ha considerado que βίος y *uita* son sus equivalentes en la Antigüedad³⁷².

Nuestro grupo de textos raras veces ha sido llamado "biografía" sin más. Lo más corriente es que este nombre aparezca determinado por alguna precisión restrictiva. Pero a pesar de ello está claro que el interés fundamental de la crítica que utilizó este nombre era colocar el corpus en un género ya conocido previamente y a ser posible próximo, en este caso la biografía antigua. Así se explica también la frecuente alusión a teorías sobre ésta: es en la elección de una u otra en donde residen las diferencias entre los autores, más que en las precisiones restrictivas que cada uno introduce.

Demostración de este hecho es que no siempre se aplica una misma etiqueta genérica al mismo referente exactamente. Por ejemplo, las concepciones de Harnack y de Mohrmann acerca de "biografía cristiana" son muy distintas; cada autor alude a rasgos diferentes y, por consiguiente, hay obras que uno excluye de su género y la otra incluye; por ejemplo, las pasiones de los mártires. De la misma manera autores que emplean "biografía" acompañada de modificadores distintos pueden aludir a un referente similar y basarse en los mismos rasgos genéricos. Es el caso de la "biografía cristiana" de Mohrmann y de la "biografía hagiográfica" de Grégoire.

Esto demuestra que las diferencias entre unas definiciones y otras no proceden tanto del modificador del núcleo como de la concepción del propio núcleo, "biografía" y del distinto sentido con el que cada uno entiende lo que puede ser un género.

Berschin describe una clase analógica basada en un amplio criterio semántico. Es cierto que introduce la precisión cronológica "medieval", pero ésta es lo suficientemente amplia para abarcar a la vez las vidas de santos, los *apophthegmata*, las *laudationes funebres* y los *Dialogi* de Sulpicio, por poner por caso.

El tratamiento de Berschin es un ejemplo claro de genericidad lectorial y de deseo clasificatorio: las vidas de santos son para él una parte de la biografía cristiana dentro de la que incluye también actas y pasiones de mártires, *laudationes funebres*, los *Dialogi* de Sulpicio, los *de uiris illustribus*, etc. Introduce subclases dentro del género basadas en diferentes criterios, tanto temáticos como sintácticos.

Mohrmann, aunque en principio marcha por el camino de Berschin —concibe el término como clase analógica—, se desvía ligeramente de él cuando introduce en la definición un rasgo pragmático, la función de representar unos ideales cristianos concretos —a los que corresponde el adjetivo "cristiana" que añade a "biografía"—. También distingue unas subclases genealógicas, producto de relaciones hipertextuales diferentes. De modo semejante actúa Grégoire³⁷³.

Otro grupo de autores se sitúa más cerca de la concepción del género como una clase genealógica relacionada con la biografía antigua. En este punto podemos colocar a Harnack, los seguidores de Leo, y Stancliffe.

Fontaine y Heinzemann ofrecen diferentes matizaciones a esta postura.

³⁷¹ J. GEIGER. *o.c.*, p. 12, n. 9.

³⁷² A. MOMIGLIANO. *Génesis y desarrollo... o.c.*, p. 24.

³⁷³ R. GREGOIRE. *o.c.*, p. 218.

Fontaine, consciente de que es imposible reducir a uno solo el lazo hipertextual que caracteriza a la biografía cristiana, hace notar la complejidad de estas relaciones, entre las cuales reviste especial importancia la mantenida con la Biblia. A este respecto no hay que pasar por alto que la investigación sobre la Biblia ha establecido lazos estrechos entre el género "biografía" y el Evangelio. Berger³⁷⁴ cita una larga serie de afinidades, algunas de las cuales pueden ser transferidas a las vidas de santos: fuerte carácter encomiástico y apologético, preponderancia de lo típico sobre lo individual, carácter más o menos ficticio, enmarcación cronológica, ausencia de evolución del personaje en el núcleo del relato, diferente grado de acercamiento respecto a la historiografía en función de su mayor o menor intención propagandística, etc.

Heinzelmann limita la relación con la biografía clásica, concretamente con la *laudatio funebris*, a un grupo concreto: las biografías de obispos.

Heffernan se sitúa en el otro extremo de la escala porque centra la esencia del género en el plano pragmático: la pertenencia de autor y público a una comunidad religiosa y todo lo que esto conlleva en cuanto a la función y otras características textuales. Y también en este terreno la importancia de la influencia de la Biblia.

Quizás ayude a comprender la variedad escalonada de posturas que representan estos autores el observar su opinión acerca de una cuestión concreta. Por ejemplo, la exclusión o inclusión en el género de obras conflictivas, como las Actas y Pasiones³⁷⁵ o las *uitae metricae*. Actas y Pasiones son incluidas dentro de la biografía cristiana por Berschin, Mohrmann, Grégoire, Fontaine, Heffernan. Son excluidas, en cambio, por Harnack y Stancliffe. Probablemente la razón de la opinión más extendida es que relataban lo que se consideraba relevante de la vida de un individuo; en este caso la muerte de un mártir, el episodio más interesante de su vida. Aunque en contra pesa el hecho de que nunca en la época de producción estas obras recibieron el nombre de *uitae*.

Por último, hemos de insistir en que, sea cual sea el camino elegido por los autores, la elección de este nombre de género les obliga a plantearse una serie de cuestiones: la proximidad con la historiografía o la relación del relato con la realidad.

³⁷⁴ K. BERGER. *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. ANRW II, 25,2, Berlin; New York: W. De Gruyter, 1984. p. 1031-1432.

³⁷⁵ En relación con esto hay un problema concerniente con la falta de explicitud dominante. En muchas ocasiones (Fontaine, Heffernan) aparece citada, sin decir nada de las otras Pasiones, la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* como la iniciadora del género probablemente por su calidad y singularidad.

1.3.2. LEYENDA HAGIOGRAFICA, LEYENDA RELIGIOSA (légende, Legende)

Este es uno de los términos genéricos más complejos con los que nos vamos a enfrentar, como se percibirá probablemente incluso en la forma de exposición. Es así porque en primer lugar, a diferencia de "biografía", no es una denominación moderna sino que su origen es medieval, y después y sobre todo porque ha sido utilizada con sentidos diferentes por distintas líneas críticas: bolandistas, herederos de la "Formgeschichte", interesados en historia de las religiones, folkloristas. A diferencia de otros nombres de género *legenda* se ha utilizado para corpus de textos diferentes: literatura popular de contenido fantástico, a veces de carácter oral, normalmente como explicación de la realidad; y vidas de santos en general, es decir, un equivalente de texto hagiográfico (Wolpers y Graus, por ejemplo). Además el número de rasgos que se han mencionado como pertinentes para su definición es elevado y el acuerdo existente en la crítica sobre ellos es mínimo.

Como advertencia hemos de aclarar que el término original latino *legenda* ha evolucionado en direcciones distintas en alemán y en el resto de las lenguas europeas³⁷⁶.

Sobre el sentido original del término se cita habitualmente el pasaje de Johannes Belet, que data del s. XII, bastante posterior, por tanto, a la época de nuestros textos:

*"Item passiones debent legi in festis martyrum, legende in festis confessorum, scilicet uite eorum, (...). Legenda uocatur liber, ubi agitur de uita et obitu confessorum ut Hylarii, Martini et aliorum, dumtaxat autenticus sit, ..."*³⁷⁷

Observemos que en esta definición aparecen ya los elementos que luego van a ser estudiados por las definiciones modernas: el tema, la vida y la muerte de los confesores; la ocasión a la que están ligadas, las fiestas; y su autenticidad.

En las lenguas europeas occidentales prevalece el sentido del término disociado de su origen etimológico (*legere*) y se aplica a todas las narraciones populares que, sin ser fidedignas históricamente, reivindican la veracidad de su contenido³⁷⁸, es decir, el equivalente del alemán "Sage". En alemán, en cambio, prevalece el origen del término y "Legende" designa únicamente la leyenda religiosa, lo que ha favorecido que en muchas ocasiones se tomara como un sinónimo de "Heiligenvita".

Lotter resume así el panorama de las equivalencias lingüísticas³⁷⁹: la "Volkssage" (= "folktale", "légende populaire", "leggenda popolare", "leyenda popular") incluye "die in engerem Sinn historische Sage" (= "historical legend", "légende historique", "leggenda storica", "leyenda histórica"), que a su vez se puede dividir en "die profane Volkssage" (= "leyenda profana") y "die religiöse Volkssage" (= "leyenda religiosa", "cristiana", "hagiográfica", etc.). Este último sería el sentido del término alemán "Legende"³⁸⁰.

³⁷⁶ La cuestión de la acepción especial del término en lengua alemana y un repaso a algunas definiciones aparece en el libro de F. KARLINGER. *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. p. 1-4.

³⁷⁷ JOHANNES BELETH (ed., H. DOUTEIL). *Summa de ecclesiasticis officiis*, Corpus Christianorum. Cont. Med. XLI A, Turnhout: Brepols, 1976. p. 115.

³⁷⁸ Esta es la definición de F. LOTTER. *o.c.* p. 7.

³⁷⁹ Dado que el español no figura en el original, hemos incorporado nosotros las traducciones correspondientes.

³⁸⁰ Debido a esta situación procuraremos reproducir siempre el término empleado en su lengua original.

Esta falta de equivalencia entre el término alemán y el del resto de las lenguas occidentales acaba por provocar algunos estados de confusión, puesto que no siempre el panorama dibujado por Lotter se ajusta a la realidad. La concepción de la relación de la leyenda religiosa ("Legende") con la leyenda popular ("Sage") es fluctuante y no se reduce en muchos casos a la inclusión de una en otra, como Lotter defiende. Además, en función de los términos en que se conciba esa relación, la leyenda religiosa se hace objeto de los estudios generales de folklore y se conecta con sus géneros próximos, la "Sage", el cuento, el mito. La cuestión se complica si pensamos que no hay unanimidad sobre el carácter popular o elaborado artísticamente de estos textos.

Nuestro interés se centra evidentemente en el término "leyenda religiosa" ("Legende").

1.3.2.1. Los planos semántico, sintáctico y pragmático

Muy a menudo las definiciones hablan de la leyenda como una combinación en distinta proporción de fantasía y verdad histórica (Delehayé). Este núcleo histórico que poseen, por pequeño que sea, ha sido utilizado por algunos para distinguir la leyenda de géneros como el cuento y la novela³⁸¹.

La existencia de una dosis de lo fantástico se traduce en la aparición de milagros. Por supuesto, este rasgo excluye del género todas aquellas *uitae* en las que no hay tales milagros.

También aquí se menciona el rasgo fundamental que aparece en los prefacios: la obra va a tratar de la vida de los santos. En este punto hay cierta divergencia entre los que subrayan la importancia del entorno cultural concreto y los que consideran que hay un tipo de vida de santo universal que es lo que produce la semejanza entre leyendas de distintas culturas y religiones.

En este nombre de género los rasgos semánticos que se traen a colación suelen ser indicios de rasgos pragmáticos. Por ejemplo, en realidad no es lo característico que haya milagros sino su función, distinta a la que tienen en otros géneros (Graus). Tampoco es lo definitorio que estas obras cuenten la vida de un personaje, sino que esa vida sea tal que pueda servir de modelo (Jolles).

Como en el caso de la biografía el plano sintáctico es el menos significativo.

Tan sólo un autor, Wolpers, ha prestado atención a rasgos como el orden cronológico³⁸² o la intercalación de discursos de los personajes en el transcurso de la acción, aunque como muestra de características del plano pragmático.

Entrando en lo que respecta al plano pragmático, hay que decir que hasta el momento no hemos encontrado realmente ningún rasgo definidor del género. Los que hemos nombrado en los apartados anteriores constituyen consecuencia o reflejo de otros pertenecientes a este nivel, que es el que resulta pertinente en la definición. Recordemos que ya la etimología del término aludía propiamente a la situación comunicacional: la forma de difusión de los textos.

Sin embargo, a pesar de que toda la crítica se centra en este terreno, las diferencias son muy notables.

³⁸¹ B. ALTANER. *o.c.*, p. 148, sugiere que las *legendae* surgieron a remolque de *uitae* verdaderas. Según esta separación entre vidas de santos verdaderos y vidas "apócrifas", nuestro corpus no puede ser denominado con este nombre salvo quizá *VMaldii* o *VPauli*, puesto que el resto versa sobre santos auténticos por muchos milagros que contengan.

³⁸² Sin embargo, otros críticos han señalado la organización en series de episodios encadenados como punto distintivo respecto al orden cronológico de la biografía.

Hay dos posturas con respecto a la lectura como forma de difusión de los textos tal y como sugería la cita de Beleth: unos pasan por alto este rasgo (Lüthi, Jolles, Wolpers) y otros hacen hincapié en él (Lucius, la "Formgeschichte", Delpech, Boureau con ciertas matizaciones, Philippart). Esta última postura tiene dos consecuencias: la restricción del género a la religión cristiana y la inclusión de actas, pasiones y vidas de santos.

Por otra parte, la consideración de que se trata de unos textos que se leían en la comunidad implica inevitablemente otras características: la relación de los autores y de los receptores con la institución eclesiástica y el valor edificante y normativo de las obras (ambas eran indicadas en los prefacios).

Desviándose de esta fidelidad al sentido etimológico otra parte de la crítica desestima la pertenencia de los textos a una religión concreta, pero sí insiste en que en cualquier caso mantienen una relación con una comunidad religiosa determinada.

Tanto los partidarios de la primera postura como los de la segunda están de acuerdo en asumir otro de los rasgos que siempre nombraban los propios autores: la importancia del santo como modelo *imitabile*. Esto implica que la figura del santo es la objetivación de la virtud, lo que anula la posible importancia de si el contenido es o no histórico (Jolles).

En este punto —la falta de pertinencia de la historicidad del contenido— están de acuerdo la mayor parte de los autores excepto aquellos que en la línea de Delehaye pretenden con esta denominación hacer una distinción o, mejor dicho, un canon. El resto de la crítica interpreta que el material fantástico característico del género está legitimado por su valor edificante (Dibelius, Boureau, Delpech) y, según algunos, exegético (Boureau). Es más, consideran que la *legenda* tiene entre sus funciones la de dar una explicación del mundo (Lüthi).

Una cuestión polémica ha sido la de su origen popular, respecto a lo que hay opiniones de todo tipo, desde las que lo defienden (Lotter), pasando por los que consideran que tiene un contacto con el pueblo pero que está mediatizado por la institución (Lüthi), hasta los que lo definen como un producto enteramente eclesiástico que introduce motivos populares para agradar a un público amplio (Graus). En este aspecto Le Goff³⁸³ pretende matizar la situación. Sin pasar por alto el esfuerzo que la cultura eclesiástica tuvo que realizar por expresarse en un lenguaje asequible y asumir algunos aspectos de la cultura popular, de cara a la evangelización y a la propaganda, el autor señala que por regla general la pretensión de la Iglesia fue eliminar todo vestigio de elementos folklóricos. Cuando no podía simplemente destruirlos transformó su significado. Por ejemplo, en el episodio de la lucha contra el dragón, en *VMarcelli* X, 40 de Venancio Fortunato, el dragón como símbolo de las fuerzas naturales ambivalentes que pueden inclinarse favorablemente en un sentido o en otro se convierte en un símbolo del diablo³⁸⁴. La ambigüedad que rodeaba a los episodios folklóricos es suprimida por el ámbito eclesiástico, que gusta de separar perfectamente lo bueno de lo malo.

Como criterio para dirimir su origen popular los folkloristas se fijan en su carácter oral o escrito; si es este último caso, lo consideran claramente institucional.

No se puede negar que ha habido muchos intentos de ver en la *legenda* una forma simple, intentando desgajarla de toda circunstancia individual e histórica (Jolles, Lüthi y Wolpers), postura muy criticada por algunos autores como Graus y Boureau. Esta tendencia se situaría en una genericidad aún más "lectorial" que el trabajo de la "Formgeschichte". Esto es evidente en Jolles cuando nombra como

³⁸³ J. LE GOFF. Cultura ecclesiastica nella civiltà merovingia. En S. BOESCH GAJANO (ed.). *Agiografia altomedievale* Bologna: Il Mulino, 1976. p. 215-226.

³⁸⁴ Otro ejemplo es el episodio de los fantasmas en *VGerm.* 10 de Constanancio. Le Goff puntualiza de todas maneras que ya no se trata simplemente de hostilidad, sino de completa incomprensión. Para demostrarlo cita de nuevo un episodio de *VGerm.* en el que milagrosamente el santo devuelve la voz a los gallos mudos. En este relato el hagiógrafo da muestras de no comprender su sentido y lo cuenta casi disculpándose por incluir también hasta los milagros que afectan a las cuestiones más insignificantes: *res minimae*

actualizaciones de la forma "Legende" los epinicios de Píndaro o las noticias deportivas de la actualidad.

1.3.2.2. Los autores

Entre los trabajos que se han dedicado a ella se pueden considerar en un grupo aparte los realizados por investigadores cristianos, sucesores en gran medida de los Bolandistas, encabezados por Delehaye. Estos autores han encontrado en esta etiqueta, "leyenda" ("légende"), el cajón donde guardar todos los textos incómodos por su carácter decididamente fantástico. La exclusión de las obras marcadas por este rasgo, el carácter ficticio, es coherente con el interés que ya los Bolandistas habían demostrado por actas, pasiones y *uitae* como fuentes históricas, como veremos en el capítulo dedicado a la hagiografía. Aunque reconocen la acepción medieval del término y que puede usarse para designar todo tipo de documento hagiográfico, la rechazan. No sólo se alejan del sentido medieval, también abandonan todo anclaje en una época determinada extendiendo el campo a toda la cristiandad.

Según este modelo que acabamos de describir DELEHAYE sitúa la procedencia del nombre "leyenda" en el ámbito hagiográfico:

"La légende est, primitivement, l'histoire qu'il faut lire le jour de la fête du saint, *legenda*"³⁸⁵

Delehaye apunta que en época medieval se diferenciaba *legenda* de *passio*³⁸⁶; esta distinción no ha sobrevivido, sino que ha dejado paso a una concepción más amplia, favorecida por el éxito de la *Legenda Aurea*, que comprende a la vez actas y pasiones de los mártires y vidas de santos. Según este sentido sería legítimo dar este nombre a todos los documentos hagiográficos. Pero a pesar de que el propio Delehaye reconoce la existencia de esta concepción, prefiere desecharla y mantener su primera definición.

Delehaye incluye la "légende" en un grupo de géneros que, según él, son relatos de imaginación: el mito, el cuento y la novela. Dentro de este grupo hay que distinguir los que son producto espontáneo de la imaginación popular y los que son creaciones artísticas elaboradas. A esta última categoría pertenece la novela, a la primera el cuento y la leyenda.

Para Delehaye el cuento es una historia inventada, no relacionada con ningún personaje real ni ningún lugar determinado. La leyenda, en cambio, mantiene algún fundamento histórico o topográfico. Atribuye a un personaje real hechos imaginarios o coloca en un lugar determinado relatos de fantasía.

"(La légende) par opposition au mythe et au conte, suppose un fait historique qui en est le sujet ou le prétexte: voilà le premier élément essentiel du genre. Ce fait historique est orné ou défiguré par l'imagination populaire: voilà le second. Les deux éléments peuvent être combinés à doses très inégales, et selon que la prépondérance se trouve du côté de la réalité ou de la fiction, un même récit pourra être classé dans l'histoire ou dans la légende."³⁸⁷

Así pues, Delehaye señala un primer rasgo definidor del género en el nivel pragmático: la leyenda supone una deformación de la realidad, pero constituye un fenómeno distinto al del cuento y al del mito puesto que éstos no conservan ningún fundamento histórico y aquella sí. La responsabilidad de esta deformación recae sobre la intervención popular.

³⁸⁵ H. DELEHAYE. *Les légendes... o.c.*, p. 10.

³⁸⁶ JOHANNES BELETH (ed., H. Douteil). *loc. cit.*

³⁸⁷ H. DELEHAYE. *Les légendes... o.c.*, p. 9-10.

AIGRAIN³⁸⁸ en primer lugar señala como sentido principal del término "légende" el indicado por la etimología: "*legenda*, «ce qui est à lire»"³⁸⁹, es decir, la acepción técnica empleada por los liturgistas. Este empleo, según el autor, tuvo su origen en la iglesia africana.

Entendido así, el término "légende" no posee ninguna connotación que señale su carácter ficcional o no.

Ahora bien, el autor admite que la mala reputación de la que algunos de estos relatos gozan entre los historiadores ha sido la causa de que el término se alejara de este sentido técnico litúrgico y adquiriera en el lenguaje corriente el significado aplicado a

"(...) les récits, fréquemment poétiques d'ailleurs et gracieux, où la réalité historique n'a guère ou point de part, et qui relèvent surtout de la fantaisie, de la fiction."³⁹⁰

Sin embargo, según el autor, la "légende" se distingue de otros géneros también ficcionales: la novela, la fábula, el cuento y el mito

"(...) parce qu'elle se présente, si fictive qu'elle soit dans le fond, avec des attaches précises qui la relient à un personnage historique ou donné comme tel; si ce personnage est un saint, nous avons, dans un autre sens que celui des liturgistes, une «légende hagiographique»"³⁹¹

En resumen, Aigrain distingue dos empleos distintos de esta etiqueta genérica, uno técnico propio de los liturgistas; y otro, perteneciente al lenguaje normal, que alude a un rasgo pragmático diferente, la no veracidad del contenido³⁹², aunque siempre teniendo en cuenta que existe un sustrato histórico y el personaje suele ser auténtico a pesar del carácter ficticio del relato.

Observemos que tanto Delehaye como Aigrain están introduciendo rasgos que afectan al ámbito de la recepción de la obra: el patrón que decide la no veracidad de un texto es el del historiador moderno.

Existe una actitud etimologista ante el término surgida en el s. XIX y que concede prioridad en su definición a un rasgo pragmático: la relación con el culto y la consiguiente forma de difusión — lectura en la comunidad— por encima de otras características, como su relación con la realidad, su origen popular o el contenido milagroso.

En esta línea, aunque no por eso pasa por alto otros rasgos, podemos citar el ingente trabajo de LUCIUS. Este autor enfoca la cuestión desde el punto de vista de la historia de la religión, aunque hace incursiones en el problema literario. Emplea los términos "Märtyrerlegende" y "Mönchslegende", y a pesar de que no ofrece ninguna definición sí incluye algunas observaciones sobre sus características.

La idea que los fieles de la época postconstantiniana tenían de los mártires³⁹³ no se basaba en el mártir histórico sino en el mártir de la leyenda, cuya imagen había sido adornada por la fantasía hasta convertirlo en un ser sobrehumano. Lucius compara su significación para la vida espiritual de los pueblos antiguos con la de la "Heldensage" profana. Pero esta comparación no se limita a las circunstancias contextuales similares en que ambos géneros surgieron (nuevas agrupaciones sociales en

³⁸⁸ R. AIGRAIN. *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Poitiers: Bloud & Gay, 1953. p. 126-131.

³⁸⁹ R. AIGRAIN. *o.c.*, p. 126.

³⁹⁰ R. AIGRAIN. *o.c.*, p. 128.

³⁹¹ R. AIGRAIN. *o.c.*, p. 130.

³⁹² En esta línea se sitúa también B. ALTANER (*o.c.*, p. 147-148), que considera que las leyendas, tanto las de los mártires como las de los monjes, surgieron a remolque de las verdaderas Actas, Pasiones y *uitae*; a semejanza de lo que ocurrió con los Evangelios y los Evangelios apócrifos.

³⁹³ E. LUCIUS. *o.c.*, p. 77-123.

la vida de los pueblos), sino que también es extendida por el autor al plano del contenido, a los motivos que ambos géneros incluyen (luchas, victoria del débil sobre el fuerte). Por otra parte, Lucius señala el escaso valor literario de estas "Märtyrerlegende", lo que no impidió que conocieran un gran éxito, puesto que constituían un instrumento excelente para guardar recuerdo entre los más incultos de un episodio fundamental de la historia del cristianismo que de otra manera se habría perdido. Se erigieron de esta manera en continuadoras de la historia bíblica. Mantuvieron una estrechísima relación con el culto hasta el punto de que éste dependió casi totalmente de la existencia y del éxito de las leyendas. En este sentido, existen testimonios de que en las comunidades se realizaban lecturas³⁹⁴ que desembocaron en un empleo litúrgico.

A diferencia de las leyendas de los mártires, las leyendas de los monjes se han originado no en la impresión que estos personajes causaban en el exterior, sino en los propios círculos monásticos, como demuestra el detalle y la gran variedad de episodios que incluyen. Tampoco poseen ese sentido histórico motivado por el relato de un tiempo pasado, sino que narran hechos contemporáneos. Sin embargo, guardan tan poca relación con los ascetas históricos como guardaban las leyendas de los mártires con respecto a los mártires históricos. Según Lucius, las razones de esta distancia son diferentes en ambos casos, porque aquí se debe a la propia deformación que los ascetas realizaban de sí mismos, motivada probablemente por una religiosidad perturbada, cuando no enfermiza, volcada en privaciones de alimentos, de sueño, de compañía, que desembocaban en alucinaciones y percepciones deformadas de la realidad, convertidas en milagros.

Este modo de vida ascético y su relación inmediata con el milagro (ya antigua) provocaron gran curiosidad entre el pueblo que deseaba sustituir las historias de los dioses por relatos extraordinarios (Sulp. Sev., *Dial.* III, 1: *quia ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt*). De esta manera al núcleo de procedencia interna se añadieron otros elementos externos que adornaron aún más estas historias.

El culto de los ascetas comenzó sin diferenciarse gran cosa del de los mártires, de los que eran considerados herederos³⁹⁵. Todos los elementos del martirio se reproducen en el ascetismo: el monje es testigo de la verdad, ha renunciado a sus bienes, a su familia y al mundo, debe luchar contra los demonios; en suma, padece un martirio cotidiano incruento. La creencia de que su cuerpo, una vez muerto, seguía teniendo poderes milagrosos, provocó verdaderas disputas entre comunidades por poseer el cadáver del monje. Sus reliquias eran veneradas y motivaron la construcción de iglesias cercanas a las tumbas. Se han transmitido muchas historias sobre los milagros que se han producido junto a éstas o por efecto de las reliquias. Se organizaban fiestas conmemorativas en el aniversario de su muerte semejantes a las de los mártires.

Vemos, por tanto, que Lucius, aunque señala divergencias en el origen, diferente para las leyendas de mártires y las de monjes, establece semejanzas entre ambos grupos sobre todo en el plano pragmático: enunciación sería que por diversos factores incluye material fantástico; su lugar en el culto y su forma de difusión. Señala una línea de sucesión histórica: Biblia, leyendas de mártires, leyendas de monjes. Sin embargo, el tipo de santo que siguió a éstos, el obispo, no suscitó otro grupo de leyendas, sino un género distinto: el panegírico³⁹⁶.

Las investigaciones de Dibelius y Bultmann en torno a la "Formgeschichte" de los Evangelios han ejercido una influencia enorme sobre los estudios posteriores acerca de los géneros que participaron en su configuración y, en consecuencia, sobre los géneros que de alguna manera se han considerado herederos de éstos.

³⁹⁴ DE GAIFFIER. A propos des légendiers..., *art. cit.* y testimonios citados por LUCIUS: Aug., *sermones* 273,2; 275,1; 276,1; 280,1; 304,1; 318,1; 315,1.

³⁹⁵ E. LUCIUS. *o.c.*, p. 337-349 y 391-409

³⁹⁶ E. LUCIUS. *o.c.*, p. 419. Sobre el panegírico consultar el capítulo correspondiente.

El método de la "Formgeschichte" aborda el estudio de los Evangelios partiendo de la base de que constituyen un conjunto de pequeñas unidades, originalmente aisladas, de procedencia muy diversa. Estas unidades se habían formado en una tradición oral anterior a su inclusión en el marco de los Evangelios y se habían destinado a un uso particular dentro de la comunidad³⁹⁷. A la luz de estas observaciones, considerando a los Evangelistas como redactores y compiladores más que como autores, Bultmann en un momento dado compara esta situación con la literatura menor de época helenística o, lo que más importa a nuestro objetivo, con las vidas posteriores de monjes y santos³⁹⁸, idea que luego ha tenido un amplio desarrollo posterior.

Entre los géneros que DIBELIUS³⁹⁹ encuentra representados en los Evangelios está "Legende". Este autor amplía el significado medieval de la palabra, según el pasaje de Johannes Belet, extendiéndolo a todos los relatos piadosos sobre un hombre santo:

"Legende heisst nach dem Sprachgebrauch des Mittelalters die am Festtag eines Heiligen zu lesende Geschichte von vita et obitus confessorum. Also sind Legenden fromme Erzählungen von einem heiligen Mann, an dessen Taten und Schicksalen man Interesse hat. Neben den biographischen Interesse gibt sich das ätiologische Kunde: man will die Bedeutung des heiligen Tages mit solchen Erzählungen begründen"⁴⁰⁰

En la medida en que los textos muestren su preferencia por el interés etiológico o biográfico se pueden diferenciar "ätiologische Kultlegende" y "Personallegende", aunque sin olvidar que también esta última está al servicio de la etiología puesto que pretende justificar el culto a un santo determinado.

Dibelius opina que el narrador de las leyendas no se plantea el problema de la historicidad; para él no es lo importante la calidad del suceso milagroso, sino su capacidad edificante y es precisamente este propósito el que conduce a la proliferación no histórica de lo milagroso, a la exaltación y a la glorificación del héroe y de su vida. Por ello se podría hablar de la ley de la analogía biográfica, basada en la existencia de una representación estable de la vida del hombre santo. Y es esta ley⁴⁰¹, y no simples préstamos, la que explicaría muchas de las semejanzas entre leyendas, por ejemplo entre las de Buda y las de Jesús, o entre las de los Apóstoles y las de los santos⁴⁰².

³⁹⁷ Como toda investigación señera, ha suscitado también críticas profundas, de las que podemos encontrar un breve resumen en K. BERGER. (*art. cit.*, p. 1031-1432) concretamente en la p. 1037 critica los siguientes puntos: la sobrevaloración de la forma simple y acentuación de lo típico; el que no se examinara la totalidad de los escritos; la formulación poco clara del concepto "Sitz im Leben": ¿situación histórica o institución?; adoptar como punto de partida una hipótesis "romántica": el desgajamiento de pequeñas unidades cuyo origen está en la mentalidad colectiva; no relacionar forma y contenido con el "Sitz im Leben"; y por último, la imprecisión terminológica en las denominaciones genéricas. Sobre la influencia de la "Formgeschichte" en los estudios sobre vidas de santos se puede consultar VAN UYTFANGHE. *Les avatars contemporains ... art. cit.*

³⁹⁸ R. BULTMANN. *History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell, 1972, p. 372.

³⁹⁹ M. DIBELIUS. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 6ª edición. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1971.

⁴⁰⁰ M. DIBELIUS. *o.c.*, p. 101.

⁴⁰¹ M. DIBELIUS. *o.c.*, p. 105-106. Recordemos que éste es un problema que aparece también en otras etiquetas genéricas: "biografía", "hagiografía".

⁴⁰² K. KOCH (*Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellektüre*. 2ª edición. Neukirchen: Neukirchener Verl., 1967) de nuevo enfoca la cuestión de cara a su importancia dentro de la Biblia. Hace un repaso de las diferentes acepciones que el término "Legende" posee. El autor rechaza el sentido de alejamiento de la realidad que el término ha adquirido en época moderna. Esta acepción no puede aplicarse a los escritores bíblicos cuyo interés era representar la realidad y descubrir su significación. Tampoco coincide con Dibelius y Bultmann en su concepción de "Legende". Dibelius designa todos estos géneros como "Personallegende", Bultmann como "biographische Legende", porque constituyen el fundamento del culto de los santos. A Koch le parece discutible que ésta sea realmente la función definidora de las leyendas de los profetas o de los Apócrifos de los Apóstoles. Considera que la concepción medieval de la "Legende" -que incluye leyendas de profetas, de mártires, de Apóstoles, etc.- se aleja mucho de ésta. Prefiere adoptar las reflexiones de Jolles al respecto y conceder la importancia primordial a la cuestión de la *imitatio*. Por último, aborda la cuestión de la diferencia entre "Sage" y "Legende". Ambas comparten un rasgo semántico: tratan sobre el poder divino. Sus rasgos diferenciales son en su mayor parte de índole pragmática y contextual: poca importancia de la situación espacial en la leyenda; relevancia del resultado obtenido en la "Sage" frente a la "Legende", donde lo que importa son las relaciones entre los hombres religiosos y sus enemigos. En el plano sintáctico aparece un distinto tratamiento de los episodios de milagros, que en el caso de la "Sage" están insertos en el desarrollo de la acción, mientras que en la "Legende" aparecen abruptamente y no tienen repercusiones en el desarrollo de la acción.

El libro de JOLLES⁴⁰³, *Formes simples*, constituye una de las aportaciones fundamentales al análisis de este nombre de género. El autor se concentra en una serie de fenómenos que no han sido aprehendidos por la poética, la retórica, la estilística, casi ni por la escritura: las formas simples⁴⁰⁴. El entiende por forma simple cuando los "gestos verbales", expresión que él usa en vez de "motivo", se disponen de tal manera que pueden en todo momento orientarse de una forma particular. Si estos gestos se llegan a dotar de una orientación particular y una importancia actual, estamos ante una forma simple actualizada. Se trata de una forma ideal que cristaliza en una forma histórica. En el caso que nos ocupa la forma simple actualizada que corresponde a la forma simple "Legende" es *uita*. Otras formas simples actualizadas de la "Legende" serían las noticias deportivas de hoy en día o los Epinicios de Píndaro.

Precisamente la primera forma que abre el trabajo es la "Legende", que el autor estudia en su actualización medieval:

"elle raconte la vie du saint ou, pour employer une formule superficielle, son histoire —elle est une vie (*uita*)"⁴⁰⁵

Esta primera definición es completada con un rasgo que resulta ser esencial. El santo no da la impresión de existir por sí mismo, sino por y para la comunidad: no ofrece interés por sus procesos psicológicos, sino porque en él se objetiva la virtud. Así pues, la "disposición mental" de la comunidad hacia él es la *imitatio*, su contemplación como modelo. La "vida del santo" debe ser para su público la representación exacta de lo que el santo supone en la vida real, es decir, debe ser ella misma un modelo (*imitabile*). Esta característica eclipsa totalmente la atención a la realidad histórica. Y es también éste el aspecto que la diferencia de una "biografía histórica": en ésta la vida de un hombre es concebida como una continuidad que se desarrolla desde un principio hasta un final. En cambio, para la "Legende" lo importante son los momentos en que el Bien se objetiva; la realidad histórica es ignorada en favor del milagro y la virtud. Si el personaje no permite percibir la virtud objetivada y no tiene ese valor de modelo es que no es un santo y, por tanto, la obra ya no es una leyenda.

Así pues, Jolles sitúa el criterio definidor del género en una disposición mental, en este caso la *imitatio*. El no cumplimiento de este requisito por parte de una obra supone inmediatamente su exclusión del género "Legende".

Nuestro género no mantiene una relación de inclusión con la "Sage", sino que se trata, tal y como las presenta Jolles, de dos formas simples independientes.

El resto de los trabajos sobre este tema, muchos de ellos situados claramente dentro de la investigación del folklore, vuelven una y otra vez a discutir los mismos problemas, casi exclusivamente de índole pragmática: el origen popular o no del género, la función, la relación con la realidad y la presencia del milagro, pero no como un simple rasgo semántico, sino que precisamente se hace hincapié en las diferencias que existen entre lo milagroso de la leyenda y lo milagroso en otros géneros, lo que nos conduce irremediabilmente no sólo al plano sintáctico, sino también al pragmático.

La aportación de LÜTHI parte desde una actitud folklorista⁴⁰⁶:

"Der Legende liegt alles daran, Dasein und Wirkung einer solchen transzendenten Welt zu offenbaren und ihre Forderungen zu verkünden"⁴⁰⁷

⁴⁰³ A. JOLLES. *Formes simples*. Paris: Seuil, 1972. No hemos podido disponer del original en alemán.

⁴⁰⁴ Ya Dibelius declaraba que las unidades que entraban en la composición del Evangelio pertenecían a la "Kleinliteratur".

⁴⁰⁵ A. JOLLES. *o.c.*, p. 38. La razón de haber escogido las vidas de santos reside en el hecho de que en esta época constituyen casi la única lectura posible.

⁴⁰⁶ M. LÜTHI. *Das europäische Volksmärchen*. 5ª edición. München: Francke, 1976.

Lüthi vuelve a dar importancia a un rasgo que se había oscurecido durante algún tiempo, la relación con la realidad: la leyenda pretende dar una explicación de la realidad.

Intenta marcar las diferencias entre éste y otros géneros folklóricos, el cuento, la "Sage":

"Die Legenden hingegen gibt allen Dingen ihren Sinn. Sie bezieht sie alle auf ein und denselben Mittelpunkt, auf Gott. Die Sage verirrt, belustigt, ängstigt, erregt den Menschen, die Legende klärt und festigt. Die Sage stellt Fragen, die Legende gibt Antworten. Aber ihre Antwort ist dogmatischer Art. Sie systematisiert die jenseitigen Erscheinungen und Einflüsse und teilt ihnen eine inhaltlich eng festgelegte Bedeutung zu. Die Legende mag im Volke entstehen, aber nicht unmittelbar, sondern unter dem Einfluss kirchlicher Belehrung. Die Kirche ist es auch, die die Legenden sammelt, pflegt und verbreitet."⁴⁰⁸

Por otra parte, este autor resalta la relación estrecha que estos textos mantienen con un dogma y descarta su origen popular puro en la medida en que están fuertemente mediatizados por la Iglesia.

Citaremos al menos a GÜNTER⁴⁰⁹ como uno de los autores que han tocado este tema a pesar de que su trabajo es prácticamente inútil a no ser como recopilación de material. Sus concepciones son extraordinariamente confusas, en ocasiones contradictorias. Investiga los motivos aparecidos en este género mediante la acumulación de ejemplos procedentes de culturas y religiones diferentes. La organización es inexistente y falta una síntesis del conjunto.

Suscribiendo la opinión de Lampen⁴¹⁰ de que el estudio de este material sólo puede ser fructífero si se aborda desde la perspectiva de la forma interna (=innere Form), WOLPERS⁴¹¹ pasa revista a las aportaciones que se han realizado en este sentido y establece la necesidad de que se adopte este punto de vista. Es decir, este autor concede la mayor importancia al plano sintáctico de la obra literaria. De hecho, su trabajo constituye el preludio de una serie de aportaciones de corte estructuralista como las de Patlagean, Altman o Elliott⁴¹².

La posición teórica de Wolpers rechaza una idea de género fuertemente constrictivo y normativo hasta los más pequeños detalles. Se decanta por un concepto de ordenación (=Ordnungsbegriff) basado en líneas y espacios fundamentales, con respecto a los cuales las leyendas concretas mantienen relaciones distintas de mayor o menor proximidad. Expresamente renuncia a considerar esas líneas fundamentales como criterios genéricos. En realidad, con este "concepto de ordenación" está trazando un tipo ideal al que las obras reales se acercan más o menos:

"Der zu entwickelnde Ordnungsbegriff dient nur dazu, Eigenwesen und Stellenwert des Einzelphänomens im Gesamttraum der Gattung, bzw. die grössere Nähe oder Ferne zu den idealtypischen Linien zu bestimmen."⁴¹³

Partiendo de estas premisas Wolpers, sin ofrecer ninguna definición, analiza una serie de rasgos de la "Legende". En el nivel pragmático nombra la concepción de la realidad, en la que se incluye la del

⁴⁰⁷ M. LÜTHI. *o.c.*, p. 8.

⁴⁰⁸ M. LÜTHI. *o.c.*, p. 78.

⁴⁰⁹ H. GÜNTER. *Psychologie de la légende*. Paris: Payot, 1954.

⁴¹⁰ W. LAMPEN. *Mittelalterliche Heiligenleben und die literarische Philologie des Mittelalters*. En *Liber Floridus. Mittellateinische Studien P. Lehmann zum 65 Geburtstag gewidmet*. St. Ottilien: Eos, 1950. p. 121-129.

⁴¹¹ Th. WOLPERS. *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer, 1964.

⁴¹² E. PATLAGEAN. *Agiografía bizantina e storia sociale*. En S. BOESCH GAJANO (ed.). *Agiografía altomedievale...o.c.*, p. 191-213. Su trabajo se basa en el enfoque antropológico de Levi-Strauss. C. ALTMAN. *Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives*. *Medievalia et humanistica* 1975, vol. 6, p. 1-11. A. G. ELLIOTT. *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*. Hannover; London: Brown Univ. Pr., 1987.

⁴¹³ Th. WOLPERS. *o.c.*, p. 21.

ser humano, la desvalorización del mundo exterior, la función edificante y el propósito esencial de representar al *sanctus*. Los rasgos que él analiza en otros niveles son la presencia tangible en el texto de las características pragmáticas que ha mencionado antes. Por ejemplo, a causa del interés por representar al *sanctus* aparecen episodios de milagros y se concede poca importancia a lo psicológico; en el terreno sintáctico se emplean recursos como repeticiones, discursos, forma biográfica, etc.

Wolpers expresa su intención de estudiar los factores que influyen en la mayor o menor proximidad de las obras concretas respecto a este cuadro ideal de la leyenda. Estos factores los constituyen las maneras diferentes de emplear las obras, la formación del autor y del público y las tendencias edificantes de cada momento. Como vemos, son todos factores pragmáticos.

GRAUS⁴¹⁴ centra su interés en un período concreto de la leyenda, la época merovingia, y contempla estos textos como expresión de una sociedad determinada.

Después de citar las fuentes que ofrecen definiciones del término "Legende" declara que él lo va a emplear en el sentido general de producto hagiográfico⁴¹⁵.

El autor pasa revista a las corrientes de investigación sobre las leyendas, enfocadas como fuentes históricas generales, y más concretamente eclesiásticas, acerca de las vidas de los santos. En este aspecto las leyendas ya presentan peculiaridades que las distinguen de otras fuentes:

"Von den übrigen Geschichtquellen unterscheiden sich die Legenden durch eine besonders stark entwickelte Schematisierung, durch die Pregnanz ihrer Funktion-Tendenz und durch das starke Hervortreten der «Wunder»"⁴¹⁶

Alusión, por tanto, al plano pragmático —la función—, y al semántico —la presencia de milagros—.

En cuanto a la leyenda como género literario:

"Die Legende zeichnet sich von anderen verwandten literarischen Gattungen in dieser Hinsicht nur in doppelter Beziehung aus: 1. durch die besonders weitgehende Schematisierung und 2. dass sie nicht nur literarisch, sondern bewusst religiös-moralisierend typisiert."⁴¹⁷

Por otra parte, el milagro no es un hecho de contenido sin más, sino que está configurado por otros aspectos que hacen que el de la leyenda se diferencie del del cuento o del de la novela: su función, su lugar en la estructura de la obra, etc. Graus pone como ejemplo la novela. En ésta el milagro es un motor de la acción, misión que desde luego no tiene el de la leyenda, donde este tipo de episodios tiene interés por sí mismo, en la medida en que contribuye a caracterizar al santo. Por otra parte, en el cuento el poder milagroso puede estar fijado en cualquier persona u objeto, mientras que en la leyenda es necesariamente el santo el portador de ese poder.

Graus dedica gran atención al origen del género para salir al paso de los estudios realizados desde una óptica folklorista. Ya Lüthi, como vimos, matizaba el origen popular de la leyenda ("Legende") teniendo en cuenta la fuerte intervención de la Iglesia en su fijación y su difusión. Graus, en su comparación entre este género y otros folklóricos, señala diferencias en la concepción del héroe y en la representación del milagro y llega a la conclusión de que

⁴¹⁴ F. GRAUS. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praha: Nakladatelství Československé akad., 1965.

⁴¹⁵ F. GRAUS. *o.c.*, p. 45, n. 47.

⁴¹⁶ F. GRAUS. *o.c.*, p. 39.

⁴¹⁷ F. GRAUS. *o.c.*, p. 62.

"In der Merowingerzeit ist die Legende jedenfalls keine Volksschöpfung, sie ist absolut volksfremd... Die Hagiographie ist hier eine kirchlich-klerikale Schöpfung"⁴¹⁸

Desarrolla esta afirmación con más detalle al determinar que el destinatario de la "Legende" es el pueblo y que esta circunstancia impone la necesidad de satisfacer de alguna manera el gusto popular, tanto en el lenguaje, que ha de ser sencillo para resultar accesible⁴¹⁹, como en la descripción del santo como hacedor de milagros al que incluso los más pobres pueden acudir. Continuamente, según Graus, los autores introducen motivos "pseudopopulares" y "sociales", cuya pretensión es atraer al pueblo, pero que a la vez responden a una intención puramente eclesiástica. Por ejemplo, entre los motivos "sociales" cita la valoración de la pobreza y del trabajo; ciertamente ambos aparecen también en el cuento como rasgos positivos del héroe, pero hemos de recordar que en las reglas monásticas son recomendados como forma de mortificación, razón ésta por la que, junto a su tirón popular, son incluidos en la "Legende".

La definición de Graus se sitúa en su totalidad en el plano pragmático. Aunque señala y estudia una serie de características semánticas, éstas son en realidad índices de rasgos pragmáticos. No es lo característico de la leyenda la presencia de episodios de milagros o de otro tipo de motivos, sino la función concreta que poseen.

En el género así definido Graus introduce una limitación contextual, la época merovingia, que introduce nuevos rasgos que él analiza en un capítulo de su libro⁴²⁰.

La introducción de LOTTER sobre la "Legende" podría titularse *contra Graus*, como vamos a comprobar. Lotter examina el empleo de los términos "Legende" y los adjetivos correspondientes, "legendär", "legendenhaft" y "legendarisch". Según el autor, estos adjetivos mantienen en alemán un único significado referido a informaciones no garantizadas históricamente. En cambio, el sustantivo "Legende" fue dotado por el método etimologista del historicismo del s. XIX de un significado especializado: las partes de las vidas de los santos y de las pasiones que se leían en la liturgia; es decir, "Legende" pasó a ser considerada como sinónimo de "Heiligenvita". De esta manera se sustrajo a este término el sentido de una forma de transmisión oral, cuyo contenido y origen estaba sometido a las leyes de una formación popular.

Lotter culpa a Graus y a otros autores de haber creado un estado de confusión al aplicar el término "Legende" indistintamente a una forma popular de narración religiosa no fidedigna históricamente y a un producto literario, las vidas de santos, aunque algunas de éstas excluyan completamente elementos no fidedignos desde el punto de vista histórico (legendarios en sentido propio, según Lotter).

Tras mostrar que en el resto de las lenguas el nombre derivado del latín se ha alejado aún más de su sentido original, Lotter cree necesario distinguir "Legende", una forma simple con motivos típicos de carácter religioso, de "Heiligenvita", un género literario; una vez cumplida esta tarea, el siguiente paso consiste en definir "Legende" a través de la comparación con otras formas próximas a ella: "Volkssage" y "Märchen".

Lotter analiza en primer lugar la diferencia entre "Volkssage" y "Märchen", con el fin de que sus conclusiones sobre la primera aporten alguna luz sobre "Legende". Las características que marcan a la "Volkssage" frente al cuento se sitúan casi completamente en el aspecto pragmático: el enraizamiento en la creencia popular, la expresión de un estado psicológico colectivo, la exigencia de la fe del público en lo narrado, la tendencia a la formación de ciclos, su ligazón con un lugar concreto, etc.

⁴¹⁸ F. GRAUS. *o.c.*, p. 180.

⁴¹⁹ Esta intención formaba parte de las declaradas por los autores en los prefacios, como vimos en el análisis de las denominaciones endógenas.

⁴²⁰ Concretamente "Die Bekehrung der Germanen im Merowingerreich und das Fortleben des Heidenstums", *o.c.*, p. 140-196.

El hecho de que la "Legende" emplee motivos y temas neotestamentarios, que, como Dibelius y Bultmann han estudiado, tienen un origen popular, procedentes concretamente de las comunidades cristianas primitivas, desmiente la opinión de Graus acerca del carácter "no popular" de este género. Y más si tenemos en cuenta la estricta concepción de este autor acerca de la composición del "pueblo".

Lotter llega a esta definición de la "Volkssage":

"... als eine Erzählform (...), die sich als Wiedergabe tatsächlicher Ereignisse versteht, jedoch in Wirklichkeit jeweils nur die orts- und/oder personengebundene Variante eines traditionellen Sagenmotivs darstellt. Dieses beruht auf bestimmten im Volk verwurzelten Vorstellungen und verbindet sich oft mit realen Geschehnissen und Beobachtungen, die es überlagert, umdeutet und in seinem Sinne abwandelt."⁴²¹

La "Legende" (en el sentido de leyenda religiosa, hagiográfica) presenta además una serie de rasgos adicionales:

"Sie beruht auf spezifisch religiösen Glaubengehalten, stellt in der Regel bestimmte historische oder als solche ausgegebene Persönlichkeiten als Vorbilder gottgefälligen Lebenswandels dar und lässt in ihnen das Wirken göttlicher Allmacht und Gnade sichtbar werden. Das Wunder als Äusserung einer im Heiligen wirkenden ausserweltlichen Kraft ist demnach ein Typisches element der Legende, ohne dass diese es zwangsläufig enthalten muss."⁴²²

Los rasgos continúan siendo de índole pragmática: la presentación de un modelo, el milagro como expresión de la santidad. Es más, atañe también al nivel pragmático el criterio utilizado para clasificar los tipos de "Legende": la mayor o menor distancia temporal entre el relato y la vida del santo. Este es el principio según el cual von Sydow⁴²³ distingue dentro de la "Volkssage" estos tipos: "Memorat" o "Erlebnissage", si la fijación por escrito de la leyenda es realizada por un testigo presencial; entre las obras que estudiamos hemos visto ya algunas⁴²⁴. El segundo tipo es la "Erinnerungssage", en la que existe un mediador entre el santo y el redactor, testigo éste de los sucesos de la vida del santo. La distancia entre la muerte de uno y el trabajo del otro ronda el medio siglo. En esta categoría Lotter menciona los Evangelios sinópticos y coloca la mayor parte de las vidas de santos. El tercer tipo es la "Traditionssage", en la que median siglos de distancia entre la muerte del santo y la puesta por escrito de su vida; en estas obras la individualidad del santo queda encubierta por los rasgos típicos del ideal de santidad del momento. Lotter cita en este lugar los Apócrifos; nosotros hacemos notar que dentro del campo que nos interesa éste es el caso de las *uitae metricae*, aunque éstas constituyen un caso singular por otros motivos que ya hemos examinado.

Este criterio clasificatorio no es ajeno al pensamiento de los propios redactores y, por tanto, a la genericidad auctorial. Venancio Fortunato aludía a este principio cuando señalaba la novedad que suponía escribir una *uita* de un personaje que no había conocido y que había muerto hace tiempo; y él mismo señalaba que había utilizado un informante⁴²⁵.

Además de todos estos rasgos pragmáticos, Lotter añade otro de tipo sintáctico: el gusto popular al que responde la "Legende", como en los Evangelios, dispone una secuencia de episodios de milagros, sin ningún orden más que su disposición externa en un marco biográfico que recibe el nombre de *uita*. Este rasgo distingue a la "Legende" de otras vidas de santos organizadas según una

⁴²¹ F. LOTTER. *o.c.*, p. 14.

⁴²² F. LOTTER. *o.c.*, p. 14.

⁴²³ C. W. von SYDOW. *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*. En L. PETZOLDT (ed.) *Vergleichende Sagenforschung* (Wege der Forschung), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. p. 66-89.

⁴²⁴ En *VCypr*. Poncio es testigo de parte del relato; Hilario lo es también de parte de *VHon*. como los autores del libro II de *VCaes*.

⁴²⁵ *VMarcelli* II, 8-9. En varias ocasiones los prefacios contienen indicaciones sobre el particular.

estructura heredera de la tradición biográfica anterior. Lotter desarrolla esta diferencia añadiendo otras en el plano pragmático y semántico, como la diferente valoración de los sucesos milagrosos⁴²⁶. Distingue así dos géneros distintos marcados por distintas relaciones hipertextuales, sólo uno de ellos estrictamente literario.

La aportación de PHILIPPART se sitúa en un plano completamente distinto a las anteriores. Aborda la cuestión tomando como punto de partida un material incontestable, los manuscritos hagiográficos. Su trabajo se encamina al estudio de cómo se formaron y llegaron a publicarse estos códices. Evidentemente se trata de un trabajo a medio camino entre la codicología y la historia de la transmisión, aunque de él se extraen datos relevantes en torno a cuestiones genéricas.

Su empleo del término es de gran precisión. De hecho, nos ofrece una definición exacta de éste y de otras expresiones afines que podrían confundirse con ésta: "leccionario de oficios", "leccionario hagiográfico", "legendario nuevo", "legendario tradicional", etc.

Para él *legendae* son los elementos que componen un legendario y no olvida el origen etimológico de la palabra:

"À l'origine *legenda* désigne évidemment toute lecture; le mot s'est spécialisé ensuite dans la désignation de la lecture hagiographique avant de prendre le sens déformé que porte aujourd'hui notre mot *légende*."⁴²⁷

Como vemos, la definición de Philippart alude a un contexto de recepción determinado: la lectura hagiográfica en sus diferentes modalidades. Este contexto es mencionado en algunos textos, mientras que está completamente ausente de otros, circunstancia que plantea la pregunta de si realmente todos se concibieron con este destino y para esta situación.

Philippart pasa revista a las posibles ocasiones en que se leían estos textos: en misa, en los oficios, en el refectorio, *ad collationem*, en el lugar de trabajo, en privado.

Este trabajo revela muchos problemas que rodean a este producto, que, hagámoslo notar, en cualquier caso data de una época posterior a la de los textos que nos interesan⁴²⁸. Sin embargo, no podemos pasar por alto estas cuestiones que afectan a un estadio concreto de la recepción de estas obras y que plantean algunas posibilidades interesantes acerca de las condiciones en que se pudo desarrollar su difusión en una época más cercana a la producción⁴²⁹.

BOUREAU⁴³⁰ se pronuncia en contra de algunas de las actitudes anteriores, tanto de Jolles, como de otras definiciones que conciben *legenda* como el texto que evoca la biografía de un santo y que recibe un empleo esencialmente litúrgico y conmemorativo.

Señala que de los estudios acerca de *legenda* se deduce el gran peso de las circunstancias históricas en las definiciones del género, estrechamente unido a un contexto determinado. Esto es así hasta tal punto que de las nueve formas simples de Jolles ésta, según Boureau, está estrechamente ligada a un origen cultural preciso. Este carácter también es el motivo que le hace criticar la atención de

⁴²⁶ F. LOTTER. *o.c.*, p. 50-59.

⁴²⁷ G. PHILIPPART. *Les légendiers latins... o.c.*, p. 21, n.1.

⁴²⁸ La lectura hagiográfica en la Iglesia está atestiguada en Africa desde el s. IV, en la Galia desde el s. VI, en España desde el s. VII, en Roma no estuvo permitida hasta el s. VIII.

⁴²⁹ Cf. p. 64-67 en la primera parte. Al respecto son fundamentales el trabajo de B. DE GAIFFIER. *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident*. AB 1954, vol. 72, p. 134-166; y otro posterior: *La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX siècle*. AB 1969, vol. 87, p. 63-78. Cf. A.G. MARTIMORT. *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Turnhout: Brepols, 1992. p. 97-102.

⁴³⁰ A. BOUREAU. *Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale*. En *La Légende* Madrid: Casa de Velázquez-Ed. Univ. Complutense, 1989. p. 29-54.

Jolles a los procesos de canonización como patrón de la *legenda*, puesto que éstos son muy posteriores a la época de expansión del género⁴³¹. Está claro que Boureau mantiene una concepción auctorial del género, evitando toda extensión retrospectiva del nombre a otros fenómenos anteriores, como hicieron por ejemplo los estudiosos de la "Formgeschichte".

Es precisamente este carácter fuertemente contextual el que le hace objetar completamente la teoría de Jolles (y de los folkloristas) de presentar la *legenda* como una forma simple, es decir, libre de condicionamientos históricos e individuales. Para él es "un faisceau convergent de modes narratives complexes", y sobre todo el producto de una cultura muy determinada. Apenas encuentra posibilidades de definición en el nivel sintáctico y semántico y desestima también el rasgo pragmático mencionado tradicionalmente: el empleo litúrgico. Cita el trabajo de de Gaiffier para determinar el empleo polivalente que se hizo de las *legendae* desde la lectura privada hasta el entretenimiento moral pasando por la predicación.

Como conclusión Boureau sugiere otra etimología del término basada en el valor de posibilidad del adjetivo verbal latino:

"...: la légende rassemble tout ce qui *peut* se lire comme récit religieux; il faut même conserver l'ambivalence du mot «pouvoir»; possibilité et autorisation. Dans le corpus légendaire, on trouvera tous les récits d'origine chrétienne, païenne ou populaire qui peuvent trouver un sens chrétien et se voient reconnaître ainsi le statut de récit édifiant. Le véritable champ légendaire se constituerait donc de l'ensemble des récits produits dans un milieu religieux et destinés à une interprétation religieuse"⁴³²

Esta definición amplia tiene la ventaja, según Boureau, de incluir tanto los episodios legendarios de una crónica eclesiástica, como los relatos heteróclitos de las colecciones monásticas, etc. Por supuesto, para el autor esto implica que si se concibe el género como un conjunto de criterios formales, no se puede decir que la *legenda* lo sea. En este caso *legenda* deja de ser un nombre de género para convertirse en una categoría superior que engloba dentro de ella textos muy variados cuyo único nexo es pragmático: "...déterminations fortes construites par l'usage, les attitudes de narration et les modalités de la croyance ou de l'adhésion"⁴³³.

Boureau trata concretamente cuatro puntos pertenecientes a este plano:

- La *legenda* recoge aspectos de lo sagrado; a semejanza de la Encarnación de Dios entre los hombres, también contar lo sagrado constituye un deber piadoso.
- La *legenda* debe ser observada también en calidad de narración exegética.
- En función de estos dos aspectos, como expresión de lo sagrado y como narración exegética, es también lugar de disputa, en el sentido general y en el técnico.
- Por último, la *legenda* se ha situado tradicionalmente en la categoría de lo *credibile*; sin olvidar que los rasgos anteriores —la aparición intermitente de lo sagrado, la lectura espiritual del texto— contribuyen al predominio de la categoría de lo edificante sobre el rasgo de la veracidad. El estatuto de lo *credibile* se establece en función de un contrato entre emisor y receptor, que comparten una escala de valoración según la transmisión del relato y el empleo religioso que haya recibido.

Con respecto a la cuestión que enfrentaba a Lotter y a Graus acerca del carácter popular o no de la "Legende", Boureau opina que los folkloristas han descuidado la leyenda oral, fijándose casi

⁴³¹ En la época que nos interesa el culto de los santos es aún un fenómeno espontáneo hasta cierto punto y no ha sido regulado por la Iglesia. A. VAUCHEZ. *La sainteté en occident ...o.c.*, p. 15-24.

⁴³² A. BOUREAU. Pour une théorie... *art. cit.*, p. 32.

⁴³³ A. BOUREAU. Pour une théorie... *art. cit.*, p. 33.

exclusivamente en la escrita, que él identifica con la "clérical", entendiendo ésta como un relato hecho por la Iglesia y para la Iglesia:

"Le récit clérical est produit par l'Église et pour l'Église (et les fidèles qu'elle contrôle): il est destiné à entretenir le culte officiel des saints reconnus; sa lecture est recommandée pour la récréation pieuse et privée, la lecture de table, ou pour les leçons de l'office. Le récit populaire, lui, est raconté par et pour les laïcs."⁴³⁴

La razón de esta falta de atención al relato medieval popular, y en consecuencia oral, es obvia: es imposible estudiarlo más que indirectamente⁴³⁵. Ahora bien, con esto Boureau pone en cuestión la pertinencia del rasgo "origen popular", del que los folkloristas en general se han valido para atraer a su terreno a la leyenda religiosa. En su estudio muestra la diferente actitud presente en el narrador del relato popular, enfocada hacia el placer de narrar, y en el de la leyenda, didáctico-narrativa.

DELPECH⁴³⁶ emplea el término "légende" como equivalente de "Sage" e incluye dentro de ésta la "légende hagiographique". Partimos, por tanto, de su concepción general sobre la "légende", cuya particularidad distintiva no reside para él en sus temas ni en su forma, sino en unas determinadas características pragmáticas:

"Tout récit est susceptible de devenir légende à partir du moment où il se conforme à certains protocoles, qui impliquent non pas la mobilisation de formes ou de thèmes déterminés, lesquels peuvent se retrouver aussi bien dans d'autres «genres», mais un type particulier de rapport du narrateur —et, conjointement, du consommateur— au récit, à son contenu comme à ses implications extra-narratives, voire extra-discursives."⁴³⁷

Estas observaciones se basan en una serie de rasgos que caracterizan a la leyenda frente a su género próximo, el cuento folklórico: éste es, según el autor, un relato perfectamente formalizado, dotado de una morfología específica y de indicadores genéricos inequívocos, situado en un tiempo abstracto y un espacio puramente simbólico en el que evolucionan personajes que son puros vectores funcionales, un relato ofrecido y recibido como ficción; en cambio, la "légende" es una narración de forma variable, localizada en un lugar reconocible y en un tiempo pasado, generalmente intermedio entre el Tiempo mítico y el vivido, individualizado en unos personajes situados en una sociedad y en una historia marcada por un cierto coeficiente de realidad y de contingencia, un relato concebido para recibir algún tipo de adhesión y de fe, dotado, por tanto, de criterios de autenticidad que le hacen adquirir por lo menos el aire de lo probable.

Frente a otro género próximo, el mito —que implica también cierta fe y postula una forma de "autenticidad fundamental"—, la leyenda se sitúa en un tiempo pasado más cercano y familiar que el tiempo de la Creación en el que suele situarse el mito. Por otra parte, los personajes de la leyenda no son dioses, sino héroes y santos o en todo caso criaturas fabulosas, pero no sobrenaturales.

La "légende religieuse" es sólo una subclase dentro del conjunto, eso sí, de gran importancia, puesto que al fin y al cabo a ella se refiere el término *legenda* en su origen. Sin embargo, posee un rasgo distintivo: la leyenda religiosa se sitúa de lleno en los cánones de la tradición escrita, con todo lo que esto supone, frente al resto de la leyenda, de tradición oral. Por otra parte, la leyenda religiosa está

⁴³⁴ A. BOUREAU. Narration clérical et narration populaire. La légende de Placide-Eustache. En J.-C. SCHMITT (ed.). *Les saints et les stars*. Paris: Beauchesne, 1983. p. 41-64. La cita es de la p. 42.

⁴³⁵ El autor lo intenta en el artículo citado en la nota precedente. Pretende cubrir la representación popular mediante una transcripción de ocho versiones de la misma leyenda realizada en los años 50 por un religioso. La leyenda estudiada poseía ya una redacción elaborada en la *Legenda aurea*.

⁴³⁶ F. DELPECH. La légende: réflexions sur un colloque et notes pour un discours de la méthode. En *La Légende*. Madrid: Casa de Velázquez-Ed. Univ. Complutense, 1989. p. 291-305.

⁴³⁷ F. DELPECH. *art. cit.*, p. 293.

ligada a un contexto determinado, la Edad Media. Esto implica una serie de rasgos textuales: el santo es el protagonista, la forma es biográfica. Por último, posee un carácter normativo, que se debe a sus especiales características pragmáticas: si, siguiendo la etimología del término, estos textos debían ser leídos, entonces el texto encarna lo que hay que creer, lo que hay que imitar. Este carácter normativo se confundía frecuentemente en la Edad Media con lo verdadero: "la fiction se vérifie par son impact pédagogique et doctrinal"⁴³⁸. De forma que, según Delpech,

"Elle (*legenda* o la "légende religieuse") figure donc, à côté d'autres formes de récits religieux («miracles», *exempla*), avec lesquels souvent elle s'entrecroise, parmi ces fictions qui se disent porteuses de vérité et, comme le mythe, prétendent à une dimension ontologique."⁴³⁹

1.3.2.3. Conclusiones

El nombre de género *legenda* se ha usado para referirse a dos grupos de obras en principio diferentes, aunque puede haber algún solapamiento entre ellos. Esta circunstancia ha producido cierta confusión. Por un lado se ha tomado como sinónimo de "documento hagiográfico". Por otro se ha utilizado también para nombrar un producto popular de contenido fantástico, a veces oral, que pretende dar una explicación de la realidad. Y ésta es la denominación que ha tenido más extensión. La aplicación del nombre con esta acepción a nuestro corpus presenta algunos problemas: sólo podría utilizarse parcialmente para las *uitae* que contienen milagros; y el carácter popular de éstas debería matizarse un tanto.

Pero en ninguno de los dos sentidos *legenda* se refiere estrictamente a la literatura, sino que puede llegar a incluir obras completamente ajenas a ella, incluso historias que circulan oralmente.

Existe una diferencia notable con respecto a la denominación que estudiamos en el capítulo anterior, "biografía": sea cual sea la acepción en la que se use "*legenda*" la tendencia general es no precisarla con modificaciones contextuales o cronológicas, como Schaeffer señala que es lo habitual en nombres que se sitúan en el nivel pragmático.

Los que la han tomado como sinónimo de documento hagiográfico con el fundamento de su destino litúrgico se refieren a una forma de difusión concreta, que implica una relación determinada con la institución eclesiástica que fomenta, valora y controla los textos. Los criterios utilizados por la institución son variados y complejos, pero entre ellos figura sin duda el carácter edificante y el principio fundamental de la *imitatio*, rasgos ambos muy presentes en la mente de los autores. Sin embargo, recordemos que el destino litúrgico no en todos los casos procede de su época de producción, sino que el control y la utilización institucional pudo ejercerse sobre obras que no habían sido alentadas por la Iglesia al menos directamente y que no se pensaron destinar a una lectura litúrgica. Por supuesto en este aspecto desempeña un importante papel la relación con la Biblia, que proporcionó en un primer momento los textos que debían ser leídos en la liturgia.

Así pues, el nombre genérico está designando en primer lugar un rasgo de recepción, después una propiedad comunicacional (la función edificante) y, por último, una clase genealógica.

No debemos pensar que esta línea crítica esté completamente separada de la otra. Los estudiosos que han empleado este nombre para designar un material fantástico generalmente popular que contiene una explicación de la realidad han observado cómo estos textos, los que nos interesan, aluden en varias ocasiones a la circulación oral de relatos, generalmente de milagros, sobre los santos (*VHil.*, *VMalchi*). Es más, algunas obras (*VSev.*) se presentan como la redacción, que lógicamente

⁴³⁸ F. DELPECH. *art. cit.*, p. 298.

⁴³⁹ F. DELPECH. *art. cit.*, p. 298.

implica un control, de esas tradiciones que circulaban libremente. Y en este punto se señala la relación hipertextual con la Biblia, y más concretamente con el Evangelio, especialmente por parte de aquellos que, como los pertenecientes a la "Formgeschichte", veían a los Evangelistas como compiladores de una tradición previa, cuyo carácter popular reivindicaban. Así pues, también en esta línea podemos encontrar una concepción del género como definido por una propiedad comunicacional, dentro del que nuestros textos constituyen una clase genealógica.

A pesar de la aparición en las definiciones de características pragmáticas, sin embargo el nombre *legenda* no puede situarse en una genericidad auctorial, al menos en lo que se refiere a las vidas de santos que tratamos, ya que es una denominación de origen medieval que se ha extendido hasta abarcar una serie de textos anteriores tomando como base el que en una época posterior a la de su elaboración fueron utilizados de una determinada manera. Aunque es cierto que la institución ejercía sobre ellos ya un control y una valoración que preludiaba su entrada en la liturgia y que tomaba como base rasgos que corresponden a una genericidad auctorial, la función edificante, sobre todo.

1.3.3. HAGIOGRAFIA

Ésta es la denominación más utilizada para referirse a estas obras.

La primera impresión que se recibe cuando se pretende averiguar algo sobre los términos "hagiografía" y "hagiográfico" es confusa, porque la palabra se usa en muchos contextos diferentes y, en consecuencia, posee acepciones también diferentes.

Como muestra basta consultar el estudio minucioso de G. Philippart⁴⁴⁰. Este autor ha trazado la historia del empleo de este término desde sus primeras acepciones (designaba el tercer grupo de libros de la Biblia hebrea canónica después de Leyes y Profetas; más tarde, en época medieval, se refería a la Sagrada Escritura en general) hasta los significados que ha adquirido hoy en día.

En latín las primeras apariciones de esta denominación se encuentran en Jerónimo, que utiliza *Agiographa* para traducir la palabra hebrea que designaba el tercer grupo de libros que componía la Biblia además de Leyes y Profetas:

Hier., *Prol. in Dan. propheta, Biblia Sacra iuxta uulgatam: In tres siquidem partes omnis (...) scriptura diuiditur, in Legem, in Prophetas et in Agiographa, id est, in quinque et octo et undecim libros.*

Durante toda la Edad Media los términos *hagiographa*, *hagiographi*, *hagiographum* conservaron éste sentido o en todo caso se extendieron para referirse a la Sagrada Escritura en su conjunto.

El término latino *hagiographia* no apareció hasta el comienzo del s. XIX de la mano de los Bolandistas. Philippart ha indagado acerca de su sentido actual utilizando diccionarios de la lengua, enciclopedias y algunas obras de historiadores alemanes, ingleses, franceses y holandeses principalmente, y también españoles e italianos. Ha clasificado las definiciones en cinco categorías:

1º -action de rédiger des vies de saints

2º -une vie de saint, avec éventuellement une histoire de son culte

3º -une branche de la littérature; le genre littéraire hagiographique

4º -une discipline philologique et littéraire, qui a pour objet les Vies de saints et les autres sources les concernant

5º -une discipline historique qui a pour objet les Vies de saints et les autres sources les concernant"⁴⁴¹

De estos cinco empleos del término Philippart destaca la importancia de dos, el tercero y el quinto:

⁴⁴⁰ G. PHILIPPART. L'edition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale. En *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense Univ. Press. p. 127-158.

⁴⁴¹ G. PHILIPPART. L'edition médiévale..., *art. cit.*, p. 132-133.

"Ils (les spécialistes) appellent *hagiographie* tantôt une littérature (l'ensemble des sources qui concernent les saints), tantôt une discipline historique (celle qui traite des saints, de leur vie en particulier et comme on dit habituellement, de leur culte)."

En efecto, este doble significado está presente en casi todos los estudios de este tiempo, como ya había apuntado S. Boesch Gajano en la introducción a su recopilación *Agiografía altomedioeval*⁴⁴², donde cita como ejemplo la siguiente definición de "hagiography":

"The writing of the Lives of the Saints. It involves a study and comparison of the extant sources, the assessment of their historical importance, and the relating of them to contemporary secular history. The primary sources include martyrologies, passions, calendars, biographies, prose and verse compositions, and liturgical texts"⁴⁴³.

Al término "hagiografía" le ocurre algo parecido que a "historiografía" (al fin y al cabo, la primera ha sido incluida en la segunda como una rama especial de ella). Designa tanto la ciencia que pretende averiguar todo lo posible sobre los aspectos relativos a la vida de los santos, como las fuentes escritas que utiliza para ello, es decir, Actas y Pasiones de mártires, martirologios, calendarios, vidas de santos, etc. Textos éstos que a su vez constituyen también en cierta manera ciencia histórica.

A partir de su significado como fuentes utilizadas para la ciencia histórica que trata sobre los santos, "hagiografía" ha pasado a nombrar también las fuentes hagiográficas literarias; incluso ha llegado a perder parte de su carácter de término histórico. Sólo parte, porque durante mucho tiempo las obras literarias sobre las vidas de los santos se han estudiado y difundido, como bien dice Berschin⁴⁴⁴, sólo en función de su valor histórico, lo que ha ocasionado considerables distorsiones también en el terreno literario. Algunas obras valiosas literariamente han sido relegadas al olvido por ser consideradas por los historiadores poco dignas de confianza.

Por otra parte, el trabajo sobre estos textos, incluido el filológico, como puede ser el de su edición, ha sido realizado internamente, es decir, se ha hecho casi siempre desde dentro de la comunidad cristiana y para ella misma. Recordemos que esta labor fue comenzada por los Bolandistas⁴⁴⁵. Después la mayor parte de los estudiosos de estos textos han pertenecido también a órdenes religiosas o por lo menos a la comunidad cristiana. Su trabajo no se ha limitado exclusivamente a investigaciones históricas, sino que ha tocado también algunos aspectos literarios. El problema es que no han conseguido —probablemente tampoco lo pretendían— estudiar estos relatos desde una perspectiva estrictamente literaria.

Un buen ejemplo de esta situación lo proporciona un autor al que todavía hoy se acude, aunque sea para disentir de él, DELEHAYE, que no define "hagiografía", sino "documento hagiográfico":

"On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir."⁴⁴⁶

No se trata de una definición de un género literario, puesto que claramente se habla de "todo documento" que posea una intención determinada. Sin embargo, eso no ha sido obstáculo para que

⁴⁴² S. BOESCH GAJANO (ed.). Introduzione. En *Agiografía altomedioeval*, o.c., p. 7.

⁴⁴³ F.L. CROSS (ed.). s.v. "Hagiography". *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford Univ. Pr., 1958.

⁴⁴⁴ W. BERSCHIN. o.c., p. 23.

⁴⁴⁵ Omitimos un panorama histórico de los estudios hagiográficos puesto que se pueden encontrar resúmenes en las obras de Aigrain, Graus, Boesch Gajano, Wolpers, etc. Además existen otros trabajos monográficos muy conocidos: H. DELEHAYE. *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615-1915*. 2ª edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1959; V. SAXER. *La ricerca agiografica dei Bollandisti in poi*. *Augustinianum* 1984, vol. 24, p. 333-345; P. PEETERS. *L'oeuvre des Bollandistes*. 2ª edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1961.

⁴⁴⁶ H. DELEHAYE. *Les légendes...* o.c., p. 2.

posteriormente se haya utilizado y citado en definiciones de "hagiografía" como género literario, incidiendo especialmente en su aspecto relacionado con el culto⁴⁴⁷.

En la misma línea AIGRAIN, por ejemplo, autor del famoso manual *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, dice:

"L'hagiographie c'est, d'après l'étymologie du mot, l'étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte, une branche donc, spécialisée par son objet, des études historiques"⁴⁴⁸.

Su mención de la "literatura hagiográfica" no pretende ser un nombre de género, sino una mera calificación, en este caso referente al contenido, que forma pareja con expresiones del tipo "literatura moderna"⁴⁴⁹, junto a la cual aparece. Es cierto que dedica un capítulo a considerar los géneros literarios que conforman la literatura hagiográfica, pero siempre contemplando el problema en su aspecto histórico más que literario. Este interés aparece claramente en el título de uno de los apartados que incluye en este capítulo: "Des récits historiques aux récits fabuleux"⁴⁵⁰. En efecto, expone una clasificación de las Actas y Pasiones de los mártires en: testimonios directos, narraciones elaboradas a partir de testimonios directos pero que son respetuosas con su fuente y, por último, relatos fabulosos. El interés histórico prima sobre el literario.

Del mismo modo que el punto de vista la Iglesia ha marcado de manera determinante un grupo de trabajos, también los intereses puramente históricos han dado origen a otros estudios que no eluden las cuestiones literarias, pero que emplean estas obras como fuentes de conocimiento de las circunstancias políticas, sociales y culturales de la época en que surgen.

Como nombre de género, "hagiografía" sigue resultando un término confuso⁴⁵¹, pues no siempre alude a productos literarios y está cargado con el lastre de los intereses que movieron a las primeras investigaciones. Las definiciones no abundan y las que existen no siempre son esclarecedoras. Muchas veces han de ser completadas con deducciones efectuadas a partir de la enumeración de obras que cada autor considera.

1.3.3.1. Los planos semántico, sintáctico y pragmático

Una parte de la crítica considera el rasgo habitual: la hagiografía trata de la vida de un santo. Otros autores (Graus, Gaiffier, Ghizzoni, Grégoire) amplían un tanto su extensión indicando que el contenido puede tocar cualquier tema que concierna al santo. Esto implica inevitablemente que la hagiografía no es considerada estrictamente como nombre de un género literario, porque abre la puerta a documentos claramente no literarios: calendarios, inscripciones, etc.

Entre los autores que ofrecen alguna especificación del contenido es frecuente que se mencione el elemento milagroso (Ghizzoni). Este punto es relacionado por algunos (Gaiffier, van Uytfanghe) con una característica más amplia, que afecta no sólo a este nivel semántico, sino al resto de los niveles de la obra literaria: la presencia notable de la Biblia.

Otro rasgo de contenido es consecuencia de una característica pragmática: la supresión de todo dato individualizador del personaje en favor de la representación de un "tipo".

⁴⁴⁷ Sólo M. VAN UYTFANGHE (*L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*. AB 1993, vol. 111, p. 135-188), como luego veremos, observa que la concepción de hagiografía que se inició con esta definición no pertenece a un género literario, p. 146.

⁴⁴⁸ R. AIGRAIN. *o.c.*, p. 7.

⁴⁴⁹ R. AIGRAIN. *o.c.*, p. 200.

⁴⁵⁰ R. AIGRAIN. *o.c.*, p. 207-222.

⁴⁵¹ De hecho, ha sido escasamente utilizado en los manuales de historia literaria.

Sirviéndose de criterios semánticos —y también sintácticos— se ha pretendido distinguir subclases dentro del género: con milagros, sin ellos; vidas de mártires, de monjes, de obispos, etc.

Por lo que se refiere al nivel sintáctico, si este nivel ha resultado poco relevante en los casos anteriores, aquí su papel es insignificante.

Sólo los autores que destacan la influencia bíblica generalizada lo hacen también en este punto: el estilo, el vocabulario y una serie de procedimientos narratológicos, como la cronología relativa, la alternancia entre relato y discurso, etc.

Otra cosa muy distinta sucede cuando se trata de establecer subclases dentro de la hagiografía; entonces los rasgos sintácticos comienzan a desempeñar un papel más importante: el orden cronológico, la estructura retórica, etc.

De nuevo el plano del acto comunicacional tiene la clave de la definición del género. Y eso es así desde la definición más tradicional que lo relaciona con el culto de los santos.

Esta relación con el culto abarca varios aspectos:

En primer lugar uno nombrado por prácticamente toda la crítica: la función, que, como hemos visto, era algo muy presente en los prefacios de las obras: glorificadora y edificante. En este terreno se ha añadido (Gaiffier) el valor exegético respecto a la Biblia.

Pero también hay quienes han señalado que a lo largo de su historia la hagiografía ha sido aprovechada además de para estos propósitos fundamentales para una larga serie de ellos impuestos por las circunstancias: apoloéticos, políticos, territoriales, etc. (Grégoire).

La definición tradicional sobre el culto de los santos suele conllevar la consideración del empleo litúrgico de los textos, lo que por otra parte está íntimamente ligado a la relación de estas obras con la Biblia, traducida en características textuales (Gaiffier, van Uytfanghe). Estos distintos puntos relacionados con el culto implican que el género, sea cual sea la extensión con la que se le defina, está unido a la institución eclesiástica.

En este aspecto la crítica comienza a percibir la necesidad de observar cuál es el público destinatario (Gaiffier). Incluso basándose en este elemento Heinzelmann distingue las vidas de obispos y las de los monjes.

Como ya dijimos en el plano semántico, el personaje es descrito como un "tipo" modelado según el patrón de Cristo, en el que se suprime todo rasgo particular; además toda la obra procura responder también a un modelo en el que nada resulte disonante ni "original", sino que todo responda al patrón esperable.

El valor ejemplar del santo, que resulta tan importante desde el punto de vista funcional, anula la posible pertinencia de la historicidad. Es más, la suprahistoricidad de la hagiografía ha sido relacionada por parte de la crítica con su construcción según el modelo bíblico (Gaiffier).

Dejando a un lado ese rasgo tampoco hay un acuerdo unánime sobre otra cuestión perteneciente a este plano, la ficcionalidad o no de la hagiografía. En general la postura más extendida es pensar que se trata de una enunciación seria en la que la presencia de elementos sobrenaturales no afecta al conjunto de la obra, sino que es indicio de la compleja realidad que la hagiografía pretende explicar. Sin embargo, algunos autores llaman la atención sobre este estatuto a veces un tanto ambiguo.

Por otra parte, se ha apuntado (Voss) que la hagiografía, al menos en un primer momento, mantuvo una relación con la historiografía, relación que luego perdió su sentido aunque dejó rasgos textuales.

Por regla general, el nombre "hagiografía" se considera por sí solo indicador de un contexto cristiano, puesto que el origen del nombre procede de ese ámbito. Algunos autores, en cambio, no atribuyen al término estas connotaciones contextuales. Incluso se ha extendido el empleo del término con la especificación "pagana".

1.3.3.2. Los autores

Atendiendo al orden cronológico vamos a presentar las distintas concepciones del género literario "hagiografía".

Hemos de empezar con un autor que no se centró en la literatura antigua pero que, a pesar de ello, como también sucedió con Jolles, dedicó alguna atención a este género. BAJTIN⁴⁵², en un escrito que Todorov sitúa aproximadamente en los años 20 no define la "hagiografía", pero realiza una serie de observaciones interesantes sobre ella. Señala por ejemplo como característica la necesaria sujeción a formas tradicionales y la anulación de toda individualidad tanto por parte del autor como en el personaje. Es más, se elimina todo elemento que permita situar al personaje en un contexto determinado, de época, de lugar, de clase social, etc. En suma, todo aquello que acentúa los aspectos concretos de la existencia de una persona y que podrían disminuir su autoridad.

Resulta sugerente que el reproche que se ha dirigido durante años a muchos escritos hagiográficos —la repetición monótona de los mismos temas y estructuras narrativas y, en muchos casos, el escaso valor literario de su expresión— se convierta precisamente en un rasgo fundamental en la definición del género: los propios autores a la hora de escribir un texto hagiográfico saben que el género escogido no les permite sobresalir en ningún aspecto como autores literarios, ni destacar por una cuidada expresión o por la realización de una obra literaria de calidad. Como autores han de pasar desapercibidos y, del mismo modo, sus personajes han de parecerse lo más posible a otros santos ya conocidos.

LAMPEN⁴⁵³, centrándose especialmente en la época medieval, insiste en la falta de una consideración seria y estrictamente filológica de la hagiografía, de la que afirma:

"Objekt der Hagiographie ist das Leben eines Heiligen. Das Wesentliche ist es, dass die Erbauung, die Förderung der Verehrung bezweckt wird und selbstverständlich, dass es sich um einen wirklichen oder vermeintlichen Heiligen handelt"⁴⁵⁴

Su definición alude en primer lugar al contenido. Pero añade también otro rasgo perteneciente al nivel del acto comunicacional, la función. Precisamente la función es lo que distingue a la hagiografía de la biografía y la historiografía antigua, dos géneros de los que, según Lampen, conviene separarla. La hagiografía posee una función ejemplarizante, que la biografía no posee necesariamente, y no pretende

⁴⁵² M. BAKHTINE. L'auteur et le héros. En *Esthétique de la création verbale*, Paris: Gallimard, 1984. p. 25-210, especialmente p. 189-190. En su obra *Problemas de la poética de Dostoievski...* o.c p. 190-191 Bajtín dedica unas palabras no a la hagiografía en concreto, sino a algunos de los primeros géneros narrativos cristianos: Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Apocalipsis y vidas de santos y de mártires. Los relaciona con la aretología y a través de ésta con la menipea, basándose en rasgos fundamentalmente semánticos, pero también sintácticos: las síncreisis, la puesta a prueba del héroe en tentaciones y suplicios; el elemento sobrenatural, la provocación mediante la palabra, y una estructura dialógica en el sentido bajtiniano del término. Los parentescos pueden observarse mejor examinando la descripción que el propio autor hace de la menipea en las p. 160-168.

⁴⁵³ W. LAMPEN. *art. cit.*

⁴⁵⁴ W. LAMPEN. *art. cit.*, p. 124.

reflejar los hechos reales, como la historiografía, sino sólo representar al individuo en la medida en que resulta ejemplar desde el punto de vista de la ideología cristiana. Además resulta fundamental la precisión del autor de que el santo debe ser real o por lo menos debe ser creído tal, puesto que este rasgo excluye del género relatos ficcionales, entendiendo que el carácter de ficcional o no ficcional es un fenómeno relativo al nivel pragmático y no meramente al semántico.

A continuación Lampen plantea un problema que aparece en la mayor parte de los trabajos que emplean esta etiqueta genérica: una clasificación de los textos que figuran dentro del género "hagiografía". Recordemos que ya Delehayé había abordado esta cuestión. Y Lampen cita también el intento de Zoepf de distinguir entre "Biographie", "Vita" y "Legende"⁴⁵⁵. No podemos dejar de percibir bajo la omnipresencia de esta cuestión un sentimiento generalizado de insatisfacción hacia el nombre "hagiografía".

Con vistas a realizar una subdivisión genérica Lampen rechaza de plano todo intento de considerar pertinente un rasgo de contenido, como por ejemplo la presencia o no de milagros. Por otra parte, descarta también explícitamente⁴⁵⁶ criterios extraliterarios que han motivado muchas teorías basadas en la mayor o menor fiabilidad de esos relatos y en su utilidad para el historiador de la Iglesia.

El autor tampoco estima válida la diferenciación según los nombres que los propios autores medievales han utilizado para designar sus obras: *Vitae*, *Legendae*, *Historiae*, *Passiones metricae* o *prosaicae*, etc. Considera que todos estos términos eran tomados como sinónimos y, en consecuencia, usados indistintamente.

Finalmente Lampen se decanta por investigar en el terreno formal las relaciones de la hagiografía medieval con la literatura anterior. Es decir, considera que este género consta de distintas clases genealógicas, relacionadas con la *laudatio* antigua, las Actas de los mártires y las biografías griegas de monjes de la Antigüedad tardía. Desgraciadamente, Lampen abre este camino pero no lo recorre, sino que su breve artículo se limita a trasladar el problema de la época medieval a la tardoantigua. Ahora bien, el método postulado por Lampen es perfectamente válido para resolver la cuestión también en esta época.

GRAUS, autor del que ya hemos hablado en el capítulo dedicado a *legenda*, interesado en lo que la hagiografía puede informar acerca de las condiciones histórico-sociales de la época, usa ambas acepciones del término, ciencia histórica y nombre de género literario. Dice de la "hagiografía" en cuanto etiqueta genérica:

"Die Hagiographie beschäftigt sich mit den literarischen Erzeugnissen, die Heilige zum Mittelpunkt haben. Innerhalb dieser Gattung werden öfter verschiedene Gruppen unterschieden, wie zum Beispiel alte Märtyrerakten, Märtyrerromane, historische Vitae, Legenden und anderes mehr. Allein, ausser für die zwei erstgenannten Gruppen, die sich bereits zu fest umrissenen termini technici entwickelt haben, ist der Sprachgebrauch —selbst der fachwissenschaftliche— bisher fliessend⁴⁵⁷.

Graus considera que "hagiografía" es un gran género donde se agrupan textos que han recibido denominaciones variadas, reflejo de la confusión existente en este terreno. Tan sólo distingue claramente el grupo de obras que tratan de los mártires, acudiendo por tanto a un rasgo semántico. El resto constituye una masa heterogénea.

Quizá por este carácter un tanto misceláneo de los textos Graus insiste en la necesidad de ceñir el estudio a un contexto determinado, en su caso la sociedad merovingia.

⁴⁵⁵ L. ZOEPEF. *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert*. Leipzig; Berlin: Teubner, 1908, *apud* W. LAMPEN. *art. cit.*, p. 127. "Legende" eran los relatos fantásticos, "Biographie" el relato sin milagros, *vita* el relato con milagros realizados por el santo todavía en vida.

⁴⁵⁶ W. LAMPEN. *art. cit.*, p. 128.

⁴⁵⁷ F. GRAUS. *o.c.*, p. 25.

El, por su parte, a lo largo de su obra emplea el término "Legende", tomándolo como sinónimo de "obra hagiográfica"⁴⁵⁸. En el capítulo correspondiente a la "leyenda" hemos visto su concepción del término, que vale también para la de "hagiografía". Tan sólo recordemos que menciona tres rasgos:

En primer lugar, la presencia del elemento milagroso, aunque con un tratamiento distinto al que recibe en otros géneros, como la novela o el cuento. En este aspecto es consciente de que la concepción sobre lo milagroso depende de la situación cultural, histórica y religiosa. En segundo lugar, nombra la presentación esquemática de un ideal de santo, que, por supuesto, es variable contextualmente. Por último, hace referencia a la función de estos relatos.

Ahora bien, su atención mayor se dirige al origen social del género. A este respecto concluye que se trata de un producto pseudopopular: ciertamente su destino son las clases populares y para llegar a ellas el clero emplea motivos y técnicas que recuerdan a los de literaturas populares.

VOSS se centra en el estudio de una de las cuestiones problemáticas que atañen al género "hagiografía": la relación de escritos hagiográficos concretos de la Antigüedad tardía con la tradición historiográfica de la Antigüedad. El núcleo de su estudio es *VMart*.

El autor especifica que la "hagiografía", especialmente las obras tituladas βίος o *uita*, por su tema debe ser parangonada más con la biografía histórica que con la historiografía⁴⁵⁹. Una vez establecido un polo de unión semántico entre ambos géneros⁴⁶⁰, el autor pasa a comparar rasgos de otros niveles centrándose en *VMart*.

En la obra de Sulpicio, y sobre todo en el prefacio, que aparece en una combinación inhabitual junto a una carta de dedicación, Voss observa varios indicios de influencia de la historiografía antigua. Según este autor, *VMart* sigue la línea de *VA*, situada en la tradición encomiástica del *Agesilao* de Jenofonte⁴⁶¹. A este respecto destaca la influencia visible en *VMart* de la traducción de Evagrio de *VA*, cargada de resonancias de Salustio. Prescindiendo de la procedencia, existen huellas estilísticas de Salustio, Livio y Tácito. En otro plano, el prefacio gira en torno a dos ideas pertenecientes a la historiografía antigua: la búsqueda por parte del autor de la fama y la presentación de *exempla* que conduzcan a la *imitatio*⁴⁶².

Estos datos llevan al autor a afirmar que Sulpicio se sitúa en la tradición de la historiografía antigua; en el caso concreto de *VMart* no en la de la gran historiografía sino en la de la biografía histórica, al modo del *Agricola* de Tácito. Esta distinción, según el autor, sobre todo funcional, está formulada en Polibio⁴⁶³ y es mantenida por Sulpicio en su *Chronica* y en *VMart*. Así pues, según Voss, la relación entre "historiografía" y "biografía histórica" se reproduce en la de "historiografía eclesiástica" y "hagiografía".

El autor contempla la posibilidad de que el resultado obtenido a propósito de Sulpicio se repita en otras *uitae*. Jerónimo también presenta esta relación con la tradición historiográfica, aunque sólo en detalles: el prefacio de *VHil.*, de explícita influencia salustiana; y la consideración de *VMalchi* como un ensayo para una historia de la Iglesia en proyecto⁴⁶⁴.

⁴⁵⁸ F. GRAUS. *o.c.*, p. 25, n. 47.

⁴⁵⁹ B.R. VOSS. *Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike*. En K. HAUCK (ed.). *Frühmittelalterliche Studien*. Berlin 1970. p. 53-69.

⁴⁶⁰ B.R. VOSS. *Berührungen von Hagiographie...*, *art. dt.*, p. 55.

⁴⁶¹ S. CAVALLIN. *Literarhistorischen...* *o.c.*, p. 14.

⁴⁶² *Cf. VMart.*, 1,6.

⁴⁶³ Polibio, *hist.* 10, 21, 5-8.

⁴⁶⁴ *Cf.* los comentarios correspondientes en la segunda parte del trabajo.

Voss sitúa también dentro de la tradición historiográfica *VEpif.* de Enodio. Sin embargo, señala que en *uitae* posteriores, las de Venancio Fortunato y las de Gregorio de Tours, persisten huellas formales de la influencia historiográfica, pero su razón de ser no es conocida ni por los propios autores. Responden a un intento de imitar las *uitae* famosas anteriores.

DE GAIFFIER⁴⁶⁵ advierte en contra del empleo de "hagiografía" limitado a las vidas de santos:

"Or, les *Vitae* ne constituent nullement tout le genre hagiographique: il faut tenir compte d'autres documents dont voici les principaux: calendriers, martyrologes, inscriptions, livres liturgiques (sacramentaires et bréviaires), litanies, hymnes, iconographie, sans oublier les translations et surtout les *Miracula*"⁴⁶⁶

A todos estos textos les une una exigencia común:

"susciter, maintenir et entretenir le culte des saints. (...) afin, d'une part, d'en exalter la sainteté, et, d'autre part, d'inspirer aux fideles le désir de les imiter"⁴⁶⁷

Para este autor la "hagiografía" es, como ya declaró Delehaye⁴⁶⁸, un género nuevo que se crea a partir de la biografía, el panegírico y la lección moral.

Ahora bien, la imbricación del género en el culto y, por tanto, en la liturgia, determina su evolución, dependiente de los cambios sociales producidos en la comunidad religiosa. Por ello de Gaiffier cree necesario el estudio de estos aspectos:

"... qui écrit, pour qui écrit-il, dans quel but a-t-il pris la plume, a quel public s'adresse-t-il, quelles sont ses sources?"⁴⁶⁹

Y son estos aspectos puramente pragmáticos los que explican, según de Gaiffier, que autores como Atanasio, Jerónimo o Sulpicio hayan escrito obras como *VA.*, *VPauli* o los *Dialogi*.

Por otra parte, la relación de la hagiografía con la liturgia conduce a este autor a plantearse la influencia de la Biblia. Al fin y al cabo, ésta es la fuente principal de los textos litúrgicos. Así que no es sorprendente la enorme influencia bíblica en la hagiografía tanto en el estilo y en el vocabulario (plano sintáctico), como en la presentación de modelos de santidad o de milagros (plano semántico). De Gaiffier habla incluso de una "mentalidad bíblica".

Y es también este peso, no sólo de la Sagrada Escritura sino también de la exégesis bíblica, lo que otorga a la hagiografía su carácter no-histórico, casi siempre supra-histórico, como ya apuntaba Leclercq⁴⁷⁰.

Como muchos autores, también HEINZELMANN toma como punto de partida las teorías sobre la biografía: en este caso, a semejanza de Mohrmann, prefiere apartarse de Leo y situar sus bases

⁴⁶⁵ B. DE GAIFFIER. Hagiographie et historiographie. *Settim. Studio Centr. Ital. Studi Alto Medioevo* 1970, vol. 17, p. 139-166.

⁴⁶⁶ B. DE GAIFFIER. Hagiographie et historiographie..., *art. cit.*, p. 140

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ H. DELEHAYE. *Les legendes...* o.c., p. 64.

⁴⁶⁹ B. de GAIFFIER. Hagiographie et historiographie..., *art. cit.*, p. 165.

⁴⁷⁰ J. LECLERCQ. L'écriture sainte dans l'hagiographie monastique. En *La Biblia nell'Alto Medioevo. Sett. studio del CISAM*, Spoleto: Centro it. di st. sull'Alto Medioevo, 1963. p. 103-128, especialmente p. 122.

en los trabajos de Stuart, sobre la biografía antigua, y de Hoster⁴⁷¹, sobre las vidas de santos en concreto.

Pero Heinzelmann no acude a Stuart para establecer la necesidad de una definición amplia de la biografía, como Mohrmann, sino para confirmar la existencia de una tradición romana antigua, el *elogium* y la *laudatio funebris*, que participó en la configuración de la biografía romana. Dentro de esta tradición surgió una serie de biografías de altos cargos del funcionariado elaboradas con ocasión de su muerte, corriendo los funerales a cargo del Estado. Esta tradición biográfica se encuentra también presente en Suetonio. En el momento en que el Estado se hizo confesional esta tradición se siguió manteniendo, según Heinzelmann, en la biografía cristiana, concretamente en las vidas de obispos, convertidos en altos funcionarios.

A esto se podría objetar la existencia en este espacio intermedio de la biografía de ascetas; pero ésta, siempre según el autor, difiere de la biografía de obispos, especialmente en el público al que va dirigida. La biografía ascética se dirigía a un público de aristócratas muy reducido, aunque luego en etapas posteriores gozara de gran popularidad. Por otra parte, describía el camino del santo hacia Dios, mientras que las biografías de obispos reflejaban más bien el "éxito" conseguido en vida por los obispos, tratándolos más como funcionarios que como santos.

Así pues, Heinzelmann aboga por la existencia de dos géneros biográficos diferentes: biografía de ascetas y biografía de obispos, definiendo ésta como una clase genealógica, heredera de la biografía antigua de funcionarios⁴⁷².

Hasta aquí sólo hemos mencionado el término "biografía" y podríamos haber situado la exposición de la opinión de Heinzelmann en el capítulo correspondiente. Si no lo hemos hecho así es porque esta reflexión sobre la biografía de obispos constituye el punto de partida para cuestionar la acepción tradicional de "hagiografía".

El problema es que las vidas de obispos difícilmente entrarían dentro de la "hagiografía" si se entiende este nombre tradicionalmente:

"... Texten, die dem kirchlichen und insbesondere dem liturgischen Gebrauch zugeschrieben werden müssen, die dann einen "Heiligenkult", wie wir ihn verstehen, lanciert haben."⁴⁷³

Para ser considerado "hagiografía" un texto debe cumplir este requisito: ser utilizado para la liturgia y, por tanto, para fomentar el culto de un santo concreto. Puede darse que dos textos con los mismos rasgos genéricos sintácticos y semánticos no sean considerados dentro del mismo género porque uno de ellos no ha sido empleado en esa situación concreta. Y también puede haber dos textos completamente diferentes en los planos sintáctico y semántico, incluso distintos en el nivel del acto comunicacional (por ejemplo, en el modo: narrativo o representativo), que, sin embargo, sean incluidos dentro de la "hagiografía" porque fueron utilizados en la misma situación.

El origen de la pertinencia de este rasgo reside probablemente en que los Bolandistas adoptaron la existencia previa del culto como criterio para la inclusión del santo en su edición, que, por otra parte, se organizó siguiendo el orden del calendario litúrgico.

Heinzelmann observa que esta relación con el culto de los santos, si se toma como condición estricta, excluiría del género la mayor parte de las vidas hasta el siglo VI⁴⁷⁴. Para solucionar este

⁴⁷¹ D. HOSTER. *o.c.*

⁴⁷² De nuevo nos encontramos ante el viejo problema de la distinción de subgéneros dentro de la hagiografía.

⁴⁷³ Esta definición tradicional de "hagiografía" formulada por M. HEINZELMANN (*art. cit.*, p. 40) se asemeja bastante a la propuesta por B. DE GAIFFIER. *Hagiographie et historiographie... art. cit., cf. p. 140.*

problema prefiere distinguir en la "hagiografía" dos componentes: el carácter litúrgico relacionado con el culto y el más puramente literario⁴⁷⁵. El reconocimiento del posible carácter literario del género deja la puerta abierta a la inclusión de prácticas de carácter lúdico, mientras que antes estaba limitado a prácticas discursivas serias.

Esta ampliación del género "hagiografía" supone, al fin y al cabo, la pérdida de pertinencia de ese rasgo —la relación con la liturgia—, y deja de nuevo la definición de "hagiografía" reducida a una alusión general al nivel semántico.

En su momento ya señalamos que MOHRMANN identificaba "hagiografía" con "biografía cristiana". De las páginas que dedica al concepto de "hagiografía" entresacamos esta cita:

"... se questo è vero per la letteratura classica, non è meno vero per la biografia specificamente cristiana, che si usa designare con il termine: letteratura agiografica.

L'agiografia è talvolta definita, in modo semplicistico e poco esatto, anzi superficiale, come il genere letterario della «Vita dei Santi» ..."⁴⁷⁶

Mohrmann, a pesar de reconocer la inexactitud de esta definición tradicional, sobre todo en el hecho de que engloba obras como Actas y Pasiones de los mártires, que no tratan de la vida de los santos sino de su muerte, acaba aceptándola, puesto que ella posee un concepto de biografía lo suficientemente amplio para abarcar también este tipo de obras.

Introduce también otras matizaciones que son de interés.

La literatura hagiográfica precede al culto de los santos propiamente dicho (existen formas *ante litteram* a semejanza de lo que ocurre con la biografía profana, según la propia Mohrmann había establecido anteriormente). Con esta observación Mohrmann sale al paso de la tradicional relación entre hagiografía y culto oficial de los santos, cuya expresión más concreta insiste en el empleo litúrgico de los textos, como acabamos de ver en de Gaiffier. Es ésta una observación lúcida que, rechazando esa relación que se establecía tradicionalmente desde época de los Bolandistas, permite explicar sin complicaciones innecesarias el multiforme panorama del género.

Tampoco olvida un aspecto fundamental que muchos autores tienden a pasar por alto dentro de este terreno, la posibilidad de adscribir el género a una tradición determinada. Mohrmann señala la variedad de tradiciones que pueden encontrarse dentro de lo que se ha llamado "hagiografía": la biografía profana, la tradición judeohelenística, bíblica, etc., sin descartar producciones independientes. Así pues, queda claro que la "hagiografía" no constituye una clase genealógica uniforme, aunque contenga grupos de textos que sí lo sean.

Es verdad que también "hagiografía", tal y como Mohrmann lo utiliza, alude a la situación contextual, aunque de una manera muy general, refiriéndose sólo al cristianismo y sin fijar límites temporales ni geográficos. Ciertamente ella se centra en los primeros siglos de la era cristiana, "gli inizi dell'agiografia cristiana". Eso sí, luego considera la importancia de la situación contextual a la hora de distinguir entre los subgéneros hagiográficos. La época de las persecuciones dio lugar a los relatos de la muerte de los mártires, Actas y Pasiones; el monaquismo, por otro lado, en sus diversas manifestaciones, de las que Mohrmann hace una revisión, produjo las vidas de monjes. Las vidas de obispos, según ella, se conciben siempre en relación con uno de estos dos modelos⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Sobre la fecha en la que las vidas comenzaron a formar parte de la lectura litúrgica, cf. B. DE GAIFFIER, "La lecture des actes..." *art. cit.*, p. 140.

⁴⁷⁵ M. HEINZELMANN *art. cit.*, p. 44.

⁴⁷⁶ Chr. MOHRMANN. Introduzione. En ATANASIO..., *o.c.*, p. VIII.

⁴⁷⁷ Chr. MOHRMANN. Introduzione. En *Atanasio...*, *o.c.*, p. X.

Con esta afirmación Mohrmann aclara bastantes cosas respecto a su concepción de este género. Entre otras, deja claro que el nombre "hagiografía", tal y como ella lo entiende, designa una clase de textos analógica, unida por una semejanza semántica muy general. Este gran género engloba otras subclases genealógicas, es decir, grupos de textos unidos por relaciones hipertextuales.

GHIZZONI ofrece la siguiente definición:

"L'agiografia non ha come oggetto esclusivamente la vita dei santi; essa comprende gli Atti e le Passioni dei martiri e in generale tutto ciò che è santo e si esprime nelle forme dell'aretologia e della taumaturgia, che sono di essa le due componenti fondamentali."⁴⁷⁸

En primer lugar el autor establece qué grupos de textos incluye bajo el nombre "hagiografía": Actas, Pasiones y Vidas de santos. A continuación define propiamente el término, aludiendo a cuestiones semánticas, entre las cuales aparece la presencia de milagros. Este requisito restringe notablemente el campo abarcado al excluir obras como *VAug* o *V. Fulg*

Ghizzoni subraya el valor pedagógico de la hagiografía en la medida en que es vehículo de expresión de la virtud cristiana, pero no olvida que estos relatos también responden a la intención de proporcionar entretenimiento.

Por otra parte, apunta una cuestión que constituye uno de los aspectos del género que más polémica ha suscitado:

"Chi legge oggi un testo agiografico finisce sempre per chiedersi quanto di vero ci sia in esso e quanto di leggendario."⁴⁷⁹

Observemos que esta reflexión se está haciendo explícitamente desde el punto de vista de la recepción actual. En cierto modo recuerda a esa "tierra de nadie" en la que Delehayé sitúa algunas leyendas. Por cierto, recordemos que el género hagiográfico ha planteado esta pregunta en otras épocas, incluso cercanas a la propia de su producción⁴⁸⁰. Ghizzoni no ofrece una solución global para este problema y se limita a lo que afecta a *VMart.*, apuntando las distintas contestaciones que se han dado a esta pregunta con respecto a esa obra concreta y señalando la complejidad de la cuestión, que, según él, supera el ámbito de la filología y de la crítica histórica. Así es, en efecto, pero no por ello deja de constituir un problema literario.

Examinemos estas citas tomadas de GRÉGOIRE:

"Veramente la letteratura agiografica appartiene alla cultura di ogni società e di ogni settore di umanità. (...) Ogni testo agiografico è dunque una biografia differenziata secondo il messaggio dottrinale che la nutre e la convalida."⁴⁸¹

"L'agiografia è inoltre una storiografia apologetica, dotata di una finalità didattica, elaborata sulla nozione di virtù personale e sociale, individuale e collettiva."

"L'agiografia è un genere letterario che riguarda i santi;..."⁴⁸²

⁴⁷⁸ F. GHIZZONI. *o.c.*, p. 103.

⁴⁷⁹ F. GHIZZONI. *o.c.*, p. 106. El subrayado es nuestro.

⁴⁸⁰ Hay que recordar el *Decretum Gelasianum*, así como las observaciones acerca de la creencia en los milagros de M. VAN UYTFANGHE. La controverse biblique et patristique autour du miracle, et de ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin. En *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris: Etudes augustiniennes, 1981. p. 205-233.

⁴⁸¹ R. GREGOIRE. *o.c.*, p. 3.

⁴⁸² R. GREGOIRE. *o.c.*, p. 13.

Con sus palabras Grégoire está describiendo un género literario que existe en todas las sociedades y en todas las épocas. No incluye en su definición ninguna alusión a religión concreta ni a situación contextual alguna.

En la línea de Mohrmann, Grégoire identifica "hagiografía" con "biografía", entendida en sentido amplio. También la hace equivaler a "historiografía", consecuencia lógica de la primera identificación y de la acepción de "hagiografía" como ciencia histórica.

El elemento definidor fundamental del género es el semántico: trata de los santos. Menciona también la presencia de la taumaturgia. En el terreno de la función Grégoire destaca su carácter edificante y su aplicación litúrgica, pero no olvida enumerar la variedad de funciones a las que puede encaminarse.

Grégoire se limita a la hagiografía cristiana, pero a pesar de esta restricción contextual el campo que abarca es enormemente extenso. No exige más precisiones, ni temporales, ni geográficas. Explícitamente incluye en el género Actas y Pasiones de los mártires, vidas de santos, martirologios, legendarios, novelas del siglo XIX como *Fabiola* de N. P. Wiseman, la colección de Hachette "Saints en leur temps", u obras modernas como *Santa Teresa de Lisieux* de I. Magli⁴⁸³, etc.

La concepción de Grégoire apunta a un grupo de textos unidos por ciertas semejanzas, debidas simplemente a una serie de circunstancias que son comunes a todas las sociedades.

ELLIOTT, autora con la que nos volveremos a encontrar en otra ocasión, señala en la Introducción de su libro algunas características del género "hagiografía":

"It has a double goal: celebration and edification."⁴⁸⁴

También apunta como rasgo genérico la semejanza entre los textos motivada entre otras razones por los préstamos entre relatos y las continuas repeticiones de ciertos motivos. Esta característica está unida a la falta de historicidad que habitualmente se le achaca. A este respecto, sin embargo, Elliott señala:

"Hagiography, moreover, was considered to be ethically rather than factually true."⁴⁸⁵

Es la finalidad ejemplarizante la que sustituye otras consideraciones, entre ellas la veracidad del relato. En cuanto a las repeticiones y los préstamos "liberales" entre relatos, la autora considera que no es un fenómeno exclusivo de la hagiografía, sino que es compartido por la mayor parte de la literatura medieval, que encuentra placer en "reconocer" una historia y sus reglas de funcionamiento, en saber cuál es el final.

Así pues, los rasgos pertinentes del género "hagiografía" para Elliott se sitúan en el nivel del acto comunicacional. Más adelante veremos cómo dentro de este género establece una división entre *passio* y *uita* basada en características textuales.

BOESCH GAJANO afirma:

"Questa mi sembra possa essere considerata la specificità della agiografia: non il ricorso al meraviglioso —presente non solo nella tradizione propriamente letteraria, ma anche nella storiografia tardoantica con specifiche funzioni ben individuate da Lellia Cracco Ruggini— ma uno sconfinamento costante tra naturale e soprannaturale, che non è semplice conseguenza della rivelazione cristiana —

⁴⁸³ Publicada en Milán en 1984.

⁴⁸⁴ A.G. ELLIOTT. *o.c.*, p. 3.

⁴⁸⁵ A.G. ELLIOTT. *o.c.*, p. 6.

(...)—, ma nasce, senza essere né bloccata né nascosta dalla forza della cultura classica ancora operante, da esigenze di comprendere e controllare anche attraverso strumenti mitico-simbolici una realtà in trasformazione e via via sempre piú segnata da presenze antropologiche e culturali «altre»".⁴⁸⁶

Boesch Gajano subraya aquí la importancia de un elemento que ya otros autores habían apuntado, aunque no le habían concedido ese papel predominante en la definición del género. No es la presencia de episodios sobrenaturales lo que define el género, rasgo semántico sin más, sino ese cruce constante de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural que responde a la necesidad de reflejar una realidad compleja.

Estamos de nuevo ante una cuestión de nivel pragmático: una enunciación sería que pretende reflejar la realidad mediante el empleo de unos procedimientos que Boesch Gajano califica de mítico-simbólicos. Nosotros añadimos que el reconocimiento de estos instrumentos por parte del público no está garantizado, es más, cabe la posibilidad de que el autor fuera consciente de que esos procedimientos no eran comprensibles para cualquiera.

VAN UYTFANGHE⁴⁸⁷, basándose en la tradicional definición de Delehayé, se resiste a considerar "hagiografía" como un género literario, si se considera que éste ha de definirse por unas determinadas características formales y semánticas⁴⁸⁸.

Se basa, en primer lugar, en que se trata de un conjunto en el que tiene cabida cualquier documento no necesariamente literario. La explicitud con que el autor realiza esta declaración supone un gran avance en el estudio del corpus.

En segundo lugar, aporta la razón, mucho más desarrollada que la primera, de que en este grupo también están incluidas muestras de otros géneros y subgéneros literarios: una biografía, una carta, un epitafio, un himno, un sermón, etc.; incluso hay textos que pertenecen a la vez a más de un género como *VCypr*.

Por tanto, Van Uytfanghe centra fundamentalmente sus objeciones en que "hagiografía" es lo que nosotros, siguiendo a Genette⁴⁸⁹, llamaríamos un "archigénero", en la medida en que se refiere a un rasgo textual, semántico, que puede aparecer en varios géneros.

Partiendo de esta base se dedica a buscar criterios de definición para lo que él llama "discurso hagiográfico", tomando este concepto de M. de Certeau⁴⁹⁰: el tipo de personaje, unido a Dios pero no él mismo un dios; la relación con la realidad histórica definida por una estilización en tres fases: subjetividad del personaje, tradición oral y elaboración del autor; la función, que él califica como "performativa", que oscila entre la apología, la idealización del personaje y la edificación; por último, los temas y arquetipos que han sido ya estudiados por Bieler⁴⁹¹.

Dos de estos cuatro rasgos, el personaje y los temas, son semánticos y los otros dos, la función y la relación con la realidad, son de índole pragmática. Elimina expresamente todo tipo de rasgos sintácticos y este factor contribuye a la no aceptación de la "hagiografía" como un género literario.

⁴⁸⁶ S. BOESCH GAJANO. *Le metamorfosi...*, *art. cit.*, p. 137-138.

⁴⁸⁷ M. VAN UYTFANGHE. *L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?* *AB* 1993, vol. 111, p. 135-188.

⁴⁸⁸ La misma opinión había mostrado E. BIRGE VITZ: " ... L'hagiographie n'est pas un genre littéraire. L'hagiographie peut être racontée, chantée, lue à haute voix ou en privé et de façon silencieuse: elle peut être composée sous forme de vers ou de prose; elle peut être lyrique, narrative, ou dramatique. On la trouve dans des genres aussi variés que l'hymne, le panegyrique, l'épopée. le roman, le miracle dramatique et le sermon." en *Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints. Poétique* 1987, vol. 18. p. 387-402.

⁴⁸⁹ G. GENETTE. *Introduction à l'architexte*, *o.c.*, p. 142.

⁴⁹⁰ M. DE CERTEAU. *Une variante: l'édification hagiographique*. En *L'écriture de l'histoire* Paris: Gallimard, 1975. p. 274-288.

⁴⁹¹ L. BIELER. *THEIOS ANER...*, *o.c.*

El núcleo de su trabajo está dedicado a las relaciones entre hagiografía pagana y hagiografía cristiana. Frente a los que han pretendido explicar la hagiografía cristiana como una continuación de la pagana, representada sobre todo por las vidas de los filósofos, van Uytfanghe esgrime la idea de que existen analogías debidas a la semejanza contextual pero, salvo casos concretos, no se puede hablar de una relación genealógica. Así pues, el autor convierte "hagiografía" en una clase analógica. Y en su interior hay una clase genealógica, definida por una fuerte relación con la Biblia.

Con este trabajo el autor completa y matiza sus opiniones sobre este asunto vertidas en un artículo anterior⁴⁹²: la concepción de la "hagiografía cristiana" como continuadora de la Biblia. Entre los partidarios de una definición centrada en este rasgo nombra a Harnack, y nosotros podríamos añadir a de Gaiffier. El mismo van Uytfanghe suscribe esta concepción:

"... l'hagiographie étant un genre que idéalise son objet en fonction de «paradigmas» dont la plupart remontent à l'Écriture, fussent-ils éclairés, orientés, voire infléchis par d'autres influences"⁴⁹³

Según la opinión de van Uytfanghe, en la época de producción de los textos, en la Antigüedad tardía, el sentir sobre esta relación entre la Biblia y la hagiografía no era uniforme. Todo apunta a que, a pesar de que la postura oficial de la Iglesia no ratificaba tal parentesco, sí era la convicción de los hagiógrafos. Por otra parte, aunque el empleo litúrgico de la hagiografía haya sido muy discutido, no se puede negar que existió como tendencia y que a través de él los textos emprendieron un camino de canonización.

Por tanto, en este trabajo el autor se inclina a tomar el género "hagiografía (cristiana)" como una clase genealógica definida por una relación con la Biblia, que se trasluce en todos los niveles de la obra literaria. Expresamente considera que se trata de una genericidad auctorial.

Como peculiaridades de la hagiografía cristiana frente a la pagana Van Uytfanghe añade otros rasgos: el santo no posee las características de un θεῖος ἄνθρωπος no se dirige a una élite de intelectuales, sino a toda la comunidad cristiana, etc.

1.3.3.3. Conclusiones

Como hemos visto, no existe unanimidad en las definiciones de "hagiografía"; sin embargo, sí existen una serie de coincidencias significativas en el tratamiento de este término.

La primera de ellas es el clima generalizado de desconfianza hacia el término y sus acepciones tradicionales como etiqueta genérica.

Los motivos para estas reservas son varios. En primer lugar se teme las excesivas connotaciones extraliterarias que el término ha acumulado. Heffernan explica así por qué él no lo usa:

"... the perfectly suitable term hagiography is now virtually impossible to read except as an epithet signifying a pious fiction or an exercise in panegyric. To be sure, these are the characteristics of hagiography, but they are not its exclusive concerns."⁴⁹⁴

También se percibe como un nombre que se ha definido habitualmente de forma poco precisa. Lampen no renuncia a usar el término, pero señala que los criterios que tradicionalmente se han

⁴⁹² M. VAN UYTFANGHE. L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale. En J. FONTAINE; CH. PIETRI (eds.). *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1985. p. 479-497. Volveremos sobre este artículo en la tercera parte de nuestro trabajo, pues la aportación de este autor es fundamental dentro de la crítica sobre el género "hagiografía".

⁴⁹³ M. VAN UYTFANGHE. L'hagiographie: un "genre" ..., *art. cit.*, p. 609.

⁴⁹⁴ Th. R. HEFFERNAN. *o.c.*, p. 16.

utilizado para definirlo no bastan⁴⁹⁵. Mohrmann dice que se ha definido "in modo semplicistico e poco essato, anzi superfiziale"⁴⁹⁶. Y Heinzelmann⁴⁹⁷ hace notar las deficiencias de la definición tradicional, como hemos visto. Estos dos autores creen necesario matizar o modificar el criterio definidor que relaciona esta literatura directamente con el culto de los santos.

La adopción de este criterio se debe a que era la condición que exigían los Bolandistas para incluir en su edición obras relacionadas con unos santos u otros: el culto de éstos debía gozar de la aprobación de la Santa Sede o proceder de época muy antigua. Así pues, la edición estuvo ligada desde el comienzo a los principios de la canonización expresados por Urbano VIII en 1634. Este hecho ha dejado una gran huella en los estudios posteriores dedicados a la hagiografía, hasta el punto de que el término adquiere esa connotación de "conjunto de obras relacionadas con el culto de un santo determinado", —se ha buscado el origen del género en el culto y se han estudiado los posibles usos litúrgicos de estas obras— y raramente los autores dejan de mencionar esa relación, sea para incorporarla como rasgo del género, sea para introducir alguna matización al respecto, como Mohrmann y Heinzelmann.

Pero además, la relación de los Bolandistas con los principios de canonización ha sido la que luego ha dado lugar a la consideración por parte de algunos autores de la presencia del milagro como rasgo genérico pertinente. Posteriormente el racionalismo de finales del XIX consideró que la presencia de lo sobrenatural en el contenido de estas obras era señal inequívoca de su carácter ficcional y se produjo su inmediato descrédito⁴⁹⁸. Incluso se consideró que éste era el rasgo que distinguía "hagiografía" de "biografía", como si ésta última no poseyera también en ocasiones relatos sobrenaturales⁴⁹⁹.

En el conjunto de la crítica podemos distinguir dos líneas diferentes, aunque con puntos de contacto:

La primera alude al plano semántico: la hagiografía incluye todo documento que trate sobre los santos. Nos hallamos en este caso ante una clase analógica (a veces ni siquiera está definida en relación a un contexto) en la que algunos autores distinguen subclases de distinto tipo entre las que figuran las *vitae*, concebidas como un grupo genealógico, pero no siempre fundado en la misma relación hipertextual: puede ser con la biografía antigua, con la biografía helenística de filósofos o con los Evangelios.

La pura definición semántica es difícil de mantener, porque pronto comienzan a aparecer cuestiones pragmáticas y contextuales: la concepción cambiante de la santidad, por ejemplo.

En esta línea la identificación de "hagiografía" con "biografía" es también frecuente, fundamentalmente motivada por semejanzas semánticas (Mohrmann, Grégoire). La única variante que aparece en este caso es que Mohrmann considera que en "hagiografía" va incluida la connotación de "cristiana" y Grégoire deja el camino abierto a la existencia de hagiografía en otras religiones.

En estos casos el concepto que cada autor posee de "biografía" es determinante. Por ejemplo, Mohrmann expone sus ideas al respecto, bastante amplias, en el comienzo de su introducción y esto repercute en su concepción de la "hagiografía", que incluye Actas y Pasiones de los mártires, además de vidas de santos (Grégoire sigue en esto la opinión de Mohrmann).

⁴⁹⁵ W. LAMPEN. *art. cit.*, p. 127-128.

⁴⁹⁶ Chr. MOHRMANN. *Introduzione*. En *Atanasio...*, *o.c.*, p. VIII.

⁴⁹⁷ "Damit kann man aber auch den Grossteil der Vitenliteratur bis in 6. Jahrhundert nur noch sehr bedingt unter den Begriff der "Hagiographie" fassen, wie er bisher allgemein üblich war", M. HEINZELMANN. *art. cit.*, p. 44.

⁴⁹⁸ Son famosas las declaraciones polémicas de B. KRUSCH en su edición de vidas de santos en *MGH, SRM*.

⁴⁹⁹ Existen numerosos ejemplos de obras historiográficas que narran contenidos falsos y no por eso son consideradas ficcionales, y también existen muchas obras de ficción que incluyen episodios reales.

Un segundo sector de la crítica, que no desestima la importancia del nivel semántico, insiste en rasgos pragmáticos: la función edificante, conmemorativa y glorificadora o el fundamento del culto.

Esta tendencia, a la que Boesch Gajano y Berschin⁵⁰⁰ aluden, adopta una posición diferente respecto a las relaciones entre hagiografía y biografía: no tiende a identificar ambas, sino a contraponerlas centrandó sus diferencias en parejas de contrarios como presencia/ausencia de milagros o retrato de un tipo/individuo, etc.

En relación con el culto de los santos enseguida surge la cuestión de la liturgia, sin duda extraordinariamente dependiente del contexto, aunque no hay que olvidar que normalmente este rasgo se utiliza como argumento de apoyo para consideraciones pragmáticas (Van Uytfanghe). Prescindiendo de la polémica creada en torno a ella, esta característica no puede bastar para definir el género y debe supeditarse a los rasgos semánticos, como ocurre con otros aspectos que se han añadido a la definición: la multiplicidad de funciones que se han señalado y el carácter edificante, puesto que es un rasgo de la literatura cristiana en su conjunto.

Dentro del interés por el mismo plano, el pragmático, hay autores como Boesch Gajano y Ghizzoni, que prefieren subrayar la situación límite entre lo sobrenatural y lo natural. Pero señalan esta característica como algo que hoy, en nuestro momento de recepción, nos choca, pero no como una pretensión en la mente del autor o un hecho de recepción de la época contemporánea a la producción de las obras.

En suma, "hagiografía" no pertenece propiamente a la esfera de la literatura, puesto que engloba documentos no literarios, que se han utilizado como fuentes históricas.

Pero incluso en las acepciones que pretenden ceñirse a la literatura hay otro problema: es muy considerable el número de definiciones del género que acuden prácticamente sólo a un rasgo semántico. A consecuencia de ello muchos autores no están suficientemente satisfechos ante la heterogeneidad del material reunido bajo el mismo nombre. Este descontento es patente en la frecuencia con que se plantea la distinción de subgéneros, que ya no se definen exclusivamente en el plano semántico (Mohrmann, Heinzelmán). No se trata sólo de diferenciaciones contextuales: las actas de los mártires, las vidas de los monjes y las de los obispos pertenecen cada una a una época concreta con sus características propias. Se introducen rasgos sintácticos y pragmáticos, combinando la mayor parte de las veces rasgos de varios niveles (Lampen, Heinzelmán, Elliott).

En esto se percibe que la "hagiografía" es un archigénero, como sostiene van Uytfanghe, puesto que se refiere fundamentalmente a un rasgo textual que puede aparecer en muchos géneros distintos: *uitae*, actas, pasiones, diálogos, cartas, etc. No es posible definirlo por medio de ningún rasgo sintáctico ni pragmático a no ser su función edificante (cuya pertinencia genérica en un sistema literario como el cristiano, todo él encaminado a la edificación, es al menos discutible) y contiene una serie de géneros empíricos⁵⁰¹.

Sólo queda por destacar que, al igual que en el caso de *legenda* debíamos relacionar el origen de la palabra con la Biblia, también aquí existe una relación clara, que puede ser precisamente el motivo por el que el término se ha extendido: en origen, designaba una parte de las Sagradas Escrituras y después se extendió hasta denominar el conjunto. De hecho, la crítica ha señalado casi unánimemente la existencia de lazos de distintos tipos entre estas obras y la Biblia.

⁵⁰⁰ S. BOESCH GAJANO. *Le metamorfosi ... art. cit.*, p. 233 y W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 17-18.

⁵⁰¹ G. GENETTE. *Introduction à l'architexte, o.c.*, p. 142.

1.3.4. Denominaciones parciales: ARETALOGIA, NOVELA y PANEGIRICO

Dentro de este capítulo hemos agrupado tres etiquetas genéricas de frecuencia y extensión muy diferente: "aretalogía", "novela" y "panegírico". Lo hemos hecho así porque ninguna de ellas ha llegado a designar de forma global ni exclusiva las vidas de santos. "Novela" y "panegírico" han sido nombres que sólo se han aplicado a algunas obras concretas. "Aretalogía" se ha utilizado para un grupo mayor, aunque tampoco ha llegado a abarcar el conjunto.

Hay que tener siempre presente que estas etiquetas designan géneros más amplios, del que en todo caso formarían parte las obras aquí designadas.

Aunque el carácter parcial de estas denominaciones parece concederles una importancia menor, puede resultar revelador precisamente descubrir las razones por las que se han empleado de esta manera.

También los otros nombres, habitualmente referidos al conjunto del corpus, son considerados etiquetas genéricas parciales en algunas definiciones; por ejemplo *legenda*, tal y como ha sido definida por Lotter. Sin embargo, no hemos querido incluir aquí estos casos, sino que los hemos tratado dentro de los capítulos correspondientes junto al resto de acepciones globales, simplemente por procurar claridad a la exposición.

1.3.4.1. Aretalogía

El término "aretalogía" gozó en una época determinada, el primer cuarto de este siglo, de gran popularidad y llegó a aplicarse a las vidas de los santos, o por lo menos a una gran parte de ellas, las que incluían elementos milagrosos. Sin embargo, la polémica le ha acompañado siempre desde que empezó a utilizarse como nombre de género.

En este capítulo nos ceñiremos al origen del término y a su aplicación a las vidas de los santos, dejando en principio a un lado su relación con la novela o las vidas de filósofos. En algunas ocasiones haremos una excepción, ya que estos géneros guardan algunas afinidades con el nuestro y no siempre es posible deslindar campos. Sí debemos tener en cuenta que esta denominación se ha empleado muy frecuentemente en estudios dedicados al origen de los Evangelios y que de hecho éste es el contexto donde ha perdurado más tiempo⁵⁰².

El núcleo de las definiciones de "aretalogía" como nombre de género pertenece al plano semántico: el relato de historias de milagros. Precisamente su carácter exclusivamente temático es la razón de que no haya prosperado como denominación genérica, aunque el adjetivo correspondiente haya seguido utilizándose para designar un conjunto de rasgos semánticos.

En alguna ocasión se ha pretendido añadir alguna definición sintáctica, como los procedimientos de autenticación de Werner.

⁵⁰² Una recapitulación sobre las acepciones de "aretalogía" en general, aunque su objetivo sea su influencia en los Evangelios, se puede encontrar en K. BERGER. *art. cit.*, p. 1218-1231.

Y también se han mencionado características de índole pragmática: el empleo litúrgico (Hadas) o la función laudatoria y propagandística (Nilsson).

La cuestión de si el género alude o no a unas determinadas circunstancias contextuales es la que determina las diferencias en la extensión. Para Reitzenstein no hay una determinada limitación contextual implícita en el nombre. Otros autores, en cambio, creen que alude al ámbito religioso y que la aretalogía profana es un género diferente (Jülicher). Nilsson opina que se trata de textos, que no han sobrevivido, producidos en un contexto muy determinado: la época helenística y el comienzo del culto de Asclepio.

Según esto, ya podemos adelantar que "aretalogía" como nombre de género se debe al empleo de Reitzenstein, quien extrapolaría una serie de características, semánticas fundamentalmente, a partir de una supuesta actividad en un entorno y culto muy determinados (de la que no poseemos un testimonio claro), para aplicárselas a un grupo de textos heterogéneos, no necesariamente de tipo religioso.

1.3.4.1.1. Los autores

No conservamos ningún testimonio significativo de este término en lengua latina. Sí, en cambio, poseemos ejemplos de *aretalogus*, palabra cuya interpretación ha sido objeto de discusión desde Cassaubon (*Animadu. ad Suet.*, Paris 1605):

Suet., *Aug* 74: *caenam praebebat ut non nimio sumptu, ita summa comitate. Nam et ad communionem sermonis tacentis uel summisim fabulantis prouocabat, et aut acromata et histriones aut etiam triuiales ex circo ludos interponebat ac frequentius aretalogos.*

Juvenal *Sat.* XV, 13 ss:

attonito cum

tale super cenam facinus narraret Ulixes

Alcinoos, bilem aut risum fortasse quibusdam

mouerat ut mendax aretalogus.

El escolio Bobbiense al pasaje aclara:

arithalogi sunt, ut quidam uolunt, qui miras res, id est deorum uirtutes loquuntur, mihi autem uidetur aretalogos illos dici, qui ea quae dicta⁵⁰³ non sunt in uulgus proferunt.

Porphyr., *ad Hor. serm.* I, 1, 120: *idem (Crispinus) et carmina scripsit, sed tam garrule, ut aretalogus diceretur.*

REINACH⁵⁰⁴, con la ayuda de los testimonios conservados del equivalente griego y sobre todo de dos inscripciones descubiertas en Delos⁵⁰⁵, basándose en el empleo de ἀρετή, incluso antes de la

⁵⁰³ R. REITZENSTEIN sustituye el *dicta* que figuraba en los códices por *facta*. Aprovecha el cambio para apoyar su propia opinión acerca de la falsedad de las aretalogías.

⁵⁰⁴ S. REINACH, *Les arétalogues dans l'Antiquité. BCH* 1885, vol. 9, p. 257-265

⁵⁰⁵ Ps. Manetho IV, 446-449:

- Πυργιάς ἀρεταλόγος κατὰ πρόσταγμα *apud* REINACH, p. 260

- Πτολομαῖος Διονυσίου Πολυῤῥήνιος, ὄνειροκρίτης καὶ ἀρεταλόγος (*ibid.*)

Sobre otros testimonios cf. S. REINACH y F. CRUSIUS, s.v. "Aretalogoi", *RE*, cols. 670-672.

aparición del cristianismo, con el valor de "milagro, suceso sobrenatural", concluye que *aretalogus* poseía una primera acepción de "intérprete de milagros" y que posteriormente adquirió el sentido secundario de "fabulador". Rechaza absolutamente la traducción de "filósofo bufón", propuesta por Cassaubon para el texto de Suetonio.

CRUSIUS⁵⁰⁶ adopta la propuesta de Reinach con alguna matización. Omite prácticamente la acepción de "intérprete de prodigios" dando énfasis a la de "narrador de historias de milagros", concretando aún más: milagros de una divinidad. De esta manera *aretalogus* se aproxima a *hymnologus*.

REITZENSTEIN⁵⁰⁷ es el primero que da el paso y, partiendo de la identificación del *aretalogus*, crea la etiqueta genérica correspondiente: "Aretalogie". Para el autor el concepto implícito en este término, *uirtutes narrare*, está ya arraigado en época temprana de la literatura antigua (Ter., *Ad.* 535).

De hecho, Reitzenstein interpreta que *aretalogus*, y en consecuencia "aretalogía", posee un doble carácter, religioso y profano. Aretólogo es en primer lugar el que informa de las hazañas milagrosas de los dioses. A partir de esta acepción el término pasó también a designar al que cuenta aventuras y viajes a tierras fabulosas y todo tipo de milagros, relatos en los que se ha perdido el tinte religioso primigenio.

El contenido de estos relatos es ψεύδος. En este punto el autor se esfuerza por sentar la necesidad de distinguir en la teoría antigua dos formas de no-verdad: πλάσμα y ψεύδος⁵⁰⁸. La primera corresponde a la novela y la segunda a la aretalogía. Ambas, aunque en ocasiones se hayan acercado, difieren, según Reitzenstein, en su técnica y en la elevación de su estilo. La aretalogía no es un género elaborado artísticamente ni emplea técnicas narrativas, tan sólo desarrolla una forma de ψυχαγωγία, la emoción por el asombro. Es una imitación de la ἱστορία verdadera, no artística. Tan pronto como adquiere carácter de obra poética consciente pierde su efecto psicológico.

Como uno de los primeros ejemplos de aretalogía religiosa conservada cita Reitzenstein los Hechos Apócrifos de los Apóstoles. En su deseo de replicar a los que los habían situado dentro de la novela, aporta nuevos rasgos distintivos del género "aretalogía". El primero se refiere al plano sintáctico por vía negativa:

"... die Komposition, die von einem beliebigen Punkte ausgehend zusammenhanglos Wunder an Wunder reiht, bis plötzlich, wenn man es am wenigstens erwartet, der Tod des Apostels der Geschichtensammlung ein Ende macht."⁵⁰⁹

Y el segundo es de índole semántica, reflejo del plano pragmático:

"... der religiöse Charakter; schon der Anschluss an wirkliche, von der Gemeinde verehrte Personen des Frühchristentums weist auf eine stärkere religiöse Wertung, als im eigentlichen Roman möglich ist"⁵¹⁰

El género de la aretalogía religiosa encontró continuación dentro del cristianismo en *VA*, las colecciones de *Historia monachorum* e *Historia Lausiaca* y en *VHil.* y *VPauli*, de Jerónimo.

⁵⁰⁶ F. CRUSIUS. *art. cit.*

⁵⁰⁷ R. REITZENSTEIN. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig: Teubner, 1906.

⁵⁰⁸ R. REITZENSTEIN. *Hellenistische Wundererzählungen o.c.* dedica un apartado a la interpretación de los textos correspondientes de *Ad Herennium* y *De inuentione*, que ya habían sido objeto de otros intentos de explicación. Su pretensión es colocar la novela dentro de la teoría retórica antigua. Al respecto cf. K. BARWICK. Die Gliederung der Narratio in der rhetorischen Theorie und ihre Bedeutung für die Geschichte des antiken Romans. *Hermes* 1928, vol. 63, p. 261-287.

⁵⁰⁹ R. REITZENSTEIN. *Hellenistische Wundererzählungen... o.c.*, p. 35.

⁵¹⁰ R. REITZENSTEIN. *Hellenistische Wundererzählungen... o.c.*, p. 36.

Según Reitzenstein⁵¹¹, Atanasio aprovechó o, mejor dicho, no tuvo más remedio que aprovechar, relatos populares preexistentes sobre los milagros de Antonio. Pero intentó contrarrestar el efecto de esta acumulación de episodios de milagros advirtiendo de que los demonios podían también realizarlos.

Atanasio cita como fuente de estos relatos a visitantes y monjes cercanos a Antonio y declara que seguramente es posible recoger más testimonios de este tipo. En cuanto a su afirmación de que se trata de relatos transmitidos oralmente, Reitzenstein recuerda que es procedimiento habitual en esta literatura mantener la ficción de la tradición oral de los episodios. De esta manera invita a crear otras historias que seguramente alguien podría añadir a las suyas. Esta oportunidad fue aprovechada por Jerónimo para lanzar su réplica a Antonio y a la obra de Atanasio escribiendo *VPauli*.

VPauli y *VMalchi*, aunque ésta excluya lo fantástico, ayudan a hacerse una idea del tipo de material que Atanasio utilizó para *VA*.

Por otra parte, Reitzenstein sostiene que la costumbre de los templos egipcios de poner por escrito los milagros curativos de los dioses fue traspasada a la literatura por personajes como Eliano y Aristides. Supone también que, siguiendo esta misma tradición, los milagros cristianos se ponían también por escrito. De hecho, San Agustín (*de civ. Dei* XXII, 8) testimonia la existencia de *libelli miraculorum*, recopilaciones de milagros que eran leídas en las comunidades cristianas de África⁵¹². Como ejemplo de influencia de estos relatos cita la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, en las que la propia Perpetua y su hermano Sátiro cuentan sus sueños.

El propio Jerónimo dio rienda suelta a su deseo de causar asombro con *VHil.*, escrita también para competir con Antonio. Esta obra ha sido la que ha alentado con más fuerza los intentos de demostrar la influencia de la aretalogía a causa de las palabras del prefacio (*narro uirtutes*⁵¹³).

Una serie de puntos concretos dentro de la teoría de Reitzenstein ha provocado una fuerte reacción:

En primer lugar, Reitzenstein interpreta "aretalogía" en función de una acepción concreta de *aretalogus* como funcionario adscrito a un templo para poner por escrito los milagros de los dioses. Esta acepción no concuerda exactamente con la de Reinach, que no especifica que ésa fuera concretamente la misión del funcionario. La hipótesis de Reitzenstein resulta probable, pero es indemostrable.

Del mismo modo no se puede demostrar que los *libelli miraculorum* cristianos fueran herederos de esa actividad en los templos egipcios.

En segundo lugar, resulta problemático relacionar esta práctica pagana trasladada a ámbito cristiano, en el caso de que existiera y si de verdad se traspuso, con el hecho de que Perpetua y Sátiro contaran sus sueños en sus diarios personales. Nos faltan datos sobre la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, pero aun creyendo al autor/editor, que afirma que ambos escribieron los relatos de su puño y letra (II,3 y XI,1), no es posible concluir que la práctica del diario personal estuviera extendida entre los cristianos y que además tuviera relación con las aretalogías.

La definición de Reitzenstein toca sobre todo un plano, el semántico: la "aretalogía" narra hechos milagrosos, en su origen relacionados con la religión, que son ψεύδος. El interés de Reitzenstein se centra en el contenido, sobre todo en los motivos, pasando por alto toda cuestión concerniente al nivel comunicacional, declarando la falta de relevancia del nivel sintáctico y

⁵¹¹ R. REITZENSTEIN. *Hellenistische Wundererzählungen* o.c., p. 55 ss.

⁵¹² H. DELEHAYE. Les premiers «Libelli miraculorum». *AB* 1910, vol. 29, p. 427-434, y Les recueils antiques des miracles des saints, *AB* 1925, vol. 43, p. 5-85; 305-325.

⁵¹³ Cf. p. 45-47.

prescindiendo absolutamente de toda referencia a cuestiones contextuales hasta el punto de abarcar productos procedentes de culturas muy diferentes⁵¹⁴.

Esta concepción otorga a "aretalogía" un carácter supragenérico, en suma, un archigénero según la definición de Genette⁵¹⁵, en la medida en que designa un rasgo textual, semántico, que puede aparecer en géneros diversos.

La aportación de Reitzenstein pronto despertó el interés por la investigación de los relatos de milagros y su influencia en obras y géneros distintos: novela⁵¹⁶, Evangelios y vidas de hombres santos, principalmente. Estos trabajos supusieron un enriquecimiento y también incluyeron algunas modificaciones con respecto a la concepción original.

Uno de los estudios más valiosos fue el de WERNER⁵¹⁷, que enfoca cuestiones más propiamente literarias⁵¹⁸. Aunque su interés se dirige sobre todo a los relatos de la transformación de un hombre en asno, a la situación temporal de las versiones, así como al problema de la autoría de la que tradicionalmente se ha atribuido a Luciano, sin embargo, realiza reflexiones muy valiosas sobre el género en su conjunto.

En primer lugar discute las teorías de Reitzenstein sobre la prioridad temporal de la aretalogía religiosa sobre la profana. Para Werner ambas tuvieron origen independiente. A la objeción de cómo entonces fue posible que ambos tipos de relatos recibieran el nombre "aretalogía" contesta que esta designación común procede de determinados puntos de contacto: ambos narran cosas que son ψεύδος (se basa en la glosa de Juvenal en la que se llama al *aretalogus falsus, mendax, artificiosus*) y lo hacen *garrule* (Porphyr., *ad Hor. serm.* I,1, 120). La *garrulitas* es interpretada por Werner como la continua utilización de los tópicos de la documentación y la autenticación de las mentiras que cuentan (relato en primera persona, presentación de testigos oculares etc.):

"An diesem gemeinsamen Punkte, dass profane und religiöse Wundergeschichte ein ψεύδος erzählten, dieses ψεύδος aber in vollkommen identischer Weise durch eine weitschweifige Beglaubigungstopik zu verhüllen suchten, fand die antike Theorie den Anhaltspunkt, um beide Gattungen, die einander ursprünglich nicht gleich waren, zu vermengen und mit dem gemeinsamen Namen der aretalogia zu belegen. Ganz ausser acht gelassen wurde dabei der für uns wenigstens grundlegende Unterschied, der von Anfang an und immer bestand, dass die unterhaltende und die religiös erbauliche Wundergeschichte ganz verschiedene Zwecke verfolgten."⁵¹⁹

Se trata de una definición en el nivel semántico y sintáctico. El autor señala sin embargo las diferencias en el nivel pragmático: la función.

El artículo de Werner suscitó la inmediata reacción de JÜLICHER⁵²⁰, no respecto al fundamento de su concepción del género, sino respecto a una cuestión concreta. Este autor advierte de que estos rasgos textuales que corresponden, según Werner, a la "Beglaubigungstopik" no siempre son indicio de intentos de autenticación de una mentira por parte del autor. Concretamente Jülicher se refiere a uno de los ejemplos aportados por Werner, un relato de Agustín (*de cura pro mortuis gerenda* 15),

⁵¹⁴ Sobre el trabajo de Reitzenstein, su situación dentro de la crítica, sus seguidores y acerca de otras corrientes en la investigación de las aretalogías, especialmente de cara a la novela cf J. C. FERNANDEZ CORTE *De Apulei Metamorphoseon interpretatione*, tesis doctoral presentada en Salamanca 1984. p. 349-366.

⁵¹⁵ Conviene recordar que en este aspecto "aretalogía" resulta comparable a "hagiografía", cf el apartado 1.3.3.3.

⁵¹⁶ K. KERENYI. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in Religionsgeschichtlicher Beleuchtung* 2ª edición. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

⁵¹⁷ H. WERNER. Zum Λουκλος ἡ ὄνος. *Hermes* 1918, vol. 53, p. 225-261.

⁵¹⁸ Cf J.C. FERNANDEZ CORTE. *o.c.*, p. 360-363.

⁵¹⁹ H. WERNER. *art. cit.*, p. 239.

⁵²⁰ A. JÜLICHER. Augustinus und die Topik der Aretalogie. *Hermes* 1919, vol. 54. p. 94-103.

del que afirma que no puede interpretarse como un tópico aretalógico ni tampoco dudarse de la sinceridad del autor. Ciertamente para Jülicher se trata de un tópico, pero no literario sino, podríamos decir, cultural, de forma que no es el autor el que conscientemente lo utiliza, sino que aprovecha de buena fe el testimonio de un individuo que ha experimentado el tópico en su propia carne.

Observemos sin embargo que Jülicher no extiende su opinión a todos los autores cristianos. Explícitamente cree conveniente distinguir a Agustín de Jerónimo, Paladio y otros autores de historias de monjes⁵²¹. No descarta, por tanto, que existan aretalogías religiosas cristianas, aunque sí previene contra el excesivo papel que se ha atribuido en las obras de estos autores a la invención.

En cuanto al estudio de los Evangelios apócrifos, el trabajo de SÖDER⁵²² se ha convertido en un clásico. Esta autora examina la presencia de elementos novelescos en estas obras; entre esos elementos incluye el aretalógico, definido en un plano semántico, y luego ofrece una definición de "aretalogía":

"Das aretalogische Element, das sich gleichfalls von Anfang an in der romanhaften Literatur der Griechen findet, ist die Betonung des Wunderbaren in der Kraft des geschilderten Helden; seine δύναμις und seine ἀρεταί werden ins Romanhafte gesteigert. Aretalogien nennt man deshalb die Erzählungen von den Wundertaten der mit besonderer Kraft begabten Menschen und der Götter."⁵²³

Söder se refiere especialmente al aspecto semántico, en este caso ampliando el campo también a las hazañas de los hombres divinos, no sólo de los dioses. Esta extensión se generalizó también en los trabajos sobre los Evangelios canónicos. Dentro de esta tendencia llegó a identificarse el término con "biografía de hombres santos". Se trata de la "aretalogía biográfica", que Berger menciona entre las acepciones modernas de esta denominación, sobre las que ofrece unas páginas de recapitulación⁵²⁴.

Esta concepción está representada en la definición de "aretalogía" de M. HADAS:

"... a formal account of the remarkable career of an impressive teacher that was used as a basis for moral instruction. The preternatural gifts of the teacher often included power to work wonders; often his teaching brought him the hostility of a tyrant, whom he confronted with courage and at whose hands he suffered martyrdom. Often the circumstances of his birth or death involve elements of the miraculous."⁵²⁵

Sin olvidar otro rasgo: la utilización posterior del texto con un fin concreto:

"The object of the literary aretalogy was to serve as a hagiographa for the cult ..."⁵²⁶

Realmente esta intención corresponde con exactitud a la aretalogía religiosa concebida como un himno que relata las ἀρεταί de los dioses. El problema es que él no habla de ésta sino de las vidas de hombres santos —la definición citada en primer lugar está prácticamente realizada en términos semánticos, tan sólo se alude a la función de forma secundaria— y como prototipo del género nombra

⁵²¹ A. JÜLICHER. *art. cit.*, p. 103.

⁵²² R. SÖDER. *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1969. p. 51-102.

⁵²³ R. SÖDER. *o.c.*, p. 51.

⁵²⁴ K. BERGER. *art. cit.*, p. 1228-1231.

⁵²⁵ M. HADAS; M. SMITH. *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*. New York: Harper & Row, 1965. p. 3. *apud* H.C. KEE. *Aretalogy and Gospel*. *JBL* 1973, vol. 92, p. 402-422, especialmente p.404.

⁵²⁶ M. HADAS; M. SMITH. *o.c.*, p. 94.

VApollonii de Filóstrato, obra que, por otra parte, como Kee y Cox señalan⁵²⁷, tampoco cumple el requisito del martirio final.

Hadas reconoce que no poseemos ninguna aretalogía y ni siquiera la palabra aparece bien documentada (tan sólo un ejemplo en griego, ninguno en latín).

SMITH⁵²⁸ ofrece una actitud más cauta y, consciente también él de que el único rasgo que puede definir "aretalogía" es puramente semántico, retoma una serie de observaciones realizadas por Nilsson.

NILSSON enfoca la cuestión brevemente en su *Geschichte der griechische Religion*⁵²⁹, un estudio no estrictamente literario, sino sobre historia de la religión, y anticipa la crítica habitual a la consideración de "aretalogía" como género literario:

"Es ist für die hellenistische Zeit bezeichnend, dass (...) man jetzt, nicht nur in den alten Gleisen wandelnd, Hymnen verfasste, sondern auch seine aretai, seine Wundertaten in der Gegenwart pries, ein Zeichen zugleich jener erwachenden, bewussten Propaganda, die im Kult des Asklepios begann. Solche Lobpreisungen werden in der modernen Literatur Aretalogien genannt, ein Wort, das in der Antike selten ist. (...) Es erhellt, dass, was die Form betrifft, es nicht berechtigt ist, von einer besonderen Literaturgattung zu sprechen —Verse und Prosa wechseln ab—, die Verwandtschaft liegt nur im Inhalt, der nicht mythologisch ist, sondern die Wohltaten des Gottes in der Gegenwart preist; dies ist das Neue und Bedeutsame"⁵³⁰

Varias observaciones se pueden hacer sobre esta concepción de "aretalogía". En primer lugar, Nilsson evita el empleo del término por considerarlo una creación moderna. En segundo lugar, a su utilización como etiqueta genérica objeto su base exclusivamente semántica. Pero identifica perfectamente los textos que han sido designados con ese término y los describe en primer lugar por su función: laudatoria y propagandística, común a la de otros himnos; después por medio de criterios semánticos: el contenido son milagros de dioses; pero lo innovador respecto a otros textos similares es su contenido no mitológico sino actual.

Smith, sin embargo, amplía esta definición extendiéndola de las deidades a los hombres:

"It (the aretalogy) must have a hero whom it celebrates, by reporting one or more of his marvellous deeds"⁵³¹

La cuestión del estatuto lectorial o auctorial de esta denominación le parece a Smith insoluble y, al fin y al cabo, de una importancia muy relativa. Para él lo realmente importante es si esa forma ejerció influencia o no en la composición de los Evangelios.

KEE⁵³² ha realizado una crítica detallada de las tesis de Hadas centrada sobre todo en la identificación de "aretalogía" con vida de hombre santo.

En realidad, y Kee así lo apunta, en la deformación del sentido original de "aretalogía" (para Kee el aportado por Nilsson y aceptado por Smith) realizada por Hadas lo que se investiga no es el género literario, sino que el interés reside en la imagen del hombre divino desde el punto de vista antropológico o de historia de las religiones.

⁵²⁷ H.C. KEE. *art. cit.*, p. 407. P. COX. *o.c.*, p. 48.

⁵²⁸ M. SMITH. Prolegomena to a discussion of Aretalogies, Divine men, the Gospels and Jesús. *JBL* 1971, vol. 90, p. 174-199.

⁵²⁹ M.P. NILSSON. *Geschichte der griechischen Religion*. München: Beck, 1950.

⁵³⁰ M. P. NILSSON. *o.c.*, II. p. 216-217.

⁵³¹ M. SMITH. *art. cit.*, p. 196.

⁵³² H. C. KEE. *art. cit.*, p. 402-422.

COX⁵³³, en la misma línea de Kee, rechaza contundentemente el empleo de "aretalogía" en el sentido de Hadas. Sus objeciones se resumen fundamentalmente en estas dos: no hay ningún indicio de que se compusieran aretalogías en la Antigüedad para glorificar a un humano; en segundo lugar, aunque así hubiera ocurrido, es imposible definir un patrón estable para la vida de un hombre santo, tal era la multiplicidad de configuraciones que la santidad podía adquirir.

BERGER⁵³⁴ hace suya la crítica de Kee de que en el transcurso del estudio de la aretalogía biográfica en los Evangelios subyace el concepto de Cristo como *θεῖος ἀνὴρ*. Desde el libro de Bieler se ha aplicado este concepto a la teología cuando sólo se hallaba presente en estadios precanónicos o en escritos anticanónicos (Apócrifos) y todas las obras canónicas se apartaban de este concepto, que, por otra parte, como dice Cox, no es estable desde el punto de vista histórico ni filológico.

Una vez que "aretalogía" penetró en los trabajos sobre los Evangelios sólo era cuestión de tiempo que se aplicara a las vidas de santos, puesto que el camino ya había sido abierto por Reitzenstein. Los primeros estudios que emplearon esta etiqueta combinaron las teorías de éste con las de Leo⁵³⁵, entonces en boga, para intentar ofrecer una descripción semántica a la par que una sintáctica.

El primero que se situó en esta línea fue PLESCH⁵³⁶. En su estudio sobre el género de las *uitae* de San Jerónimo considera "aretalogías" a *VPauli* y *VHil.* Es consciente, sin embargo, de la naturaleza semántica de esta denominación y por este motivo añade otra que describa las obras en el nivel sintáctico. Por este camino denomina a *VPauli* "encomio" y a *VHil.* una "biografía" que alterna el esquema plutarquiano y el suetoniano, afirmación ésta que arroja algunas dudas sobre la conveniencia de aplicar a toda costa los modelos de Leo⁵³⁷.

PRIESSNIG⁵³⁸ aplica este mismo método a las vidas de los filósofos y a *VA*. Partiendo de la concepción expuesta por Reitzenstein encuentra en el contenido de un grupo de vidas de santos una influencia decisiva de la aretalogía. En cambio, esta influencia no existe en la estructura, donde domina sobre todo el interés de reflejar la vida del personaje como una progresión ascendente; es decir, se trata de la "Aufstiegsbiographie" defendida por Holl⁵³⁹.

Sin duda, estos intentos responden a la pretensión de enfocar la cuestión bajo un prisma más literario, puesto que el trabajo de Reitzenstein realmente lo que aborda es el problema de las fuentes. Sin embargo, la compenetración de ambas teorías supone la renuncia implícita a uno de los rasgos establecidos por Reitzenstein: en el plano sintáctico la ausencia de plan o técnica, es decir, la mera unión de episodios.

Dejando ya a un lado la herencia de Leo, LOTTER⁵⁴⁰ declara que difícilmente la "aretalogía" puede concebirse como un género literario. Él emplea el adjetivo correspondiente ("aretalogisch") aludiendo al plano semántico: un relato que contiene episodios de milagros.

"Gedanken wie die des stufenweisen Aufstiegs des Weisen zur Vollkommenheit, der Läuterung der Seele durch Askese und des in Wunderkräften sich manifestierenden göttlichen Charisma stellen in

⁵³³ P. COX. *o.c.*, p. 45-54.

⁵³⁴ K. BERGER. *art. cit.*, p. 1230.

⁵³⁵ Cf. el capítulo dedicado a la biografía.

⁵³⁶ J. PLESCH. *o.c.*

⁵³⁷ La aplicación de estos modelos no parece dar resultados satisfactorios en el terreno de las vidas de santos cristianos, pero es dudoso que los produzcan incluso en otros casos.

⁵³⁸A. PRIESSNIG. Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane. *Byzantinische Zeitschrift* 1929, vol. 30, p. 23-30.

⁵³⁹ Cf. p. 84.

⁵⁴⁰ F. LOTTER. *o.c.*, p. 51-53.

der kaiserzeitlichen Wunderphilosophenvita ebenso Leitgedanken dar wie in den apokryphen Apostelgeschichten und der ersten hagiographischen Vita, dem Antoniosbios des Athanasius."⁵⁴¹

Este es uno de los rasgos, pero no el único, que utiliza Lotter para definir un género nuevo surgido para describir las vidas de los santos: "aretalogisch-typisierende Heiligenviten"⁵⁴².

Lotter extiende el empleo del término "aretológico" a un contexto diferente al helenístico. Es posible que la relación con los entornos ascéticos continúe, pero las circunstancias geográficas, culturales y políticas han cambiado considerablemente del Egipto de Antonio en el s. III a la Nórica de Severino en el s. VI.

En el plano semántico restringe el sentido del término a la inclusión de relatos de milagros. Como Reitzenstein, considera que "aretalogía" es el concepto correspondiente a *narrare uirtutes*, donde *uirtus* se toma como equivalente de ἀρετή y, por tanto, también de su acepción de "milagro". Se apoya en el célebre prefacio de *VHil.* y en un pasaje de los *Dialogi* de Sulpicio⁵⁴³.

La presencia o ausencia de los milagros en las vidas de santos, un rasgo semántico, es reflejo de una determinada concepción de la santidad. En efecto, para algunos cristianos los milagros son signos de santidad. Sin embargo, existe otra tendencia que advierte en contra de la sobrevaloración de los milagros⁵⁴⁴ y que da lugar a otros géneros literarios que describen vidas de santos, situados dentro de tradiciones distintas: la biografía antigua y el encomio retórico.

Lotter, en resumen, distingue tres clases genealógicas diferentes dentro de las vidas de santos. En la primera, "aretalogisch-typisierende Heiligenviten", incluye las *uitae* de Jerónimo, Sulpicio, Paulino de Milán, Constancio y Eugipio, remontándose a las *uitae* de Antonio, Pacomio y Gregorio Taumaturgo. La segunda, siguiendo la tradición de la biografía antigua, está representada por *VAug.* y *VFulg.* En la tercera, en la tradición del encomio retórico, figuran *VHil. Arel.*, *VHon.* y *VEpif.* de Enodio.

STANCLIFFE⁵⁴⁵ ataca la actitud de Lotter considerando que tal diferenciación basada en criterios semánticos no es suficiente. Si las diferencias no afectan a cuestiones de "forma literaria", no se pueden traducir en una distinción genérica⁵⁴⁶.

En apoyo de su argumentación aporta el prefacio de *VAmbr.* que cita como precedentes del género las obras de Atanasio, Jerónimo y Sulpicio, sin importarle establecer continuidad entre estas vidas de monjes (y de monje-obispo en el caso de *VMart.*), y la suya, que es una vida de obispo. Sin embargo, ese argumento, que se refiere en efecto a una diferencia semántica entre vidas de monjes y de obispos, no es extensible a todas las demás diferencias de contenido. Resulta más inadecuado aún, si tenemos en cuenta que es muy discutible que la presencia o ausencia de milagros pueda reducirse a términos puramente semánticos.

A ello se suma que Stancliffe no está de acuerdo con la consideración de que existían dos distintas valoraciones del fenómeno milagro en relación con la santidad cristiana. Pero una cosa es considerar que estas diferencias no sean pertinentes genéricamente y otra muy distinta es negar su

⁵⁴¹ F. LOTTER. *o.c.*, p. 52

⁵⁴² F. LOTTER, *o.c.*, p. 58

⁵⁴³ *VHil.*, 1,5: *...aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare uirtutes.* Sulpicio Severo, *Dial.* II 1,5, *...per totum diem Martini narrasse uirtutes...* Rufino, *Hist. monachorum* 448 B: *narratio de uirtutibus*

⁵⁴⁴ Sobre ambas concepciones de santidad consultar M. VAN UYTFANGHE y L. CRACCO RUGGINI. Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione. En *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles.* Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979). Paris: Etudes augustiniennes, 1981. p. 161-204.

⁵⁴⁵ C. STANCLIFFE. *o.c.*, p. 96-99.

⁵⁴⁶ En esto sigue la opinión de Lampen, como ya vimos en su momento.

existencia, que forzosamente hay que reconocer. El milagro es un hecho problemático para la Iglesia. Así lo manifiesta el documentadísimo artículo de Cracco Ruggini⁵⁴⁷. Ya en los Evangelios canónicos se perciben influencias diversas en este sentido. Por una parte, la atención dedicada a los gestos y fórmulas de Jesús en el desarrollo de sus milagros aparecen como transcripción popular y residuo de las técnicas taumatúrgicas difundidas en el mundo pagano. Por otro lado, sobre todo en los Evangelios de Lucas y de Juan, aparece la interpretación espiritualista de los milagros; por ejemplo, la curación de un ciego como metáfora de la luz devuelta al mundo.

En los tres primeros siglos de la Iglesia la autenticidad y credibilidad de los milagros provoca el debate con paganos y judíos. Pero poco a poco dentro del mismo cristianismo surgen divergencias a este respecto. Unos, como Tertuliano, interpretan el milagro evangélico en su inmediatez literal. En cambio, otros buscan en el milagro el símbolo, como San Agustín, del que reproducimos este pasaje en el que compara los milagros con un escrito:

Tract. in Joh. XXIV, 2: Aliter enim uidetur pictura, aliter uidentur litterae. Picturam cum uideris, hoc est totum uidisse, laudasse; litteras cum uideris, non hoc est totum, quoniam commoneris et legere. Etenim dicis, cum uideris litteras, si forte non eas nosti legere: Quid putamus esse quod hic scriptum est?

Este texto ilustra la diferencia entre un milagro concebido como un icono, venerado por sí mismo por el hombre inculto, y el milagro como símbolo, interpretado por la Iglesia, su exegeta por excelencia.

La interpretación alegórico-espiritualista fue la primera respuesta que la Iglesia dio al problema de la distinción entre milagros paganos y milagros profanos, ontológicamente iguales.

En la segunda mitad del siglo III la opinión dominante entre los Padres de la Iglesia era que ya no se producían milagros. Pero entre las masas populares se vivía una situación distinta, puesto que en esta época la taumaturgia experimentó un auge creciente: el triunfo del cristianismo en el Imperio dejó un vacío en los creyentes acostumbrados a sus dioses, y este vacío tuvo que ser llenado con los mártires, anacoretas y otros santos. Es lógico que esta situación ambivalente se reflejara en las vidas de santos. Precisamente comprobar la existencia de esta influencia y de sus modalidades es el objetivo del artículo de Van Uytvanghe⁵⁴⁸. Prescindiendo de otras conclusiones muy interesantes del autor sobre la función de los episodios de milagros, que trataremos en otro momento, el trabajo demuestra sin lugar a dudas que existen diferentes actitudes en estos textos con respecto a este fenómeno.

1.3.4.1.2. Conclusiones

A pesar de su existencia relativamente corta el término "aretalogía" ha experimentado sucesivas modificaciones sin llegar a cuajar completamente como nombre de género. Entre otras razones porque no puede restringirse a la literatura; como hemos visto, continuamente aparece empleado en trabajos de historia de las religiones y de folklore. Aprovechamos para apuntar que no es la única etiqueta aplicada a este grupo a la que le ocurre esto, pensemos en "hagiografía" o en "*legenda*".

En "aretalogía" la inestabilidad del referente consiste sobre todo en su mayor o menor extensión, dependiendo fundamentalmente de dos factores:

- uno de tipo fundamentalmente semántico —recordemos que es este nivel de la obra literaria el que sirve primordialmente para definir el género—: refiere episodios milagrosos; la concepción estricta del género lo limita a los milagros actuales, no mitológicos, realizados por los dioses (Nilsson);

⁵⁴⁷ L. CRACCO RUGGINI. *art. cit., passim*.

⁵⁴⁸ M. VAN UYTFANGHE. *La controverse biblique et patristique ..., art. cit., passim*.

la más amplia incluye también los realizados por hombres divinos (Reitzenstein). Es precisamente esta última postura la que ha provocado la extensión del término a las vidas de hombres santos y su ligazón con el concepto de θεῖος ἀνὴρ.

- Al hilo del aspecto anterior, la relación con el concepto θεῖος ἀνὴρ, entra en juego un factor fundamental: el contextual. La tendencia de Reitzenstein es prescindir de circunstancias más concretas que la simple especificación "helenística". Tan sólo la cuestión del origen del género en el entorno religioso es una relativa precisión acerca del contexto; aunque, según este autor, pronto se extendió al ámbito profano. Werner, en cambio, considera que "aretalogía religiosa" y "aretalogía profana" son dos géneros diferentes con procedencias distintas, aunque unidos por semejanzas textuales⁵⁴⁹, que son las causantes de que sean denominados con la misma etiqueta.

Observemos que, frente a la escasa consideración que el contexto merece en Reitzenstein y sus seguidores, a la concepción estricta de "aretalogía" (tal y como la formula Nilsson) —relato de los milagros efectuados por los dioses—, corresponde una delimitación contextual estricta: no sólo al ámbito religioso, sino incluso a una ocasión de difusión concreta.

Aún hay otra cuestión más que afecta al contexto: la polémica en torno a la relación establecida entre "aretalogía" y "hombre santo", que ya hemos mencionado, se produce por diferencias en una cuestión que atañe a la historia de las religiones: la existencia de un tipo de hombre santo en época helenística. Kee, Cox y Berger no consideran que este patrón —si es que existió entre los paganos, sobre lo que albergan dudas— pueda extenderse a la religión cristiana en sus escritos canónicos. Según esta visión, la influencia de la "aretalogía" en los Evangelios y en las vidas de santos es al menos discutible.

En el terreno concreto de la aplicación de este nombre a las vidas de santos cristianos hay algunas variaciones con respecto a Reitzenstein.

Primero, la consideración de que el relato es ψεῦδος realizada por Reitzenstein ha perdido pertinencia en autores posteriores, especialmente en los que se han centrado en las obras cristianas. La afirmación de Reitzenstein acerca del fenómeno de que escritores cristianos serios conciban obras deliberadamente falsas es excesiva. Es necesario plantearse la posibilidad de que el cristianismo haya transformado la concepción helenística de *fabula*, *historia* y *argumentum*⁵⁵⁰.

En segundo lugar, los autores que han aplicado el concepto a las vidas de santos cristianos se han inclinado a completar la configuración del género intentando caracterizar el plano sintáctico con los esquemas de Leo (Plesch y Priessnig), sin llegar a ningún resultado que pudiera ser extendido al nivel general. Únicamente Priessnig determina un principio constructivo en torno a la progresión ascendente de la vida del santo.

Queda claro, después de lo que hemos visto, que la etiqueta genérica "aretalogía", en la acepción amplia de Reitzenstein, definida fundamentalmente por una semejanza textual en el plano semántico, es una clase de difícil fijación. Por una parte, parece agrupar dos grupos de textos, los religiosos y los profanos, en una clase analógica; aunque no pierde de vista la posibilidad de que existan otros polos de unión, por ejemplo, relaciones hipertextuales o, dentro de cada grupo, un interés común: la alabanza o el puro entretenimiento. En el caso de Werner es mucho más claro que su "aretalogía" es una clase analógica debido a semejanzas sintácticas que proceden de objetivos distintos; por tanto, se mueve en la genericidad lectorial.

⁵⁴⁹ Estas semejanzas textuales, no ya entre aretalogía profana y religiosa, sino dentro de la aretalogía religiosa, entre pagana y cristiana, son discutidas por Jülicher.

⁵⁵⁰ H. R. JAUSS. Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität. En D. HENRICH; W. ISER (eds.). *Funktionen des Fiktiven*. München: W. Fink, 1983. p. 209-224. M. FUHRMANN. Wunder und Wirklichkeit. Zur siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition. *ibid.* p. 209-224.

El término ha desaparecido prácticamente como etiqueta genérica y sólo ha dejado huella en el empleo del adjetivo correspondiente, "aretalógico", claramente aplicado al contenido (Lotter). El desprestigio en el que ha caído se debe no sólo a que su definición principal sea semántica, como algunos autores han criticado, sino sobre todo a las grandes oscilaciones que ha experimentado según los objetivos de los investigadores. Estos han estado casi siempre excesivamente comprometidos con intereses distintos al puramente literario, la historia de las religiones o el estudio del fenómeno sociológico del "hombre divino". En este sentido se podría comparar con el término "hagiografía", que también ha recibido definiciones muy distintas; en principio, también ha sido determinado exclusivamente en el orden semántico; y, por último, ha nacido y ha permanecido ligado a una corriente de investigación histórica de la religión como la de los Bolandistas. Pero ha tenido la ventaja de que ésta era una corriente investigadora de historia de una religión concreta, la cristiana, no de las religiones en general, con un interés muy determinado, muy fuertemente ideologizada, y por ello muy duradera y estable.

1.3.4.2. Novela

Esta etiqueta genérica no ha sido utilizada con la misma amplitud ni tan frecuentemente como la de "aretalogía", de la que, por otra parte, muchos autores se han esforzado en distinguirla (Reitzenstein, Plesch). Realmente sólo algunas vidas muy concretas han recibido este nombre y siempre con precaución, puesto que, al fin y al cabo, la novela es el género ficcional por excelencia.

El adjetivo "novelesco" (¡qué habitual es la expresión "presencia de elementos novelescos" o similares!) aparece utilizado con más frecuencia. Sin embargo, su significado no es siempre tan estable como el de otros adjetivos que corresponden a las denominaciones genéricas que estamos tratando. Estos suelen referirse a algún rasgo de un nivel determinado de la obra literaria, aunque el nombre respectivo sea definido en más de un nivel. Así ocurría con "aretalógico", que indica el contenido, historias de milagros; o "laudatorio", que se refiere a una función determinada; "legendario" se entiende como lo contrario de "histórico", por tanto, se sitúa en un plano semántico-pragmático.

El estudio del término "novela" en general es inabarcable, incluso si nos ciñéramos exclusivamente a la novela antigua. Así pues, nos vamos a limitar rigurosamente a sus aplicaciones a las vidas de santos, en busca de la razón que las justifica.

1.3.4.2.1. Los autores

De nuevo, como en casos anteriores, debemos comenzar por DELEHAYE.

Este autor, limitándose en principio a la literatura de los mártires, interesado como siempre por la historicidad de los documentos hagiográficos, habla de "novelas" junto a otros géneros de relatos de imaginación como el mito, el cuento y la leyenda:

"L'auteur choisit son sujet, l'étudie, applique à l'oeuvre d'art qu'il a conçue les ressources de son talent et de son imagination."⁵⁵¹

A continuación distingue entre "novelas históricas" y "novelas de imaginación", que constituyen dos de los seis grupos en que clasifica los documentos hagiográficos, más concretamente las Actas de los mártires, en función de su historicidad:

⁵⁵¹ H. DELEHAYE. *Les légendes...*, o.c., p. 3.

"Les Actes dont le fond n'est point une source écrite, mais qui résultent de la combinaison fantaisiste de quelques éléments réels dans un cadre de pure imagination, en d'autres termes les *romans historiques*, constituent la quatrième catégorie."⁵⁵²

y las "romans d'imagination":

"Après les romans historiques qui ont pour objet un personnage réel, viennent les *romans d'imagination*, où le héros lui-même est une création du poète"⁵⁵³

Así pues, está claro que Delehaye emplea el término aludiendo únicamente a ese rasgo de ficcionalidad, dentro del que pueden existir pequeñas diferencias de grado, como hemos visto.

GARCIA GUAL en una breve mención⁵⁵⁴ señala el parentesco entre temas de la literatura hagiográfica y temas de la novela. Es más, amplía esta relación también a las "formas". En suma, reconoce la influencia que la novela ejerció sobre la literatura hagiográfica en el plano textual; precisamente cita como ejemplo el relato del enfermo que visita el mundo de los muertos y puede regresar de él, también mencionado por Werner a propósito de la aretología⁵⁵⁵.

Sin embargo, como en otras ocasiones hemos dicho, idénticos rasgos textuales no corresponden al mismo género literario. Un pasaje del propio García Gual apunta a este hecho:

"También en ciertos relatos hagiográficos sobreviven adulterados por la prédica cristiana motivos y tonos de origen novelesco, ..." ⁵⁵⁶

CATAUDELLA⁵⁵⁷ expone algunos puntos de contacto entre novela griega y vidas de santos cristianas en el nivel textual, especialmente en el contenido: el motivo erótico, el viaje, los procesos judiciales, la magia, visiones y sueños, y otros motivos secundarios.

En el grupo de *uitae* que nos interesa el término "novela" aparece casi siempre en relación con las obras de San Jerónimo. La complejidad y la singularidad de éstas son patentes. Resulta muy difícil encasillarlas en un género y por ese motivo han recibido muchas etiquetas genéricas distintas. Buena ilustración de este hecho es el número de nombres que Labriollé les aplica: "légende", "biographies de moines", "petits romans historiques"; y finalmente las compara con los cuentos de hadas⁵⁵⁸.

Precisamente impulsado por las palabras de Labriollé, COLEIRO⁵⁵⁹ dedica un apartado de su artículo a plantear si las vidas de San Jerónimo eran o no novelas. Para él la cuestión se reduce a la historicidad de la obra. Interpreta que las reivindicaciones de veracidad del autor son sinceras y que, de hecho, existe confirmación de algunos puntos de su relato en otros autores. Según Coleiro, es cierto que los hechos están elaborados retóricamente y que se han adornado con episodios ficticios, pero eso no invalida la historicidad del conjunto.

⁵⁵² H. DELEHAYE. *Les légendes...*, o.c., p. 108.

⁵⁵³ H. DELEHAYE. *Les légendes...*, o.c., p. 109.

⁵⁵⁴ C. GARCIA GUAL. *Los orígenes de la novela*. Madrid: Istmo, 1972. p. 323.

⁵⁵⁵ H. WERNER. *art. cit.*, p. 243.

⁵⁵⁶ C. GARCIA GUAL. *Figuras helénicas*, o.c., p. 271.

⁵⁵⁷ Q. CATAUDELLA. Vite di santi e romanzo. en *Letterature comparate: Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, II. Bologna: Patrón, 1981. p. 931-953.

⁵⁵⁸ P. LABRIOLLÉ. o.c., II. p. 507.

⁵⁵⁹ E. COLEIRO. St. Jerome's Lives of the Hermits. *VChr*. 1957, vol. 11, p. 161-178.

BAUER⁵⁶⁰ sitúa a *VPauli* dentro de la tradición novelesca por razones textuales y pragmáticas: el contenido y el carácter ficcional.

FUHRMANN en su análisis de las tres *uitae* sólo emparenta con la novela a *VMalchi*. En primer lugar, porque su acción sin milagros, según la teoría antigua, pertenecería a la esfera plasmática en la que se ha colocado a la novela. En segundo lugar, porque posee una serie de rasgos textuales, semánticos y sintácticos, propios del género:

"Die *Vita Malchi* ist überhaupt dem Roman verpflichtet: in der Erzähltechnik, in der Zeichnung des Helden und vor allem in den Struktur und den Motiven der Handlung; man kann sie geradezu als eine Übertragung des Liebesromans in das Mönchsmilieu bezeichnen"⁵⁶¹

El único obstáculo que impide a Fuhrmann aplicar esta etiqueta a *VMalchi* es su brevedad; por ello prefiere calificarla como "Novelle"⁵⁶².

Con la ambición de realizar un estudio más general. A. G. ELLIOTT⁵⁶³ distingue dentro de la "hagiografía" entre *uita* y *passio* siguiendo el artículo de Altman⁵⁶⁴.

La diferencia entre *uita* y *passio* reside en una concepción diferente que impregna las obras en su totalidad: en la *passio* todo tiende a representar la oposición drástica e irresoluble de dos polos, el bien y el mal. Esta oposición tiene su mayor representación en el interrogatorio del gobernante al futuro mártir. La estructura de estas obras es lógicamente muy simple: se basa en una relación de oposición, que podemos encontrar también en la épica medieval.

En la *uita*, en cambio, la concepción predominante del mundo se organiza en una estructura gradacional, a semejanza de lo que ocurre en la novela: lo peor, lo bueno, lo mejor; siendo esto último la vida ascética, por supuesto.

Pero Elliott lleva más allá las semejanzas sugeridas por Altman y designa la *uita* "Hagiographic romance", animada por las relaciones hipertextuales, especialmente en el nivel semántico, que percibe entre estas obras y la novela griega. En correspondencia la *passio* recibe el nombre de "Hagiographic epic"⁵⁶⁵.

Las diferencias señaladas por Altman no se limitan al nivel textual, sino que revelan una distinción en el nivel comunicacional⁵⁶⁶. Sin embargo, Elliott se ciñe exclusivamente al plano textual; casi diríamos más, reduce la diferencia al contenido, salvo algunas referencias al plano sintáctico⁵⁶⁷.

⁵⁶⁰ J. B. BAUER. Novellistisches bei Hieronymus. Vita Pauli 3. *Wiener Studien* 1961, vol. 74, p. 130-137.

⁵⁶¹ M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten... *art. cit.* p. 64.

⁵⁶² "Novelle", "novela corta", es un género que ha sido considerado distinto a "novela". García Gual concretamente señala diferencias en su origen histórico, en su función literaria y en sus características esenciales (*Figuras helénicas*, o.c., p. 259).

Su origen como género desprovisto de autonomía literaria, insertado en narraciones históricas no puede por menos de evocar la intención de Jerónimo de redactar una historia de la Iglesia, proyecto para el que presenta *VMalchi* como un ejercicio de desentumecimiento. ¿Y quizá no pesó en su redacción la posibilidad de ilustrar con ella una determinada época de la Iglesia?

Otros rasgos distintivos de la novela corta señalados por García Gual aparecen en *VMalchi*. La diferencia de extensión que señala a la novela corta frente a la novela es reflejo de otro rasgo: el mayor interés que existe en la primera por la intriga y el desarrollo de la acción, frente a la mayor atención a la peripecia personal del protagonista que distingue a la segunda, con las lógicas consecuencias en cuanto a la caracterización de los personajes. Por último, la novela corta se aproxima más que la novela a lo cotidiano, es más realista.

⁵⁶³ A. G. ELLIOTT. o.c.

⁵⁶⁴ C. ALTMAN. *art. cit.* Cf. p. 150.

⁵⁶⁵ La relación con la épica de algunas pasiones fue señalada por H. DELEHAYE a propósito de la consideración del santo como un héroe. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. 2ª edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1966. p. 171-226.

⁵⁶⁶ Cf. el capítulo *uita*.

Según la autora, la característica peculiar de estas obras es la repetición de los mismos motivos, que ella analiza siguiendo un método inspirado en el de Propp: circunstancias que preceden al viaje, el viaje, descubrimiento de un lugar, encuentro o descubrimiento de una persona, historia contada por ésta, petición, enterramiento.

El trabajo de Elliott adolece de una excesiva simplificación de los problemas. Ésta se percibe ya en la selección de las obras que va a estudiar. Entre las *passiones* escoge las *Acta martyrum Sincera* de Ruinart y las versiones sobre el martirio de Vicente de Zaragoza: las *Acta*, el himno de Prudencio y el himno de la Liturgia Mozárabe. Entre las *uitae*: el tomo I de *Vitae patrum* (Migne PL 73), que incluye obras muy variadas, desde las *uitae* de san Jerónimo a *Barlaam y Josaphat*, propiamente una novela; ha añadido la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Ciro, el *Pratum spirituale* de Mosco, la *Historia Lausiaca* de Palladio y material procedente de la recopilación realizada en el S. X por Simon Metaphrastes.

Como vemos, el material es muy heterogéneo, tanto por su procedencia, como por su fecha de producción. Y es que la autora pasa por alto diferencias contextuales. Su pretensión es realizar con este corpus un análisis sincrónico.

Por otra parte, pasando por alto las profundas diferencias contextuales, se echa en falta la consideración de otras obras que hubieran servido de polo de contraste frente a este corpus. Por ejemplo, el estudio de *VCypr*: hubiera favorecido el planteamiento de cuestiones como la posible evolución de las *passiones* hacia la *uita*. De mismo modo, *VMart*. hubiera planteado la diferencia del ascetismo occidental con respecto al oriental o su carácter especial como vida de asceta y de obispo.

Por último, su atención exclusiva al plano semántico, prescindiendo por regla general de los otros niveles de la obra literaria así como del contexto de producción, resulta insuficiente.

1.3.4.2.2. Conclusiones

La novela ha sido tradicionalmente considerada el género ficcional por excelencia. Así pues, es lógico que, salvo excepciones que luego comentaremos generalmente referidas al plano semántico (Cataudella), el empleo de esta etiqueta se deba sobre todo a su alusión al carácter ficcional del relato.

Delehay por ejemplo, ajeno al interés literario, aprovecha esta etiqueta para reflejar diferencias en la historicidad de los relatos, su preocupación habitual. Además de este rasgo incluye también el de su carácter de producto literario elaborado y culto, frente al mito y la leyenda.

En el terreno propiamente literario la cuestión no es meramente un problema semántico. Es precisamente por esta razón por la que el estudio de Elliott resulta fallido: está dedicado a los motivos aislados sin considerar su imbricación con otros planos de la obra literaria.

El trabajo de Fuhrmann pretende abarcar todos los aspectos del problema ampliando su estudio al campo sintáctico, técnicas narrativas, y al pragmático, consideración de la teoría antigua sobre $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ y $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$.

Observemos, sin embargo, que este trabajo se centra en unas obras concretas, las de San Jerónimo. Y es que realmente éstas son prácticamente las únicas susceptibles de ser denominadas "novelas". Esta etiqueta no puede ser aplicada a la totalidad del corpus, aunque se puedan observar huellas de la influencia de la novela antigua en determinados pasajes. Y la razón es la misma: la ficcionalidad no puede reducirse a una cuestión de contenido.

⁵⁶⁷ Por ejemplo, para distinguir *VMalchi* de otras *uitae* señala que ésta mantiene el orden cronológico lineal, mientras las otras comienzan su relato con el viaje del narrador; presenta una doble focalización frente a la focalización habitual en el narrador. A.G. ELLIOTT. *o.c.*, p. 72.

Eso sí, tanto en los casos en que el término aparece como nombre de género como en los que se emplea el adjetivo correspondiente habitualmente para referirse al plano semántico (por ejemplo, Cataudella), existe acuerdo en señalar la relación hipertextual con la novela griega.

1.3.4.3. Panegírico

Nos hallamos ante otra denominación parcial, puesto que sólo se ha aplicado a algunas *uitae*, en la que tiene lugar frecuentemente el mismo fenómeno que acabamos de citar en la novela y en la aretalogía: a menudo se cita para designar sólo un rasgo que pertenece al plano sintáctico: el estilo y la disposición retórica⁵⁶⁸; y al pragmático: la función laudatoria.

Panegyricus es un nombre de género antiguo que en origen aludía simplemente a un discurso pronunciado ante una *πανήγυρις*, una gran reunión festiva. Era, por tanto, una designación basada sólo en un rasgo pragmático, la situación en la que se pronunciaba, y no aludía a ningún contenido especial ni a ningún estilo oratorio.

Su empleo como designación de un género retórico fue posterior.

En latín, a lo largo del Imperio, se hizo sinónimo de *laudatio*. Probablemente fue así porque la alabanza al gobernante se convirtió progresivamente en el tema obligatorio y único de los discursos festivos públicos.

Los primeros testimonios seguros del empleo del término como sinónimo de *laudatio* proceden de alrededor del siglo IV d. C. Según Ziegler⁵⁶⁹, no podemos aceptar con seguridad los títulos en los que el término aparece antes de esta fecha: *Panegyricus Messalae* o *Panegyricus Traiano imp. dictus*.

Las obras latinas que Ziegler incluye bajo esta denominación son elogios de emperadores. No figura ninguna perteneciente a nuestro corpus. Sin embargo, el acercamiento progresivo del término a *laudatio*, consumado en las lenguas modernas, ha dejado vía libre para su aplicación a algunas *uitae*, especialmente a *VCypr*.⁵⁷⁰

1.3.4.3.1. Los autores

DELEHAYE⁵⁷¹ insiste especialmente en la situación a la que estos discursos estaban destinados, muy semejante a la de los panegíricos antiguos: cuando, después de Constantino, la Iglesia pudo glorificar públicamente a sus mártires, el aniversario de su muerte se transforma en un día de celebración, una fiesta en la que los fieles se reúnen y acuden los obispos de las cercanías para dirigirse al público en un discurso de elogio al mártir.

No sólo estas circunstancias recuerdan al panegírico antiguo, también en el nivel sintáctico se emplean similares recursos retóricos: fundamentalmente una determinada estructura fijada por la tradición, pero también el abuso de la hipérbole, presencia de la síncriesis, gusto por las *ἐκφράσεις* y la introducción de discursos en boca de los protagonistas.

⁵⁶⁸ H. DELEHAYE. *Les passions...o.c.*, p. 72., Respecto a *VCypr*, de la que el autor opina que no se sitúa en ninguna tradición genérica ni lo pretende, afirma que si ha sido algunas veces designada con este nombre es por su estilo.

⁵⁶⁹ K. ZIEGLER. *s.v.* Panegyrikos, *RE*, cols. 560-580.

⁵⁷⁰ Ya P. MONCEAUX la denomina así en *o.c.*, II, p. 192.

⁵⁷¹ H. DELEHAYE. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. 2ª edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1966. p. 133-169.

Aunque el estudio de Delehaye se centra en las pasiones, no deja de advertir que también fueron objeto de elogios similares hombres notables por su piedad y que también en este género se percibió la evolución del ideal de santidad.

BERSCHIN, partiendo de fundamentos similares a los de Delehaye, no se limita a lo concerniente a los mártires. En el apéndice clasificatorio del final de su obra⁵⁷² distingue un grupo (el que lleva el número 16) como "biographische Panegyrici und Sermones". Bajo este epígrafe coloca *VCypr.*, *VHon.*, *VHil. Arel.*, *VMaximi*, *VEpif.*, junto a los *Panegyrici latini*, el *Sermo de passione ss. Donati et Aduocati*, *Passio s. Marculi sacerdotis*, las *laudationes in Valentinianum* y la *laudatio in Gratianum* de Simmaco, las *laudationes* de Ambrosio, los sermones 280-282 (con motivo del aniversario de las santas Perpetua y Felicidad) y 309-313 (con motivo del aniversario de Cipriano) de S. Agustín, la *Passio s. Agnetis*, el *Panegyricus dictus dementissimo regi Theodorico* de Enodio y el *sermo de uita s. Genesisii notarii*.

Observamos que la inclusión de estas obras bajo la etiqueta genérica "panegírico" se debe a que Berschin relaciona estrechamente el *sermo* y la *passio* con el panegírico. Este hecho se confirma al leer lo que dice del *sermo*.

"Die Heiligenfestrede ist ein Zeuge christlicher Panegyrik. Sie hat ihr Exordium, in dem sich der Redner in gewohnter Bescheidenheit vorstellt, und endigt in einer Synkrisis der Zuhörer und der Martyrer. Stärker noch als der heidnische Panegyrikus verzichtet der christliche Sermo auf die Erzählung. Alles Tatsächliche kann als bekannt vorausgesetzt werden; der Sermo ist nur mehr Erinnerung, Exegese, Vertiefung. Erbauung, nicht Erzählung ist das klar definierte Ziel der Predigtliteratur."⁵⁷³

Y más adelante también en cuanto a *passio*.

"Zur Zeit Augustins sind dann jedenfalls Passio und Sermo getrennt. Beide Formen haben Elemente des Panegyricus aufgenommen, die Passio mehr Einzelnes und Inhaltliches, der Sermo mehr das Ganze und die Form. (...) In der kirchlichen Literatur geht der Panegyricus im Sermo und in der Passio auf."⁵⁷⁴

1.3.4.3.2. Conclusiones

El término "panegírico" no ha prosperado como una denominación genérica global de las vidas de santos. Sí se ha empleado frecuentemente el adjetivo correspondiente para marcar una tendencia general en estas obras, como sinónimo de "laudatorio".

En los trabajos en que se utiliza como nombre de género su aplicación se ciñe estrictamente a su sentido original, que designa una situación pragmática determinada, en este caso una reunión de fieles para rendir culto a los santos. A este rasgo fundamental Berschin ha añadido otros; en el plano del acto comunicacional, un modo de enunciación determinado, conocimiento previo por parte del oyente, la función edificante, etc.; en el plano semántico, la sínkrisis; en el plano sintáctico, el estilo retórico.

⁵⁷² W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 333.

⁵⁷³ W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 104-105.

⁵⁷⁴ W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 105.

1.3.5. Pervivencia de la etiqueta genérica *VITA* y de otras denominaciones endógenas

Algunas de las denominaciones endógenas que estos textos recibieron se han seguido utilizando en estudios modernos y en historias de la literatura para designar estas mismas obras.

La pervivencia se debe a muchas razones. En general podemos señalar unas cuantas: la extraordinaria fuerza identificatoria del nombre; la inexistencia de otras designaciones exógenas; el deseo de no comprometerse acerca de la adscripción genérica empleando otro nombre; por último, un deseo bastante extendido de conservar la denominación auctorial.

1.3.5.1. *Vitae* (Heiligenviten, Heiligenleben, Saints' Lives, vidas de santos)

El nombre latino que figuraba en la mayor parte de los títulos y en algunos prefacios ha seguido utilizándose en muchos trabajos, la mayoría de las veces como sinónimo de las otras etiquetas genéricas que hemos repasado.

Las razones de esta pervivencia son múltiples. En primer lugar, cuenta la comodidad de emplear un término cuyo referente es en principio fácilmente identificable. Se trata, además, de una etiqueta que no requiere una definición inmediata y, por tanto, ofrece la posibilidad de mantener durante algún tiempo cierta falta de compromiso. Este término utilizado como un comodín aparece junto a otras etiquetas genéricas prácticamente en todos los autores que hemos examinado⁵⁷⁵. Por otra parte, es una manera de cumplir con los deseos de mantenerse lo más cerca posible de la genericidad auctorial (aunque en muchas ocasiones se produce la aplicación del nombre a obras que en principio no fueron así denominadas⁵⁷⁶).

Pero hay autores que no se limitan a emplear esta denominación como sinónimo de otra etiqueta genérica, sino que lo escogen como único nombre de género. Las razones para ello son generalmente de dos tipos:

En primer lugar, en muchos trabajos es el deseo de diferenciar *uita* de *passio* lo que impulsa al mantenimiento del nombre.

En segundo lugar, para muchos autores el motivo es su oposición al fenómeno habitual que consiste en identificar automáticamente el nombre *uita* con "biografía", género del que pretenden distanciarla.

Comencemos por el primer caso. La relación existente entre *uita* y *passio* es innegable. De hecho, han sido tratadas como dos caras de la misma moneda incluso entre los que utilizan otras etiquetas genéricas. Lucius, por ejemplo, habla de leyendas de mártires y leyendas de monjes. Generalmente se consideran como el núcleo de la hagiografía; incluso para muchos autores (Mohrmann) ambas son biografía cristiana.

⁵⁷⁵ C. STANCLIFFE. *o.c.*, p. 98 o el título de la obra de D. VAN DER NAHMER: *Die lateinische Heiligenvita*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

⁵⁷⁶ W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 335 titula el apartado 20 "metrische Heiligenleben", donde incluye por ejemplo el *Peristephanon* de Prudencio

Entre los trabajos que se centran en la cuestión de la relación entre *uita* y *passio* ALTMAN⁵⁷⁷ introduce el análisis de un sistema de "oposición", presentado de forma diferente en uno y otro género: en el caso de la *passio* el autor establece una oposición entre dos polos bien marcados ("diametrical opposition"); en el caso de la *uita* establece una diferenciación entre acción y contemplación que se organiza en una gradación ("gradational"). Esta diferencia percibida en el nivel textual responde en última instancia al nivel del acto comunicacional, a la intención del autor.

Esta distinción ha sido posteriormente tomada como punto de partida de un análisis más extenso, el realizado por Elliott, del que hemos hablado a propósito de la novela⁵⁷⁸.

En el segundo de los casos que antes hemos mencionado, debemos incluir a HOSTER. Este autor mantiene el nombre "Heiligenviten" porque desea marcar la diferencia de este género con el de la biografía antigua, caracterizada en el plano sintáctico desde Leo, cuyos parámetros no bastan para explicar la peculiaridad del género vidas de santos⁵⁷⁹. Su análisis engloba seis *uitae*, desde VA a VAmbr. El nombre *uita* se refiere al contenido; no existe una estructura formal similar y, lo que para el autor es más asombroso, no existe tampoco un ideal de santidad común a pesar de que las seis obras se escribieron en un período de 65 años. Este fenómeno no puede deberse a la lógica evolución histórica, dado que no hubo tiempo para que ésta se produjera, sino simplemente es un reflejo de la multiplicidad de ideales que el cristianismo presentó en un momento histórico dado.

Observemos que también en el caso de LAMPEN⁵⁸⁰ es el deseo de separar el género "Heiligenleben" de la tradición de la biografía profana el que motiva el empleo de esta denominación. Para el autor la diferencia entre ambos reside en que la biografía pretende representar a un hombre determinado como individuo, sea bueno o malo. En cambio, la "Heiligenleben" persigue una idea ético-religiosa: exponer el modelo de conducta encarnado en una personalidad cristiana, no referir una realidad vivida sino representar lo ejemplar. De nuevo nos encontramos en el nivel del acto comunicacional, aunque luego Lampen defiende que es el criterio formal el que debe prevalecer a la hora de clasificar las obras hagiográficas.

A las mismas razones, el deseo de separar estas obras de la biografía antigua, responde la utilización por parte de LUCK⁵⁸¹ del término "Heiligenviten".

Conclusiones:

Por supuesto, la aplicación del mismo nombre de género no siempre implica identidad del concepto; las modificaciones operadas por el paso del tiempo y la transformación del contexto afectan inevitablemente a los nombres de género, según Schaeffer exponía en su trabajo⁵⁸². En este caso concreto no existen grandes variaciones en el referente de la etiqueta genérica "vida de santo" desde la época de producción hasta la actual, si exceptuamos algunos casos de extensión del nombre a obras no denominadas así en origen. Sin embargo, los autores actuales han desarrollado para *uita* una serie de rasgos que originalmente no poseían pertinencia genérica.

En primer lugar, la diferenciación de *uita* y *passio*, en primera instancia textual aunque derive de diferencias en el acto comunicacional o contextuales, según unos autores u otros⁵⁸³, probablemente no

⁵⁷⁷ C. ALTMAN. *art. cit.*, *passim*.

⁵⁷⁸ *Cf.* p. 144.

⁵⁷⁹ D. HOSTER. *o.c.*, p. 159.

⁵⁸⁰ *Cf.* p. 118. W. LAMPEN. *art. cit.*

⁵⁸¹ G. LUCK. *art. cit.*

⁵⁸² *Cf.* p. 28.

⁵⁸³ Si ALTMAN defendía el origen pragmático de la distinción, otros autores, como C. LEONARDI (I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo. En *Convegno internazionale. Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a S. Gregorio Magno* (Roma, 25-

fuera sentida de igual manera en época de su producción. Si exceptuamos *VCypr.*, donde la unión de ambos términos en un solo sintagma era relevante⁵⁸⁴, en la época posterior no existió competencia entre ambos productos.

En segundo lugar, la mención de la intención ética y ejemplarizante como rasgo distintivo del género frente a la biografía profana es un aspecto discutible y ya vimos que Fontaine lo atribuía al género en su conjunto, tanto profano como cristiano.

Por otra parte, la independencia en el plano sintáctico de las vidas de santos con respecto a la biografía profana, tal y como señalan Luck y Hoster, deja la definición del género "vida de santo" reducida a la indicación semántica amplia con sus implicaciones pragmáticas referidas a la cuestión de la santidad. Este es quizá el único rasgo que podría corresponder a la genericidad auctorial.

1.3.5.2. *Exitus illustrium uirorum*

Con este nombre de género sólo ha sido designada una obra, de nuevo *VCypr.*, y únicamente por un solo investigador, Reitzenstein. Por tanto, el tratamiento de esta etiqueta ha de ser necesariamente breve.

REITZENSTEIN⁵⁸⁵ aplica esta designación a la obra de Poncio en función de una fuerte semejanza con un encomio de Demóstenes del Pseudo-Luciano. En esta obra se simula transcribir una conversación entre Antípatro y Arquias, en la que el primero habla sobre la significación de Demóstenes en vida y el segundo aporta detalles sobre su muerte. Reitzenstein ve que estas dos partes corresponden a las dos existentes en la obra de Poncio. Se trata, por tanto, de una semejanza semántica y sintáctica que para él tiene como motivo una relación hipertextual.

Ciertamente el *exitus illustrium uirorum* es un género de la "Kleinliteratur" definido semánticamente. La denominación aparece en Plinio el Joven, que atestigua que Titinius Capito *scribit exitus inlustrium uirorum* (*epist.* 8,12,4) y que Fannio *scribebat (...) exitus occisorum aut relegatorum a Nerone* (*epist.* 5,5,3). Su origen se sitúa en el relato de la muerte de Sócrates en el *Fedón*. En cuanto a su pervivencia en la literatura cristiana, es reconocida su influencia en las Actas de los mártires⁵⁸⁶ y en los Evangelios⁵⁸⁷. Sin embargo, a consecuencia lógica de su definición en el nivel semántico su influencia en las Actas de los mártires —y también en las vidas de los santos, añadimos nosotros— se ejerció a través de la creación de un repertorio de tópicos del que se tomaron diversos motivos, según señala Ronconi.

Sin embargo, GNILKA⁵⁸⁸ matiza la relación que une las Actas de los mártires con la tradición pagana de este género. Ve en los dos grupos de textos un interés parenético común pero percibe diferencias en la concepción de la muerte: el martirio entre los cristianos es considerado el acto supremo de imitación de Cristo; esta idea es completamente distinta de las muertes afrontadas por los paganos a causa de sus convicciones. De nuevo nos hallamos ante el enorme peso de la *imitatio* y de la Biblia en el género.

28 maggio 1977. Roma 1980. p. 435-476.) o Chr. MOHRMANN (Introduzione. *Atanasio...o.c.*, p. IX-X), creen que se trata de una diferencia contextual.

⁵⁸⁴ Cf. p. 171 acerca de la rivalidad que el autor establece con respecto a la Pasión de Perpetua y Felicidad.

⁵⁸⁵ R. REITZENSTEIN. *Die Nachrichten über den Tod... o.c.*

⁵⁸⁶ A. RONCONI. *s.v. Exitus illustrium uirorum. RAC* 6 (1966), cols. 1258-1267.

⁵⁸⁷ K. BERGER. *o.c.*, p. 1257-1259.

⁵⁸⁸ Chr. GNILKA. *s.v. ultima uerba, JbAC* 1979, vol. 22. p. 5-21.

1.3.6. Conclusiones

Creo que las variadas y numerosas denominaciones genéricas que hemos repasado son un magnífico material que proporciona ejemplos de prácticamente todos los casos de lógicas genéricas e ilustra perfectamente las afirmaciones de Schaeffer acerca de la influencia de las modificaciones contextuales.

El análisis de estas denominaciones permite establecer estos hechos:

- En general, reina la confusión y la escasa precisión en el empleo de los términos. Las definiciones no son muy abundantes. Estos textos han recibido muchas denominaciones genéricas. Cada etiqueta ha merecido varias definiciones, a veces muy diferentes; un autor puede llegar a utilizar como sinónimos dos o más nombres de género. Se utiliza constantemente la combinación de denominaciones genéricas o de adjetivos derivados de ellas: "biagiografía" (Ghizzoni), "leyenda hagiográfica" (Delehayé), "Hagiographic romance" (Elliot). Normalmente los adjetivos designan un rasgo referido a un nivel determinado de la obra literaria: "hagiográfico" suele referirse al nivel semántico (haciendo hincapié en que se trata de un "santo"), como "biográfico" (que insiste en que se trata de contar una vida) y "aretológico" (la presencia de episodios de milagros); "legendario", en cambio, al pragmático (como adjetivo suele designar un relato no verdadero). Naturalmente existen excepciones, pero el sentido de los adjetivos es por regla general mucho más estable que el de los nombres correspondientes.

Por supuesto, la diferencia de denominaciones y la variedad de definiciones que cada una de ellas recibe tiene como consecuencia que en cada caso se establezcan fronteras distintas con otros géneros. Se pretende deslindar la biografía de la historia, de la hagiografía, de la *laudatio*, la aretología de la novela, la leyenda de la historia, la hagiografía de la historiografía.

Estos hechos, que afectan de forma generalizada a prácticamente todas las etiquetas, deben interpretarse como consecuencia de que este grupo de textos no ha sido nunca —tampoco por supuesto en su época de producción— un grupo perfectamente fijado ni definido. Ni siquiera las denominaciones "biografía" y "novela" han sido objeto de un tratamiento teórico en la antigüedad.

- Salvo "novela", que es una denominación de género literario, pero que aquí se utiliza sólo como denominación parcial, las demás no denotan necesariamente este rasgo de "literariedad". La "biografía" pertenece a una zona cuya literariedad es condicional, como dice Genette⁵⁸⁹; "*legenda*" es un nombre de una forma simple, habitualmente empleado para obras populares, a veces de transmisión oral, difícilmente clasificables como literarias. "Hagiografía" se aplica a una serie de documentos que pueden utilizarse como fuentes historiográficas unidas por un tema común; el referente de "aretología" es un tanto discutido; no es uno de los grandes géneros y hemos visto que ni siquiera es tratado siempre como un género literario.

Tan sólo escapa de esta norma *laus/laudatio* y *laudatio funebris*, género retórico normativizado en la Antigüedad. Pero tengamos en cuenta que esta denominación, de procedencia endógena, es parcial; sólo aparece aplicada a una parte de las obras.

⁵⁸⁹ G. GENETTE. *Ficción y dicción*, o.c., p. 23.

- Otro hecho significativo que ya mencionamos al comenzar el trabajo y que ha sido confirmado por el análisis es que la crítica casi siempre ha estado lastrada por alguna posición previa. Especialmente importante ha sido el control sobre los textos y su utilización que la institución ha ejercido desde el comienzo.

Los pioneros en el trabajo crítico fueron los Bolandistas, que en un primer momento emprendieron labores de recopilación y edición de textos. Sus seguidores, los Neobolandistas, han continuado sus estudios considerando este material como fuentes históricas, y, por tanto, desechando algunas obras o estableciendo la mayor o menor utilidad de otras siempre según este criterio. Esta eterna búsqueda de lo histórico llega en algunos casos a carecer de otra finalidad que no sea la meramente apologética, la de defender una historia de la Iglesia libre de mistificaciones y de fantasías frente a los ataques del positivismo del s. XIX, que concebía las vidas de los santos como auténticas supercherías.

Delehaye y estos investigadores, que podríamos designar "apologéticos", suelen formar casi siempre un capítulo aparte en cuanto a las concepciones de sus nombres de género, pero no por ello se han decantado por una sola denominación. Por el contrario, Delehaye emplea "hagiografía", "biografía", y como denominaciones parciales "novela" y "leyenda".

Ciertamente también los Neobolandistas han evolucionado y sus aportaciones han ampliado su campo y han contribuido al estudio de las *vitae* ya no sólo en el plano histórico, sino también en el literario. La mejor muestra de ello son los valiosos trabajos de de Gaiffier.

Ahora bien, el interés por descubrir y limpiar de polvo y paja el núcleo histórico de las vidas de santos no es exclusivo de los Bolandistas y sus seguidores. Ha impregnado la generalidad de las aportaciones realizadas sobre este material, incluso las que se sitúan en un plano literario (Lotter). Sólo recientemente han comenzado a aparecer estudios libres por fin de este afán histórico, como los de Heinzemann, Elliott, Heffernan.

La atención que el corpus ha merecido por parte de los historiadores ha tenido como consecuencia no sólo la ausencia hasta tiempos recientes de estudios literarios, sino también que incluso en éstos adquiriera gran importancia el criterio de la veracidad o de la relación con la realidad, es decir, la cuestión de la ficcionalidad del relato. En este punto hemos recogido opiniones diversas. La mayoritaria es la que considera que son relatos no ficcionales, pero también encontramos atribuciones a lo *credibile* y a la ficción, e incluso la creencia de que lo característico es situarse a caballo entre ambas (Boesch Gajano, Ghizzoni).

De todo lo dicho hasta ahora podemos deducir que cada etiqueta procede por regla general de una crítica interesada por un área concreta. "Hagiografía" ha sido el nombre más utilizado por la crítica institucional; "biografía" se ha empleado sobre todo por aquellos interesados en relacionar estos textos con la biografía clásica; los folkloristas han preferido emplear el nombre "*legenda*".

- El análisis de las denominaciones endógenas enriquece y configura nuestra propia idea del género y nos ha orientado hacia una determinada forma de abordar el estudio del corpus.

En prácticamente todas las aproximaciones al género se le describe como una clase genealógica (en términos de Schaeffer): la mayor parte indican una relación con la Biblia o más concretamente con los Evangelios⁵⁹⁰.

En trabajos de muy distinta actitud teórica se apunta como un aspecto fundamental la relación mantenida con la Biblia. Hemos visto que la crítica que emplea el término "*legenda*", influida por la

⁵⁹⁰ Incluso aquellos estudiosos que no toman la Biblia como un punto de referencia, por ejemplo algunos de entre los que utilizan el nombre "biografía", acuden a la relación con el modelo "suetoniano".

"Formgeschichte", considera las *uitae* en relación con las unidades literarias bíblicas del mismo nombre, y cree que sus autores están en una situación similar a la de los evangelistas, compilando una tradición previa sobre el santo. Dentro de los que emplean el nombre "hagiografía" los hay que establecen una comparación con la Biblia basada en la utilización litúrgica común. Los que las llaman "aretalogías" recuerdan el fuerte componente aretalógico de los Evangelios y meten a Jesús en el grupo de los "hombres divinos". También dentro de aquellos que las denominan "biografías" hay quienes inciden en la similitud con el Evangelio, como biografía de Jesús.

Son varios los rasgos en que se ha basado esta idea:

El núcleo de la definición —que, sea cual sea el nombre escogido, es semántico: las *uitae* tratan sobre las vidas de los santos cristianos, con todas las ambigüedades que esta expresión conlleva— puede relacionarse con el Evangelio, puesto que los santos son seguidores de Cristo y el Evangelio constituye también una biografía.

El resto de los aspectos sobre los que la crítica ha insistido nos conduce en la misma dirección: el estudio de la presencia de la Biblia en las *uitae*.

En el mismo plano semántico, la presencia de episodios de milagros recuerda extraordinariamente los bíblicos.

Ya hemos visto que el plano sintáctico no nos proporciona ningún rasgo pertinente, pues la mayor parte son características extensibles a la literatura cristiana en general.

En el nivel pragmático sí hay varios aspectos que pueden relacionarse con el Evangelio. El empleo litúrgico, sobre el que tanto se ha discutido, no puede generalizarse para la totalidad del corpus, aunque es cierto que corresponde al carácter institucional del género y, en el mismo sentido, apunta a un uso heredado de las Sagradas Escrituras.

La intención presente en algunas obras de las estudiadas, y sobre todo en *VA*, considerada un modelo genérico, de ofrecer una versión sobre la vida de un personaje polémico aceptable desde el punto de vista institucional, puede atribuírsele también a los Evangelios.

Incluso el tipo de crítica recibida y los intentos de realizar un canon de las *uitae* enlazan inevitablemente el corpus con las Escrituras siempre en torno a un punto, la relación con la institución.

La cuestión del estatuto ficcional de los relatos es un tema complejo e interesante del que incluso ha dependido el empleo de un nombre genérico determinado, como *legenda*. También ha sido un criterio manejado por la crítica institucional. Sin embargo, no lo hemos tratado porque hemos comprendido que no es pertinente desde el punto de vista genérico. Es cierto que puede afirmarse que eran más y tuvieron más éxito las obras que tocaban lo sobrenatural y que sostenían la ambigüedad en este terreno dejando un resquicio para proporcionar relatos amenos⁵⁹¹, pero el hecho es que dentro del corpus hubo varios intentos de suprimir completamente todo lo sobrenatural y toda ambigüedad en este sentido: *VAug.*, *VHon.*, *VFulg.*, que no por ello han sido excluidas del género.

La función edificante es innegable pero no exclusiva de este género, sino propia de toda la literatura cristiana.

Todo esto nos ha impulsado a emprender un estudio más detallado de cómo la Biblia o alguna parte de ella se hacen presentes en estos textos y qué tipo de efecto tiene esta presencia.

⁵⁹¹ A veces no mediante la inclusión de milagros, acerca de cuyo estatuto ficcional habría mucho que discutir, sino manteniendo el relato en la esfera plasmática propia de la novela, pensemos en *VMalchi*.

El hecho de que nuestro trabajo se centre sobre estas relaciones hipertextuales del corpus no debe interpretarse como el descuido por nuestra parte de otros rasgos, sino como la consideración de que en éste —en el que confluyen otros aspectos también importantes: el carácter institucional, la necesidad de respaldar la obra con una autoridad, la función edificante, etc.— se sitúa la clave del género.

2. ANALISIS DE LAS VITAE

2.1. Preliminares

De la parte dedicada al análisis de los nombres exógenos del género hemos extraído una visión general acerca del estado de la cuestión. Pero además esa parte ha confirmado la necesidad de afrontar el trabajo partiendo de una actitud teórica determinada y nos ha convencido de la idoneidad de la concepción bajtiniana del género para este objetivo y este corpus concreto, heterogéneo, en el que no todo se mueve por principios extraordinariamente literarios.

También ese análisis nos ha orientado hacia una determinada forma de abordar el estudio del corpus, el examen de la relación de las *uitae* con la Biblia, y más concretamente con los Evangelios.

No es extraño haber llegado hasta este resultado, pues la tradición tiene una importancia nuclear reconocida dentro de la literatura antigua. Y, si bien se añaden nuevos matices en la así llamada Antigüedad tardía -la imitación cristiana excede el ámbito de lo literario (de nuevo, Bajtin), aparecen nuevas tradiciones, etc. -, la situación no va a cambiar. Es más, todo texto literario -como afirman Conte y Barchiesi⁵⁹²- es un entramado de otros textos y la mentalidad del destinatario está configurada también por una pluralidad de textos y de códigos.

A la vista de este panorama hemos decidido el camino de acceso por el que abordar la cuestión: partir del análisis de las relaciones intertextuales que enlazan a las *uitae* con la Biblia y, si es pertinente, con otras obras o géneros, y, por supuesto, de las *uitae* con otras precedentes.

Antes de explicar con más detalle cuál va a ser nuestro procedimiento conviene decir algunas palabras acerca del texto ajeno, la Biblia, que tanta importancia tiene en las *uitae*.

2.1.1. La Biblia

La Biblia por sí sola y los géneros que la componen constituyen un problema no pequeño.

En primer lugar, la Biblia es un libro sagrado, ligado a una institución que hizo de él un canon. En consecuencia, fue contemplado como poseedor de la clave de todos los conocimientos pero a la vez como inagotable en sus sentidos, que nunca podrán llegar a ser desvelados completamente⁵⁹³. La interpretación está, por tanto, en manos de profesionales.

En segundo lugar, la Biblia constituye un modelo "vital", no es que toda la literatura estuviera regida por ella; es que todos los discursos, también los no literarios, y la vida de los hombres debían estar regida por ella. Se trata de un fenómeno supraliterario. Los monjes debían aprenderla de memoria y esto suponía tenerla presente no sólo si debían componer un sermón o hablar a los demás monjes, sino también en su conducta diaria.

⁵⁹² G. B. CONTE; A. BARCHIESI. Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità. En G. CAVALLIO; P. FEDELI; A. GIARDINA (eds.). *Lo spazio letterario di roma antica*, vol. I, *La produzione del testo*. Roma: Salerno, 1989. p. 81-114. No podemos olvidar que la noción de intertextualidad proviene en última instancia también de Bajtin y de su concepto del "dialogismo", como veremos más adelante.

⁵⁹³ Cf. H. De LUBAC. *Exégèse médiévale*. Paris: Aubier, 1959, para los cuatro sentidos de la Biblia.

En cuanto al Evangelio en concreto hay que advertir que no ha sido merecedor siempre del adjetivo "literario"⁵⁹⁴; Dibelius reducía la labor de los evangelistas a la mera compilación de una serie de tradiciones de origen popular que existían previamente. Por otra parte, los representantes de la "Formgeschichte" no creen que sea un género, puesto que aparentemente no ha experimentado un desarrollo diacrónico y sólo lo consideran una labor de recopilación. Y aun los que sí lo toman como género y además literario tienen problemas para ponerse de acuerdo en una definición. El único rasgo que se acepta generalmente es precisamente su configuración como una amalgama de diferentes tradiciones genéricas entre las que predomina, aunque esto ya no es la opinión unánime, la biográfica, al menos como marco global⁵⁹⁵.

En un primer momento no sólo los paganos consideraron que la Biblia se trataba de una obra escrita en un lenguaje poco cuidado, también los cristianos cultos se vieron algo defraudados; pero lo cierto es que a esta impresión sucedió la contraria y se produjo una revalorización extraordinaria de la Biblia como patrimonio cultural y obra literaria⁵⁹⁶: los cristianos empezaron a acariciar la idea de sustituir la cultura clásica por una cultura específicamente cristiana.

De este panorama surgió una literatura cristiana, toda ella empapada por la Biblia, que ejerció una influencia determinante en el sistema literario y en los géneros concretos. Primero en el terreno ideológico: por ejemplo, proporcionó bases completamente nuevas que llegaron hasta el punto de cambiar la concepción del tiempo, de la historia y del hombre. Por otra parte, dio lugar a textos directamente basados en ella: los comentarios y los tratados sobre cuestiones teológicas concretas. Hubo también influencia estilística e incluso surgieron varios géneros basados en distintas transformaciones del texto bíblico: las paráfrasis, las versificaciones, los centones.

No existe en la literatura antigua un caso similar, ni siquiera es comparable al de la *Eneida* en la literatura latina. Es más, la presencia bíblica en una obra determinada puede llegar a ser una mera justificación con la que se pretende disfrazar otras intenciones más mundanas.

Así pues, cuando se habla de relación de las vidas de santos con la Biblia o, más concretamente, con el Evangelio, cabe plantearse si esa presencia de la Biblia y del Evangelio es distinta o si es especial con respecto a la que se percibe en el resto de las obras cristianas.

Para toda la literatura cristiana la Biblia es un modelo que sirve de *exemplar*, entendido en el sentido de Conte y Barchiesi⁵⁹⁷, del que se copia y se cita, del que se transforman citas o se imitan. Toda la literatura cristiana trata así a la Biblia prescindiendo del género en el que se esté escribiendo⁵⁹⁸. Y también sucede esto en la hagiografía en general y en las vidas de santos.

Sin embargo, el papel de la Biblia es más complejo que el de un mero modelo-*exemplar* precisamente por su influencia ideológica. Observemos que precisamente el cristianismo se caracteriza por esta falta de barreras entre lo literario y lo no literario y recordemos que ya Bajtin advirtió de la importancia de no ceñirse a fenómenos exclusivamente literarios y señaló la frecuencia con que lo extraliterario invade el mundo de la literatura.

⁵⁹⁴ D. DORMEYER ofrece un breve panorama de la historia de la investigación sobre el género del Evangelio en las p. 1545-1581 de D. DORMEYER; H. FRANKEMÖLLE. *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antike Biographie.* ANRWII, 25, 2. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1984. p. 1543-1704. Sobre las últimas tendencias en la crítica, cf. S. D. MOORE. *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge.* New Haven; London: Yale Univ. Pr., 1989.

⁵⁹⁵ D. DORMEYER; H. FRANKEMÖLLE. *art. cit.*, p. 1579; C. H. TALBERT. *Biographies of Philosophers and Rulers as Instrument of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity.* ANRWII, 16, 2 Berlin; New York: W. De Gruyter, 1978. p. 1619-1651.

⁵⁹⁶ J.-C. FREDOUILLE. *Les lettrés chrétiens face à la Bible.* En J. FONTAINE; C. PIETRI (eds.). *Le monde latin antique et la Bible.* Paris: Beauchesne, 1985. p. 25-42. Especialmente p. 32-37.

⁵⁹⁷ Sobre los conceptos "modelo-ejemplar" y "modelo género" cf. G. B. CONTE; A. BARCHIESI. *art. cit.*, p. 94-95.

⁵⁹⁸ Por supuesto, no entramos en la relación concreta de otros géneros determinados, como la épica bíblica, el comentario, etc., que mantienen cada uno un tipo muy concreto de relación además de éste de carácter general.

Esta situación no excluye la posibilidad de que la Biblia o alguna parte de ella haya podido servir como modelo genérico en alguna ocasión. ¿Qué significa ser un modelo genérico? Conte y Barchiesi lo explican diciendo que la pretensión de algunos autores es escribir como un modelo, crear una semejanza de relaciones internas, no de pasajes concretos. Esto supone imitar estilos, convenciones, géneros.

Chocamos aquí con la objeción antes señalada de la singularidad genérica del Evangelio. Esta objeción aparece superada si pensamos que tomar un texto como modelo genérico implica una labor previa de generalización: el modelo deja de ser un texto para convertirse en un conjunto de rasgos distintivos, una estructura; y aquí Conte y Barchiesi recogen la idea bajtiniana de contacto con el género: cada autor se hace su propia idea del género y selecciona los rasgos pertinentes de las obras, que identifica como pertenecientes a ese género. Es lógico pensar que en este proceso puede haber diferencias entre las ideas que se forman unos autores u otros; para empezar, puede que no utilicen como base las mismas obras; es posible que no seleccionen los mismos rasgos: el género posee un potencial inagotable.

¿Es posible ver este tipo de relación genérica entre nuestras *uitae* y algún género bíblico, especialmente el Evangelio?

2.1.2. La posición de Van Uytfanghe

Entre los autores que hemos mencionado en la primera parte, Van Uytfanghe ha sido el que ha dedicado más atención a la presencia de la Biblia en las vidas de santos. En el apartado correspondiente hemos expuesto ya brevemente su concepción, ahora vamos a analizar un poco más profundamente sus propuestas sobre este asunto concreto.

Sus esfuerzos se han centrado sobre todo en la época merovingia⁵⁹⁹, pero también ha estudiado algunas de las *uitae* pertenecientes a la Antigüedad tardía.

Su primer objeto de interés ha sido *VSev.*, sobre la cual escribió un artículo⁶⁰⁰ en el que señala en la *uita* una serie de estructuras narrativas procedentes de la Biblia: cronología relativa, agrupación del material según la situación geográfica, alternancia de sucesos con intermedios en los que se resume la actividad del santo⁶⁰¹. En este caso la mayor parte de las huellas son implícitas. En otro artículo⁶⁰² sobre la misma obra estudia huellas textuales bíblicas, explícitas e implícitas, que contribuyen a describir al santo según unas tipologías bíblicas bien definidas, es decir, la presencia de modelos ideológicos. Aunque Van Uytfanghe no lo declara abiertamente, el resultado de ambos trabajos indica que el Evangelio funcionó como modelo genérico de *VSev.*

Finalmente en un análisis detallado de algunas obras concretas —*VCypr.*, *VMart.*, *VAmbr.*⁶⁰³— aborda la cuestión de las relaciones entre hagiografía y Biblia señalando que tras ellas subyace una cuestión polémica: ¿es la hagiografía una "continuación" del Nuevo Testamento y de la Biblia en general? La postura oficial no fue ésta, aunque oficiosamente fue una opinión común. Van Uytfanghe se pregunta cómo se plasmó en los textos esta relación, si realmente existió.

⁵⁹⁹ M. VAN UYTFANGHE. *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)* Bruxelles: Paleis der Akademien, 1987.

⁶⁰⁰ M. VAN UYTFANGHE, La Bible dans la "vie de saint Séverin". *Latomus* 1974, vol. 33, p. 324-352.

⁶⁰¹ En términos getettianos hablaríamos de alternancia de escenas y de sumarios rápidos o a veces iterativos.

⁶⁰² M. VAN UYTFANGHE, Éléments évangéliques dans la structure et la composition de la "vie de saint Séverin". *Sacris Eruditi* 1972, vol. 21, p. 147-159.

⁶⁰³ M. VAN UYTFANGHE. L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale. En J. FONTAINE; C. PIETRI (eds.). *o.c.*, p. 563-610.

Según él, la presencia de la Biblia fue explícita tanto como implícita. La primera consistió en "références directes et les citations plus ou moins textuelles"; a la segunda correspondía "une série de procédés de stylisation à base scripturaire (qu'ils soient appuyés ou non par des citations explicites)"⁶⁰⁴

A la presencia explícita el autor le atribuye una serie de funciones: tipologías nominativas, "cumplimientos" de las Escrituras, empleos normativos, ilustrativos y justificativos, expresión de ideas espirituales. Se trata de funciones similares a las que poseían las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo.

Van Uytfanghe no se extiende sobre las funciones de los procedimientos de la estilización. Sólo indica su relación con los empleados en el Nuevo Testamento; a semejanza de éstos pueden proceder de tres instancias: la subjetividad del propio personaje, la tradición oral posterior y el propio autor.

A la vista de ello queremos sobre todo hacer hincapié en el hecho de que Van Uytfanghe señala que hay distintas maneras de reproducir el discurso bíblico y que estas maneras producen efectos distintos. Sin embargo, quizá el autor ha simplificado excesivamente al emplear la oposición "explícito"/"implícito". En el análisis de las obras veremos cómo otros criterios pueden también resultar pertinentes funcionalmente.

2.1.3. Organización del análisis

En la Introducción ya habíamos avanzado las ideas fundamentales que Bajtin había expuesto sobre el género. Siempre teniéndolas en cuenta vamos a hablar ahora de las vías concretas a través de las que abordó el estudio de los géneros en épocas diferentes de su carrera: el lenguaje y su carácter dialógico, el cronotopo y la carnavalización. De estos tres aspectos nosotros nos centraremos fundamentalmente en el primero, introduciendo algunas observaciones sobre el segundo. Prescindiremos del tercero, que no se acomoda a nuestro objeto⁶⁰⁵.

Una de las novedades introducidas por Bajtin en la descripción del enunciado con respecto al modelo tradicional de acto comunicacional —por ejemplo, el de Jakobson— es la consideración de dos aspectos antes omitidos:

- la tarea del receptor no consiste simplemente en descodificar el mensaje sin más, sino que realiza un proceso bastante más complejo: comprender los motivos de lo que se ha dicho, evaluarlo, y preparar su respuesta. Este proceso es previsto de alguna manera por el emisor antes de emitir su mensaje; existe entonces una interacción recíproca entre ellos⁶⁰⁶.

- todo enunciado está compuesto por enunciados anteriores⁶⁰⁷. Por supuesto, esto implica que el enunciado posee una actitud concreta hacia esos enunciados ajenos previos⁶⁰⁸. En este sentido, todo enunciado es dialógico. Y es esta afirmación en la que se basan los estudios de intertextualidad.

Es cierto que Bajtin emplea también el término "dialógico" en otro sentido, según el cual sólo algunos enunciados son dialógicos: aquellos en los que entra dentro de las intenciones del emisor el que el receptor perciba la presencia de palabras ajenas. Pero tampoco todos los discursos que cumplen esta

⁶⁰⁴ M. VAN UYTFANGHE. L'empreinte biblique ... *art. cit.* p. 571.

⁶⁰⁵ Los escritos sobre este aspecto constituyen un grupo aparte, distinto y no siempre compatible con las otras dos formas de acercamiento. Una exposición de los principales puntos de la carnavalización puede verse en G.S. MORSON; C. EMERSON. *o.c.*, p. 433-470.

⁶⁰⁶ M. BAKHTINE. Los géneros del discurso. En *Esthétique de la création verbale...o.c.*, p. 265-308; especialmente p. 275.

⁶⁰⁷ M. BAKHTINE. Los géneros del discurso. En *Esthétique de la création verbale...o.c.*, p. 298-99.

⁶⁰⁸ M. BAJTIN. La palabra en la novela. En *Teoría y estética... o.c.*, p. 94.

condición son siempre dialógicos en este sentido: el discurso ajeno puede ser excesivamente autoritario y no permitir ninguna actitud salvo la de sumisión; o la coincidencia de orientaciones de los dos discursos puede ser tan fuerte que no exista dialogismo.

Para Bajtin este último tipo de dialogismo es característico de la novela.

En este caso, el análisis que hemos realizado en la primera parte del trabajo nos ha indicado la necesidad de abordar precisamente este rasgo de todo enunciado: la presencia de discursos ajenos, en este caso la Biblia, en las vidas de santos. Dicho en otras palabras, pretendemos un análisis de las relaciones intertextuales que estos textos mantienen con ella⁶⁰⁹.

La presencia de la palabra bíblica en las vidas de santos no es uniforme sino que su transmisión está sujeta a múltiples variaciones, no siempre fáciles de distinguir y prácticamente imposibles de encasillar. El propio Bajtin habla de estas posibilidades en el ámbito de la literatura medieval:

"Esa palabra ajena en lengua ajena era, en primer lugar, una palabra con mucha autoridad y sagrada, de la Biblia, del Evangelio, de los Apóstoles, de los Padres maestros de la Iglesia. Esa palabra se inserta todo el tiempo en el contexto de la literatura medieval y en el habla de la gente culta (de los clérigos). Pero, ¿cómo se infiltra, cuál es la reacción del contexto que la recibe, en qué comillas entonativas es introducida? Y he aquí que se descubre toda su gama de actitudes con respecto a esa palabra, comenzando por la cita respetuosa e inerte, evidenciada y delimitada como un icono, y terminando por una utilización más ambigua, irreverente y paródico-transformista de la misma. Los pasos entre los diversos matices de esta gama suelen ser tan inestables y ambiguos que, frecuentemente, resulta difícil de establecer si la utilización de la palabra sagrada es respetuosa o si se trata solamente de un juego más, familiar o incluso paródico, con esa palabra; y en ese último caso, cuáles son los límites de dicho juego"⁶¹⁰

Nuestro corpus no presenta variaciones tan extremas como las apuntadas por Bajtin. El lenguaje bíblico conserva casi siempre un valor autoritario aun en los casos en que la palabra bíblica aparece integrada en el discurso del hablante dando lugar a un nuevo relato.

Por tanto, no debemos esperar encontrar dialogismo en el otro sentido en que Bajtin lo emplea en ocasiones, aquél que era propio de la novela. Es cierto que en las *uitae* forma parte de la intención del autor que el receptor reconozca el lenguaje bíblico pero las características especiales de este texto impiden que pueda establecerse con él una relación dialógica. La Biblia es un texto sagrado y precisamente Bajtin ve en ella un discurso ajeno autoritario, aislado e inerte: su presencia implica un carácter normativo difícilmente discutible o modificable para los cristianos:

"La palabra autoritaria se encuentra en una zona alejada, orgánicamente ligada al pasado jerárquico. (...) Viene dada (suena) en una esfera elevada, no en la esfera del contacto familiar. Su lenguaje es especial. Puede convertirse en objeto de profanación."⁶¹¹

"La palabra autoritaria pide de nosotros un reconocimiento absoluto, y no una dominación y asimilación libres, con nuestras propias palabras"⁶¹².

Como Bajtin señala, la forma de transmisión de este tipo de discurso suele ser la cita textual, con comillas o letras especiales. Ciertamente esta forma de aparición es la que manifiesta el grado de autoridad más elevado. En otros casos el autoritarismo puede disminuir en favor de otros efectos: por

⁶⁰⁹ G. GENETTE. *Palimpsestos*, o.c., p. 10. define la intertextualidad como "la presencia efectiva de un texto en otro".

⁶¹⁰ M. BAJTIN. De la prehistoria de la palabra novelesca. En *Teoría y estética...* o.c., p. 436.

⁶¹¹ M. BAJTIN. La palabra en la novela...En *Teoría y estética...*, o.c., p. 159.

⁶¹² M. BAJTIN. La palabra en la novela...En *Teoría y estética...*, o.c., p. 160.

ejemplo, el discurso ajeno puede integrarse en el discurso nuevo produciendo fenómenos de estilización.

Sin embargo, aun en las ocasiones en que el discurso bíblico posee menos autoridad, es empleado por el autor como un instrumento con el que está totalmente de acuerdo, de forma que las dos voces se orientan hacia un mismo interés. En estos casos la voz del discurso ajeno puede llegar a ahogar a la del hablante, como de hecho sucede a veces en las *uitae*. Hemos de tener en cuenta que la Biblia, como hemos dicho antes, es un discurso totalmente asumido por los hombres de esta época y que les proporcionaba elementos de juicio para la vida cotidiana.

Basándonos en estas observaciones de Bajtin, como siempre sugerentes, pero que no han sido desarrolladas con vistas a su aplicación a un texto concreto, vamos a intentar trazar un panorama de las formas de aparición de la palabra ajena, especialmente de la Biblia, en las *uitae*.

Como formas de la intertextualidad Genette⁶¹³, por ejemplo, ha distinguido la cita y la alusión. Conviene realizar algunas observaciones acerca de estos dos tipos, puesto que muchas veces la diferencia entre ambos no es tan clara como en principio pudiera parecer.

Como Hebel⁶¹⁴ vamos a utilizar como término general "alusión", dentro del que quedan incluidas las citas del texto.

Este autor distingue concretamente tres tipos de alusión: textual, onomástica y de título. A nuestro modo de ver, las tres son muy distintas y de extensión e importancia muy desigual. La primera, que nosotros llamaríamos "alusión a un segmento textual", engloba una amplia gama de posibilidades y es además la más frecuente y la más compleja. Las otras dos merecen algunas observaciones referentes a la aparición en estos textos concretos.

La alusión a un nombre -por ejemplo a un personaje- no consiste en que un personaje del nuevo texto se llame igual que otro del texto bíblico, sino en que hay menciones de personajes de la Biblia. Hemos de observar que en este caso estas menciones equivalen prácticamente a alusiones explícitas a un segmento textual. Si encontramos

VCypr 10, 4-5: fiebat plus aliquid quam de Tobiae incomparabili pietate signatum,

la mención de la *pietas* de Tobías, un personaje bíblico, es en realidad una alusión a todo el capítulo 1 de Tobías, es decir, es una alusión textual explícita en la que se ha reducido el texto a una expresión que lo resume y lo abarca. Así pues, podemos tratarlas junto con las alusiones a segmentos textuales.⁶¹⁵

Las alusiones a títulos⁶¹⁶ son del mismo tipo: el título es el nombre de un segmento textual, quizá muy extenso. En nuestros textos con frecuencia suele acompañar y hacer explícita una alusión a un segmento textual:

VCypr. 3,1: Aiunt apostolorum litterae, debere neophytos praeteriri...

Así pues, son las referencias a segmentos textuales las que constituyen la mayor parte de las referencias que vamos a encontrar.

⁶¹³ G. GENETTE. *Palimpsestos o.c.*, p. 10. define la intertextualidad como "la presencia efectiva de un texto en otro".

⁶¹⁴ U. HEBEL. *Towards a Descriptive Poetics of Allusion*. En H. F. PLETT (ed.). *Intertextuality*. Berlin; New York: W. De Gruyter, 1991. p. 135-164. Aquí p. 136.

⁶¹⁵ No ocurre igual cuando el texto ajeno al que se alude no es la Biblia, como veremos en el análisis de *VPauli*.

⁶¹⁶ Siempre teniendo en cuenta la relatividad del término "título", sobre el que ya hemos hablado en p. 34, n. 2.

Para abordar el estudio de las alusiones es necesario examinar varios elementos:

- en primer lugar, el texto del que procede la alusión. En el caso de la Biblia resulta pertinente insistir en su carácter de libro sagrado y de autoridad. Pero dentro de ella hay textos muy diferentes, de géneros distintos -Evangelios y Salmos, por ejemplo- y puede ser de utilidad delimitar cuáles son los libros que más presencia tienen en las *uitae*.

- la extensión del texto aludido.

- la implícitud o explícitud de la alusión (sólo en el caso de las alusiones a un segmento textual). Varios procedimientos pueden dar cuenta de este rasgo: una expresión introductoria de un discurso citado; o una alusión a un título o a un nombre. En nuestro caso debemos desestimar los signos de puntuación y las marcas tipográficas, puesto que proceden de la interpretación del editor.

- la transformación o no del texto original, factor éste que hay que relacionar con la forma de integración de la alusión en el nuevo discurso. Plett⁶¹⁷ señala una serie de operaciones -adición, sustracción, permutación, sustitución, etc.-, que pueden ejercerse sobre el texto original al aparecer en un nuevo texto.

Si consideramos la alusión por su relación con el nuevo texto en el que aparece podemos atender a varios criterios:

- la localización, que en nuestro caso no añade muchos datos, pues el reparto de las alusiones bíblicas es bastante uniforme a lo largo de toda la obra.

- la forma de inserción de la alusión en el nuevo discurso: alusiones introducidas por verbos de lengua o expresiones similares que introducen citas en estilo directo y en estilo indirecto; estilos indirectos libres o alusiones integradas completamente en el discurso por medio de las transformaciones sintácticas necesarias. Bajtin distingue dos modos de transmisión: "de memoria" y "con sus propias palabras"⁶¹⁸. Este último procedimiento incluye

"toda una serie de variantes de la reproducción asimilativa de la palabra ajena, en función del carácter del texto asimilado y de los objetivos pedagógicos relativos a la comprensión y valoración de éste"⁶¹⁹

Las distintas maneras de transmisión implican también diferencias en el efecto causado por esa palabra ajena, como veremos a lo largo del análisis.

Según los factores que hemos enumerado, hay una gradación en la que se pueden fijar los siguientes puntos de referencia, advirtiendo que entre ellos hay una gama extensa de situaciones intermedias no siempre fácilmente discernibles:

1. cita en estilo directo introducida por una expresión de lengua o equivalente⁶²⁰:

VA. 84: ..., *quod scriptum est*: Quocumque iudicio iudicaveritis, in eo iudicabitur de vobis (*Mt* 7,2)⁶²¹.

⁶¹⁷ H. F. PLETT. Intertextualities. En H. F. PLETT (ed.). *Intertextuality o.c.*, p. 3-29.

⁶¹⁸ M. BAJTIN. La palabra en la novela..., En *Teoría y estética...*, o.c., p. 158.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ Con frecuencia estas citas lo son del discurso bíblico, pero puede haber casos en que lo que se cite sean las palabras de un personaje de la Biblia. Esta distinción puede ser pertinente a la hora de examinar las funciones de la alusión. En lugar de la expresión de lengua puede aparecer una alusión onomástica o de título.

2. alusión literal implícita, es decir, sin expresión introductoria ni marca de autor o título, pero que conserva su identidad textual. El reconocimiento de la alusión depende de la capacidad del receptor⁶²²:

VA. 6: (Antonio se dirige al demonio) *Multum ergo despicabilis, multumque contemptus es: nam et obscuritas tua et aetas, infirmarum signa sunt rerum, nulla mihi jam de te cura est.* Dominus mihi adjutor est et ego exultabo super inimicos meos (Ps 117, 7)

3. cita en estilo indirecto, introducida por alguna expresión de lengua o equivalente, que dé a entender la presencia de un discurso ajeno. Puede haber un grado muy amplio en la literalidad y en la adaptación del texto, desde el mantenimiento prácticamente literal de la identidad textual, salvo los cambios lógicos en el estilo indirecto, hasta la nominalización:

VCypr. 15,4: *diem autem Domini etsi non annum in divinis litteris legimus (Is 4,2 ss.; Soph 1,7 ss; Joel 2,1 ss.), promissioni tamen futurorum debitum illud tempus adcipimus.*

4. expresión parafrástica, muy variable en extensión y adaptación, en la que ya no hay ninguna expresión introductoria de un discurso. Dentro de este grupo podemos incluir las alusiones onomásticas.

VCypr. 18,3: *personas faventes in ramos arborum repserant, ne vel hoc illi negaretur, ut ad Zachaei similitudinem (Lc 19,4) de arboribus videretur.*

5. integración en el nuevo discurso de una expresión o palabra bíblica, cuya procedencia puede estar implícita o explícita. Como ejemplo de alusión implícita podemos presentar:

VA. 70: *Ambiebant quoque saltem fimbriam vestimenti ejus attingere. multum sibi et tactum prodesse credentes*

Mt 9, 20: *Et ecce mulier, quae sanguinis fluxum patiebatur duodecim annis, accessit retro, et tetigit fimbriam vestimenti eius*

Las alusiones explícitas consisten en la apropiación por parte del hablante de un discurso ajeno para emplearlo dentro del suyo, dejando constancia de tal hecho:

VA. 1: *Et cum jam puer esset (Antonius), non se litteris erudiri (...) passus est: sed omni desiderio flagrans, secundum quod scriptum est de Jacob, innocenter habitabat domi*

Gen 25,27: *Iacob autem vir simplex habitabat in tabernaculis.*⁶²³

Así pues, organizaremos el análisis de las *uitae* concretas en torno a estos cinco tipos, siempre teniendo en cuenta su carácter de puntos de referencia dentro de una amplia gama de posibilidades intermedias. Muchas de ellas están acompañadas por alusiones a títulos cuya función ya hemos comentado.

⁶²¹ En lo sucesivo marcaremos tipográficamente las alusiones textuales. No lo haremos en los casos en que no hay identidad textual, por ejemplo, en las paráfrasis o en las alusiones onomásticas y de títulos. Sólo transcribiremos el texto original si es preciso para hacer notar las adaptaciones o variaciones que ha experimentado.

⁶²² Algunas ediciones marcan con comillas o el tipo de letra estos casos pero hay que tener en cuenta que el reconocimiento dependía en origen de la capacidad del receptor.

⁶²³ El autor incluye el discurso ajeno en el suyo reproduciéndolo mediante el empleo de sus propias palabras pero el discurso ajeno está adaptado a un nuevo material: el verbo, el mismo que el de la Biblia, tiene como sujeto no a Jacob sino a Antonio. Aparte de esta señal definitiva de adaptación también el vocabulario ha cambiado.

Examinemos en detalle cuáles son los efectos de estas alusiones y si los factores que aquí hemos mencionado son realmente pertinentes.

De forma general se ha hablado de la función autoritaria, ornamental y poética de las alusiones⁶²⁴; pero en este caso podemos precisar un poco más.

Es indudable que, dado el carácter de la Biblia como libro sagrado, su valor como autoridad va a impregnar gran parte de sus apariciones en una u otra medida. Pero hay grados diferentes.

El primer tipo de aparición es la palabra mágica, ritual, en la que prácticamente no importa el contenido sino sólo su procedencia. Suele aparecer en citas en estilo directo o en reproducción literal implícita. La literalidad de la reproducción es un indicio más que apunta a su carácter sagrado. Habitualmente procede de los Salmos, un género bíblico peculiar, poético, de alabanza u oración a Dios. En el caso de las citas el verbo introductorio suele revelar el tipo de acción que supone su reproducción, que no tiene que ver con la comunicación: *psallebat*.

A veces la alusión suele introducir preceptos que el santo cumple a la perfección. Es frecuente que aparezcan en forma de cita en estilo directo o indirecto. Estas normas con frecuencia proceden de textos ya en origen de fuerte carácter normativo, como las epístolas de San Pablo.

Las alusiones pueden transmitir también mensajes con valor oracular que introducen sucesos que se consideran su cumplimiento.

Otro efecto relacionado con el discurso autoritario es la utilización de las palabras bíblicas para justificar una actitud concreta del santo o incluso del propio autor.

A continuación hay una amplia gama de posibilidades, propias de un discurso considerado sagrado por una institución, que no siempre son discernibles y que están bastante relacionadas entre sí. Casi todo este grupo tiene en común un carácter exegético.

Dentro de él hay referencias que sirven para establecer una comparación con personajes del Antiguo Testamento, con Jesús o con los apóstoles⁶²⁵. Llamaremos a este grupo "referencias tipológicas", porque desarrollan los tipos y figuras de la Biblia, y en cierta medida son exegéticas. Suponen el acercamiento de esos modelos, su actualización en el tiempo contemporáneo:

VA. 34: Talis erat anima Elisei, quae aliis incognitas virtutes videbat.

A veces estas referencias dan pie al desarrollo de episodios narrativos contruidos sobre la base de otros episodios protagonizados por esos personajes bíblicos; en estos casos podemos hablar de "relación genérica". También en estas ocasiones hay un trasfondo exegético pues se busca la identificación del santo con las figuras bíblicas y a veces la explicación accesible de algún rasgo por medio de un relato más cercano. Muy frecuentemente ocurre esto en algunos episodios de milagros:

VA. 58: Hujus parentes cum ad Antonium monachos ire didicissent, credentes in Domino, qui pertinacem sanguinis fluxum in Evangelio tactu fimbriae stare praeceperat, rogaverunt ut mirabilem filiae comitatum susciperent. (Mt 9, 18-26)

En otras ocasiones podemos hablar de un interés declaradamente exegético, en el que se distinguen dos modalidades:

⁶²⁴ U. HEBEL. *art. cit.*, p. 156-158.

⁶²⁵ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...o.c.*, I, p. 127-132.

- la referencia, habitualmente cita, que da pie a un comentario auctorial que sirve de explicación al pasaje bíblico:

VA. 20: Ideoque precor ut ad finem propositi omni labore tendamus, nemo post tergum respiciens. Lot imitetur uxorem (Gen 19, 26), praesertim eum dominus dixerit, Nullum ponentem manum super aratrum et respicientem retrorsum, dignum esse regno coelorum (Lc 9, 62): respicere autem retrorsum nihil aliud est, quam in eo poenitere quod coeperis, at mundanis rursus desideriis obligari.

- el relato que sirve de ilustración a un determinado texto o que aclara algún punto oscuro o laguna en el pasaje original. Este último procedimiento es el *midrash*.

En VA los episodios de lucha contra los demonios constituyen la ilustración de una cita varias veces mencionada:

VA. 65: Tunc vero oblitus escae, ex illa hora noctem gemitu et lamentatione transegit, reputans secum humanorum hostium multitudinem et colluctationem tantam exercitus, et laboriosum per aera iter ad coelum, et hoc apostoli dictum, quo ait: Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principem postestatis hujus aera (Ephes 6, 12) (...) Antonius autem usque ad aera sublatus, post colluctationem liber apparuit.

El *midrash* es una práctica, en origen rabínica, consistente en rellenar la laguna existente entre el texto canónico y su público moderno mediante la reescritura de la historia o su explicación en un sentido más aceptable. Es la interpretación narrativa de una narración⁶²⁶. Kermode⁶²⁷ defiende que los evangelistas estaban familiarizados con esta práctica y que partes del Evangelio pudieron ser compuestas como relatos interpretativos, *midrashim*, de los libros de *testimonia*. Estos eran colecciones de textos del Antiguo Testamento que constituían las pruebas de la veracidad del Nuevo Testamento.

Aún hay más. Hay otras referencias que funcionan como marcas genéricas, libres de un interés tipológico concreto. Habitualmente se trata de alusiones implícitas. Por ejemplo, las expresiones que al comienzo de cada episodio dan una información cronológica relativa:

VA. 59: Non multos autem post dies,...;

A veces en este terreno no es posible señalar una resonancia verbal concreta, sino que el autor ha seleccionado algunos rasgos -utilización de determinadas estructuras o procedimientos narrativos⁶²⁸- de otras obras mediante un proceso de abstracción. Esta relación genérica puede establecerse entre unidades determinadas o en el plano global que afecta a la obra en su conjunto. La estructura de los milagros, la alternancia de los discursos del santo con acciones; o de la vida contemplativa y la vida activa, etc., son rasgos que se han considerado tomados del Evangelio en VA.

Además hay que mencionar un fenómeno que no nos interesa desde el punto de vista genérico: el empleo de alusiones implícitas como marca estilística y a la vez como una especie de señal de la identidad cristiana de la obra:

VA. 55: perniciosas diaboli insidias (Ephes 6, 11)

No es posible trazar una equivalencia perfecta entre cada uno de estos efectos y la modalidad de aparición de la palabra bíblica. Sí se pueden señalar tendencias: cuanto mayor es el grado de autoridad de la palabra bíblica más se tiende a utilizar citas o alusiones explícitas. La integración en el

⁶²⁶ G. PORTON. *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Graeco-Roman Period. ANRW II*, 19, 2, Berlin; New York: W. De Gruyter, p. 103-138.

⁶²⁷ F. KERMODE. *The Genesis of Secrecy, o.c.*, p. 81-83.

⁶²⁸ G.B. CONTE; A. BARCHIESI. *art. cit.*, p. 95.

discurso propio de la voz ajena implica una adaptación a nuevas circunstancias que puede dar lugar a la iluminación de nuevos sentidos; nos acercamos a lo que Bajtin llama "palabra intrínsecamente convincente"⁶²⁹.

Pero la utilización de un modo u otro varía en función de factores individuales. Una muestra de ello es, por ejemplo, una cuestión en la que no vamos a entrar y que se refiere a las instancias en las que se da la estilización bíblica: la mentalidad del propio santo, la tradición previa o la labor del hagiógrafo. Es muy posible que la utilización de alusiones explícitas en vez de implícitas a la hora de establecer comparaciones con otros personajes bíblicos o de contar relatos en la tradición genérica de la Biblia dependa mucho de hasta qué punto se haya percibido tal episodio de acuerdo con esos patrones.

También hemos dedicado alguna atención dentro del análisis a la segunda vía de acercamiento al género que propone Bajtin, el cronotopo. El cronotopo es definido escuetamente:

"Vamos a llamar cronotopo (...) a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura. (...) Entendemos el cronotopo como una categoría de la forma y el contenido en la literatura"⁶³⁰

Bajtin analiza los cronotopos concretos de una serie de géneros históricos: la novela griega de aventuras, la novela costumbrista, la biografía antigua, etc. Sería muy largo resumir aquí los resultados de estos trabajos, que, sin embargo, nos han sido de mucha utilidad en el análisis (concretamente los de la novela griega, la novela de Apuleyo, la biografía antigua y el idilio).

A través de estas páginas podemos concluir la importancia de este concepto, del que Bajtin hace depender la respuesta a cuestiones ideológicas fundamentales, las relaciones del hombre con el contexto⁶³¹.

Cada género posee un cronotopo que proporciona una imagen diferente del hombre, de la sociedad y de la historia.

No se trata sólo de un concepto literario, sino que, como suele ser habitual en Bajtin, esto se lleva también a la esfera de la vida real: hay cronotopos dentro de las obras pero también los hay fuera, cada institución posee un cronotopo determinado. Así Bajtin describe la autobiografía y biografía antiguas en función de un cronotopo externo: la plaza pública. Los primeros productos biográficos surgieron con ocasión de los actos cívicos de glorificación pública con ocasión de los funerales.

La aplicación del concepto de cronotopo no es incompatible con la de la teoría bajtiniana acerca del lenguaje, de la heteroglosia y el dialogismo. Más bien se trata de una faceta distinta de una misma concepción acerca de los géneros. Bajtin, como en el caso del lenguaje, aplica su idea del cronotopo sobre todo al estudio de la novela, porque considera que en este género se desarrollan al máximo las posibilidades de este aspecto.

Bajtin señala que en la novela suelen coexistir varios cronotopos, que establecen entre sí una relación dialógica similar a la que puede existir entre los distintos lenguajes: competencia, polémica, parodia, etc. Estas relaciones revelan datos fundamentales sobre la sociedad y el entorno ideológico de la obra.

Por último sólo nos queda explicar la disposición del análisis. Hemos organizado éste en orden cronológico en la medida de lo posible⁶³². Este orden de exposición tiene la ventaja de ofrecer una

⁶²⁹ M. BAJTIN. La palabra en la novela. En *Teoría y estética...* o.c., p. 162.

⁶³⁰ M. BAJTIN. Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. En *Teoría y estética...* o.c., p. 237.

⁶³¹ G.S. MORSON; C. EMERSON. o.c., 369-370 ofrecen una larga lista de estas cuestiones.

⁶³² A veces la carencia de datos firmes sobre su fecha nos obliga a una colocación aproximada.

visión de la posible evolución cronológica del género a este respecto; en el caso de las relaciones con otras *uitae* su ventaja es evidente. Creemos que es el modo de exposición idóneo para facilitar la percepción de la progresiva formación del género al modo en que Bajtin lo presenta, de los cambios que experimenta a causa de las transformaciones de la realidad y de las diferentes relaciones que cada autor establece con él, puesto que no conocen la totalidad de los representantes del género, sino que se han formado su propia idea a través de algunos de ellos, quizá en algunos casos sólo de un ejemplo.

El estudio de cada *uita* en particular revelará también la heterogeneidad del corpus en distintos aspectos: la "literariedad", la amplitud de temas, la mayor o menor presencia de la retórica, sus funciones, etc; y la no coincidencia de cada obra individual con su género.

Nuestra intención no es hacer un catálogo exhaustivo de citas y alusiones sino ofrecer una panorámica representativa de las posibles modalidades de presencia del discurso bíblico y su transcendencia en cuanto al género literario.

Además de la presencia de esta voz también haremos notar si es pertinente la de otras voces, fundamentalmente las de las otras *uitae*.

2.2. *VCypriani* (260)

2.2.1. Relaciones intertextuales con la Biblia ⁶³³

VCypr. ofrece un caso especial dentro de las vidas de santos. Harnack⁶³⁴ insistió en considerarla la primera biografía cristiana, pero sería una definición más exacta decir que es la primera obra sobre un santo que trata de algo más que de su muerte. De hecho, se trata de una pasión (c. 11-19) a la que se ha añadido una parte previa sobre la vida del mártir (1-10). Ya en la antigüedad se comprendió así, si atendemos a la denominación de San Jerónimo, *uita et passio*⁶³⁵, y hoy día su división en dos partes es generalmente aceptada⁶³⁶.

La segunda parte de *VCypr.* está indiscutiblemente dentro de la tradición genérica de las pasiones de los mártires. Como representante de este género guarda una estrecha relación con la Pasión de Cristo narrada en el Evangelio⁶³⁷. En el género de las pasiones de los mártires se produce una trasposición del relato evangélico a un universo espacio-temporal diferente y con un protagonista distinto.

Esta segunda parte, como era de esperar, está invadida por la presencia bíblica. Comienza con una serie de alusiones justificativas: un estilo indirecto y una paráfrasis. En la larga y rebuscada interpretación del sueño que anuncia el martirio del santo los argumentos del autor se basan en parámetros bíblicos (*VCypr.* 12-13). La equivalencia entre un día en el sueño y un año en la vida real se basa en que en la Biblia un día del Señor equivale a un tiempo indefinido (*VCypr.* 13, 4; *Is* 4,2 ss.; *Soph* 1,7 ss; *Ioel* 2,1, ss.), y, según Poncio, es lógico que el día de Cipriano sea más corto que el del Señor. A propósito de la utilización del gesto en vez de la palabra, Poncio alude como justificación a *Lc* 1,20 y 63: Zacarías es castigado a permanecer mudo a causa de su incredulidad ante la promesa de un hijo que le hizo el ángel. Por eso cuando le preguntaron el nombre de su hijo tuvo que escribirlo. Cipriano y sus amigos guardaron silencio sobre esta visión probablemente por hallarse en estado de incertidumbre⁶³⁸:

VCypr. 13,9: *Sane et scripturis tale aliquid invenio. Nam Zacharias sacerdos promisso sibi per angelum filio quia non crediderat obmutuit, ita ut de filii nomine scripturus potius quam relaturus nutu tabulas postulare.*

La complicada argumentación tiene un objetivo: demostrar que Cipriano conocía con antelación el momento de su martirio y, por tanto, que podía haber huido si hubiera querido, pero que no lo hizo. De esta forma su comportamiento desmiente las acusaciones de sus enemigos, que le reprochaban haber escapado del martirio una vez. En este caso los discursos en estilo indirecto, desarrollados ampliamente de forma que no quede resquicio para la duda, sirven sobre todo de justificación de los distintos pasos del proceso.

⁶³³ Cf. el análisis de M. VAN UYTFANGHE en "L'empreinte biblique...", *art. cit.*, p. 576-582 y el comentario de A.A.R. BASTIAENSEN. *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*. Milano: Mondadori, 1975, p. 249-277.

⁶³⁴ A. HARNACK. *Das Leben Cyprians...* o.c.

⁶³⁵ u.i. 68: *Pontius, diaconus Cypriani usque in diem passionis eius cum ipso exilium sustinens, egregium uolumen uitae et passionis Cypriani reliquit.*

⁶³⁶ Chr. MOHRMANN. Introducción. En *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino...*, o.c., p. xvi. D. HOSTER. o.c., p. 35-36 y n. 16 sobre la postura de la crítica anterior, W. BERSCHIN. o.c., p. 63.

⁶³⁷ M. VAN UYTFANGHE. "L'empreinte biblique...", *art. cit.*, p. 582.

⁶³⁸ Tal es al menos la interpretación de A.A.R. BASTIAENSEN en el comentario a este pasaje, *Vita di Cipriano...*, o.c., p. 267.

La veracidad del contenido de la sentencia del juez, que reproduce algunos pasajes de la que encontramos en las *Acta proconsularia Cypriani*⁶³⁹, es comparada con la de las palabras de Caifás (*Io* 11,49 ss.):

VCypr. 17,2: *Nihil hac sententia plenius, nihil verius: omnia quippe quae dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt. Nec mirum utique, cum soleant de passione pontifices etiam prophetare.*

Io 11,51⁶⁴⁰: *Hoc autem non a se dixit, sed quia princeps erat sacerdotum, prophetavit, quod Iesus pro gente moriturus...*

Poncio utiliza el discurso del juez como un discurso que dice la verdad sobre Cipriano, es más, como palabra autoritaria de origen divino, a pesar de estar puesto en boca de los enemigos⁶⁴¹.

A la vez se establece una relación tipológica con Jesús, prolongada en otras alusiones. La primera de ellas es una paráfrasis: el autor también señala cómo la gente se subía a los árboles para ver pasar a Cipriano camino del martirio (*VCypr.* 18,3), como Zaqueo había hecho para ver a Jesús en Jericó (*Lc* 19,4). De esta manera establece una comparación entre ambos personajes, Jesús y Cipriano.

La comparación entre sucesos y relatos es favorecida por la incorporación en el nuevo discurso de numerosas expresiones bíblicas breves que llenan esta parte:

Como Cristo en el Monte de los Olivos (*Lc* 22,44) Cipriano suda sangre (*VCypr.* 16,6). También como Cristo (*Mc* 15,39 y 15,44), fue acompañado por centuriones y tribunos, en palabras de Poncio, *ne quid in passione deesset* (*VCypr.* 18,1). El pueblo de Dios veló durante el martirio de Cipriano como en la fiesta de la Pascua (*VCypr.* 15,6). Aquí puede incluirse el empleo del término *praetorium* (15,3 y 18,1), que evoca el *praetorium* de Pilato (*Io* 18,28 ss), o de la *martyrii corona* (7,2; 19,1), que evoca la expresión de *2Ti* 4,8 (*corona iustitiae*). En el momento culminante del martirio (*VCypr.* 18,4: *clarificationis hora matura*) resuenan las palabras de *Io* 17,1: *Pater, venit hora, clarifica Filium tuum ut Filius tuus clarificet te.*

Todos estos son casos de aplicación de un discurso ajeno a un nuevo material que no es el original. Poncio, como habían hecho antes otros autores de pasiones, ha extraído ciertos rasgos del relato de la Pasión para producir un nuevo relato: con un estilo similar, con sucesos similares y con una estructura parecida. El escaso talento de Poncio es la causa de que la imitación sea tan poco sutil y se reduzca a detalles y a comparaciones expresas. Pero es innegable que el Evangelio y el relato de la pasión de Cristo constituyen el modelo genérico de esta parte de *VCypr.*, así como de otras pasiones de los mártires.

⁶³⁹ Poncio conoció y utilizó al menos una parte de las *Acta Proconsularia Cypriani* según sus palabras en *VCypr.* 11,1: *et quid sacerdos dei proconsule interrogante responderit, sunt acta quae referant.* Estas palabras se refieren a la primera parte de las actas, el proceso verbal de 257 en el que Cipriano fue condenado al exilio. Las actas están compuestas de cuatro elementos: este proceso verbal, un relato, el segundo proceso verbal en el que fue condenado a muerte y el relato de la ejecución. Sobre las distintas fases de su transmisión cf. R. REITZENSTEIN. *Nachrichten über den Tod Cyprians...*, o.c.

Desde luego algunos pasajes evocan inequívocamente el texto de las Actas: *VCypr.* 17,1: *... "sectae suae signifer" et "inimicus deorum" et "qui suis futurus esset ipse documento" et "quod sanguine eius inciperet disciplina sanciri"; Acta Cypriani 4: et ideo cum sis nequissimi criminis auctor et signifer deprehensus, eris ipse documentum his, quos scelere tuo tecum aggregasti: sanguine tuo sancietur disciplina...*

La versión acerca de la actitud del pueblo es también la misma en ambos textos: *VCypr.* 18,5: *O beatum ecclesiae populum, qui episcopo suo tali et oculis pariter et sensibus, et quod est amplius, publica voce compassus est. Acta Cypriani 5: populus fratrum dicebat: et nos cum eo decollemur et multa turba eum prosecuta est.*

Bastiaensen opina que la existencia de un relato sobre el martirio fue lo que llevó a Poncio a no pararse en los detalles de esta escena. Sin embargo, no está claro que el autor dispusiera en esa época de esa parte de las Actas, cuya datación ofrece bastantes problemas. Al respecto ver V. SAXER. *Afrique latine.* En G. PHILLIPART (dir.). *Hagiographies I*, Turnhout 1994. p. 25-95, p. 37.

⁶⁴⁰ Citamos la versión africana.

⁶⁴¹ Es la muestra perfecta de la ausencia de dialogización (en el segundo sentido en que lo usa Bajtin, según vimos en la introducción a esta parte) en *VCypr.*: todos los personajes, incluso los más diferentes entre sí y los que poseen lenguajes encontrados, hablan un mismo lenguaje: el lenguaje divino.

Veamos qué ocurre con la primera parte, que constituye una novedad puesto que es la primera vez que se cuenta de un santo algo más que los detalles de su martirio. El deseo de Poncio de superar el éxito de las pasiones de laicos, muy probablemente el de *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, es el motivo fundamental de esta adición. En el prefacio Poncio se muestra irritado ante el éxito de ese tipo de obras, cuando el martirio de un gran obispo como Cipriano podía pasar desapercibido.

VCypr. 1,2: Certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeis et catecumenis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione debuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio preteriretur, qui et sine martyrio habuit quae doceret.

Probablemente con *plebeis et catecumenis* se refiere a Felicidad y a Perpetua respectivamente. Más alusiones implícitas aparecen en otros lugares⁶⁴²:

VCypr. 1,1: placuit summatim pauca conscribere, non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita sed ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in immortalem memoriam porrigatur...

Perp. 1: cur non et nova documenta aequae utique causae convenientia et digerantur?

Sin embargo, esta relación intertextual con *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* no implica que ésta sea el modelo genérico de *VCypr.*, porque el éxito de esa pasión viene precisamente de su singularidad dentro del género y de la ausencia de artificio retórico. Poncio sensatamente comprendió que no podía tomarla como modelo genérico. Así pues, puesto que no podía superar su celebridad mediante la *imitatio*, decidió intentarlo por otro camino: añadir una parte previa sobre los méritos de la vida del santo, tarea que en principio no debía entrañar dificultades excesivas en cuanto al material, porque el santo en cuestión era un obispo activo, y además autor de numerosos escritos. Es muy posible que junto al deseo de superar en algo a los mártires laicos Poncio percibiera el comienzo de la necesidad de introducir otros elementos edificantes que no fueran sólo el martirio, puesto que al fin y al cabo no todos los cristianos iban a ser mártires. Esta necesidad se convirtió en obligación en el momento en que las persecuciones cesaron. *VCypr.* ilustra, por tanto, un tímido intento de transformación del género hagiográfico, que con el tiempo tuvo que adaptarse a la situación cambiante de la religión cristiana.

Ciertamente Poncio pudo haber llevado a cabo su idea de manera más sutil que mediante esta adición, incorporando al género *passio* nuevos rasgos que hubieran dado cuenta de su deseo y hubieran abierto nuevas vías de desarrollo. Imaginemos, como ejemplo aclaratorio, que en el transcurso del relato del interrogatorio hubiera introducido los méritos de Cipriano por medio de una serie de analepsis.

¿No resulta lógico pensar que Poncio, inspirándose para escribir la pasión en muestras anteriores del género y por supuesto en el relato evangélico de la muerte de Cristo, buscara también modelo para su primera parte en la vida de Cristo narrada en los Evangelios?

Una vez que Poncio decidió realizar una primera parte sobre la vida del santo, pudo tomar como modelo la estructura general de los Evangelios sinópticos, una organización según un esquema poco preciso de corte biográfico, siguiendo un vago orden cronológico, con una parte más extensa dedicada a la pasión, que es anunciada varias veces en el relato de la vida.

Comprobemos, por tanto, si del mismo modo que el relato evangélico de la pasión de Cristo es el modelo genérico para la segunda parte de *VCypr.*, también el Evangelio puede ser ese modelo en la primera parte.

⁶⁴² Algunos contactos más en J. ARONEN. Indebtness to Passio Perpetuae in Pontius' Vita Cypriani. *VChr* 1984, vol. 38, p. 67-76.

En esta primera parte las referencias bíblicas siguen siendo muy abundantes, pero ¿algunas de ellas pueden revelar una relación de modelo genérico como en la segunda parte?

Comencemos por examinar las alusiones con función normativa, en su mayor parte estilos indirectos. Como van Uytfanghe señala, a la vez favorecen la comparación del santo con los modelos bíblicos y con el propio Jesús.

En *VCypr.* 2 nos encontramos la reproducción de las palabras que primero Dios y luego Cristo pronuncian en el Antiguo y en el Nuevo Testamento respectivamente: Poncio relaciona la misericordia del santo al repartir sus bienes con el precepto evangélico de *Os* 6,6 (*Quia misericordiam volui et non sacrificium*), luego recogido y desarrollado en un relato en *Mt* 9, 13 y 12,7:

VCypr. 2,7: *Distractis rebus suis ad indigentiam multorum pauperum sustentandam tota propere pretia dispensans duo bona simul iunxit, ut et ambitionem saeculi sperneret, qua perniciosius nihil est, et misericordiam, quam Deus etiam sacrificiis suis praetulit, quam nec ille qui legis omnia mandata servasse se dixerat fecit, implet; praepropera velocitate pietatis paene ante coepit perfectus esse quam disceret.*

La máxima a la que se refiere Poncio la pronuncia Jesús en contestación a los fariseos que le reprochan que coma con los publicanos (*Mt* 9,13) y que sus discípulos coman espigas en sábado (*Mt* 12,7). Sin duda ambos relatos pretenden explicar el sentido de la expresión veterotestamentaria a la manera de un *midrash*; en ningunos de los dos casos la palabra *misericordia* está empleada en el sentido de "caridad", sino en el de "perdón". Por este motivo se ha creído que Poncio ha hecho una interpretación equivocada del pasaje evangélico⁶⁴³. Sin embargo, la equivocación no impide percibir la rentabilidad de esta referencia bíblica: unas determinadas palabras bíblicas son aplicadas a un nuevo suceso contemporáneo y, por tanto, son actualizadas mediante una interpretación que resulte accesible al nuevo público, o incluso reciben un sentido para la vida actual que en principio no se había descubierto. En muchos casos este proceso acarrea también cierta imitación genérica: el hagiógrafo considera que la mejor manera de actualizar el mensaje es crear un análogo del texto original, un relato con objetivo edificante.

Poncio desea justificar la excesiva rapidez con la que Cipriano ascendió en la carrera eclesiástica y fue nombrado obispo, probablemente en respuesta a ataques previos. Para ello reproduce en estilo directo, por cierto muy alejado del texto original, un precepto de *1 Ti* 3,6, respecto a cuya norma Cipriano constituye una excepción, lo cual aumenta su valor:

VCypr. 3,1: *Aiunt apostolorum litterae, debere neophytos praeteriri, ne stupore gentilitatis nondum fundatis sensibus adhaerente aliquid in Deum novitas inerudita peccaret; ille fuit primus et puto solus exemplo, plus fide posse quam tempore promoveri.*

Sin embargo, es posible ver una alusión implícita a este precepto y al propio pasaje de la *vita* en 5,1, en el relato de su nombramiento como obispo:

VCypr. 5,1: *Ad probationem bonorum operum solum hoc arbitror satis esse, quod iudicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus et ut putabatur novellus electus est, ...*

A continuación, en 3,2 la referencia, en este caso una paráfrasis —procedimiento más adecuado para acercar mejor el discurso al nuevo contexto—, sirve como punto de comparación de Cipriano con el eunuco converso del episodio relatado en *Act* 8,27-39. Por supuesto Cipriano es considerado superior al eunuco, pero la comparación no se ilustra inmediatamente con un nuevo episodio, sino que da lugar simplemente a un comentario auctorial:

⁶⁴³ A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Cipriano...* o.c. p. 253.

VCypr. 3,2: Sed etsi in apostolorum actis eunuchus ille describitur, quia toto corde crediderat, a Philippo statim tinctus, non est similis comparatio: ille enim et Iudaeus erat et de templo veniens prophetam legebatur Esaiam et sperabat Christum etsi nondum eum venisse crediderat, hic de imperitis gentibus veniens tam matura fide coepit, quanta pauci fortasse perfecerunt.

A propósito de esta elección se introduce una nueva paráfrasis de carácter tipológico, esta vez buscando la comparación con San Pablo (*ActAp 9,25; 2Cor. 11,33*). Como éste, Cipriano podía haber huido por una ventana:

VCypr. 5,4: Potuisset fortasse tunc illi apostolicum illud evenire, quod voluit, ut per fenestram deponeretur, si iam tum apostolo etiam ordinationis honore similaret.

La comparación es un tanto rebuscada, puesto que no sólo es un comentario auctorial, sino que es hipotético; realmente no está basado en ningún hecho concreto. Por otra parte, las situaciones de ambos no eran similares, a San Pablo le buscan para matarle y a Cipriano para hacerle obispo. El fundamento de la comparación parece residir en que San Pablo es un personaje famoso por su conversión y su inmediata incorporación a las primeras filas del cristianismo; un ejemplo, al fin y al cabo, para un hombre que ha sido nombrado obispo *adhuc neophytus*. De hecho, en *Act 9,25* el episodio de la huida por la ventana está colocado inmediatamente después del relato de su conversión: los judíos, asombrados por su cambio de actitud tan radical, querían matarle. Además es posible sospechar una razón apologética frente a la acusación de haber escapado una vez del martirio: también un gran santo como san Pablo escapó de una muerte segura mediante la huida.

Una nueva paráfrasis de carácter tipológico es la introducida a propósito del lugar de su exilio; a la vez contribuye a justificar las comodidades de que gozó el santo:

VCypr. 11,7: posset licet talis locus habere nomen exilii, quo Cyprianus, sacerdos Dei, venerat? Non, si hominum ministeris deficerent, vel alites ut Heliae (3 Reg 17, 4ss.) vel ut Danihelus angeli ministrarent (Dan 14, 32, ss.)?

En 10, 4-5 se introduce una nueva sínclisis con Tobías en la que Cipriano vuelve a salir vencedor. Otra vez se emplea una perífrasis, en este caso ayudada por la alusión directa al personaje, que resume la actividad piadosa que caracterizaba a Tobías:

VCypr. 10, 4-5: Fiebat itaque exuberantium operum largitate quod bonum est non ad solos domesticos fidei (Gal 6, 10); fiebat plus aliquid quam de Tobiae incomparabili pietate (Tob 1) signatum. Ignoscat ille et ignoscat iterum et frequenter ignoscat, aut verius dixerim, merito concedat, tametsi ante Christum plurimum licuit, plus aliquid licuisse post Christum, cuius temporibus plenitudo debetur: necatos ille et a rege proiectos sui tantum generis colligebat.

El argumento empleado, la superioridad del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, resulta interesante. Pero observemos que no sólo se está corrigiendo explícitamente a Tobías, sino que, reforzando la alusión implícita de 9,7⁶⁴⁴, también se alude implícitamente a un pasaje probablemente inspirado por el episodio de Tobías (y se modifica ligeramente):

Gal 6,10: ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei.

Todo el pasaje supone la exposición de una interpretación no sólo de un precepto divino concreto, además de una teoría acerca de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pero no ha producido un nuevo relato, sino un comentario moral. Por tanto, al valor tipológico y normativo hay que añadir también el exegético.

⁶⁴⁴ Comentando la actitud de Cipriano con respecto a la epidemia de peste (*VCypr. 9, 7-9*) hay una alusión implícita al precepto de *Mt 5, 44*. *VCypr 9,7: Tunc deinde subiungit non esse mirabile, si nostros tantum debito caritatis obsequio foveremus: eum enim perfectum posse fieri, qui plus aliquid publicano vel ethnico fecerit, qui malum bono vincens et divinae clementiae instar exercens inimicos quoque dilexit, qui pro insequentium se salute, sicuti monet dominus et hortatur, oraverit...*

Las alusiones implícitas a expresiones más o menos breves totalmente integradas en el nuevo discurso son muy abundantes en esta primera parte, pero no tienen un efecto comparable al que tenían en la segunda.

Se alude al relato de la conversación entre Jesús y el joven rico que le pregunta qué debe hacer para conseguir la vida eterna:

VCypr. 2,7: Distractis rebus suis ad indigentiam multorum pauperum sustentandam tota prope pretia dispensans duo bona simul iunxit, (...); praepropera velocitate pietatis paene ante coepit perfectus esse quam disceret.

Mt 19, 21: Si vis perfectus esse, vade, vende omnia tua, et da egenis, ...

En realidad la vida de Cipriano puede ser leída como una transformación de este relato que "no pudo ser" en el Evangelio. Cipriano es el joven que sí cumplió el precepto de Jesús. Por otra parte, a lo largo de las páginas siguientes descubriremos cómo la alusión a este episodio se convirtió en un tópico hagiográfico.

Aquí tenemos un nuevo ejemplo de relación genérica encaminada a la actualización del mensaje bíblico. Sin embargo, el hagiógrafo no supo o no quiso aprovechar este procedimiento para crear un nuevo relato.

Otra alusión implícita que revela relación genérica es la descripción del panorama reinante en época de la epidemia de peste, marcado por el incumplimiento del precepto bíblico de hacer a los demás lo que deseas que te hagan a ti (*VCypr. 9,4/ Mt 7,12; Lc 6, 31*).

En el resto de alusiones implícitas podemos hablar sobre todo de imitación estilística (*VCypr. 9,9/1 Pet 3, 13;11,4/ 1 Pet 2, 11 ss.; Ephes 4,22; VCypr. 12,1/Mt 6, 33; VCypr. 2,4/1 Io 2,16*) o del establecimiento de puntos de contacto con Jesús o los apóstoles (*VCypr. 5,6/ Ephes 4,2*).

El primer punto que sobresale tras este análisis es la superioridad para Poncio del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, sugerida en el episodio de 10, 4-5. Esta concepción se percibe en el hecho de que Poncio se permita contradecir con ayuda del Nuevo Testamento (*Mt 7,12*) el ejemplo de piedad propuesto por el Antiguo Testamento en la figura de Tobías (*Tob 1*). Pero además explica una serie de hechos que se observan a lo largo de toda la obra: en primer lugar, la presencia mucho mayor del Nuevo Testamento que del Antiguo (15/ 41 aproximadamente); en segundo lugar, las referencias a éste aparecen frecuentemente tamizadas por otras referencias al Nuevo Testamento o a escritos de Cipriano: en 2,7 (*Os 6,6 y Mt 9,13 y 12,7*; en 3, 6-9 (*Iob 1,8; 1,21; 29,12ss y Cipr., de bono patientiae 18, de lapsis 19*)). 10, 4-5 (*Tob 1,3.19.20, 1,20, 2,3-7 y Gal 6,10, Mt 7,12 y Lc 6, 31*); en 3, 2 (*Ps 78(79),6; Ierem 10,25 y 1Thess 4,5*). Sólo hay dos casos en que la cita veterotestamentaria no encuentra un comentario adicional en otra voz: 11,7 (3 *Reg 17, 4ss; Dan 14, 32 ss*), 13,4 (*Is 4,2; Soph 1, 7ss; Joel 2, 1ss*) ¿Podríamos inferir que esto se debe a un conocimiento indirecto o, al menos, a que el conocimiento del Antiguo Testamento se realizaba a través del Nuevo? ¿O quizá a que, al ser el Nuevo Testamento superior jerárquicamente, se creía preciso acompañar la referencia a un pasaje veterotestamentario con otro evangélico que contribuyera a su correcta interpretación?

En resumen, las funciones que adquiere el discurso bíblico en la primera mitad difieren considerablemente de las que tiene en la segunda. En general esto se relaciona de alguna manera con el muy distinto carácter en cuanto al modo narrativo de una y otra, pues en esta parte realmente el relato es muy escaso en comparación con los comentarios auctorales. Hay datos para pensar que, como en la segunda parte, en la primera Poncio quiso adoptar el Evangelio como modelo genérico de su obra sin conseguirlo plenamente; sobre todo por el peso enorme que en esta primera mitad poseen los comentarios auctorales que procuran transmitir el pensamiento de Cipriano.

Antes de pasar a extraer unas conclusiones acerca de esta diferencia conviene observar la presencia en la *uita* de otros discursos ajenos.

2.2.2. Relaciones con el discurso de Cipriano

Mezclado con las alusiones a la Biblia, Poncio deja aparecer otro discurso ajeno, el del propio Cipriano. Saxer apunta que gran parte de los datos aportados en la obra proceden de los escritos de Cipriano⁶⁴⁵. Pero no se trata sólo de que Poncio los utilice como fuente, sino de que además las obras de Cipriano constituyen uno de sus principales méritos. Por esta razón hay frecuentes alusiones implícitas a sus palabras y el hagiógrafo llega a poner en su boca tres discursos en estilo directo, refundiendo en ellos pasajes e ideas procedentes de sus obras (*VCypr.* 3,7-9; 9,8-9; 12,3-9).

Muchas veces el lenguaje bíblico aparece también en este discurso: en este caso la presencia bíblica se debe en última instancia al propio Cipriano, pero el responsable de la selección de pasajes bíblicos que aparecen es Poncio. De esta manera por ejemplo la síncretis con Job (*VCypr.* 3,6) que Poncio introduce es reforzada por un discurso ficticio pronunciado por el santo, y formado con ideas de *Test.* III,14 y 1 y palabras de *de bono patientia* 18.

La presencia de las palabras de Cipriano no sólo es un testimonio de uno de sus méritos, sus obras, de las cuales se da cumplida cuenta; además supone su equiparación al modelo bíblico: Cipriano es también un modelo que hay que imitar:

VCypr. 3,10: *dum meliores semper imitatur, etiam ipse se fecit imitandum*

Precisamente uno de los discursos ficticios que se ponen en su boca versa sobre la necesidad de imitar a los mejores.

Esta imitación es la que induce a Poncio a emplear muchas de sus palabras, pero para él no es un modelo genérico, sino primero vital y después estilístico.

2.2.3. Relaciones intertextuales con autores clásicos

La presencia de autores clásicos se reduce a una serie de breves referencias virgilianas utilizadas para describir un hipotético lugar de exilio:

VCypr. 11,7: *Fingamus locum illum situ sordidum (Aen. 6, 462), squalidum visu, non salubres aquas habentem, non amoenitatem viroris (Aen. 6, 638), non viciniam litoris, sed vasta rupe silvarum inter inhospitas fauces (Aen. 5, 627) desertae admodum solitudinis, avia mundi parte submotum; posset licet talis locus habere nomen exilii, quo Cyprianus, sacerdos Dei, venerat?*

El empleo de Virgilio puede atribuirse al deseo de Poncio de utilizar un modelo adecuado, el poeta clásico por excelencia, para *fingere* un lugar que no puede ser así puesto que en él está Cipriano. Esta hipérbole del autor recuerda la también hipotética comparación entre San Pablo y Cipriano (*VCypr.* 5,4). Está claro que este tipo de rebuscamiento va acorde con su gusto retórico.

⁶⁴⁵ V. SAXER (*art. cit.*, p. 41) enumera la conversión (2,1 y 4/*Ad Donatum*), la iniciación en la Escritura (2,3/*Testimonia*), su elección de obispo siendo neófito con la resistencia de algunos sectores (5,6/*Epist.* 43,1), su proscripción (7,1/*Epist.* 66,4), la oposición que reclama que sea arrojado a los leones (7,2/*Epist.* 59, 6); su retirada durante la persecución de Decio (7,2/*Epist.* 8); su actitud durante la peste (9-10/*De mortalitate*); el martirio del papa Sixto (14,1/*Epist.* 80,1).

2.2.4. Conclusión

En *VCypr.* encontramos una amplia gama de procedimientos de inserción del discurso ajeno: desde la cita textual hasta la alusión implícita con todas las posibilidades intermedias.

Estos discursos ajenos son fundamentalmente la Biblia y la palabra de Cipriano, pero también otras pasiones de mártires. Y siempre, aunque no reproducido en la obra más que en la sentencia del juez, teniendo como fondo el discurso de los perseguidores.

Uno de los primeros aspectos que llama la atención es que, a pesar de la aparición del discurso bíblico, se trata de una obra monológica desde el punto de vista de Bajtin, como demuestra el comentario de Poncio a la sentencia condenatoria del juez:

VCypr. 17,2: Nihil hac sententia plenius, nihil verius: omnia quippe quae dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt. Nec mirum utique, cum soleant de passione pontifices etiam prophetare

Para Poncio el lenguaje de los perseguidores está también inspirado por Dios y, en consecuencia, corresponde perfectamente a la verdad; es decir, no presenta diferencias con respecto al lenguaje de los cristianos.

Por tanto, nos encontramos en esta obra con un sistema lingüístico único y cerrado, marcado por el carácter autoritario de la Biblia. La presencia del discurso de Cipriano tampoco es indicio de heteroglosia: forma parte de un único estilo, amalgama del discurso ajeno bíblico y de Cipriano, que tiene una presencia uniforme a lo largo de toda la *uita*; en ninguna zona está más presente un discurso que el otro⁶⁴⁶.

Otro argumento en contra de una posible huella de dialogismo es la excesiva coincidencia de orientaciones entre Poncio y el discurso de Cipriano.

Esta situación encuentra su explicación en parte en el carácter retórico de *VCypr.* Como Bajtin señala, la bivocalidad retórica es engañosa⁶⁴⁷: aunque hay dos opiniones encontradas, sin embargo ambas se exponen en el mismo lenguaje.

El rasgo más sobresaliente de la obra es la diferencia entre la primera y la segunda parte. No se trata sólo de que, como es lógico, en la segunda parte los pasajes bíblicos que aparecen pertenezcan sobre todo al relato de la Pasión. Además, el procedimiento de transmisión que consiste en la estilización del discurso bíblico es mucho más frecuente aquí que en la primera parte. La palabra bíblica ha pasado a formar parte del discurso del narrador en un relato distinto al original en el que se encontraba: el del martirio de otro personaje en circunstancias históricas diferentes. Este nuevo relato se ha construido siguiendo el modelo genérico del Evangelio y de las pasiones de mártires anteriores, que a su vez habían reproducido ese mismo modelo.

En la primera parte, en cambio, este procedimiento, que toma como modelo genérico el Evangelio para realizar un nuevo relato, es muy escasamente utilizado. Tan sólo hemos visto el caso de *VCypr. 2,7* en relación con el episodio del joven rico (*Mt 19,20*). La presencia bíblica resulta en este caso sobre todo normativa, sin prescindir del deseo común a toda la obra de establecer comparación con personajes bíblicos.

En cualquier caso esta primera parte difiere de la segunda por otros motivos. El más visible es que el modo narrativo que uno esperaría, a semejanza de los episodios de la pasión, está ahogado por

⁶⁴⁶ No es raro, porque en los escritos de Cipriano aparecía también el discurso bíblico y en general todos los textos cristianos están impregnados por la presencia bíblica, como ya hemos dicho.

⁶⁴⁷ M. BAJTIN. La palabra en la novela. En *Teoría y estética...*, o.c., p. 142.

los comentarios auctoriales continuos. Incluso referencias a pasajes bíblicos, que perfectamente podrían haber dado lugar a nuevos relatos, sólo producen extensos comentarios de Poncio aplicándolos a la descripción del santo. Este es el caso de los capítulos 9-10, que incluyen referencias a *Tob* 1,3.19.20 y a *Gal* 6,10, *Mt* 7,12 y *Lc* 6,31, a propósito de la actuación de Cipriano durante la época de la peste.

De todo lo dicho se podría deducir que es la diferente presencia de la Biblia en una y otra parte la que ha provocado esa impresión de falta de integración y de descompensación en la obra. Poncio tomó como modelo genérico el relato evangélico de la pasión, tal y como era propio del género al que pertenecía esta segunda parte, pero a la hora de salir del camino preestablecido no supo aplicar el mismo procedimiento a la narración de la vida del santo y recurrió al terreno seguro de la retórica. A este carácter retórico de la obra se debe también la imagen que presenta del santo como un hombre público, sin conflictos ni dudas, la imagen que suele ofrecer un elogio retórico, pero no precisamente la que los Evangelios ofrecen de Jesús, un personaje en perpetuo conflicto, aunque no experimente ninguna evolución personal.

VCypr: mantiene un cronotopo biográfico, aunque muy lastrado por la retórica: la escasa importancia de la narración en la primera parte, el fuerte interés apologético. Es notable la ausencia de otros cronotopos. Por este motivo podemos afirmar que se trata de una obra bastante más simple que las posteriores, pero que anuncia ya algunos rasgos: el marco biográfico, que indica la pérdida de importancia de la muerte frente a la vida y una nueva época en la historia del cristianismo, la presencia de la Biblia y su intención de ofrecer una corrección con respecto a la imagen del santo, como hemos visto en varios episodios.

2.3. *VAntonii*. La traducción de Evagrio (370)

Antonio vivió entre el año 251 y el 356 aproximadamente. Inmediatamente después de su muerte, en torno al 357, Atanasio escribió la *uita*. Evagrio la tradujo al latín alrededor del 370. Entre ambas fechas, 357 y 370, se había realizado otra traducción anónima⁶⁴⁸.

Estos datos colocan a *VA* en una situación especial. La existencia de dos traducciones latinas realizadas en un período de tiempo tan corto habla por sí sola del éxito que conoció la obra de Atanasio y, en consecuencia, de la importancia que se le ha concedido como modelo genérico para la hagiografía posterior⁶⁴⁹.

El análisis de la obra original puede enriquecerse con el estudio de las traducciones latinas, puesto que evidentemente éstas aportan información sobre la recepción en aquel momento. Sin embargo, no es nuestro objeto el análisis directo del original griego de Atanasio a causa de la lengua en la que está redactado y de las diferencias pragmáticas que tal circunstancia implica. La influencia de *VA* en la hagiografía latina podría pesar más que esta limitación, pero hay que tener en cuenta que, si *VA* fue una obra fundamental, lo fue en gran parte debido a sus traducciones, fundamentalmente a la de Evagrio, que pronto eclipsó a la anterior⁶⁵⁰.

Como tal traducción, la versión de Evagrio posee un doble estatuto pragmático⁶⁵¹; por una parte, se conserva el estatuto original de la obra y, por otra, se introduce una nueva situación. Así lo prueba el hecho de que las traducciones conservan el prefacio de Atanasio, pero añaden un nuevo elemento paratextual: la versión anónima un epílogo y Evagrio otro prefacio.

Esta circunstancia influye directamente en el análisis. El propio hecho de la traducción es un fenómeno intertextual. La nueva versión puede conservar algunas relaciones intertextuales del original, pero también introduce inevitablemente otras nuevas, como veremos en su momento.

2.3.1. Relación intertextual con la Biblia

Ya hemos advertido que no era nuestro propósito hacer un repaso extenso de todos los momentos en que se emplea el discurso bíblico en las vidas de los santos y, menos aún, en el caso de *VA*, cuya extensión y la continua presencia de citas y alusiones bíblicas en ella convertirían su enumeración en interminable. Así pues, insistimos en que nuestra intención es ofrecer un panorama general de las distintas maneras en que el discurso bíblico aparece transmitido y en sus distintas funciones.

⁶⁴⁸ La razón de datarla en una fecha anterior a la de Evagrio es que carece de términos adecuados para verter algunos conceptos. Por otra parte, el éxito de ésta la eliminó prácticamente, Chr. MOHRMANN. Introduzione. En A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Atanasio...*, o.c., p. XXVIII-XXIX.

⁶⁴⁹ Prescindiendo de este aspecto que es el que a nosotros nos interesa ahora la obra de Atanasio ofrece muchas posibilidades al estudio intertextual: pensemos en *La Tentación de San Antonio* de Flaubert o la menos conocida *Vida de Antonio* de Alfonso Canales.

⁶⁵⁰ Mucho se ha escrito sobre ambas. W. BERSCHIN. o.c., en las p. 123-148 de su obra ofrece una comparación centrada en pasajes concretos. Cf también Th. LORIÉ. o.c.

⁶⁵¹ No olvidemos que este hecho puede llegar a suponer incluso la pertenencia a distinto género literario.

Debemos insistir en que la traducción puede alterar el modo de la transmisión del discurso bíblico. No suele suceder, pero a veces se produce alguna leve modificación. Por ejemplo, en VA 1 el ἄπλαστος que Atanasio utiliza para comparar a Antonio con Jacob es traducido en la versión anónima por *simplex*, la misma palabra, por cierto, que aparecerá en la Vulgata; Evagrio, en cambio, prefiere el adverbio *innocenter*). También algunas referencias a personajes y episodios están sometidas a variación. En 34 Evagrio alude a la cualidad general de Eliseo de conocer lo que está oculto para otros:

... talis erat anima Elisei, quae aliis incognitas virtutes videbat,...

mientras que el original y la versión anónima aluden a dos episodios concretos⁶⁵²:

qualis erat Elisei mens, quae res a Giezi gestas conspexit, quaeque vidit exercitum ex sua partem stantem

Siempre con estas precauciones, emprendemos el análisis de los tipos de presencia del discurso bíblico.

Si en *VCypr.* el autor otorgaba la palabra a su personaje en tres ocasiones, aquí Atanasio deja pronunciar a Antonio varios discursos, uno de ellos extraordinariamente largo (16-43), prácticamente un tratado de demonología. Esto proporciona a la obra una mayor posibilidad de variaciones en la transmisión del discurso bíblico.

Las citas en estilo directo son extraordinariamente abundantes. Están casi siempre introducidas mediante una expresión que determina su procedencia: *secundum Apostoli praeceptum dicentis... (7)*, *supra memorati doctoris sermonum recordabatur, qui ait... (7)*, *scriptum est enim ... (16)*, etc. Se encuentran tanto en el discurso del narrador como en el de Antonio, o incluso en el del diablo. Su presencia disminuye en favor de otros procedimientos de transmisión únicamente en la parte dedicada al relato de los milagros.

Su función es sobre todo normativa y este matiz no desaparece en ningún caso, aunque pueda estar acompañado de otros. Veamos un ejemplo:

VA 84: *...suadebatque iudicibus, qui eum invitaverant, ut in sententia proferenda, et odio et gratiae, timorem Dei anteponerent; nec ignorare eos debere, quod scriptum est: Quocumque iudicio iudicaveritis, in eo iudicabitur de vobis (Mt 7,2)*

El carácter autoritario del texto puede servir para justificar alguna actitud concreta. Por ejemplo, el rigor ascético no puede explicarse completamente con el apoyo de la Biblia, pero sin embargo Atanasio lo hace por medio de un precepto que en origen no se utilizó con ese fin:

VA 7: *Aliquoties etiam super nudam humum iacebat, unguenta penitus repudians: dicebat enim minime posse utentium et praecipue iuvenum corpora roborari, si olei essent lenitate mollita; oportere e contrario asperos carni labores imperare secundum Apostoli praeceptum dicentis, Quando infirmor, tunc fortior sum (2 Cor 12, 10)*

Otro ejemplo es la justificación de los milagros de Antonio

VA 83: *Sed nos minime convenit diffidere, tam grande miraculum per hominem potuisse portendi. Salvatoris enim promissio est ista dicentis: Si habueritis fidem ut granum sinapis, dicetis monti huic: Transfer te, et transferetur, et nihil impossibile erit vobis: (Mt 17, 19) et iterum: Amen, amen dico vobis, omne quod petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. Petite et accipietis (Io 16, 23-24).*

Frecuentemente las citas bíblicas dan paso a una explicación sobre su sentido. Este tipo exegético abunda especialmente en el discurso de Antonio. Es frecuente que en este grupo se combine una cita en estilo directo con alusiones de otro tipo, procedentes unas del Antiguo Testamento y otras

⁶⁵² 4 Reg 5,26 y 6,17

del Nuevo. De esta manera se establece un nexo de unión entre el Antiguo Testamento, el Nuevo y la vida de Antonio. Por ejemplo:

VA 20: Ideoque precor ut ad finem propositi omni labore tendamus, nemo post tergum respiciens Lot imitetur uxorem (Gen 19, 26), praesertim eum Dominus dixerit, Nullum ponentem manum super aratrum et respicientem retrorsum, dignum esse regno coelorum (Lc 9, 62): respicere autem retrorsum nihil aliud est, quam in eo poenitere quod coeperis, at mundanis rursus desideriis obligari.

Otros ejemplos en 20, 21, 26, 27, 29, 37, 38, 44, 48, etc.

La reproducción en estilo directo de palabras pronunciadas por personajes bíblicos o dirigidas a ellos permite equiparar a Antonio con Elías (7), Job (24), Jacob (67), san Pablo (65), los apóstoles (3 y 83).

Dentro de este grupo merecen una mención aparte las referencias que tienden a identificar sin lugar a dudas al demonio. Este es el caso de 24, donde se reproduce un pasaje de *Iob* 41, 9-11 en el que se describe al diablo. En otras ocasiones es el propio diablo el que reproduce ante Antonio citas textuales de episodios bíblicos:

VA 6: Ego sum propter quem propheta lapsos increpat, dicens: Spiritu fornicationis seducti estis (Os 6, 12).

VA 41: nihil ego facio, sed ipsi se invicem turbant: nam ego miserabilis factus sum, rego, non legistis: Quia defecerunt inimici frameae in finem et civitates eorum destruxisti? (Ps 9,7)En nullum jam habeo locum, nullam possideo civitatem, jam mihi nulla sunt arma...

Otra modalidad de empleo completamente autoritario, pero que tiene consecuencias en la acción aparece en el momento en que el protagonista decide seguir a Dios por encima de todas las demás cosas (*VA 2*). El desencadenante es la audición en la Iglesia de una lectura de dos pasajes del Evangelio: el episodio del hombre rico que pregunta a Jesús cómo ganar la vida eterna (*Mt 19,21*) y la recomendación de no preocuparse por el mañana (*Mt 6,34*). Recordemos que en *VCyp* habíamos asistido a la transformación de este relato evangélico. Atanasio está poniendo en escena el proceso de imitación en su doble vertiente, vital y literaria; está representando los mecanismos por los que el relato evangélico puede llegar a hacerse rentable narrativamente; y si esto sucede en el relato es porque sucede en la vida, es decir, para él las palabras divinas dirigidas al joven rico tienen la suficiente fuerza como para dirigirse a un joven varios siglos después en una zona diferente con el éxito que no tuvieron en origen. Puede que la conversión de Antonio no fuera así, pero sin duda en muchas conversiones la Biblia, igual que luego también las vidas de santos⁶⁵³, tuvo un papel decisivo⁶⁵⁴. Es esta concepción sobre el poder de la palabra bíblica la que permite que una referencia bíblica, incluso implícita, sea rentable literariamente y que se convierta en el elemento alrededor del que se articula un relato incluso en su estructura formal, como vamos a ver.

A Antonio las palabras de Jesús le hacen el efecto de estar dirigidas a él:

VA 2: Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia tua quaecumque habes, et da pauperibus, et veni, sequere me, et habebis thesaurum in caelis (Mt 19,21). Quo audito, quasi divinitus hujusmodi ante memoriam concepisset, et veluti propter se haec esset scriptura recitata ad se Dominicum traxit imperium.

El episodio se cuenta de tal manera -las circunstancias en que Antonio se encontraba, huérfano, al cuidado de una hermana pequeña; sus pensamientos sobre la actitud de los apóstoles a la hora de

⁶⁵³ Recordemos el papel de *VA* en la conversión de los amigos de Agustín referida en *Conf* 8, 6, 15.

⁶⁵⁴ Prescindiendo de cómo fuera en realidad la conversión del santo lo que sí está claro es que a Atanasio le convenía, por las razones que veremos más adelante, que la Biblia desempeñara en ella un importante papel para modelar la figura de Antonio a imagen y semejanza de las Sagradas Escrituras.

seguir a Jesús, las palabras del Evangelio, su reacción inmediata, etc.- que está claro que Atanasio busca crear en el público ese mismo efecto, hacer sentir que las palabras de Jesús tienen aplicación inmediata a la situación particular de cada uno⁶⁵⁵.

Ciertamente no es una tarea fácil. Antonio se presenta en una situación especial, que sin duda favorecía que se aplicara el mandato bíblico: educado en la fe cristiana por sus padres, ignorante de todo lo que no fuera su familia y la lectura en la Iglesia, huérfano reciente, marchaba a la iglesia ya predispuesto, pensando en que los apóstoles dejaron todo para seguir a Jesús. Esta predisposición consiste sobre todo en el conocimiento perfecto de la Biblia que poseía Antonio, testimoniado en varios lugares:

VA 7: ille Scripturarum doctus eloquio

VA 3: Auditioni etiam Scripturarum ita studium commodabat, ut nihil ex eius animo laberetur; sed universa Domini praecepta custodiens, memoriam pro libris haberet.

De hecho, la Biblia es su arma frente al demonio (6,9,11,13, etc.), su fuente de conocimientos (36-37, acerca de la manera de distinguir las visiones provocadas por las argucias de los demonios y las auténticas visiones divinas) y su guía de conducta, no sólo en esta ocasión crucial, su retirada del mundo, sino en todos los momentos de su vida (3). Varias veces Atanasio pone en boca de Antonio palabras sobre la importancia de las Escrituras (17, 18, 21, 27, 37, etc.)

El carácter autoritario, aislado y sagrado del lenguaje bíblico se percibe con más intensidad en los caps. 6, 9 y 13.

VA 6: Multum ergo despicibilis, multumque contemptus es: nam et obscuritas tua et aetas, infirmarum signa sunt rerum, nulla mihi jam de te cura est. Dominus mihi adiutor est, et ego exultabo super inimicos meos (Ps 117, 7), et statim ad vocem cantantis, phantasma quod videbatur, evanuit.

VA 9: ..., psallebat dicens: Si constiterint adversum me castra, non timebit cor meum (Ps 26,3)

VA 13: ille psallebat intrinsecus: Exsurga, Deus, et dissipentur inimici eius, et fugiant qui oderunt eum a facie eius; ut fumus minuitur, deficiant, ut liquescit vera a facie ignis, ita peccant peccatores a facie Dei (Ps 67, 2-3), et iterum: Omnes gentes circumdederunt me, et in nomine Domini vindicavi in eis (Ps 117, 12).

En estas ocasiones llega a no importar prácticamente el pasaje que se reproduce. Las cuatro citas -una de ellas no presentada como tal, sino que se trata de la reproducción literal de un texto, probablemente reconocido sin problema por el público- pertenecen a tres salmos; de éstos el 26 expresa la confianza en Dios, el 67 es un canto triunfal y el 117 es de agradecimiento a Dios. Pero probablemente cualquier otra cita de los salmos hubiera causado el mismo efecto. La palabra bíblica prácticamente deja de ser palabra para convertirse en un objeto, en un arma. Es algo completamente aislado y eso junto a su carácter sagrado le confiere poder. Por otra parte, hay que tener en cuenta el verbo introductorio, *psallebat*, que expresa ya un acto perlocucionario concreto, y la procedencia de las alusiones, los Salmos, unos textos poéticos, cantos de alabanza y oración a Dios.

Un pasaje concreto (*Ephes 6, 12*) aparece en distintas ocasiones a lo largo de la obra.

La primera vez es reproducido literalmente sin ser introducido como discurso ajeno en las palabras de Antonio cuando anima a la lucha continua contra el demonio; su carácter es puramente normativo:

⁶⁵⁵ Agustín también lo interpretó así: *conf. 8, 12, 29: Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tanquam sibi diceretur quod legebatur: "Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me", et tali oraculo confestim ad te esse conversum.*

VA 21: *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principatus et potestates hujus mundi, et adversus spiritualia nequitiae in caelestibus.*

La segunda vez aparece, después de una de las numerosas escenas de lucha entre Antonio y los demonios, como un estilo indirecto prácticamente idéntico al pasaje de la Biblia salvo en el cambio del pronombre *nobis* por *ei*, lo que indica que se está aplicando explícitamente al santo y supone una actualización del mensaje:

VA 51: *Proh! quantas ibi conversans expertus est luctas! Vere, secundum quod scriptum est, non illi adversus carnem et sanguinem fuisse colluctationem, sed adversus principatus et potestates, ab his qui ad eum ingrediebantur, agnovimus.*

La tercera es una cita en estilo directo que se inserta cuando Antonio vuelve en sí después de una visión en la que ángeles y demonios se le disputan

VA 65: *Tunc vero oblitus escae, ex illa hora noctem gemitu et lamentatione transegit, reputans secum humanorum hostium multitudinem et colluctationem tantam exercitus, et laboriosum per aerem iter ad coelum, et hoc apostoli dictum, quo ait: Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principem potestatis hujus aeris.(...) Antonius autem usque ad aerem sublatus, post colluctationem liber apparuit.*

Atanasio no se limita a reproducir la cita, sino que todo el pasaje repite varias veces el término *colluctatio*. Más adelante veremos cómo la repetición de estas palabras, empleadas por los gnósticos, ha tenido su importancia para los críticos.

Podemos citar otros ejemplos de discurso indirecto con matiz normativo o como introductores de un comentario exegético: 18, 28, 32, 43, etc.

Las paráfrasis se suelen utilizar para usos menos normativos. Sin disminuir la autoridad del texto bíblico, éste aparece más cercano al nuevo texto. Se prestan a descripciones tipológicas: comparaciones con Jacob (1), con David (67), etc.

En ocasiones, la paráfrasis lleva a reconocer en el nuevo relato una actualización del pasaje bíblico original, tomado en este caso como modelo genérico. En VA los ejemplos se hallan sobre todo en los relatos de milagros.

En 58, a propósito de la curación de una muchacha, el autor afirma, refiriéndose a la curación de la mujer con flujos de sangre contada en Mt 9, 18-26:

VA 58: *Hujus parentes cum ad Antonium monachos ire didicissent, credentes in Domino, qui pertinacem sanguinis fluxum in Evangelio tactu fimbriae stare praeceperat, rogaverunt ut miserabilem filiae comitatum susciperent.*

En 60 el milagro por el que Amún atraviesa un río por encima de las aguas es relacionado explícitamente con el episodio en el que Jesús consigue que Pedro llegue hasta la barca andando sobre el mar (Mt 14,29):

VA 60: *Dominici corporis hoc tantummodo privilegium asserens, et eorum quibus ipse, ut apostolo Petro (Mt 14, 29), donaverit, ut aquarum levitati humanum corpus insisteret.*

Las alusiones implícitas a expresiones que han perdido su lazo explícito con el discurso original y están ya integradas en el nuevo en ocasiones comparten esta función con las explícitas. En 70 se menciona cómo todos deseaban tocarle los vestidos, evocando el procedimiento seguido por la mujer con flujos de sangre para curarse en el relato de Mt 9, 18-26, al que había ya aludido en el ejemplo que acabamos de ver:

VA 70: *Ambiebant quoque saltem fimbriam vestimenti ejus attingere, multum sibi et tactum prodesse credentes.*

En 8 y 92 el episodio del manto está construido según el modelo de Elías. Dihle⁶⁵⁶ opina que el regalo del manto podía indicar un cierto tipo de reconocimiento institucional hacia la figura de Antonio: de hecho, la imposición de una prenda como símbolo de un cargo o de un rango tiene precedentes no sólo paganos, sino también en el Antiguo Testamento: Eliseo recoge el manto de Elías (4 Reg 2, 13), Moisés impone las sagradas vestiduras a Aarón (*Exod* 40,10), etc. Lógicamente coexisten la función tipológica y la de modelo genérico.

A veces una alusión implícita puede desempeñar varias funciones. Fijémonos en VA 66, donde se llama a Antonio *edoctus a Deo*, esta expresión puede recordar a *Is* 54, 13: *Universos filios tuos doctos a Domino*. Pero también a un conocedor de la Biblia le puede evocar:

Io 6,45: *Et scriptum est in prophetis: Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis quia audivit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Pero además esta cualidad se le atribuye a Antonio a propósito de un relato en el que tiene una visión que viene a solucionar una pregunta de sus discípulos. A continuación se cuenta:

VA 66: *Statinque ad eum vox facta est, dicens: animadvertite quod vides. Et tunc coepit illuminato corde intelligere, animarum esse conscensum et diabolum prohibentem.*

Así pues, el santo no sólo tiene visiones, sino que se le ha concedido el don de comprenderlas y luego será el encargado de transmitir su saber al resto de los hombres: *nec spiritalibus filiis pura in Christo anima occultare quicquid volebat.*

De esta forma el *edoctus a Deo* no sólo posee un valor tipológico, sino también exegético, puesto que desarrolla un nuevo episodio que da sentido en Antonio, un personaje contemporáneo, a una expresión antigua.

En suma, es innegable la relación genérica global entre VA y el Evangelio. Además de los paralelismos que hemos señalado se pueden encontrar otros puntos de contacto: Antonio como personaje hereda de Jesús la imagen de un hombre con sentimientos personales, incluso insinúa una existencia en conflicto -rasgo que luego aprovecharán toda las *uitae* de ascetas-. Pero se nota el peso de la tradición antigua que aún no contemplaba la posibilidad de expresar el aspecto privado de sus personajes: las tentaciones, por ejemplo, en principio algo completamente privado, adquieren notoriedad pública a causa del escándalo en el que siempre se desarrollan; y finalmente el propio Antonio hace de ellas el objeto de un discurso, tratándolas como una cuestión pública, que atañe a toda la comunidad.

2.3.2. Relaciones intertextuales con autores clásicos

En el campo de las relaciones intertextuales la existente con la Biblia no experimenta una variación sustancial del original griego a la traducción de Evagrio, quizá precisamente por el papel fundamental que desempeña en ambos casos. En cambio, asistimos en la traducción de Evagrio a la aparición de una nueva.

Evagrio establece una nueva relación con autores clásicos, fundamentalmente Virgilio y Salustio. Por ejemplo, refiriéndose al demonio:

⁶⁵⁶ A. DIHLE. Das Gewand des Einsiedlers Antonius. *JbAC* 1979, vol. 22, p. 22-29.

VA 53: *vidit bestiam pube tenus humanam faciem praeferentem*

Verg., *Aen.* 3, 426-7: *prima hominis facies et pulchro pectore virgo/ pube tenus* (se refiere a la Escila)

VA 7: *Inediae autem et vigiliarum in tantum patiens erat, ut incredulitatem viribus vinceret.*

Sal., *Cat.* 5,3: *corpus patiens inediae, algoris, vigiliae, supra quam quoiquam credibile est.*

Voss⁶⁵⁷ inscribe estas resonancias en el marco de la pretensión de Evagrio de literaturizar el modelo griego, a la que atribuye también la utilización de figuras -paronomasias, antítesis, etc.- que no aparecían en el original (7, 38, 58, etc.⁶⁵⁸) y de recursos como la dramatización.

Además Voss señala otra posible función. Cree que ciertas expresiones comunes en los historiadores⁶⁵⁹ se deben al deseo de asociar la obra al género biográfico, que se sentía ligado a la historiografía, y que de esa manera se deshace un poco la idea de su relación con historias de monjes de tipo popular. El problema es que las resonancias quizá no sean suficientes para verificar esta interesante sugerencia.

2.3.3. Relaciones con las biografías helenísticas de filósofos

La traducción de Evagrio implica la atenuación de las relaciones intertextuales con las biografías helenísticas de los filósofos.

Inevitablemente permanece un sustrato común, que también lo es para los Evangelios, fundado en una serie de características que unen a los personajes, que han sido denominados *θεῖοι ἄνδρες*: la defensa de la ascesis, el apartamiento del mundo, cierto tipo de milagros, la búsqueda de la verdad, la relación maestro-discípulo, etc.

En concreto se ha discutido la presencia en el original griego de varias resonancias textuales reconocidas⁶⁶⁰, cuya trascendencia para nuestro estudio es pequeña, pues la traducción de Evagrio las eliminó.

2.3.4. Conclusión

En cuanto a la transmisión de discursos ajenos, VA no ofrece la visión de ningún lenguaje histórico más que el suyo propio. De forma aún más acentuada que en *VCypr.*, el discurso bíblico constituye un principio de autoridad inamovible y, aunque haya variaciones en su manera de transmitirlo, no pierde ese carácter ni siquiera en el caso de las alusiones implícitas, donde además la voz del narrador está tan imbuida del discurso ajeno que desaparece el posible dialogismo. En cuanto a la conciencia de que hay otros lenguajes fuera, Antonio mantiene algunas discusiones con los filósofos paganos, pero Atanasio sólo reproduce su parlamento, no el de los contrincantes. Por este motivo las palabras de Antonio adquieren el tono de un discurso retórico, puesto que las opiniones de sus

⁶⁵⁷ B.R. VOSS. Bemerkungen zu Evagrius von Antiochen. Vergil und Sallust in der Vita Antonii. *VChr* 1967, vol. 21, p. 93-102. VAN DER NAT, en la discusión que sigue al trabajo de M. FUHRMANN, Die Mönchsgeschichten... *art. cit.*, p. 93.

⁶⁵⁸ Otros ejemplos en B.R. VOSS. Bemerkungen zu Evagrius... *art. cit.*, p. 95

⁶⁵⁹ VA 2: *et sexu et aetate infirmior*, Tac., *ann.* 1,56,3: *imbecillum aetate ac sexu*. En VA 6 *destruere* con objeto de persona, Tac., *hist.* 1,6,1; *ann.* 2, 63,3. VA 6: *ad eius se genua provolvens*, expresiones parecidas, pero con dativo, en Livio, Curcio, Tácito, Justino, etc. B.R. VOSS, Bemerkungen zu Evagrius..., *art. cit.*, menciona más casos en p. 100-101.

⁶⁶⁰ R REITZENSTEIN *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius*. Heidelberg: C. Winter, 1914. p. 16 y G.J.M. BARTELINK. *art. cit.*, p. 48-49.

enemigos que deja translucir están elaboradas en su mismo lenguaje. Valga a modo de ejemplo este pasaje, que forma parte de un discurso pronunciado por Antonio ante los paganos:

VA 75: Erubescite parricidium Jovis et incestum: erubescite raptum ejus et coitum mulierum atque puerorum. Ille, sicut vestri fingunt poetae, ad explendum immanissime libidinis furorem, molles dedit in amorem vagitus: ille in Danaes fluxit sinus, ipse amator et pretium: ille modulatus ales Ledaeos expetivit amplexus: ille in proprium saeviens sexum, regum puerum ministris avibus polluit..

¿Qué relato de los paganos tendría lugar en tales términos?

Por otra parte, el demonio sí habla en el relato pero, como sucedía en *VCypr.* con el lenguaje de la sentencia del juez, se expresa en el mismo lenguaje que Antonio y que el narrador, y emplea incluso citas bíblicas.

El hecho de que se establezca una relación genérica con ciertos episodios bíblicos se debe en última instancia a que funciona el principio fundamental de la imitación, que es un fenómeno que escapa a lo puramente literario. Sobre ello Atanasio hace mucho hincapié; éste es el camino que sigue Antonio: su retiro comenzó por la imitación de un viejo que llevaba una vida apartada cerca de su pueblo (3), imita lo mejor de sus compañeros (4), imita a Elías (8) y otros ejemplos antiguos (66), él mismo se convierte en un modelo (14, 72, 89) y predica en sus discursos la necesidad de imitar a los santos (27, 38, 55, 72).

Así pues, mediante la imitación de Cristo y de los santos Antonio se ha convertido en un maestro, una descripción que cuadra perfectamente con la de otros hombres divinos, aunque Atanasio tiene buen cuidado de distinguirlo atribuyendo sus virtudes a su fe (83) y a su experiencia (16).

La descripción de Antonio como *eloctus a Deo* (66) y su aclaración con el episodio de las visiones y de su interpretación son indicios de que la Biblia no era considerada accesible a todos los cristianos⁶⁶¹. El propio Antonio al comienzo de su discurso considera que él y su doctrina pueden servir de complemento a la Biblia:

VA 16: Ad omnem quidem mandatorum disciplinam Scripturas posse sufficere: sed et optimum fore, si mutuis se invicem fratres sermonibus consolarentur. Et vos ergo, inquit, ut patri referte quae nostis: et ego quae per longam aetatem consecutus sum, quae filiis indicabo.

VA 89: Quapropter, aiebat, custodienda est pia fides in Christo, et Patrum religiosa traditio, quam et scripturarum lectione et crebro meae parvitatatis didicistis admonitu.

Antonio sirve de puente entre la Biblia y el público: es un modelo al que imitar y además es un sabio, que puede facilitar el acceso al saber divino, no abierto a todo el mundo, como hemos visto en el ejemplo de 66. Si Atanasio nos presenta a un Antonio que tiene esa idea sobre sí mismo, puede que él pretenda que su obra desempeñe un papel similar, como complemento y aclaración de la Biblia. Esta idea es confirmada por el pasaje siguiente, donde el autor expresa claramente su teoría de la actualización:

VA 93: Creatoris est ista benignitas, qui famulos suos, licet nolentes, nobilitare consuevit, ut virtus possibilis nec extra humanam esse naturam sanctorum doceatur exemplis, et ad beatæ vitæ imitationem ex fructu laboris optimus quisque appellatur.

Así pues, la obra es un modo inspirado por Dios de acercar el mensaje evangélico a todos: difundir la vida ejemplar de los santos para que sea imitada.

⁶⁶¹ De hecho, se consideraba preciso mantener cierta oscuridad. Cf. F. KERMODE *o.c.*, p. 23-47.

Hay que destacar que *VA* es el primer texto -y dentro de las vidas de santos casi el único (quizá pudiéramos exceptuar a *VMart*)- que dedica algo de atención a reflexionar sobre las relaciones entre su obra y la Biblia. Esto es indicio del papel fundamental que ésta desempeñó en la configuración de *VA*.

En el momento en que Atanasio se plantea escribir acerca de Antonio, célebre asceta, considerado fundador del monasticismo y al que se atribuyen varias virtudes carismáticas -rasgos no muy diferentes de los de otros filósofos-, tiene ante sí los antecedentes de la biografía helenística, especialmente la de los filósofos, y de los Evangelios, así como una tradición previa acerca del propio Antonio, consistente en dichos y *apophthegmata*, de la que no conservamos nada. Una situación similar a la que hallaría el autor del Evangelio de Marcos. En las discusiones acerca del género de *VA* no se ha incluido una cuestión fundamental tratándose de la obra que inaugura el género: ¿por qué en esta situación Atanasio escribió una biografía de Antonio y no realizó una nueva recopilación de anécdotas o de dichos, como era lo habitual?

Sin duda pesó en su elección el hecho de que hubiera ya hombres de características similares a las de Antonio que hubieran sido retratados en una biografía, aunque existía la dificultad de que eran paganos, por lo que Atanasio se esforzó en distinguir a Antonio claramente de ellos, insistiendo sobre todo en que había logrado su carisma a base de fe y de experiencia y, por tanto, era un modelo que cualquiera podría alcanzar.

Pero sobre todo el factor decisivo fue que en esa misma tradición había un precedente fundamental: el Evangelio. Las razones que impulsaron a Atanasio a adoptar esa visión genérica están expuestas en un trabajo muy interesante de Williams⁶⁶², cuyos fundamentos exponemos brevemente.

Williams señala los comienzos heterodoxos del monasticismo y el carácter carismático de sus fundadores, así como la enorme influencia que podían ejercer. Eran héroes, profetas, visionarios; despreciaban, o en el mejor de los casos ignoraban, la autoridad de las instituciones y cargos de la Iglesia; valoraban sobre todo la relación maestro-discípulo.

De la misma época en que Atanasio redactó *VA* data la colección de fuentes de tendencia gnóstica que se ha encontrado en Nag Hammadi y que probablemente fue recopilada por monjes egipcios. Precisamente la lucha contra los demonios, faceta muy importante en la *uita*, es un tema al que también se dedica mucho espacio en la colección de Nag Hammadi; en uno de estos textos se hace uso de la misma cita que en la *uita* aparece tres veces, como hemos visto: *Ephes* 6,12⁶⁶³ (21, 51 y 65). Por otra parte, uno de los textos de esta colección se ha incluido en recopilaciones ascéticas tardías bajo el nombre de Antonio, el personaje carismático, célebre fundador del monasticismo⁶⁶⁴. Evidentemente esto no quiere decir necesariamente que Antonio escribiera ese texto, ni siquiera que en su época se le atribuyera, pero sí demuestra que su figura no fue considerada siempre dentro de la ortodoxia eclesiástica.

Basándose en estos argumentos Williams considera que Antonio fue un personaje ambiguo y que la tradición que Atanasio conocía era un tanto heterodoxa. Atanasio se propuso atajar el peligro de que una figura tan famosa sirviera de propaganda a ciertos sectores. Consideró que para ello debía escribir la biografía del santo. Esta idea no carecía de antecedentes, incluso dentro de la religión cristiana. Según Talbert⁶⁶⁵, existe un tipo de biografía que pretende deshacer la imagen falsa de un maestro y sustituirla por la verdadera, eliminando así otros modelos y tendencias posibles que pudieran

⁶⁶² M.A. WILLIAMS. The Life of Antony and the Domestication of Charismatic Wisdom. *JAAAR* 1980, vol. 48, p. 23-45.

⁶⁶³ *Non est colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principatus et potestates huius mundi, et adversus spiritualia nequitiae in caelestibus.*

⁶⁶⁴ M. A. WILLIAMS. *art. cit.*, p. 28

⁶⁶⁵ C. H. TALBERT. *Biographies of Philosophers and Rulers as Instrument of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity.* *ANRWII* 16,2. Berlin, New York: W. De Gruyter, 1978, p. 1619-1651.

dar lugar a tradiciones diferentes. Y dentro de este tipo sitúa la *Vita Apollonii* de Filóstrato y el Evangelio de Marcos.

No es la única coincidencia existente entre *VA* y el Evangelio de Marcos. Williams señala que ambas obras supusieron una novedad en el panorama de su época; el Evangelio de Marcos fue objeto de nuevas versiones de los autores de los Evangelios de Mateo y Lucas y *VA* fue traducida varias veces y se convirtió en el modelo genérico de la hagiografía. Ambas se encuentran en una situación similar: quieren glosar la figura de un hombre que coincide con el retrato de los hombres divinos que abundaban en la época y contaban para ello con tradiciones previas consistentes en su mayor parte en colecciones de dichos y *apophthegmata*.

La elección del género "biografía" en vez de una recopilación de este tipo contrarrestaba la separación de la sociedad que solía ser atributo habitual de este tipo de héroes y lo insertaba en un marco social e histórico que no era cuestionado radicalmente. En este aspecto Williams ve inspiración en el Evangelio de Lucas, el más biográfico de los sinópticos.

El análisis que hemos realizado confirma la tesis de Williams. En efecto, el impulso para apartarse del mundo no le viene a Antonio de una visión privada, sino de escuchar una lectura evangélica, que puede alcanzar a todos los cristianos. Ya hemos visto la importancia de la Biblia para Antonio. Aunque la obra refleja las virtudes carismáticas que probablemente le hicieron famoso -su visión del futuro, sus milagros, su control sobre los demonios, etc.- el origen de todas estas virtudes aparece matizado: es Dios el que realiza todas estas manifestaciones extraordinarias (56, 62, 80, 84). Atanasio además advierte por boca de su propio protagonista que Antonio nunca tuvo tratos con heterodoxos (68 y 69) y fue respetuoso con la institución eclesiástica (67). ¿Por qué iba a señalar tal cosa si fuera lo esperable?

Podemos llegar a la conclusión de que si Atanasio -y tengamos siempre presente que es el iniciador de un género- escogió para glosar la figura de Antonio el género biográfico fue precisamente porque el Evangelio, y concretamente el de Marcos, era una biografía de un maestro carismático con una intención correctiva respecto a la tradición previa, finalidad que también él perseguía. Además, en una versión de éste, el Evangelio de Lucas, encontró un precedente del empleo de la biografía como procedimiento para insertar al personaje en el marco histórico y social, objetivo que interesaba extraordinariamente a Atanasio. Finalmente el empleo del modelo evangélico está justificado porque la corrección fundamental que el autor perseguía era insertar a Antonio dentro de la institución eclesial y, por tanto, convenía enlazarlo con la tradición evangélica y bíblica, al fin y al cabo, el principio de autoridad absoluto para los cristianos. Y en este motivo reside también el profundo carácter intertextual de la genericidad de la obra: no sólo Atanasio elige un género determinado movido al menos en parte por la existencia de una obra anterior que pretendía un fin similar al suyo, sino que además quiere que se note en el texto. Y quiere que sea así porque si no, la inserción de Antonio en la institución y su subordinación al principio de autoridad que es la Biblia no tendría efecto. He aquí la explicación del omnipresente empleo en la obra del discurso bíblico como lenguaje autoritario.

Por otra parte, no hay que olvidar respecto a la elección genérica el propio análisis que Atanasio hace de las relaciones entre su obra y la Biblia, concibiendo aquélla como complemento de ésta y dando pie a una relación de exégesis, cuya existencia hemos comprobado en el texto. Esta exégesis se desarrolla tanto en términos de comentario -en boca de Antonio (pensemos en el largo discurso) y del narrador, más puntualmente- como en forma de relato: pensemos en la interpretación dada a *Quando infirmior, tunc fortior sum* (2 Cor 12,10) encaminada a respaldar en términos evangélicos la ascesis del santo (*VA* 7) o al episodio de la pregunta del joven rico (*VA* 2). De semejante transcendencia para toda la obra puede ser la repetidísima cita de *Ephes* 6,12: ¿acaso no es posible ver en ella una clave para interpretar *VA* como una lectura correctiva de la famosa cita tan utilizada, según parece, por los gnósticos? Este posible objetivo exegético confirma la relación con el Evangelio, puesto que también éste, al fin y al cabo, quiere ofrecer una interpretación concreta del Antiguo Testamento.

2.4. *VPauli* (375-377 ⁶⁶⁶)

Acabamos de dejar una obra cuya genericidad era insistentemente definida como intertextual y vamos a analizar otra completamente distinta en este sentido, aunque enormemente interesante y compleja en el aspecto de la intertextualidad.

2.4.1. Relaciones intertextuales con VA

En vez de empezar por estudiar las posibles relaciones intertextuales de la obra con la Biblia, relegaremos este análisis a un segundo lugar, ya que el primero debe atribuirse a su relación con VA. Desde el comienzo Jerónimo informa claramente de que la obra pretende corregir de alguna manera la idea existente acerca de Antonio, que tenía como soporte principal la obra de Atanasio⁶⁶⁷. Esta corrección se sitúa, según Jerónimo, en el contexto de una supuesta polémica acerca del iniciador del eremitismo. Unos se remontan a las figuras bíblicas de Elías y Juan; otros atribuyen a Antonio ese mérito. Probablemente Jerónimo encontró pie para plantear esta cuestión en el hecho de que Atanasio deja una puerta abierta a la existencia de eremitas anteriores: Amún, de cuya muerte se nos informa en VA 60, es el mejor ejemplo. Pero además Antonio imitó el modo de vida de un viejo que desde hacía tiempo vivía retirado del mundo, aunque ciertamente en las cercanías de su pueblo (VA 3). También desde el principio parece que Antonio tuvo compañeros que le sirvieron de modelo (VA 4).

Jerónimo da una parte de razón a los defensores de Antonio (Elías y Juan, como son personajes bíblicos, quedan al margen de la polémica): en efecto, fue Antonio el promotor de este modo de vida, pero el verdadero iniciador fue otro:

VPauli 1: Paulum quendam Thebaeum principem istius rei fuisse, non nominis.

La forma de presentar a este nuevo candidato nos da a entender que es un desconocido para el público, aunque a continuación Jerónimo alude a una supuesta historia que corre sobre él:

VPauli 1: Nonnulli haec et alia prout voluntas tulit, jactitant: subterraneo specu crinitum calcaneo tenus hominem fuisse, et multa quae persequi otiosum est incredibilia fingentes.

La existencia de esta versión ha sido probablemente inventada por Jerónimo, según Fuhrmann⁶⁶⁸, al igual que la polémica sobre la cuestión.

Así pues, nos hallamos entonces ante el primer caso de una *uita* escrita sobre un personaje que no era conocido para el público ni de nombre. Y precisamente este hecho, unido a que ya existía una vida de Antonio tanto en griego como en latín, es el que mueve a Jerónimo a redactar la obra⁶⁶⁹.

⁶⁶⁶ A DE VOGÜE. La 'Vita Pauli' de saint Jérôme et sa datation. En G.J.M. BARTELINK; A. HILHORST; C.H. KNEEPKENS (eds.). *Eulogia, Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen*. Abbatia S. Petri Steenbrugis, 1991. p. 395-406.

⁶⁶⁷ Es lícito pensar que Atanasio consiguió su objetivo de modificar la tradición previa sobre Antonio, dado el éxito inmediato que conoció su obra.

⁶⁶⁸ M. FUHRMANN. Die Mönchgeschichten des Hieronymus..., *art. cit.*, p. 41-89.

⁶⁶⁹ En *VCypr.* y luego en otras obras posteriores frecuentemente se cita como motivo que impulsa a la redacción de la *uita* el que se han escrito ya otras obras acerca de otros personajes y que el santo en cuestión es al menos tan merecedor como los demás de que se le

VPauli 1: Igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo diligenter memoriae traditum est, pauca de Pauli principio et fine scribere disposui, magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio. Quomodo autem in media aetate vixerit et quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur.

Es imposible pasar por alto la alusión explícita en el prefacio a VA. Si de la obra sólo conserváramos estas palabras del autor, la idea que hubiéramos sacado es que *VPauli* seguía el modelo creado por Atanasio con las lógicas excepciones impuestas por el material a toda obra biográfica: nada se sabe de cierta época de su vida ni de un capítulo que en VA era fundamental, la lucha con el demonio; de hecho, el lector es advertido de que no lo encontrará, pero no se le avisa de que en realidad tampoco va a encontrar nada similar a VA, y, desde luego, no una biografía, como veremos enseguida.

No hay citas en estilo directo procedentes de VA. A lo largo del resto de la obra las referencias a VA se mueven sobre todo en el terreno de lo implícito, a pesar de que Antonio es uno de los personajes de *VPauli*, en realidad el principal, y sus intervenciones constituyen inevitablemente evocaciones de la obra de Atanasio.

VPauli está organizada en dos partes (2-6 y 7-16)⁶⁷⁰.

En la primera (2-6) Jerónimo sitúa cuidadosamente la acción en su momento histórico, las persecuciones de Decio y Valeriano, ilustrando la maldad de los perseguidores con dos *exempla*. A continuación relata la manera en que Pablo se retiró a vivir al desierto, es decir, ateniéndonos a las palabras del propio autor, contiene *pauca de Pauli principio*.

En esta parte Jerónimo realiza una transformación de VA: no sólo la acción se produce en otro universo espacio-temporal y su protagonista es otro, además se ha modificado en algunos aspectos el contenido.

Observemos algunas alusiones implícitas a expresiones usadas en VA. Muchas pretenden describir a Pablo como un asceta, en los mismos términos en que se había descrito a Antonio. En algunos casos estas referencias llegan a indicar la presencia de una relación genérica con un episodio de VA. Hasta ahí, lo habitual en las vidas de santos, como veremos a lo largo de este análisis. Sin embargo, algunas alusiones introducen puntos discrepantes respecto a la descripción de Antonio, y esto es lo insólito en una vida de santo. El conjunto da la impresión de querer establecer una base común para ambos con el fin de dar luego más relieve a las diferencias que los separan.

La caracterización de Pablo como huérfano puede recordar la de Antonio, si exceptuamos la diferente situación de la hermana:

VPauli 4: Per idem ergo tempus quo talia gerebantur apud inferiorem Thebaidam, cum sorore jam viro tradita, post mortem amborum parentum in hereditate locupleti, Paulus relictus est annorum circiter sexdecim, litteris tam Graecis quam Aegyptiacis apprime eruditus, mansueti animi, Deum valde amans.

VA 2: Post mortem autem parentum, annorum circiter decem et octo seu viginti, cum sorore admodum parvula derelictus, *et domus et sororis honestam curam gerebat...*

Ahora bien, una nueva diferencia se percibe en ese *litteris tam Graecis quam Aegyptiacis apprime eruditus*, que parece introducido para ofrecer contraste con

VA 1: *Et cum jam puer esset, non se litteris erudiri, non ineptis se infantium jungi passus est fabuli.*

dedique una. También es habitual invocar la razón de que el santo no es lo suficientemente conocido o de que merece ser recordado en la posteridad, pero nunca se maneja la posibilidad de que sea un completo desconocido.

⁶⁷⁰ M. FUHRMANN. Die Mönchgeschichten des Hieronymus..., *art. cit.*, p. 69

Las diferencias se agudizan más en el episodio en el que Pablo adopta el modo de vida ascético, momento de especial importancia, porque para Jerónimo equivale a un "descubrimiento". Por supuesto, Atanasio no lo enfocaba desde este punto de vista.

Frente a la llamada que siente Antonio al oír determinados pasajes del Evangelio, los motivos de Pablo son extraordinariamente prosaicos: en esta época de persecuciones, que Jerónimo ha descrito cuidadosamente al principio, Pablo, en vez de desear el martirio como Antonio (VA 46), se mantiene apartado; el marido de su hermana quiere entregarle y ante este peligro Pablo huye a lugares desiertos. La curiosidad le empuja a adentrarse más y más hasta que encuentra un lugar idílico donde se establece, entregado a la oración y alimentado y vestido por una palmera. Como vemos, los procesos que le llevan a esta situación son completamente humanos y verosímiles: el miedo y la curiosidad. Y fijémonos en que en esta actuación es llamado por Jerónimo *prudentissimus adolescens* (3)⁶⁷¹.

Así pues, el descubrimiento del eremitismo se resume en "hacer de la necesidad virtud", como expresamente declara Jerónimo utilizando una expresión de Atanasio:

VPauli 3: Quod ubi prudentissimus adolescens intellexit (...) necessitatem in voluntatem vertit.

VA 17: Ad summum, illud perspicere debemus, quod etsi nostras velimus retentare divitias, lege mortis ab ipsis divellamur inviti, ut in libro Ecclesiastae scriptum est. Cur ergo non facimus de necessitate virtutem?

Finalmente Pablo se estableció en este lugar evocando una vez más VA⁶⁷²:

VPauli 6: Igitur adamato (quasi quod a Deo sibi offerretur) habitaculo, omnem ibidem in orationibus et solitudine duxit aetatem.

VA 50: Hunc Antonius locum, quasi a Deo sibi offerretur, amplexus est.

En esta primera parte podríamos pensar que VA ha sido tomado como modelo genérico a pesar de las diferencias que se marcan entre ambas obras. Estas diferencias responden a la necesidad para Jerónimo de evitar cuidadosamente la imitación estricta de Antonio por parte de Pablo, puesto que iría en contra de la esencia de la obra, que pretende demostrar que Pablo fue el primer eremita y que, en todo caso, él debería ser el modelo que hay que imitar. Por otra parte, es preciso que ambos posean una serie de elementos comunes para favorecer la comparación.

En la segunda parte, mucho más larga y muy distinta de la anterior, se produce el encuentro entre Pablo y Antonio. Desde el punto de vista biográfico trata de la muerte de Pablo; así pues, constituye el *pauca de fine* del prefacio. Pero la realidad es que Jerónimo escapa absolutamente del marco biográfico, aun cuando aparentemente sólo se produzca una elipsis -eso sí, de toda una vida- y ahora pretenda narrar la muerte. Lo que cuenta transcurre en un espacio de nueve días.

La primera circunstancia extraordinaria es que el propio Antonio aparezca como personaje, es más, casi podríamos decir que es el protagonista, puesto que son sus acciones las que se nos cuentan. Este detalle ya desmiente la posible hipótesis de que VA fuera el modelo genérico global de *VPauli*, puesto que se toma como personaje principal uno distinto del que da título a la obra y cuya vida se pretende contar.

Antonio, a la edad de noventa años, piensa que no existe otro monje perfecto más que él:

VPauli 7: ... haec in mentem ejus cogitatio incidit, nullum ultra se perfectum monachum in eremo consedisse

⁶⁷¹ Aunque no hay que olvidar que esta actitud tiene una justificación evangélica en los consejos que Jesús da a sus discípulos para los casos en que sean perseguidos, Mt 10, 23.

⁶⁷² FUHRMANN señala algunas alusiones más sutiles en este episodio (Die Mönchgeschichten des Hieronymus..., art. cit., p. 76).

En esta expresión puede reconocerse una alusión al pasaje de *Mt 19,21* que cita Atanasio como motor de la retirada del mundo de Antonio:

VA 2: Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia tua quaecumque habes, ...

Al fin y al cabo, Antonio ha llegado a creerse lo que VA pretende que crean los lectores.

Una revelación divina le descubre la existencia de Pablo y le impulsa a emprender el viaje de búsqueda.

En el transcurso de este viaje Antonio encuentra un centauro y un sátiro. Estas dos criaturas fabulosas han despertado las sospechas más severas hacia la fiabilidad del relato. Sin embargo, responden coherentemente al personaje retratado por Atanasio: el Antonio que está en lucha continua con el demonio y es repetidamente acosado por todo tipo de visiones; el que llega a dedicar un apartado de su discurso a la manera de distinguir su procedencia.

Esta coherencia está señalada por nuevas alusiones implícitas a la traducción de Evagrio de VA. Este centauro es declaradamente puesto en relación con los poetas (*...hominem equo mistum, cui opinio poetarum Hippocentauro vocabulum indidit*), no sabemos si pensando en una descripción de Evagrio que utiliza la que Virgilio había realizado de la Escila (*VA 53*)⁶⁷³. Antonio lo recibe con todas las precauciones debidas porque, como hemos visto en VA, el demonio adopta todo tipo de formas monstruosas para aterrar a los santos:

VPauli 7: Quo viso, salutaris impressione signi armat frontem,...

VA 35: Nunc jam caeteras vobis daemonum explicabo fallacias: (...), quos cum videritis, tam vos, quam domos vestras crucis armate signaculo,...

A pesar de que el centauro indica al santo el camino, Jerónimo expone sus dudas acerca del origen de la visión:

VPauli 7: Verum haec utrum diabolus ad terrendum eum simulaverit, an (ut solet) eremus, monstruosorum animalium ferax, istam quoque gignat bestiam, incertum habemus.

Imposible no recordar el pasaje en que el demonio le pone en el camino a Antonio una gran cantidad de oro:

VA 12: Verum hanc utrum diabolus simulaverit, an ad Antonium comprobandum, quia nec veris opibus inescaretur, virtus coelestis ostenderit, ignoratur.

Ante la aparición del sátiro, Antonio se pone en guardia como haría ante la presencia de las fuerzas del demonio:

VPauli 8: Ad hoc Antonius spectaculum, scutum fidei et loricam spei, ut bonus praeliator arripuit (Ephes 6,15-16)

Pero esta precaución no es necesaria, porque el sátiro le habla amigablemente y le ruega que interceda por todos los de su especie ante Dios. Es un episodio que lleva al extremo lo que se dice de Antonio:

VA 70: Pagani quoque, et ipsi idolorum sacerdotes, ad Dominicum convolabant...

⁶⁷³ Vid. p. 272.

Ya no sólo los sacerdotes de los ídolos acuden a él, sino que incluso lo hacen los propios objetos de veneración de los paganos: los sátiros, revelándose además como seres mortales.

Antonio siente en su interior la alegría, que es señal, según sus propias palabras en VA 36, de que no se encuentra ante ningún demonio. Jerónimo cree necesario incluir un comentario que atestigüe la existencia de sátiros.

Igualmente el que sea una loba la que finalmente le revele el camino de la entrada de la cueva y unos leones los que le ayuden a enterrar a Pablo puede aludir al papel que habitualmente desempeñan estos animales en las visiones de Antonio (VA 9, 7 y 51).

Estas alusiones implícitas pueden interpretarse como tipológicas e indicios de relación genérica. De hecho, es cierto que parecen encaminadas a dibujar un personaje coherente con aquel y, por tanto, a dar la impresión de que estas escenas podrían haber formado parte del relato original⁶⁷⁴. Sin embargo, ¿hasta qué punto la modificación en el papel de los seres fabulosos y de los animales con respecto a VA no oculta cierto interés en ridiculizar su figura, al ser ayudado precisamente por los seres en los que habitualmente ve al demonio?

Como en la primera parte, hay ocasiones en las que se produce una transformación semántica. La más importante es el motivo del manto. Pablo pide a Antonio que le entierre envuelto en un manto que Atanasio había regalado a éste, hecho que se cuenta en VA 91. Dihle, como ya hemos visto⁶⁷⁵, opina que el regalo del manto podía indicar un cierto tipo de reconocimiento institucional hacia la figura de Antonio: de hecho, la imposición de una prenda como símbolo de un cargo o de un rango tiene precedentes no sólo paganos, sino también en el Antiguo Testamento. Así pues, Pablo con su petición no sólo cumple el objetivo declarado en el texto de alejar a Antonio en el momento de su muerte, sino que además está reclamando su derecho a llevar el manto en lugar de Antonio, puesto que es él el verdadero primer eremita. A cambio, Antonio toma la modesta túnica que Pablo se había tejido con las hojas de la palmera. Este relato supone una corrección de la versión de Atanasio, que presenta a Antonio en el momento de su muerte ordenando a sus discípulos devolver el manto a Atanasio.

Por último, el pasaje de la visión de la muerte de Pablo recuerda extraordinariamente, a pesar de que no hay más que alusiones implícitas muy sutiles, a la visión que tiene el propio Antonio de la muerte de Amún:

VA 60: vidit nescio quam animam, laetantibus in eius occursum angelis, ad coelum pergere. Cuius spectaculi novitate stupefactus, beatum dixit sanctorum chorum, oravitque ut sibi rei praesentis agnitio panderetur.

VPauli 14 ...vidit inter angelorum catervas, inter prophetarum et apostolorum choros niveo candore Paulum fulgentem in sublime conscendere.

En esta relación podemos ver posibles intenciones tipológicas y genéricas.

Como hemos comprobado, las dos partes de la obra son distintas. La primera supone la exposición de lo que Jerónimo avanzaba en el prefacio: Pablo es el primer eremita y su descubrimiento del eremitismo se produjo de la manera que él refiere. La segunda parte es la demostración de este hecho y ésta no podía venir sino de la mano del propio Antonio. En el momento en el que aparece Antonio comienzan a producirse sucesos extraordinarios. Fuhrmann⁶⁷⁶ justifica estos episodios, especialmente los encuentros con el sátiro y el centauro, con la recreación del entorno de Pablo como

⁶⁷⁴ G. GENETTE (*Palimpsestos. o.c.*, p. 219) llamaría a esto un caso de continuación paralíptica, que viene a completar una elipsis lateral en el relato original. Se trata de un procedimiento muy utilizado en la literatura antigua; recordemos por ejemplo el episodio en el que Eneas recoge a Aqueménides (*Aen.* 3, 614 ss.), que había sido olvidado en la isla de los Cíclopes por Ulises y sus compañeros.

⁶⁷⁵ A. DIHLE. *Das Gewand des Einsiedlers Antonius*, *art. cit.*

⁶⁷⁶ M. FUHRMANN *Die Mönchgeschichten des Hieronymus...*, *art. cit.*, p. 76.

un mundo idílico donde tienen cabida seres fantásticos. Hay que tener en cuenta este factor -más adelante hablaremos del papel del idilio en *VPauli*, pero nuestra opinión es que no es el único. La figura de Antonio impone la presencia de lo sobrenatural si se quiere ser coherente con el esbozo del personaje tratado por Atanasio, un visionario en perpetuo contacto con el más allá. Sin embargo, Pablo no está excesivamente adornado con facultades extraordinarias: en la primera parte no se le atribuye ninguna; en la segunda es cierto que recibe la alimentación milagrosa del cuervo, pero esto era necesario para identificarle con Elías, en contra de *VA*, que presentaba como tal a Antonio⁶⁷⁷. También es verdad que muestra ciertos conocimientos extraordinarios: sabe que Atanasio le regaló un manto a Antonio (pero pregunta a su visitante si quedan paganos en el mundo), aunque este episodio está motivado por dos razones: la de anular completamente la identificación de Antonio con Elías para atribuírsela a Pablo y la de alejar de la escena a Antonio para permitir al eremita morir solo, tal y como había vivido.

En suma, estos episodios de la segunda parte, que podríamos colocar bajo el epígrafe de "nuevas aventuras de Antonio en el mundo de lo sobrenatural", son una imitación de otros similares de *VA*. Y su función es precisamente extender al resto del relato esta impresión, de forma que globalmente lo percibamos como coherente con *VA*, y, en consecuencia, digno de una credibilidad similar. Porque, usando la terminología genettiana, nos hallamos ante un suplemento de *VA*, una transposición correctiva, en este caso desvalorizadora del personaje Antonio, bajo la especie de una interpolación⁶⁷⁸. De esta manera Jerónimo soluciona el problema que se le plantea: cómo continuar en la línea de *VA* sustituyendo el modelo que ésta presenta. Pero no podemos decir que *VA* constituya su modelo genérico global. La razón más evidente es que *VPauli* difícilmente puede considerarse una biografía, aunque Jerónimo pretenda conservar esa apariencia.

2.4.2. Relaciones con la Biblia.

El empleo de la Biblia no es tan abundante como en *VA*. Tan sólo hay una cita en estilo directo:

VPauli 9: *Verum, ut ait Scriptura, perfecta dilectio foras mittit timorem* (1 *Io* 4,18).

Y hay alguna reproducción literal de un texto bíblico. Por ejemplo:

VPauli 13. *Rogantibusque discipulis, ut plenius quidnam rei esset exponeret, ait (Antonius): Tempus tacendi, et tempus loquendi* (*Ecclesiastes* 3,7).

La mayor parte de las alusiones explícitas, onomásticas en este caso, se encaminan a la identificación de Pablo con Elías, el fundador del eremitismo. Ya en el prefacio se nombra a Elías y a Juan el Bautista como arquetipos. La comparación con Elías se desarrolla a lo largo de la obra en varias ocasiones, puesto que se trata no sólo de ensalzar con ella a Pablo, sino además de anular la tradicional equiparación entre Antonio y el modelo bíblico, como ya hemos visto⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ Además es necesario reproducir este modelo de Elías para dejar claro que él es el verdadero Elías y no Antonio, como se hará explícito en *VPauli* 13 cuando dice Antonio: *Vae mihi peccatori qui falsum monachi nomen fero. Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto.*

⁶⁷⁸ G. GENETTE distingue dos operaciones en la hipertextualidad: la imitación y la transformación del texto previo (hipotexto). El suplemento es un híbrido de ambas operaciones: consiste en una continuación del hipotexto, presentada como una interpolación, que por su contenido pretende sustituir al hipotexto (*Palimpsestos, o.c.*, p. 253).

⁶⁷⁹ Curiosamente la comparación con Juan no se desarrolla en la misma medida. Un posible motivo es que Elías aparecía en *VA* varias veces como modelo bíblico de Antonio, y Jerónimo pretendía contrarrestar esa identificación. Pero puede haber influido también un mayor peso del Antiguo Testamento que del Nuevo en *VPauli*, puesto que tal fenómeno puede observarse en otras ocasiones.

Así se introduce una alusión implícita al episodio de 3 *Reg* 17,6 cuando aparece el cuervo llevando la comida a Pablo; entonces Antonio, el más adecuado para ello, realiza la identificación uniéndola a su propia desvalorización:

VPauli 13: Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero. Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto.

La comparación se completa con el episodio del manto (12), nueva alusión implícita, que además tiene la utilidad de rellenar un hueco todavía vacío: Antonio puede identificarse con Eliseo, evocando así el episodio en que éste recibe el manto de Elías (4 *Reg* 2, 12-14).

Tampoco falta aquí la habitual comparación del santo con Cristo a los ojos de Antonio -como siempre, tiene más valor que sea el destronado el que reconozca los méritos de su rival-:

VPauli 12: Stupefactus ergo Antonius, quod de Athanasio et de pallio eius audierat, quasi Christum in Pablo videns.

No hay en la obra más ocasiones favorables para la identificación con Cristo porque faltan los episodios en los que con más frecuencia ésta suele producirse: los milagros cara al público, curaciones, exorcismos, etc, casi siempre acuñados según el modelo evangélico. Este tipo de escenas es abundante en *VA*, pero no ha sido aprovechado en esta obra por Jerónimo. Los sucesos sobrenaturales de *VPauli* no favorecen la identificación con Jesús, sino que sirven a otro tipo de objetivos. La revelación de la existencia de Pablo, el conocimiento extraordinario que demuestra éste acerca del manto y la visión de Antonio acerca de la muerte de Pablo son motores de la acción. Los encuentros con el centauro y el sátiro, la alimentación milagrosa del cuervo y la ayuda que los leones prestan a Antonio para sepultar el cadáver de Pablo son elementos que contribuyen a dotar el relato de coherencia literaria con *VA*.

No hay absolutamente ningún milagro que se produzca de cara al público, evidentemente porque no hay ningún público salvo Antonio; es más, no puede haberlo, porque ello iría en contra de la tesis de Jerónimo: pensemos que si no se ha sabido nada de Pablo es precisamente porque es el eremita perfecto, no sólo ha vivido en soledad sino que también muere en soledad; la aparición de Antonio en su vida sólo está justificada porque es preciso testimoniar su existencia.

Otras alusiones onomásticas, que anteceden a una más sutil alusión implícita, se emplean como argumentos de autoridad:

VPauli 6: Quod ne cui impossibile videatur, Jesum testor et sanctos angelos ejus (...) Haec igitur incredibilia videbuntur his, qui non credunt omnia possibilia esse credentibus

Este pasaje a propósito de la existencia de hombres que viven en el desierto alimentándose sólo de lo que éste produce, higos o dátiles, recuerda varios episodios evangélicos donde la fe produce milagros:

Mt 17, 19: Amen quippe dico vobis, si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic: Transi hinc illuc, et transibit, et nihil impossibile erit vobis.

Otras expresiones bíblicas contribuyen a crear el tono general del estilo que constituye la marca identificativa de la literatura cristiana, como las empleadas en *VPauli 8: de interitu Satanae* (1 *Cor* 4,5.); *loricam spei et scutum fidei*, (*Ephes* 6 15-16).

Podemos concluir que desde luego el Evangelio no es el modelo genérico de *VPauli* por razones similares a las nombradas en el caso de *VA*: *VPauli* no es una biografía, por mucho que Jerónimo la presente como tal. Por otra parte, tampoco hay episodios que constituyan una transformación del relato evangélico: no hay identificación del santo con Jesús ni siquiera en su muerte (como en *VCypr*), puesto que no es un mártir, ni en los episodios de milagros, como en *VA*; falta

también un rasgo esencial: la función propagandística y edificante de la figura del santo aún en vida. La vida de Pablo es completamente estéril en este aspecto y tan sólo tiene sentido para Antonio.

Curiosamente, como ya hemos apuntado al principio, la mayor parte de los pasajes evocados corresponden al Antiguo Testamento. El recurso a la síncretis (p. ej., 3 *Reg* 13, 11-22), el carácter de Pablo como precursor, son otros aspectos que pueden estar relacionados con el hecho de que Jerónimo pretenda tomar el Antiguo Testamento como modelo, en el sentido de que *VPauli* puede ser tomada como una "prehistoria" de *VA*. Incluso puede corresponder a ello su escasa verosimilitud y la poco probable existencia de Pablo, cuestiones que en realidad son poco pertinentes en el Antiguo Testamento para los cristianos y, en consecuencia, tampoco lo son aquí.

2.4.3. Relaciones intertextuales con otros autores no cristianos

Jerónimo utiliza algunas expresiones virgilianas:

VPauli 4: auri sacra fames (*Verg.*, *Aen.* 3, 57)

VPauli 9: talia perstabat memorans fixusque manebat (*Verg.*, *Aen.* 2, 650)/ ad quem responsum paucis ita reddidit (*Verg.*, *Aen.* 6, 652)

Las relaciones intertextuales de *VPauli* con Virgilio se han interpretado en la misma línea; incluso se ha visto en ellas un elemento de competencia con Evagrio, cuya ambición era literaturizar *VA*. Aunque la compleja estructura narratológica de *VPauli* es el mejor procedimiento literaturizador.

Por otra parte, puede verse la introducción del cronotopo del idilio en la descripción del *locus amoenus* e incluso en el personaje Pablo, separado del mundo, atado al mismo lugar, llevando una existencia en contacto con la naturaleza⁶⁸⁰.

En los suplicios infligidos a los mártires aparecen motivos tomados sobre todo de la novela⁶⁸¹. La tortura de untar con miel al mártir para que sea picado por las abejas aparece también en el relato que hace Apuleyo del castigo aplicado a un esclavo en *Met.* 8, 22. La descripción de la tentación erótica a la que se somete al segundo mártir recuerda la escena de amor con Fotis de *Met.* 2, 16. La solución para no caer en la tentación del placer fue arrancarse la lengua de un mordisco; esta misma historia la cuenta Jámblico en *de uita Pythagorica* 194 de una mujer que hizo lo mismo para no traicionar un secreto ante el tirano. Esta historia es conocida por Ambrosio⁶⁸²:

VPauli 3: *Quem tormenta non vicerant, superabat voluptas. tandem coelitus inspiratus, praecisam mordicus linguam in osculantis se faciem exspuit*

Ambr., *de virgíribus* I, 4, 17: *Pythagorea quaedem una ex virgíribus celebratur fabula cum a tyranno cogereetur secretum prodere (...) morsu linguam abscidisse atque in tyranni faciem despuisse.*

La relación con la novela, y más concretamente con la de Apuleyo, no queda en la influencia genérica en este episodio concreto, sino que puede considerarse global y especialmente visible en la concepción de las relaciones espacio-temporales, lo que Bajtin llama el cronotopo⁶⁸³. Y es que *VPauli*,

⁶⁸⁰ M. FUHRMANN. Die Mönchsgeschichten ..., *art. cit.*, p. 76.

⁶⁸¹ J. B. BAUER. *art. cit.*, p. 130-137.

⁶⁸² El propio Jerónimo la cuenta en su *Chronica: cum tormentis cogereetur, ut socios proderet, linguam suam mordicus amputavit* (R. HELM (ed.). Berlin 1956. p. 106)

⁶⁸³ M. BAJTIN. Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. En *Teoría y estética de la novela*, Madrid 1989. p. 237-409.

al igual que las *Metamorfosis* de Apuleyo combinaban un nuevo tipo de aventura y un tipo especial del tiempo de las costumbres⁶⁸⁴, combina el tiempo de las aventuras y el del idilio.

Por una parte, como en la novela de Apuleyo, el viaje es un elemento básico, especialmente el primero realizado por Antonio, en el que tiene lugar una serie de encuentros: sátiro, centauro, y finalmente el encuentro fundamental, con Pablo. El motivo que induce a Antonio a este primer viaje es un sueño que le informa de la existencia de Pablo y que es el punto de partida de una serie de aventuras, los encuentros con el centauro y el sátiro, que le sirven de camino de expiación por haber sido culpable de ese pecado de vanidad: creerse el monje perfecto. Para las acciones subsiguientes vuelven a presentarse como motivos revelaciones divinas. Por ejemplo, la revelación que Pablo tiene acerca de su muerte es lo que le lleva a pedir a Antonio que vuelva al monasterio en busca de su manto. Pero este viaje no es gratuito: por una parte contribuye a completar el camino de expiación de Antonio, que debe humillarse entregando a Pablo el manto, símbolo de su primacía; por otra parte, es preciso que Pablo muera en soledad, como había vivido. La casualidad no desempeña ya el papel de motor de la acción como en las novelas griegas.

Aunque Jerónimo pretenda disfrazar la obra con un marco biográfico, el núcleo no posee tal secuencia; en cambio, como en *Metamorfosis*, sólo se incluyen los momentos cruciales de la vida de los protagonistas: para Antonio no sólo se trata del momento en que cambia la conciencia que posee de su propia identidad -ya no va a ser el único monje perfecto-, sino que se transforma en un segundón; además el descubrimiento de Pablo significa también la desvalorización de su figura ante el mundo. Para Pablo el momento es también excepcional puesto que el descubrimiento de su existencia por Antonio da sentido a su vida entera: sin el testimonio de Antonio, Pablo no existiría para el mundo; y sin la difusión de su existencia, su vida ascética no tendría absolutamente ningún sentido.

El tiempo de Pablo se cruza con el de Antonio, pero no corre paralelo al suyo. Cada personaje protagoniza una secuencia temporal distinta: Antonio vive el tiempo de aventuras durante el cual encuentra a Pablo y sirve de testigo a la vida del eremita, absolutamente privada hasta el momento, como Lucio servía de testigo a la vida privada de sus amos, aunque con la diferencia de que Pablo no vive en el mismo mundo costumbrista que los paganos de Apuleyo, sino en un mundo idílico. Durante años Pablo realiza las mismas actividades, vive en contacto con la Naturaleza que le alimenta y le viste; el cuervo le trae siempre la misma cantidad de pan y él come lo mismo. Su vida está unida a un espacio limitado y cerrado; esta característica borra la distinción de las diferentes fases de la vida: el nacimiento está cerca de la muerte, el tiempo de la vida transcurre siempre unido al mismo lugar.

Sin embargo, a diferencia del cronotopo idílico pagano, en el que no se pierde la relación con el mundo exterior circundante⁶⁸⁵, incluso con la realidad histórica, aquí Pablo vive completamente aislado, como demuestra su pregunta a Antonio sobre si quedan paganos. Curiosamente este aislamiento se contrapone a una primera parte muy bien situada históricamente respecto a las persecuciones de Decio y Valeriano, que son, al fin y al cabo, los motivos que explican y originan que Pablo se haga eremita.

Pero Jerónimo complica más la cosa pretendiendo dotar al conjunto de ciertos visos biográficos y añadiendo la primera parte sobre los comienzos de la vida de Pablo.

Aunque no sea muy claro -es evidente además que no podemos ponernos en el lugar del público original-, existe un cierto tono paródico en el tratamiento del personaje de Antonio, tanto en

⁶⁸⁴ M.V. FERNANDEZ-SAVATER MARTIN, *Bajtin: reflejo de la complejidad del Asno de Oro de Apuleyo*. En J. ROMERA CASTILLO; M. GARCIA-PAGE; F. GUTIERREZ CARBAYO (eds.). *Bajtin y la literatura*. Madrid: Visor, 1995. p. 243-251. El cronotopo de la novela de Apuleyo consiste en la combinación de un nuevo tipo de tiempo de aventura con un tipo especial de tiempo de las costumbres. En el primero el "suceso" provocado por fuerzas irracionales de la naturaleza actúa de manera limitada: ahora la culpa y el error son los motores de la acción. Por su parte, el tiempo de la vida corriente, que corresponde a los relatos insertos, está fuera del camino de la vida del héroe y se cruza perpendicularmente con la serie temporal principal.

⁶⁸⁵ Verg., *Buc.* 1 y 9.

esos pasajes del comienzo, en los que la descripción de Pablo contiene evocaciones de la de Antonio, como en los que los seres, que en *VA* habitualmente encarnan las fuerzas malignas, cantan las alabanzas de Dios e incluso colaboran con el santo.

Sin embargo, Jerónimo está utilizando esas insinuaciones paródicas -si es que no eran claramente parodia- para hacer literatura de eremitas como la que había inaugurado Atanasio con su obra. Es posible que para él *VA* no constituyera lo que él entendía por un producto literario y quisiera sustituir el modelo de Atanasio, instituyendo un nuevo tipo de fundador para el eremitismo mediante procedimientos indudablemente literarios⁶⁸⁶.

El hecho de que *VPauli* mantenga una fuerte relación intertextual con *VA* no nos conduce en este caso a la consideración de *VA* como un modelo genérico global. Tampoco el Evangelio, ni ningún libro del Antiguo Testamento son modelos genéricos globales. Sí podemos distinguir relaciones genéricas parciales: la primera parte de *VPauli*, los episodios de los encuentros con el centauro y el sátiro, el entierro del cadáver con ayuda de los leones son episodios que pueden haber tomado como patrón genérico a *VA*. La segunda parte ha tomado muchas características de la novela apuleyana, sin olvidar la referencia al idilio.

Precisamente el conjunto posee un marcado tono novelesco. No podemos olvidar que Bajtin considera que la novela es el género que más complejidad presenta tanto en el empleo del lenguaje como en la interacción de cronotopos; y es ésta una obra que combina cronotopos distintos: biográfico, idílico y novelesco; e introduce el tratamiento paródico del personaje Antonio, único caso en todo el corpus; sin duda, es la más compleja y elaborada de las *uitae* que vamos a examinar.

⁶⁸⁶ Recordemos que Jerónimo era amigo de Evagrio, que había intentado en su traducción de *VA* "literaturizar" el original griego.

2.5. *Vita Hilarionis* (390)

Con *VHil.* abordamos el estudio de la única *uita* de Jerónimo que claramente puede situarse en este género. Hemos visto que *VPauli* se halla en sus márgenes y veremos que *VMalchi* prácticamente no entra en ellos.

A pesar de ser la más clasificable de las tres, se trata de una obra compleja en cuanto a sus relaciones intertextuales. El prefacio, de corte retórico⁶⁸⁷, ya es una pequeña ilustración de lo que nos vamos a encontrar⁶⁸⁸.

Jerónimo no olvida su cultura clásica. El prefacio evoca constantemente a Salustio:

VHil. 1,1: *Scripturus vitam beati Hilarionis, habitatorem eius invoco Spiritum Sanctum, (...) ut facta dictis exaequentur (Cat 3,2)*

Incluso lo nombra explícitamente:

VHil. 1,2: *Eorum enim, qui fecere, virtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia (Cat.. 8,4).*

La anécdota que cuenta de Alejandro ante la tumba de Aquiles (*VHil.* 1,3) ha sido contada entre otros por Cicerón (*Arch.* 10) y aparece también en *HA*, *Vop.*, *Probus* 1,1, donde volveremos a encontrar la cita de Salustio que acabamos de reproducir. Sobre la prioridad de uno u otro prefacio y los motivos de esta semejanza se han escrito muchas páginas⁶⁸⁹.

Jerónimo no renuncia a mencionar los modelos más insignes de la literatura clásica: su tarea haría sucumbir a Homero (1,4) y él mismo se sitúa dentro de uno de los episodios de la Odisea: *Scylleas canes obturata aure transibo (VHil.* 1,8)⁶⁹⁰.

Por supuesto, no se puede olvidar que la obra se presenta como un "complemento" a otra anterior, una carta encomiástica escrita por Epifanio de Salamina, acerca de cuyo carácter ya hemos discutido en otro lugar⁶⁹¹. Lo hemos llamado "complemento", porque Jerónimo parece presentarlo como tal:

VHil. 1,6: *Unde et nos favore magis illius quam iniuria coeptum ab eo opus aggredientes...*

Pero es posible que pretendiera ser otra cosa, por ejemplo, una corrección; o, con mayor probabilidad, que quisiera ser un producto totalmente distinto y simplemente Jerónimo se sintiera obligado a mencionarlo para disculparse por comenzar a escribir sobre un personaje que ya ha sido objeto de otra obra⁶⁹². También es posible que por debajo haya una referencia a *VA*, presentada en forma epistolar, teniendo en cuenta que la obra de Epifanio, siempre según Jerónimo, era una carta que

⁶⁸⁷ Sobre los tópicos T. JANSON. *Latin Prose Prefaces*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964. p. 149-150.

⁶⁸⁸ Para un análisis más detallado, cf. G. STRUNK. *o.c.*, p. 31-34.

⁶⁸⁹ J. STRAUB. Hieronymus und die Historia Augusta. En *Heidnische Geschichtapologetik in der christlichen Spätantike*. Bonn: R. Habelt, 1963. p. 81-105. CAMERON. *JRS* 1965, vol. 55. p. 244 ss.

⁶⁹⁰ H. KECH (*Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur*. Göttingen: A. Kümmerle, 1977) señala que Jerónimo escogió los pasajes más épicos de la Biblia para elaborar sus episodios.

⁶⁹¹ *Vid.* pp. 48-58.

⁶⁹² Justamente la situación previa contraria a la que caracteriza a *VPauli*.

se leía en público. Sin embargo, puesto que no conservamos la obra de Epifanio, todo esto se reduce a mera especulación.

La fuerte presencia de la literatura clásica no excluye la evocación de la Biblia. Jerónimo utiliza algunas expresiones bíblicas sin señalarlas:

VHil. 1,1: habitorem eius (...) Spiritum Sanctum, (Rom 8,11).

Es más, Jerónimo liga ambas tradiciones estrechamente, como en la anécdota sobre Alejandro ante la tumba de Aquiles (*VHil 2,3*), donde se introduce una referencia a la visión de Daniel sobre las cuatro bestias:

VHil. 2,3: Alexander Magnus Macedo, quem vel aes vel pardum vel hircum caprarum Daniel vocat,... (Dan. 2,32; 2,39; 7,6; 8,5; 8,8; 8,21)

o en la frase final, refiriéndose a la Escila, donde emplea la expresión *obturata aure*, procedente de *Ps 57 (58) 5; Prov 21,13; Is 33,15*.

También *VPauli* es mencionada en el prefacio. Escarmentado tras las críticas que recibió por ella, Jerónimo sale al paso de las que puede suscitar su nueva obra:

VHil. 1, 6-7: maledicorum voces contemnimus, qui olim detrahens Pablo meo nunc forte detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam; ut qui semper latuit, non fuisse, qui a multis visus est, vilis existimetur. Fecerunt hoc et maiores eorum quondam Pharisaei, quibus nec Iohannis eremus ac ieiunium nec Domini Salvatoris turbae, cibi potusque placuerunt.

Alude a un pasaje evangélico:

Mt 11, 18-19: Venit enim Ioannes neque manducans, neque bibens, et dicunt: Daemonium habet. Venit Filius hominis manducans, et bibens, et dicunt: Ecce homo vorax, et potator vini, publicanorum et peccatorum amicus.

Jerónimo establece un paralelismo entre sus críticos y los fariseos, por una parte, y entre Juan y Pablo y Jesús e Hilarión, por otra. Nuestro autor añade a la cuestión del ayuno la de la soledad y la de las multitudes, que no estaban en el texto evangélico. Si seguimos el hilo de la comparación, Pablo es identificado con el precursor, el que viene a preparar el camino⁶⁹³, e Hilarión con el enviado por Dios. Hilarión es considerado, por tanto, el personaje más importante del monasticismo precisamente por su fama, que contribuye a difundir más extensamente el mensaje cristiano.

Si Pablo es comparado con Juan e Hilarión con Jesús, ¿qué papel se le reserva a Antonio? Curiosamente se le ha eliminado de esta plana mayor, una vez despojado de su rango de fundador del eremitismo por *VPauli*. Esta ausencia llama más la atención que si se le hubiera mencionado, sobre todo teniendo en cuenta que Antonio hace su aparición inmediatamente en 2,4. Porque *VA*, a pesar de no aparecer en el prefacio, constituye para *VHil.* un punto de referencia fundamental sin el que no se puede entender esta obra⁶⁹⁴. Este constituye un nuevo rasgo en común con *VPauli*, aunque veremos que en este caso no se trata del mismo tipo de relación.

⁶⁹³ *Mt 11,10.*

⁶⁹⁴ Recordemos que Evagrio de Antioquía pertenecía al círculo de amigos de Jerónimo, que *VPauli* mantenía una relación clara con la obra de Atanasio y que ya en ella algunos autores habían sugerido sus pretensiones de emular a Evagrio. J. PLESCH. *o.c.*, p. 52-53 y VAN DER NAT, en la discusión sobre el artículo de M. FUHRMANN. *Die Mönchsgeschichten...*, *art. cit.*, p. 93.

2.5.1. Relaciones intertextuales con la Biblia⁶⁹⁵

Las citas en estilo directo no son muy abundantes. Como ya hemos visto, suelen representar el grado más alto de autoridad y emplearse con fines normativos.

En el momento en que Hilarión decide renunciar a sus bienes Jerónimo trae a colación los ejemplos que proporciona el Nuevo Testamento, pero prefiere no emplear el de la contestación de Jesús al joven rico ya utilizada por Poncio y Atanasio (*Mt* 19, 21 en *VA* 2 y en *VCypr.* 2). En cambio, utiliza una cita en estilo directo sobre las condiciones que Jesús pone a los que quieren seguirle:

VHil. 2,6: ... *et parentibus iam defunctis partem substantiae fratribus, partem pauperibus largitus est, nihil sibi omnino reservans et timens illud de Actibus Apostolorum Ananiae et Saphirae vel exemplum vel supplicium, maximeque Domini memor dicentis: (Lc 14, 33).*

Con esta cita combina una alusión al relato de Ananías y Safira (*Act* 5, 1 ss.) que ilustra por vía negativa la actitud apostólica de renuncia a los bienes y de reparto entre todos, referida en un pasaje inmediatamente anterior (*Act* 4, 35), mencionado también por Atanasio en el episodio equivalente de *VA* 2.

Como en *VA*, se reproduce literalmente el precepto apostólico:

VHil. 3,6: *Simulque fiscellas iunco texens aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam et Apostoli sententiam dicentis: (2 Thess 3,10)*

Estas citas no sólo suponen insistir en la vigencia de los preceptos bíblicos en época alejada de su origen, sino que además pueden ser objeto de interpretación del relato en el que están introducidas, al modo de un *midrash*. Es el caso también de:

VHil. 26,4: *Qui postea offerens ei infinita munera audivit dictum Salvatoris ad discipulos: (Mt 10,8)*

El hecho de que, como en *VA*, el diablo también pronuncie citas bíblicas tiene el valor de situar al santo en un entorno similar al bíblico y a la vez de asegurar la pervivencia del mal en épocas diferentes a las del texto original; tiene, en consecuencia, una función identificativa: no tanto la del diablo -aunque desde luego podía entenderse que el mal pervive-, como la del santo, que es equiparado a todos los modelos bíblicos que se enfrentaron al diablo:

VHil. 3,2: *Quid faceret diabolus? Quo se verteret? Qui gloriabatur ante dicens: (Is 14,13), cernebat se vinci a puero ...*

En un capítulo plagado de milagros extraordinarios como el 29, la cita en estilo directo de *Mt* 17,19 no sólo justifica la inclusión de estos episodios, quizá excesivamente espectaculares, sino que introduce la equiparación de Hilarión con los Apóstoles sin perder el carácter normativo:

VHil. 29, 5: *Vere illud, quod ad Apostolos dictum est: credideritis. dicetis huic monti: "Transi in mare", et fiet, (Mt 17, 19) etiam iuxta litteram impleri potest, si tamen quis habuerit apostolorum fidem, et talem, qualem illis habendam Dominus imperavit.*

Las paráfrasis también tienen su lugar en *VHil*. En el espectacular exorcismo de un camello, el discurso bíblico ofrece un precedente de la acción del diablo sobre animales, acudiendo al episodio en

⁶⁹⁵ Hemos utilizado el comentario de A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. Milano: Mondadori, 1975. H. KECH ha hecho especial hincapié en la importancia del sustrato bíblico en la composición de *VHil*, centrándose especialmente en dos aspectos: la reproducción o, más bien, actualización de episodios bíblicos con fin edificante y la tendencia a la expresión alegórica. Su aportación resulta muy valiosa, pero desde el punto de vista genérico reduce excesivamente el papel de *VA* en la composición de *VHil*.

el que los demonios entran en una pira de cerdos (*Mc* 5, 13). La justificación se completa aludiendo a un pasaje de Job sobre la ruina de su hacienda y de su ganado causada por el demonio⁶⁹⁶:

VHil. 14, 7: *Huiusque rei proponebat exemplum, quod, antequam beatum Iob temptare permetteretur, omnem substantiam (Iob 1, 10) eius interfecerit; nec movere quempiam debere, quod domini iussione duo milia porcorum a daemonibus interfecta sunt;...*

La función exegética está también presente en muchas alusiones a la Biblia. Por ejemplo, Jerónimo, siguiendo una práctica habitual de la interpretación alegórica, relaciona episodios del Antiguo Testamento con el Nuevo.

Hilarión contesta a Orión, al que había liberado de una posesión demoníaca, cuando éste, ya libre del demonio, pretendía recompensarle, con la mención del episodio de Guejazi⁶⁹⁷ y del de Simón:

VHil. 10, 12: *Cui sanctus: , inquit,*

La relación entre ambos episodios y su mención en un nuevo relato suponen un acto de interpretación. A la búsqueda de este objetivo se debe que se haya desarrollado la interrogativa indirecta en una breve paráfrasis que asegura que se perciba el paralelismo.

El santo aparta la nave de los piratas pronunciando un discurso plagado de alusiones (alusión implícita, reproducción literal del discurso bíblico, alusión onomástica y paráfrasis, por este orden):

VHil. 29, 9: *Quos ille procul intuens subrisit et conversus ad discipulos dixit (Lc 10, 23): , inquit,*

Las referencias bíblicas actúan a modo de justificación de un milagro espectacular, pero además implican una descripción del santo que lo equipara con Jesús y una relación genérica con el episodio evangélico. Recordemos que hay una cita textual en 29,5 que posee también ese objetivo legitimador⁶⁹⁸.

Las alusiones implícitas son muy abundantes. Una de las funciones que con más frecuencia desempeñan es la tipológica, la identificación de Hilarión con los modelos bíblicos. Este efecto se consigue sobre todo en los episodios de milagros, que ocupan una gran parte de la obra y revelan una clara relación genérica con el Evangelio. *VA* incluía ya algunos, también configurados genéricamente según el modelo evangélico, pero la proporción del total que ocupaban era mucho menor. Mientras para caracterizar a Antonio probablemente mencionaríamos la lucha con el demonio, en el caso de Hilarión nombraríamos la taumaturgia.

En 7 se reproduce casi textualmente en boca de la mujer unas palabras pronunciadas por Jesús:

VHil. 7,2: *Quid avertis oculos? Quid rogantem fugis? Noli me mulierem aspicere sed miseram. Hic sexus genuit Salvatorem. Non habent sani opus medico, sed qui male habent (Lc 5,31; Mt 9,12; Mc 2,17)*

El pasaje forma parte de la respuesta de Jesús a los fariseos que le criticaban por comer con los publicanos. Este es precisamente el texto en el que se basa Jerónimo para comparar a Hilarión con Jesús en el prefacio. Observemos la diferencia entre una cita presentada como tal por el autor y ésta, puesta en boca de un personaje sin más indicación, creando el efecto de que Dios está hablando por su

⁶⁹⁶ *VA* 29 combina también referencias a estos dos lugares bíblicos, aunque parece usar la versión de Mateo y no la de Marcos (*Mt* 8, 31). A propósito de los demonios también se emplean en *VA* 24 pasajes del mismo libro bíblico

⁶⁹⁷ El mismo episodio aparece evocado en el original griego de *VA* 34, aunque Evagrio redujo la alusión a una simple mención del personaje, según vimos en su momento, p. 265.

⁶⁹⁸ H. KECH (*o.c.*, p. 76) también ve en 7 y en 8 milagros contruidos según el modelo bíblico. En 7 el episodio ofrece semejanzas con la concesión de un hijo, que será Samuel, a Ana (1 *Reg* 1; 4 *Reg* 4, 8-17); en 8 ve una reproducción de los milagros de Eliseo con la sunamita (4 *Reg* 4, 18-37) pero en el texto no hay una evocación directa.

boca: la autoridad de sus palabras no se pierde, pero el relato gana en efecto dramático, reforzando la validez del discurso bíblico aun en circunstancias muy distintas de las originales en que se pronunció. Hilarión, en efecto, no puede resistirse más ante la autoridad de estas palabras.

A veces Jerónimo construye los episodios combinando expresiones procedentes de varios pasajes distintos. Como ejemplo puede valer la curación de una ciega en 9.

VHil. 9, 1-3: De hoc ergo vico decem iam annis caeca mulier adducta est (Mt 4, 24; 9,2) ad beatum Hilarionem, oblataque ei a fratribus -iam enim multi cum eo monachi erant - omnem se substantiae expendisse ait in medicos (Lc 8, 43⁶⁹⁹) Cui respondit: . Clamante autem illa et misericordiam deprecante exspuit in oculos (Mc 8, 23; Io 9,6) eius, statimque Salvatoris exemplum virtus eadem secuta est sanitatis.

El "mecanismo" por el que la curación se produce está explícitamente basado en la imitación de Jesús.

Distintos episodios de exorcismos evocan reiteradamente un único pasaje, la expulsión de los demonios en la región de los Gerasenos⁷⁰⁰:

VHil. 10, 2: Hic affectus pessimo daemone non catenas, non compedes, non claustra ostiorum integra patiebatur;...

Mc 5, 3: ...statim occurrit de monumentis homo in spiritu inmundo, (...), et neque catenis iam quisquam poterat eum ligare.

VHil. 10, 5: Sed nec illud tacendum est, quod Orion, (...), a legione possessus daemonum, ad eum adductus est.

Mc 5, 9: Et dicit ei: Legio mihi nomen est, quia multi sumus.

En *VHil. 25, 2* Jerónimo transforma en un estilo directo lo que en *Lc 8, 31* era un discurso en estilo indirecto puesto en boca de los demonios:

VHil. 25, 2: Da mihi spatium, donec ad terram veniam, ne hic eiectus praecipiter in abyssum.

Lc 8, 31: Et rogabant illum ne imperaret illis ut in abyssum irent.

Rápidamente mencionamos otros ejemplos de alusión implícita. El milagro de la multiplicación de los panes y los peces (*Mt 14, 21 y 15, 38*) es evocado en *17, 8* (*Erant autem, qui vesebantur, non minus tribus milibus*). Varias veces (*25, 2-3; 26, 1*) el diablo reconoce a Hilarión y es él la causa de que se difunda su llegada a un sitio (*Mc 1, 24*). En *29* Hilarión detiene el mar embravecido con el mismo gesto (*VHil. 29,2: Qui cum tria crucis signa pinxisset in sabulo manusque contra tenderet (...) in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit...*) que Moisés en el paso del Mar Rojo (*Ex 14, 22*).

Existe otro grupo de alusiones implícitas que posee una función distinta a ésta que acabamos de examinar. *Keck*⁷⁰¹ ha señalado que Jerónimo demuestra gusto por expresarse en términos alegóricos a semejanza de los que se pueden ver en el Evangelio, especialmente en el de Juan. También de éste toma el recurso de utilizar expresiones paradójicas:

VHil. 2,7: Sic nudus et armatus in Christo ...

⁶⁹⁹ *Lc 8, 43: ... quae in medicos erogaverat omnem substantiam suam, nec ab ullo potuit curari.*

⁷⁰⁰ Ya vimos que Jerónimo se había referido a este mismo pasaje evangélico en el relato del exorcismo del camello.

⁷⁰¹ H. KECH. *o.c.*, p. 71-72.

VHil. 2,8: contempsit mortem ut mortem evaderet

Io 3, 3-4: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Dicit ad eum Nicodemus: Quomodo potest homo nasci cum sit senex?

El gusto por la contradicción aparente no se limita a ciertos rasgos de estilo. La propia figura de Hilarión está revestida de esta complejidad: es un personaje perpetuamente en tensión entre su ideal ascético y su deber "público" como mensajero de Dios.

Hemos visto, en resumen, que *VHil.* mantiene con el Evangelio una relación genérica en episodios concretos. En cuanto a la obra en conjunto, la disposición biográfica que incluye una serie de relatos de milagros recuerda también mucho a la evangélica. Dejamos sin embargo pendiente el completar esta cuestión hasta examinar las relaciones con *VA*, puesto que hay algunos aspectos que conciernen a este apartado.

2.5.2. Relaciones intertextuales con la traducción de Evagrio de la VA

La relación entre Hilarión y Antonio es señalada en muchas alusiones explícitas, casi siempre tipológicas, y algunas de ellas onomásticas.

En *VHil. 2,4* la fama de Antonio despierta en Hilarión, un joven en circunstancias bastante distintas a las del primero -padres paganos, culto, no puede ser calificado de *simplex* o *innocenter* como su antecesor, aunque resulta *carus omnibus* como el propio Antonio (*VA 4*)-, el deseo de conocerle:

VA 13: Multis igitur videndi eum desiderio et studio requirendi,...

VA 62: Nam quosdam videndi eum tantum desiderium, alios imbecillitas, (...) pertrahebant.

VHil. 2,4: incensus visendi eius studio

Una vez logrado su propósito se produce en su vida un cambio y forma parte durante unos meses del círculo de discípulos del santo. Después de esta estancia, repelido por la cantidad de gente que Antonio atraía, Hilarión toma la decisión de renunciar a sus bienes en lo que comienza a ser un tópico del género⁷⁰².

Comienza su nueva vida cubierto con un capote de piel de cabra que Antonio le había regalado (3,1). Es un detalle que sin duda está tomado de *VA 91*, pero que no puede interpretarse correctamente si no recordamos el importante papel que los mantos tenían en *VPauli* como símbolos de la sucesión⁷⁰³.

A partir de este momento hay una serie de alusiones onomásticas a la figura de Antonio sin presencia inmediata del discurso de *VA*. En el segundo milagro realizado por Hilarión (8) una peregrina que vuelve de visitar a Antonio le pide que cure a sus hijos, repentinamente enfermos; ante las negativas del santo uno de los argumentos que la mujer esgrime es precisamente la comparación con Antonio:

VHil. 8,6: Quos Antonius tenuit in Aegypto, a te serventur in Syria.

⁷⁰² En este caso se utiliza una cita distinta (*Act 5,1*) de la que emplean Poncio y Atanasio.

⁷⁰³ Cf. A. DIHLE. *Der Gewand...*, art. cit.

La realización de este milagro acarrea la difusión extraordinaria del cristianismo y del monasticismo y le reporta a Hilarión gran fama, estableciéndole como fundador de este modo de vida en Palestina y como guía de los monjes que acuden a él; en suma, el equivalente en esa región de la figura de Antonio en Egipto:

VHil. 8, 9-11: Quod postquam auditum est et longe lateque perccebut, certatim ad eum de Syria et Aegypto populi confluebant, ita ut multi crederent in Christum et se monachos profiterentur. Necdum enim tunc monasteria erant in Palaestina nec quisquam monachum ante sanctum Hilarionem in Syria noverat. Ille fundator et eruditor huius conversationis et studii in hac provincia primum fuit. Habebat Dominus Iesus in Aegypto senem Antonium, habebat in Palaestina Hilarionem iuniorem.

La relación de sucesión queda establecida. Aunque el pasaje limita el área de influencia de cada santo, Jerónimo no pierde ocasión de señalar que Hilarión también atrajo gente de Egipto: incluso el siguiente milagro se produce en una ciudad de la parte más oriental de Egipto, Rhinocorura.

En 15,2 el propio Antonio en una carta le reconoce como su sucesor⁷⁰⁴

VHil. 15,2: Quare vos tam longe vexare voluistis, cum habeatis ibi filium meum Hilarionem?

Hilarión anuncia la muerte de Antonio en un episodio similar al de VA 60, en el que Antonio ve la ascensión a los cielos de Amún; en este caso se omite el relato de la visión, según Fuhrmann, porque ya había sido utilizada en *VPauli*, cuando Antonio ve la muerte del eremita.

Un poco más tarde Hilarión decide peregrinar al lugar donde Antonio vivió su última época y murió (*VHil. 20, 12-13 y 21*). Allí entra en contacto con discípulos del santo y visita el sitio, descrito siguiendo el texto de Atanasio (*VA 49 y 91*). Por último, se cuenta un episodio de la vida de Antonio, la expulsión de una manada de asnos salvajes del huerto (*VA 50*).

Este largo pasaje representa el establecimiento definitivo de Hilarión como sucesor de Antonio. En calidad de tal realiza en el capítulo siguiente (22) un milagro: la sequía, atribuida por la gente a la tristeza de la Naturaleza por la muerte de Antonio, es atajada por Hilarión, llamado explícitamente su sucesor; como tal, era el único que podía consolar a la Naturaleza, puesto que venía a llenar su pérdida:

VHil. 22, 2-3: Porro iam triennium erat, quod clausum caelum illas terras arefecerat, ut vulgo dicerent Antonii mortem etiam elementa lugere. Non latuit fama Hilarionis accolae quoque illius loci, et certatim, virilis ac muliebris sexus, ora luridi et attenuati fame, pluvias a servo Christi, id est, a beati Antonii successore, deprecabantur.

Después de este momento desaparecen en la *uita* las alusiones onomásticas a la figura de Antonio.

Además de este tipo de declaraciones explícitas acerca de la relación entre ambos santos, Jerónimo recurre al procedimiento de introducir alusiones implícitas inequívocas a VA, tanto utilizando expresiones de Atanasio como recurriendo a las mismas citas bíblicas en contextos similares.

Mediante estas alusiones el autor pretende trazar para Hilarión una trayectoria similar a la de Antonio. A veces el carácter tipológico desemboca en la producción de un relato según el modelo genérico establecido por Atanasio.

La lucha contra los demonios está inspirada claramente en el modelo de Antonio:

VHil. 3,3: Titillabat itaque sensus eius et pubescenti corpori solita voluptatum incendia suggerebat

⁷⁰⁴ El procedimiento de ensalzar a los héroes por medio de un personaje cuyo prestigio ya es reconocido fue utilizado también en *VPauli*, donde se lleva al extremo porque la alabanza de Pablo implicaba la desvalorización del propio Antonio.

VA 5: *ille titillabat sensus naturali carnis ardore*

VHil. 3,7: ... *quadam nocte infantum coepit audire vagitus, balatus pecorum, mugitus boum, planctum quasi muliercularum, leonum rugitus, murmur exercitus et prorsus variarum portenta vocum, ut ante sonitu quam aspectu territus cederet*

VA 9: *nam et bestiarum et serpentium formas induentes, omnem protinus locum replevere phantasiis leonum, taurorum, luporum, aspidum, serpentium, scorpionum, necnon et pardorum atque ursorum. Et haec singula secundum suam fremebant naturam: rugiebat leo, accedere volens: taurus mugitu et cornibus minabatur; serpens, sibilum personabat: luporum impetus ingerebantur (...) truces omnium vultus, et vocis horridae dirus auditus.*

Sobre este episodio habla Antonio en su largo discurso (VA 39) y menciona la cita de Ps 19 (20), 8, que también Jerónimo pone en boca de Hilarión, manteniendo así la idea de que se está librando una verdadera guerra:

VHil. 3,9: *Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri magnificabimur*

Sin embargo, Jerónimo, con buen criterio, no pretende caracterizar a Hilarión por su faceta de luchador contra los demonios, sino por sus dotes como taumaturgo. La primera opción hubiera sido muy difícil, porque Atanasio dejó el tema prácticamente exhausto.

Otras alusiones, esta vez meramente tipológicas -en esta ocasión no introducen un nuevo relato similar genéricamente al de origen-, definen otros aspectos de la personalidad del santo.

Como Antonio, Hilarión trabaja manualmente apelando al mismo precepto neotestamentario de *The*s 3, 10:

VHil. 3,6: *Qui autem non operatur, non manducet.*

Su modo de vivir (VHil. 4-5) sigue el patrón de VA 47. Hilarión es un perfecto conocedor de la Escritura (VHil. 4,3) como repetidamente señala Atanasio de Antonio en VA 3 y 4:

VHil.4, 3: *Scripturas quoque sanctas memoriter tenens post orationes et psalmos quasi Deo praesente recitabat.*

Hilarión no se limita a conocer de memoria la Biblia, sino que además entre sus actividades habituales figuraba la meditación o la interpretación sobre las Escrituras:

VHil.10, 7: *Cumque deambulet sanctus cum fratribus et de scripturis nescio quid interpretaretur.*

VHil.13, 4: *Deambulabat tunc senex in arenis mollibus et secum de Psalmis nescio quid submurmurabat.*

Estos breves apuntes acerca de su actividad sobre la Biblia, así como su caracterización como maestro a partir del capítulo 9, son una manera un tanto económica de Jerónimo de evocar los largos discursos moralizantes de Antonio.

Desde el momento en que Antonio le reconoce como su sucesor (VHil. 15,2), Hilarión se convierte también, como su maestro, en un ejemplo que puede ser imitado:

VHil.15, 3: *Exemplo itaque eius per totam Palaestinam innumerabilia monasteria esse coeperunt, et omnes ad eum monachi certatim currere.*

VHil.15, 5: *Volens autem exemplum eis dare et humilitatis et officii,...*

VA 89: *quia et hoc in eo imitabile cunctis fuit.*

Además de alusiones con carácter tipológico o indicadoras de una relación genérica, a veces Jerónimo desarrollaba algunos elementos de la obra de Atanasio con más extensión o incluso en sentido distinto.

Podemos encontrar un ejemplo en el tema de la relación del santo con los obispos. Si Antonio mantuvo una relación de respeto hacia ellos (VA 67), Hilarión va más allá y es él el que es respetado y buscado por ellos:

VHil. 20,2: Concurrerant episcopi, presbyteri, clericorum et monachorum greges, (...) ut benedictum ab eo panem vel oleum acciperent.

Es más, del mismo modo que visita a los monjes repartidos por la región, también va a ver a los obispos exiliados por Constancio para ofrecerles su consuelo (VHil.20, 9-10). Evidentemente se puede objetar que Jerónimo se limita a dar cuenta de que las relaciones entre eremitas y obispos han evolucionado, pero es notable que pretenda justamente registrar este hecho.

Este ejemplo es tan sólo un episodio aislado, pero el mismo proceder se repite en un elemento que afecta a la estructura general de la obra. Nos vamos a detener en la parte destinada al relato de los milagros del santo, que ocupa una gran extensión y, como hemos dicho, refleja la actividad fundamental de Hilarión, equivalente a la lucha con los demonios de Antonio. Esta larga serie de relatos, en los que tiene un peso importante lo novelesco, puede dar la impresión de una simple acumulación de milagros ensartados sin más ni más. Sin embargo, nada más lejos de la realidad, puesto que Jerónimo los organiza en una estructura cíclica con tres fases: milagro-fama-huida, que se repite hasta el momento de su muerte.

Incluso el relato de las circunstancias que rodean a su muerte reproduce este ciclo. Antes de morir, Hilarión expresa su deseo de ser enterrado inmediatamente. Este planteamiento nos recuerda que Antonio tenía el mismo deseo y nos induce a pensar que el relato de VA fue modelo genérico de éste. Jerónimo no aclara los motivos de Hilarión, aunque podemos atribuirle los mismos que a Antonio, que quería evitar toda posibilidad de que sus reliquias fueran objeto de alguna veneración o incluso de algún culto heterodoxo⁷⁰⁵, y para ello pidió a sus discípulos que no revelaran el lugar de su tumba. De hecho, Jerónimo había aludido anteriormente a este episodio de VA: según él, Antonio quería evitar que el rico del lugar erigiera allí un santuario (VHil.21). Probablemente el autor pretendió ejemplificar en una causa concreta los pensamientos del santo, quizá con cierta voluntad exegética.

El deseo de Antonio se cumplió. Pero Hilarión no tuvo la misma suerte: su cuerpo, después de ser robado por Hesiquio, fue llevado en medio de las multitudes a Maiuma (VHil. 32,7).

En este episodio Jerónimo hizo una trasposición del relato de VA introduciendo una variante en su resultado.

El germen del ciclo milagro-fama-huida, que Jerónimo ha convertido en el eje central de la obra, también se hallaba en VA.

Jerónimo señala que Hilarión abandona a Antonio, abrumado por las multitudes que rodean a éste:

VHil. 2,6: Porro frequentiam eorum, qui ad eum ob varias passiones aut impetus daemonium concurrerant, ultra non ferens, nec congruum esse ducens pati in eremo populos civitatum (...) reversus est cum quibusdam monachis ad patriam.

⁷⁰⁵ Señal de que la actitud ante el culto de las reliquias no era clara en ese momento.

VA 49: Haec illi multitudo venientium desideratam solitudinem auferens, taedio fuit. Metuens itaque ne signorum copiosa concessio aut suos animos extolleret, aut alios plus de se, quam videbant in ipso, cogeret aestimare, ad superiorem Thebaidam pergere cogitavit, ubi nullus eum agnosceret.

Por otra parte, la gloria de Hilarión cumple un objetivo fundamental para el cristianismo: la difusión de su mensaje. Esta idea también procede de *VA* y es llevada a su completa realización por Jerónimo:

VA 93: Creatoris est ista benignitas, qui famulos suos, licet nolentes, nobilitare consuevit, ut virtus possibilis nec extra humanam esse naturam sanctorum doceatur exemplis, et ad beatæ vitæ imitationem ex fructu laboris optimus quisque appellatur.

VA 94: Hunc itaque fratribus librum magnopere legere curate: ut agnita fideli vita sublimium Christianorum et monachorum, sciant, quod Salvator noster Jesus Christus glorificantes se glorificat, et servientibus sibimet, non tantum regna coelorum, sed etiam hic in ipsis montium secretis latere cupientibus, famæ tribuit nobilitatem: scilicet ut et ipsi fruantur laude meritorum, et caeteri eorum provocentur exemplis.

También los milagros realizados por Hilarión son el medio escogido por Dios para hacerle conocido⁷⁰⁶ y, por tanto, difundir su ejemplo⁷⁰⁷:

VHil. 8, 1: Hoc signorum eius principium (Io 2,11) maius aliud signum nobilitavit. (...) Ibi enim, sive ob corruptum aerem, sive, ut postea claruit, propter gloriam Hilarionis, servi Dei, hemitritæo pariter arrepti omnes a medicis desperati sunt.

VHil. 26,1: Sed vere, iuxta quod scriptum est, non potest civitas latere super montem posita (Mt 5,14)

VHil. 28,5: Unde aestuans quid faceret, quo se verteret, aliam parabat fugam, et solitarias terras mente perlustrans maerebat, quod tacente de se lingua miracula loquerentur.

Pero no nos engañemos con respecto al origen último de estos elementos, puesto que ya en los Evangelios queda establecido que los milagros atraen a grandes multitudes y que Jesús estaba siempre rodeado de mucha gente (*Mc* 5, 21; 6,34; 8,1; etc). De hecho, en el Evangelio de Marcos Jesús pide repetidamente a los beneficiarios de sus milagros que guarden silencio, petición que no siempre respetan.

También en uno de los pasajes evangélicos a los que se alude se deja claro que los discípulos de Jesús no pueden quedar ocultos:

Mt 5, 14 y 16: Vos estis lux mundi. Non potest civitas abscondi supra montem posita (...) Sic luceat lux vestra coram hominibus: ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est.

Vemos pues que en realidad, como ya habíamos anunciado, no es posible separar completamente las relaciones de *VHil.* con el Evangelio y con *VA*, que hasta cierto punto ha servido como interpretación del Evangelio, sugiriendo en el relato de la vida del santo una explicación accesible a las palabras de Jesús. Jerónimo ha recogido esta interpretación y la ha desarrollado en una obra entera acerca de un monje que debe encontrar el equilibrio necesario entre el apartamiento del mundo y la necesidad de que sus milagros extiendan el mensaje evangélico y la gloria de Dios.

⁷⁰⁶ La demostración de la eficacia de este procedimiento está en el hecho de que Hesiquio encuentre al santo gracias a su fama como taumaturgo (*VHil.* 27,2)

⁷⁰⁷ Con esta excusa se presenta a Hilarión realizando los milagros más espectaculares. Por ejemplo, en *VHil.* 11 ayuda a Itálico a vencer en las carreras de caballos a su adversario, adorador del ídolo Marnas y que había realizado un maleficio para ganar. Este milagro tuvo un gran efecto sobre el pueblo que presenciaba la carrera, incluso sobre los paganos: *Clamor fit vulgî nimius, ita ut ethnici quoque ipsi concreparent: "Marnas victus est a Christo"* (*VHil.* 11,11)

2.5.3. Relaciones intertextuales con autores no cristianos

En comparación con las otras relaciones ésta es de una importancia mucho menor.

Hay que atribuir las resonancias virgilianas⁷⁰⁸ a razones estilísticas, siempre añadiendo el factor de la posible competencia con Evagrio.

La tan comentada relación con Salustio se limita al prefacio. Por una parte, resulta relativamente normal, porque Salustio fue un autor muy utilizado por los cristianos. Por otra, es cierto que, también a semejanza de Evagrio, Jerónimo pudiera querer relacionar su obra con un producto historiográfico.

Es innegable que muchos relatos de milagros recuerdan episodios similares de novelas o de vidas de filósofos, pero esta relación queda reducida a casos concretos y no tiene trascendencia en el conjunto de la obra, como veremos enseguida en las conclusiones.

2.5.4. Conclusión

En *VHil.* Jerónimo quiere realizar conscientemente una obra similar a *VA* y, en consecuencia, recurre al Evangelio como modelo genérico sin perder de vista cómo lo había utilizado Atanasio.

VHil. y *VA* parten de una situación común hasta cierto punto: los autores se enfrentaban probablemente a una tradición previa sobre el personaje⁷⁰⁹. Como Atanasio, también Jerónimo manipula esta tradición.

Jerónimo en este caso, a diferencia de lo que hizo con *VPauli*, quiere escribir una *uita*, es decir, se sitúa de lleno dentro del género biográfico. En *VPauli*, como vimos, había escapado por medio de hábiles subterfugios del modelo propuesto por Atanasio. Ahora, en cambio, por razones que no podemos conocer con seguridad, pero sobre las que podemos aventurar algo, se plantea ceñirse al modelo. Una de estas razones puede ser el deseo de experimentación literaria o el de responder a un desafío: convertir en verdadera literatura el pesado modelo de *VA*, sin olvidar la posible aspiración a batir a Atanasio con sus propias armas y en su propio terreno, quizás acicateado por alguna crítica a *VPauli* y a su carácter un tanto insólito, incluso para algunos peligroso. La existencia de la obra de Epifanio de Salamina, un probable encomio retórico, pudo también influir en su decisión. Por último, y éste es un motivo de peso, quizá pensó que Hilarión como personaje, eremita cristiano, figura carismática, debía ser plasmado mejor en este género biográfico, especialmente si tenemos en cuenta que es el sucesor de Atanasio. Aún hay más razones para escoger este género si pensamos que Hilarión en el prefacio es comparado con Jesús, cuya figura está tratada en los Evangelios, al fin y al cabo representantes del género biográfico. Pablo, en cambio, es comparado con Juan, al que no se ha

⁷⁰⁸ A. CAMERON. Echoes of Vergil in St. Jerome's Life of St. Hilarion. *Classical Philology* 1968, vol. 63. p. 55-56. *VHil.* 5, *Buc.* 3, 102; *VHil.* 13, *Aen.* 6, 476; 12,72; *VHil.* 30, *Aen.* 1, 149; *VHil.*38, *Aen.* 5, 611

⁷⁰⁹ La existencia de tal tradición en el caso de Hilarión no sólo está atestiguada por la mención de la obra de Epifanio, sino que puede deducirse del propio texto. *VHil.* 29,4: *Hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam.* Sobre todo es valiosa la información proporcionada por Sozomeno, procedente de una fuente ajena a la *uita*,

dedicado una biografía, sino relatos intercalados en los Evangelios⁷¹⁰. Como ya hemos dicho, *VPauli* no es una biografía, sino un relato intercalado en *VA*.

Por otra parte, Jerónimo aprovecha de *VA* el ciclo milagro-fama-huida, pero lo convierte en un principio de la obra que justifica la introducción de viajes incesantes y de una secuencia temporal hasta cierto punto intercambiable. Esto nos podría recordar al cronotopo de la novela griega de aventuras, aunque con una diferencia fundamental: no es la casualidad la que provoca el "suceso", sino el propio carácter del santo.

También de *VA* ha tomado Jerónimo su idea de ofrecer un complemento a la Biblia. De hecho, este principio adquiere tanta importancia que toda la obra puede verse como un relato creado para ilustrar y ejemplificar la cuestión de la comparación entre Juan y Jesús, que resume el conflicto inherente al ascetismo: la necesidad de hacer milagros para extender la gloria de Dios, mientras se observan los preceptos de apartarse del mundo terrenal.

En este sentido Jerónimo también hunde sus raíces en *VA*: concibe su obra como un nuevo material encadenado al Nuevo Testamento, del mismo modo que éste lo está al Antiguo. Este nuevo material es narrativo, no lo olvidemos, y esto es lo que lo diferencia de la exégesis simple y lo que supone un nuevo avance frente a *VA*; puede ser a su vez interpretado en distintos niveles. Todos los nuevos sentidos de *VHil.* eran válidos de alguna manera, cumpliendo así lo que él mismo declaró acerca de las Escrituras:

Hier., *epist.* 58,9: *Totum quod legimus in diuinis libris, nitet quidem et fulget etiam in cortice, sed dulcius in medulla est.*

Hier., *in Is* 1,4,9: *Paleas puto in Scripturis sanctis verba simplicia intelligi; triticum autem et interiorem medullam, sensum qui invenitur in littera; et frequenter evenit ut homines saeculi, mystica nescientes, simplicium Scripturarum lectione pascantur.*

Es posible que la obra sea recibida en su aspecto más superficial, pero aun así será provechosa: la mera difusión de espectaculares milagros (casi todos de procedencia novelesca) sirve ya de propaganda incluso entre paganos. Perfecto ejemplo era el milagro realizado en las carreras. A la amenidad de su lectura contribuye la ausencia de discursos moralizantes frente a *VA*, el cuidado estilo y la procedencia novelesca de muchos motivos. No hay que olvidar un elemental sentido edificante que se transmite en las recomendaciones de cada episodio, normalmente ilustradas con citas bíblicas.

En otro nivel puede interpretarse como el reflejo de una nueva etapa en el monasticismo, en la que se desarrollan los gérmenes que ya estaban presentes en *VA*. Si Atanasio pretendía con su obra integrar su personaje en un círculo más amplio que el de los eremitas egipcios y situarlo dentro de la ortodoxia eclesiástica, Jerónimo lleva estos rasgos a su expresión más radical: Hilarión es descrito como un asceta volcado en el mundo, conocido en todas partes y rodeado siempre de multitudes, que ejerce la guía espiritual de monjes, pero también de obispos y, por supuesto, con un conocimiento singular de la Biblia, sobre la que medita y realiza trabajos de interpretación. Además con su obra está reflejando un fenómeno histórico: la evolución del monasticismo desde la completa soledad -y, en consecuencia, esterilidad desde el punto de vista de la propaganda- hasta su utilización como instrumento de difusión del cristianismo, para lo cual debía estar insertado en la sociedad.

Apuntan a esta intención no sólo la alusión a Salustio del prefacio, sino también el pasaje de Daniel, donde se refiere a los cuatro reinos: babilonios, medos-persas, macedonios y romanos. Esta

⁷¹⁰ Nacimiento de Juan (*Lc* 1, 57-80); profecías de Juan sobre el Mesías (*Jo* 1, 19-36); Juan predica en el desierto, anuncia la llegada del Mesías y bautiza a Jesús (*Mt* 3; *Mc* 1, 1-11); predicación de Juan y encarcelamiento por Herodes (*Lc* 3, 1-20); mensaje de Jesús al Bautista y elogio (*Mt* 11, 1-15; *Lc* 7, 18-35); opinión de Juan sobre los bautizos de Jesús (*Jo* 3, 22-36); relato analéptico de la muerte del Bautista (*Mt* 14, 1-12; *Mc* 6, 14-29; *Lc* 9, 7-9).

teoría de los cuatro reinos tuvo sus seguidores entre los redactores cristianos de crónicas, como Orosio y Sulpicio Severo.

En suma, no hay duda de que *VHil.* consigue convertir un género del discurso iniciado por Atanasio en un género literario, sin faltar en absoluto a la esencia de lo que define al primero.

Una obra de este tipo está encaminada a un público mucho más amplio que *VA*, dirigida principalmente a los monjes. La habilidad de Jerónimo para dirigirse a públicos heterogéneos es extraordinaria. Esto se demuestra de nuevo en la combinación de distintos cronotopos: el biográfico, heredado de *VA*, el novelesco, emparentado con la novela griega de aventuras y, por último, el folklórico. Muchos de los episodios de milagros revelan un corte popular, procedente probablemente de una tradición previa sobre el santo. Incluso en una ocasión el autor afirma que un milagro se transmitía de padres a hijos:

VHil. 29, 4: Hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam

Tanto ésta como otras observaciones similares, aunque menos desarrolladas, corresponden a la descripción de la fama del santo. Pero el autor sabe utilizar la supuesta tradición popular previa y convertirla en un relato de estilo y estructura literaria cuidadosamente pensados - y que como tal sería recibido por un sector cultivado-, sin hacerle perder la apariencia de milagros espectaculares y, por tanto, sin privarle de su gancho popular.

2.6. *VMalchi* (390)

VMalchi fue escrita aproximadamente en la misma época que *VHil* pero es una obra muy distinta, como ya vimos en la primera parte⁷¹¹ y volvemos a recordar ahora: el título de *uita* no figura en los manuscritos, aunque también debió de ser nombrada así por analogía con las otras *uitae* de Jerónimo; de hecho, aparece en algunas lecturas del *u.i.*, como *uita Malchi captiui monachi*; pero el personaje no está calificado como *sanctus*. Es notable que en el *Decretum Gelasianum* no figure junto a las otras *uitae*. Todo ello habla del carácter especial de esta obra.

El comienzo de la obra ratifica esta impresión: el protagonista es un completo desconocido: él mismo cuenta su historia en primera persona teniendo a Jerónimo como oyente.

Estos datos, unido al contenido y estructura novelescos, han provocado que frecuentemente la obra haya sido excluida del grupo vidas de santos e incluso del de la hagiografía.

Ni en el prefacio ni en el resto de la obra Jerónimo declara explícitamente su enlace con otra anterior, ni con *VA* ni con ningún otra escrita por él mismo. Simplemente la presenta como un ejercicio antes de emprender su gran obra, una historia de la Iglesia. En esta ocasión, pues, el análisis no está marcado por ninguna indicación auctorial previa.

2.6.1. Relaciones intertextuales con la Biblia

La presencia de la Biblia es considerablemente más reducida que en otras *uitae*.

No hay citas en estilo directo. Dado que se trata de un relato en primera persona, su presencia sería muy forzada.

Sí hay algún discurso bíblico en estilo indirecto de carácter normativo:

VMalchi 6: (*sciebam enim Apostolum praecepisse, dominis sic quasi Deo fideliter serviendum*) ... (*Ephes* 6, 5-8)

De todos modos, a veces las alusiones pueden desempeñar algún papel en el curso de la acción en función de la validez universal que se le supone al discurso bíblico:

VMalchi 7: *Unde recordatus Salomonis ad formicarum solertiam nos mittentis, et pigras mentes tali exemplo suscitantis* (*Prov* 6,6-8 y 30, 25), *coepi taedere captivitatis*.

Esta paráfrasis funciona de manera similar a la cita del episodio del joven rico que quiere ser perfecto en *VA* (*Mt* 19,21). Constituye un motor de la acción. En este caso la visión del hormiguero trae a la mente de Malco ese pasaje bíblico que le impulsa a emprender los preparativos de la huida. Tanto aquí como en *VA* es fundamental el conocimiento previo de la Biblia, que es el que marca la interpretación de todos los sucesos.

⁷¹¹ *Vid.* p. 36.

Otros casos de alusiones explícitas, en este caso onomásticas y de título, pretenden la descripción tipológica de los protagonistas. La pareja es presentada al comienzo mediante una comparación con Isabel y Zacarías:

VMalchi 2: tam studiosi ambo religiosi, et sic ecclesiae limen terentes, ut Zachariam et Elisabeth de Evangelio crederes, nisi quod Joannes in medio non erat.

Observemos que la diferencia que les separa del modelo evangélico es una ventaja para ellos: la castidad.

En otra alusión onomástica, acompañada en este caso de una breve paráfrasis explicativa, Malco se ve a sí mismo, cuando vive en soledad, cuidando el rebaño como Jacob o como Moisés:

VMalchi 5: Videbar mihi aliquid habere sancti Jacob, recordabar Moysi, qui et ipsi in eremo quondam fuere pastores.

El tercer ejemplo, de nuevo una paráfrasis, pertenece al discurso del abad intentando disuadir de la partida a Malco. No se trata en este caso de la caracterización del protagonista sino de la identificación de la tentación moderna con la antigua presencia del diablo:

VMalchi 3: Proponebat mihi exempla de Scripturis plurima: inter quae illud, quod initio Adam quoque et Evam spe divinitatis supplantaverit.

Este discurso del abad concentra un gran número de alusiones implícitas:

VMalchi 3: Clamare coepit abbas meus, diaboli esse tentationem, et sub honestae rei occasione, latere antiqui hostis insidias. Hoc esse, reverti canem ad vomitum suum (Prov 26,11; 2 Pet 2,22) (...) Et cum persuadere non posset, provolutus genibus obsecrabat; ne se desererem, ne me perderem, nec, aratrum tenens, post tergum respicerem (Lc 9, 62)⁷¹² (...) Prosecutus ergo me de monasterio, quasi funus efferret, et ad extremum valedicens, (...) Ovis quae de ovibus egreditur, lupi statim morsibus patet (Mt 10, 16; Lc 10, 3; 4 Esdras 5, 18)

Todas estas referencias conservan el tono normativo. Pero además la última indica una relación genérica con el pasaje evangélico: la forma en que el abad despide a Malco recuerda cómo Jesús encomienda a los discípulos su misión:

Mt 10, 16: Ecce ego vos mitto sicut oves in medio luporum

En este momento, Malco, atraído por el dinero, se asemeja al joven rico que no quiere abandonar sus bienes para dejar a Jesús. Este es el único momento de la obra donde podemos observar cierta alusión a VA, en la que el episodio del joven rico es el ejemplo negativo propuesto en la conversión ascética. Es más, el relato de la partida de Malco y sus aventuras ilustra perfectamente el sentido del pasaje de Mateo que hemos reproducido: constituyen los riesgos con los que se van a enfrentar los discípulos que Jesús envía.

Observemos que las alusiones a la Biblia poseen un sentido normativo, tipológico y exegético, pero que no indican relación genérica salvo en el caso de la despedida del abad a Malco.

⁷¹² Utilizada también en VA 20.

2.6.2. Relaciones con la novela griega de aventuras

No falta la alusión a Virgilio, pero su carácter aislado no permite aventurar ningún tipo de relación más que el deseo de imitación estilística:

VMalchi 7: Sicque cogitans, aspicio formicarum gregem angusto calle fervere. (...) Illae venturae hiemis memores, (...) illata semina praecidebant.

Aen. 4, 402-305: Ac uelut ingentem formicae farris aceruum/ cum populant hiemis memores tectoque reponunt,/ it nigrum campis agmen praedamque per herbas/conuectant calle angusto;... 713

VMalchi 8: Pavesco miser etiam referens

Aen. 2, 204: horresco referens

Ya hemos adelantado que *VMalchi* poseía un tono novelesco tanto por su contenido como por su estructura. Es más, presenta fuertes semejanzas con la novela de Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte*, en el hecho de que el relato se hace en primera persona:

VMalchi 3: Ego, inquit, mi nate, Nisibeni agelli colonus, solus parentibus fui. Qui cum me quasi stirpem generis sui, et haeredem familiae suae ad nuptias cogent, monachum potius me velle esse respondi.

Leuc. y Clitofonte 1,3:

Ἔμοι Φοινίκη γένος, Τύρος πατρίς, ὄνομα Κλειτοφῶν (...) καὶ ἔδοκει μὲν τῷ πατρὶ συνάψαι μᾶλλον ἡμᾶς γάμῳ.

En el falso suicidio de Clitofonte:

VMalchi 6: Sic fatus, eduxi in tenebris quoque micantem gladium, et acumine contra me verso: Vale inquam, infelix mulier; habeto me martyrem potius quam maritum.

περὶ δὲ πρώτην νυκτὸς φυλακὴν πάντας ἐπιτηρήσας καθέυδοντας, πρόειμι, τὸ ξίφος, Λευκίππη, λέγων, ἀθλία καὶ πάντων ἀνθρώπων δυστυχεστάτη,

Por supuesto la importancia concedida en la obra a la *pudicitia* y a la *castitas* no puede por menos de corresponder a este parentesco.

2.6.3. Conclusión

Así pues, *VMalchi* no mantiene una relación genérica global ni con las *uitae* anteriores ni con el Evangelio. En cuanto a los episodios concretos hemos señalado sólo un caso de relación.

Su cronotopo no es biográfico, en todo caso autobiográfico. Es cierto que este tipo de cronotopo podría relacionarse con el que utilizó Agustín en época no muy alejada en sus *Confessiones*⁷¹⁴; sin embargo, también había sido utilizado por Aquiles Tacio, con el que le unen además otros puntos.

⁷¹³ Georg I, 380: angustum *formica terens iter*

⁷¹⁴ Veremos cómo en *VHon.*, en un relato autobiográfico de conversión fuertemente relacionado con el relato agustiniano, se recoge una alusión a *VMalchi*, lo que demuestra que se percibía la proximidad de ambos relatos.

La estructura temporal está marcada hasta cierto punto por la casualidad, tanto en la llegada de los bandidos y en la cueva que oportunamente encuentran como en la aparición de la leona:

VMalchi 4: Et ecce subito equorum camelorumque sessores Ismaelitae irruunt...

VMalchi 9: Dumque timemus, (...) offertur ad dexteram nostram spelunca (...) Adhuc loquebatur, et ecce per tenebras aspiciamus leonem invassisse hominem...

Sin embargo, difiere de la novela griega en que no todo se mueve por la casualidad: tanto el pecado de Malco como la decisión que le va a conducir a la expiación definitiva, cuando contempla el hormiguero, son iniciativas suyas. Este aspecto recuerda más a la novela de Apuleyo.

Otro elemento fundamental es la concepción de la aventura como prueba. Malco ha pecado y debe expiar su error a través de la caída en la esclavitud y el matrimonio obligado (ambos temas muy propios de la novela). Este último constituye la prueba más importante, según se deduce del final de la obra (*historia castitatis*); es de índole absolutamente privada: no consiste en negarse al matrimonio, sino en mantener la ficción de la boda conservando la castidad, lo que sólo ellos iban a saber. Y es ésta la justificación última del relato en primera persona, puesto que otro tipo de relato no hubiera podido dar cuenta de la superación de esa prueba. De todas formas observemos que lo privado es convertido por Jerónimo en un asunto de trascendencia pública desde el mismo momento en que lo eleva a la categoría de *exemplum*.

Jerónimo quiso elaborar una versión cristianizada de una novela griega. Para ello él sabía que debía haber una pareja protagonista que arrostra una serie de aventuras típicas (boda no deseada, raptó por los bandidos, reducción a la esclavitud, intento de suicidio, huida, etc.) a través de las cuales ha de conservarse casta⁷¹⁵. Por supuesto, introdujo algunas novedades en estos elementos: como hemos visto, mezcla la fuerza de la casualidad con la iniciativa del individuo en un momento dado; potencia la importancia de la castidad y su valor no de cara a los hombres (el matrimonio) sino ante Dios; disminuye la importancia de la heroína: ni siquiera tiene nombre y su papel se reduce a impedir el suicidio de Malco y a desempeñar el papel de tentación constante; la relación que une a la pareja ha sido transformada, ya no es amor, sino conveniencia o, en todo caso, amor fraterno. En suma, realiza la ilustración en relato de los preceptos de San Pablo sobre la virginidad, planteando algunas de las cuestiones que el Apóstol trata: el adulterio (Malco rechaza el matrimonio porque ella está casada, 6, *Mt. 5, 27*), la pérdida de la virginidad, a la cual es preferible la muerte (*Mt 5, 29-30*⁷¹⁶), y el matrimonio casto (*1 Cor 7, 29: reliquum est, ut et qui habent uxores, tamquam non habentes sint, 1 Cor 7, 8: dico autem non nuptis, et viduis: bonum est illis sic permaneant, sicut et ego*). Como vemos, son motivos de origen novelesco a los que Jerónimo concede una razón para su presencia en el género.

Por último, hay que señalar que el autor reclama para la obra un cronotopo externo que en principio no le correspondería: la difusión a la manera de un relato popular:

VMalchi 10: Haec mihi senex Malchus adolescentulo retulit. Haec ego vobis narravi senex (...) Vos narrate posteris ...

De nuevo Jerónimo quiere cubrir varios niveles distintos con su relato: el lúdico, elaborando una novela corta; el ideológico, con el aprovechamiento del motivo novelesco de la castidad para la

⁷¹⁵ Corresponde a la descripción realizada por Bajtin de la novela de prueba (Le roman d'apprentissage dans l'histoire du réalisme. En *Esthétique de la création verbale*, o.c., p. 211-261, p. 215-216.

⁷¹⁶ El Evangelio no recomienda el suicidio pero el razonamiento de Malco para cometerlo -es preferible sacrificar el cuerpo para que se salve el alma- es similar al de Jesús cuando aconseja sacrificar un miembro para que se salve todo el cuerpo: *VMalchi 6: Quid agimus anima? perimus, an vincimus? (...) Verte in te gladium; tua magis mors timenda est, quam corporis. Habet et servata pudicitia suum martyrium; Mt 5, 29: Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum, et proiice abs te: expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum quam totum corpus tuum mittatur in gehennam...*

edificación moral; el servicio a la propaganda de los principios cristianos, pretendiendo fomentar para el relato una transmisión popular.

Está claro que *VMalchi* está muy alejada del resto de las vidas de santo, no tanto por el fuerte tono novelesco, sino porque el discurso bíblico no cumple las funciones que cumplía en otras obras, especialmente en el plano global: el relato y su intención edificante no se basan en la *imitatio* cristiana. La edificación se consigue por otros procedimientos: mostrar los sufrimientos del pecador, que por fin se redimirá gracias a la conservación de la castidad. Es cierto que en este punto Malco debe ser imitado, pero el protagonista no se comporta siempre a lo largo del relato como un modelo. Tampoco la *uita* se presenta como una continuidad de las Escrituras.

2.7. VMartini (390-391)

VMart. constituye una pieza fundamental dentro del género, del que es considerada cumbre por algunos. Fue la vida de santo más popular e influyente dentro del ámbito latino.

El ingente comentario de Fontaine, al que se suman además numerosos trabajos de otros autores, es de valor incalculable por las detalladas observaciones sobre términos y expresiones, su origen y sentido. A él remitimos para comprobar en el resto de las alusiones por él registradas nuestras afirmaciones, que ilustraremos con algunos ejemplos representativos.

VMart. es una de las obras más complejas desde el punto de vista de la intertextualidad. De nuevo la dedicatoria y el prefacio nos dan una idea aproximada de esta situación⁷¹⁷.

En la carta dedicatoria encontramos rastros de Horacio y de Terencio⁷¹⁸:

VMart., epist. ded. 2: Sed uereor ne tu ei ianua sis futurus et emissus semel reuocari non queat.

Hor., *epist.* 1, 18, 71: *et semel emissum uolat irreuocabile uerbum*

VMart., epist. ded. 5: ego enim cum primum animum ad scribendum appuli.

Ter., *Andria* prol. 1: *poeta cum primum animum ad scribendum appuli*

Por supuesto, también están presentes el Antiguo y el Nuevo Testamento:

VMart., epist. ded. 1: Ego quidem, frater unanymis ...

Ps. 54,14: *Tu uero, homo unanymis...*

VMart., epist. ded. 3: quia regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat

1 Cor 4,20: *Non enim in sermone est regnum Dei, sed in uirtute*

*VMart., epist. ded. 4: Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus (...) sed a piscatoribus praedicatam.*⁷¹⁹

Mt 11, 25: *Confiteor tibi, Pater, (...) quia abscondisti haec a sapientibus, et prudentibus, et reuelasti ea parvulis*⁷²⁰

⁷¹⁷ Varios autores han dedicado su atención a la dedicatoria y al prefacio, además de los comentarios de J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...*, o.c. II, p. 359-427 y de A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Martino. Vita di Ilarione...o.c.*; cf., W. BERSCHIN. o.c., p. 195-201 y G. STRUNK. o.c. p. 14-25. Además es una de las *uitae* que M. VAN UYTFANGHE incluye en su estudio *L'empreinte biblique...*, art. cit., p. 582-593.

⁷¹⁸ FONTAINE ofrece muchas más conexiones, entre las que reseñamos, además de las mencionadas en el texto, las semejanzas con aquellos versos que Horacio (ep. 1, 20) y Marcial (1,4) dirigen al libro.

⁷¹⁹ Esta fórmula conoció un gran éxito en época de Sulpicio y es utilizada también por Agustín (*in ps.* 36, 2, 14), parece que de forma independiente. Cf. E. AUERBACH. o.c., p. 47.

⁷²⁰ Cf. *Lc* 10, 21.

El prefacio constituye una de las escasísimas reflexiones teóricas sobre el género. Las cuestiones planteadas por Sulpicio surgen, a pesar de que él no lo diga, cuando ya existen unas cuantas *uitae* que se consideraban dentro del mismo grupo, es decir, cuando comenzaba a haber un sentimiento de conciencia genérica.

Al menos superficialmente, el elemento más sobresaliente es el planteamiento de las diferencias entre la biografía cristiana y la pagana, que está centrada, como la primera, en un personaje presentado como modelo que induce a la imitación y cuya memoria se quiere perpetuar. Normalmente son personalidades intelectuales, encarnadas en Sócrates en el prefacio, y gobernantes y militares, representados aquí por Héctor.

VMart. 1,2: ... quia et suam memoriam, licet incassum, propagabant, et propositis magnorum uirorum exemplis non parua aemulatio legentibus excitabatur.

Sulpicio no desprecia el valor de estas intenciones, que al fin y al cabo estaban ya presentes en VA, sino que objeta su limitación al mundo terrenal:

VMart. 1,2: Sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque uitam haec eorum cura pertinuit.

Así pues, la novedad que representa *VMart.* es la trascendencia de estas intenciones a la vida eterna:

*VMart. 1,2: Unde facturus mihi operae pretium uideor, si uitam sanctissimi uiri, exemplo aliis mox futuram, perscripsero quo utique ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur. In quo ita nostri quoque rationem commodi ducimus, ut non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a Deo praemium exspectemus*⁷²¹.

VMart. 1,3: aut quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socraten philosophantem, cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam impugnare dementia, ...

Este tema no es original de Sulpicio y puede inscribirse en la tradición de la diatriba⁷²².

Sen., quaest. nat. 3, praef. 5-7: Consumpsere se quidam, dum acta regum externorum componunt quaeque passi inuicem ausique sunt populi. Quanto satius est sua mala extinguere quam aliena posteris tradere? (...) Quanto satius est quid faciendum sit quam quid factum quaerere, ac docere eos qui sua permisere fortunae nihil stabile ab illa datum esse, eius omnia aura fluere mobilius!

Así pues, Sulpicio está situando su obra en relación con este tipo de literatura profana, no repudiando sus objetivos sino modificándolos desde un punto de vista moral que no era nuevo.

Por encima de otras alusiones a la literatura clásica y a la cristiana, comenzando por los Evangelios⁷²³, el prefacio está marcado por una presencia notable de Salustio tanto en las ideas como en alguna huella textual:

VMart. 1,1: Plerique mortales, studio et gloriae saeculari inaniter dediti, exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si uitas clarorum uirorum stilo inlustrassent.

⁷²¹ Estas palabras se construyen como réplica a expresiones anteriores: *exemplo futuram: propositis exemplis* (1,2); *ueram sapientiam: Socraten* (1,3); *caelestem militiam: Hectorem* (1,3); *diuinamque uirtutem legentes incitabuntur: non parua aemulatio legentibus excitabatur* (1,2); *inanem ab hominibus memoriam: sola hominum memoriam* (1,4).

⁷²² J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, II, p. 414. Cita también Aug., *civ. dei* 5, 17.

⁷²³ Remitimos sobre todo para aclarar el entramado de estas alusiones a J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.* II, p. 393-430. Cf también B.R. VOSS. *Berührungen...*, *art. cit., passim*.

Cat. 1,1: Omnis homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne uitam silentio transeant.

Cat .51, 15: Sed plerique mortales postrema meminere

VMart. 1,7: Igitur sancti Martini uitam scribere exordiar...

Cat. 2,1: Igitur initio reges...

Fontaine⁷²⁴ insiste en que es Salustio y su *Catilina* los que constituyen, más que VA, el objeto de la rivalidad literaria de Sulpicio. Volveremos sobre esta cuestión después del análisis.

El caso es que este prefacio ha sido el principal argumento de los que han intentado ver en las vidas de santos una prolongación de la biografía antigua, e incluso ha servido para perpetuar las diferencias entre el modelo plutarquiano y el suetoniano, del cual se considera representante a *VMart.* Ciertamente recuerda a la biografía de Suetonio su organización en dos partes⁷²⁵, separadas por su elección como obispo, de las cuales la primera está organizada cronológicamente y la otra en torno a tres temas principales -la lucha contra el paganismo rural, las curaciones del cuerpo y del alma y los enfrentamientos directos con el demonio-, que en realidad se pueden resumir en uno: la lucha contra el demonio. Pero no hay absolutamente ninguna prueba textual de tal influencia suetoniana.

2.7.1. Relaciones con la Biblia

Las citas en estilo directo son escasas y no suelen limitarse al papel de palabra autoritaria, de carácter fundamentalmente normativo, sino que tienen aplicación al momento contemporáneo:

VMart. 3,4: Vere memor Dominus dictorum suorum, qui ante praedixerat: quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis (Mt 25, 40), se in paupere professus est fuisse vestitum; et ad confirmandum tam boni operis testimonium in eodem se habitu, quem pauper acceperat, est dignatus ostendere.

En el Evangelio se trata a su vez de un discurso citado: Jesús anuncia las palabras que el Señor pronunciará en el Juicio Final y que han sido recogidas del Antiguo Testamento (*Is 58,7* y *Ez 18,7*). Pero no es la función normativa, indudable, la única que tiene; además sirve como apoyo a unas palabras que Sulpicio pone en boca de Jesús (en estilo directo), pero que no son cita evangélica:

VMart. 3,3: Mox ad angelorum circumstantium multitudinem audit Iesum clara voce dicentem: Martinus adhuc catechumenus⁷²⁶ hac me ueste contextit.

Es la primera vez que se atribuye a Jesús un nuevo discurso en una *uita*. Hasta el momento es cierto que había voces divinas pero normalmente inespecíficas⁷²⁷.

Por supuesto sería demasiado atrevido que el discurso fuera excesivamente novedoso. Se trata más bien de la aplicación personalizada en Martín de la cita de *Mt 25,40*, que es reproducida para apoyar las nuevas palabras de Jesús. Todo el episodio posee un indiscutible valor exegético de los pasajes bíblicos a los que se alude. Por otra parte, no hay que pasar por alto el hecho de que se está trazando una línea de continuidad entre Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y la *uita*, en la

⁷²⁴ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, II, p. 423.

⁷²⁵ J. FONTAINE estudia con detalle la estructura de la obra en *Sulpice Sévère... o.c.*, I, pp. 85-96.

⁷²⁶ *VCypr 5,1: ad (...) episcopatus gradum adhuc neophytus (...) electus est.*

⁷²⁷ VA 66.

medida en que los tres transmiten palabras de Jesús, dirigidas a sus discípulos, tanto a los suyos directos como a otros muy posteriores, como es el caso de Antonio.

Una nueva cita en estilo directo es colocada en el relato de la elección de Martín como obispo, a la que se oponían varios obispos, y especialmente uno, de nombre Defensor. Pero la lectura al azar de un versículo de los Salmos tiene el efecto inmediato de disolver la oposición:

VMart. 9, 5-7: ... unus e circumstantibus, sumpto psalterio, quem primum uersum inuenit, arripuit. Psalmus autem hic erat: ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et defensorem (Ps 8,3⁷²⁸)(...) Atque ita habitum est diuino nutu psalmum hunc lectum fuisse, ut testimonium operis sui Defensor audiret, qui ex ore infantium atque lactantium, in Martino Domini laude perfecta, et ostensus pariter et destructus esset inimicus.

La autoridad del texto bíblico es tal que tiene un poder sobrenatural y casi parecen palabras mágicas: gracias a la lectura de este versículo se soluciona la situación, Martín puede ser nombrado obispo y los adversarios deben retirarse. En VA ya habíamos visto casos en que las palabras bíblicas dirigidas al demonio tienen el poder de espantarlo, no tanto por su contenido, como precisamente por proceder de un texto sagrado. Pero además en este caso subyace la idea de la Biblia como portadora de significados todavía válidos para ocasiones contemporáneas, incluso tan concretas como ésta, y para individuos determinados. Siempre debemos tener en cuenta que el texto pertenece a los Salmos, un género de carácter especial dentro de la Biblia.

El resto de las alusiones explícitas son muy escasas y se vuelcan especialmente en la identificación del personaje con los tipos bíblicos:

VMart. 7,7: Ab hoc primum tempore beati uiri nomen enituit, ut qui sanctus iam ab omnibus habebatur, potens etiam et uere apostolicus haberetur.

VMart. 20,1: ... in solo Martino apostolica auctoritas permanebat.

Tendremos ocasión de profundizar en esta cuestión enseguida a propósito de las alusiones implícitas.

En otros casos la alusión es más compleja y está a medio camino entre lo preceptivo y lo tipológico:

VMart. 2,8: Iam tum euangelii non surdus auditor de crastino (Mt 6, 34) non cogitabat.

En esta breve oración se unen varias referencias a la Biblia. Por una parte, la expresión *surdus auditor* es una forma concisa y lograda de resumir el pasaje de Mateo sobre la necesidad de hablar en parábolas.

Mt 13, 13-14: Ideo in parabolis loquor eius: quia videntes non vident, et audientes non audiunt, neque intelligunt. Et adimpletur in eis propheta Isaiae, dicentis: Auditum audietis, et non intelligetis: et videntes videbitis, et non videbitis.

A su vez el evangelista se refiere explícitamente a *Is 6, 9-10*, con lo que Sulpicio de un plumazo enlaza con ambos Testamentos. Además, de esta manera Martín es agrupado junto a los apóstoles, privilegiados porque se les ha concedido conocer los misterios divinos y, según dice el texto explícitamente, comprender el Evangelio perfectamente. Esta cualidad del santo, que ya adornaba a Antonio y a Hilarión, es confirmada posteriormente en 25,6:

⁷²⁸ La versión citada es de la *Vetus Latina*, la traducción de San Jerónimo utiliza *ultor* en vez de *defensor* y no podría haberse aplicado al caso.

VMart. 25,6: quam acer, quam efficax erat, quam in absoluendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis!

Por otra parte, *de crastino non cogitabat* representa el precepto de Jesús a sus discípulos (*Mt 6,34*⁷²⁹) que ya hemos encontrado en *VA 3*. Forma parte de las alusiones habituales que se inscriben en el abandono de las cosas de este mundo por parte de los santos, combinando así el efecto normativo y el tipológico.

Las alusiones implícitas son muy numerosas aunque la mayor parte corresponde al deseo de utilizar el mismo lenguaje que la Biblia. Fontaine da cuenta de cada caso exhaustivamente y describe este procedimiento con palabras muy exactas:

"A la limite, les textes sacrés deviennent pour Sulpice Sévère comme un langage qu'il met au service de sa description quitte à en faire parfois un usage non moins ingénieux qu'édifiant"⁷³⁰

Aparte de éstas hay otras alusiones que remiten inmediatamente a un episodio o pasaje bíblico determinado creando diversos efectos: asimilación de Martín a personajes bíblicos, explicación exegética de algunos pasajes, marcas de relación genérica, etc.

Volvemos a insistir en la inexactitud que supone hablar de "efectos" sin más: las referencias a la Biblia no son introducidas a posteriori en un relato con un fin preciso, sino que constituyen el cristal a través del cual el hagiógrafo va a escribir su obra; es más, este filtro no siempre está colocado ante los ojos del autor, sino que muchas veces lo está ante los del propio santo, que ve su vida a través de él.

Así pues, cuando se habla de las funciones de las alusiones bíblicas no se trata de que éstas hayan sido insertadas como un recurso más, sino de que el episodio se ha construido de una manera determinada, se ha seleccionado el contenido y se ha escogido una expresión concreta. El autor, perfecto conocedor de la Biblia, ya en el momento en que conoció una historia sobre el santo la entendió probablemente según sus esquemas forjados en la lectura de las Escrituras; así la historia le trajo a la mente una cita o un pasaje bíblico y, cuando tuvo que transmitirla, lo hizo según esta impresión.

Tras repetir esta consideración previa observemos que las numerosas alusiones implícitas a las Escrituras adquieren en la obra las mismas características que habíamos observado en otras.

Como es inevitable, algunas alusiones están marcadas sobre todo por su carácter normativo:

VMart. 14,4: Itaque secessit ad proxima loca. Ibi per triduum cilicio tectus et cinere, ieiunans semper atque orans,...

*Mt 11, 21: quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent*⁷³¹.

Mt 17,20: Hoc autem genus non eiicitur nisi per orationem et ieiunium ⁷³².

La alusión a esas palabras concretas puede interpretarse como que el santo fracasó una primera vez en su enfrentamiento, como sucedió a los discípulos en el Evangelio, y decidió seguir el consejo que Jesús les dio.

⁷²⁹ *Nolite ergo solliciti esse in crastinum.*

⁷³⁰ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, vol. I, p. 116.

⁷³¹ *Cf. Lc 10, 13.*

⁷³² Este proceder recuerda al de los héroes del Antiguo Testamento (*Dan 9,3; Judith 12,6*) En *Mt 11,21* y *Lc 10,13* se usa la misma expresión, *cf. VA 54.*

La identificación del santo con un personaje bíblico puede realizarse de una manera más o menos directa: centrada en el personaje bíblico o a través de una comparación entre otros elementos del relato, otros personajes o incluso el demonio.

En efecto, todas las descripciones del demonio están basadas en textos bíblicos. Así es por ejemplo en:

VMart. 21, 2: cornu bouis cruentum in manu tenens

*Ps. 21,11: Salua me ex ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam*⁷³³

La identificación centrada en el personaje puede realizarse simplemente a base del empleo de expresiones que acompañaban a un personaje o situación bíblica determinada, o puede conllevar el desarrollo de un episodio construido siguiendo el modelo genérico del bíblico. Sea como sea, el carácter tipológico está presente y ha sido considerado de gran importancia por Fontaine, que habla de una cuádruple tipología: profética, crística, martiroológica y ascética⁷³⁴.

La alusión como marca de una relación genérica, normalmente motivada por una identificación tipológica, es muy frecuente en los episodios de milagros.

Un suceso determinado en la vida del santo es interpretado de una manera concreta, en este caso, un hecho extraordinario será tomado como muestra de que el santo posee un poder taumáturgico comparable al de Jesús, y le recordará al autor episodios comparables del Evangelio. Por tanto, a la hora de contarlo, éste toma de la Biblia situaciones, actitudes, tipos de personaje, construcción dramática, estructura del relato, etc. Uno de los ejemplos más claros es el de la curación de la parálisis en 16, curación espectacular que toma como precedente el episodio de *Mt 9, 1-8*, pero que además está salpicada de pequeños detalles tomados de distintos lugares bíblicos. La mayor parte de ellos tienden a la comparación del santo con Jesús: el episodio posee así muchos elementos que aparecían en los relatos evangélicos similares: la súplica del padre, el acto de fe en la curación, la declaración de indignidad por parte del santo, las multitudes rodeándoles, la ida a la casa, la plegaria del santo, la unción con aceite, el efecto de la curación.

VMart. 16, 1: Curationum uero tam potens in eo gratia erat ut nullus fere ad eum aegrotus accesserit (Mt 8,5 y 17,14), qui non continuo receperit sanitatem. (4Reg5,10)

VMart. 16,4: eiulans senex genua eius amplectitur, dicens:...(Mt 17,14:⁷³⁵)(...) Rogo ut ad eam vadas et benedicas: confido enim quod per te reddenda sit sanitati (Mt 8, 8-9 y Mt 9, 18:⁷³⁶) Qua ille uoce confusus obstipuit, et refugit dicens hoc suae non esse uirtutis, senem errare iudicio, non esse se dignum per quem dominus signum uirtutis ostenderet (sap. 5,13; Mt 3, 11⁷³⁷)

VMart. 16,6: descendit ad domum puellae (2 Reg 11,9 y Iudith 10,2, Lc 18,14). Ingens turba pro foribus (Lc 5,15; 6, 17; 9, 37)

VMart. 16,7: Deinde aegram intuens, dari sibi oleum postulat (Mc 6,13)

VMart. 16, 8: firmatis gressibus populo teste surrexit (Mt 9,7⁷³⁸)

⁷³³ Cf VA 9.

⁷³⁴ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, vol. I, p. 127-132.

⁷³⁵ *Mt 17,14: accessit ad eum homo genibus prostratus ante eum, dicens:...* cf también: *Mt 9,18, Mc 5, 22-23 y Luc 8, 41-42.*

⁷³⁶ *Mt 9, 18 Domine, filia mea modo defuncta est: sed ueni, impone manum tuam super eam et uiuet.*

⁷³⁷ *Sap. 5,13: uirtutis signum nullum ualuimus ostendere; Mt 3, 11: qui autem post me uenturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calceamenta portare*

⁷³⁸ *Mt 9,7: et surrexit, et abiit in domum suam*

De modo similar ocurre con las resurrecciones contadas anteriormente:

VMart. 7,3: Tum uero, tota sanctum spiritum mente concipiens, egredi cellulam, in qua corpus iacebat, ceteros iubet, ac foribus obseratis super exanimata defuncti fratris membra prosternitur. Et cum aliquandiu orationi incubisset sensissetque per spiritum Domini adesse uirtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat euentum. Vixque duarum fere horarum spatium intercesserat, uidet defunctum paulatim membris omnibus commoueri et laxatis in usum uidendi palpitare luminibus.

VMart. 8, 2:-3: Quo cognito, cellulam, in qua corpus iacebat, ingreditur, exclusisque omnibus turbis superstratus corpori aliquantisper orauit. Mox uiuescente uultu, marcentibus oculis in ora illius defunctus erigitur.

Ambos relatos de milagros recuerdan la curación del hijo de la Sunamita por Eliseo. Las resonancias textuales son muy ligeras pero la relación es innegable:

4 Reg 4,33-35: ingressusque clausit ostium super se, et super puerum, et orauit ad Dominum. Et ascendit, et incubuit super puerum: posuitque os suum super os eius, et oculos suos super oculos eius, et manus suas super manus eius: et incuruauit se super eum, et calefacta est caro pueri. At ille reuersus, deambulauit in domo, semel huc atque illuc: et ascendit, et incubuit super eum: et oscitauit puer septies, aperuitque oculos.

Otro elemento tomado de las Escrituras es la conversión como efecto del milagro:

VMart. 17, 4: Quo uiso, Taetradius Dominum Iesum credidit

Act 13,12: Proconsul cum uidisset factum, credidit, admirans supra doctrina Domini

Un episodio que es casi inevitable en las *uitae* es el poder curativo de la ropa del santo, en alusión a la curación de la mujer con hemorragias:

VMart. 18,4: Ne praetereundum est quod fimbriae uestimento eius cilicioque detractae crebras super infirmantibus egere uirtutes

*Mt 9,20: mulier (...) accessit retro, et tetigit fimbriam uestimenti eius*⁷³⁹

También en los episodios en que Martín se enfrenta a la multitud de los paganos (*VMart. 12-15*) pueden encontrarse alusiones a episodios del Antiguo Testamento. Concretamente el capítulo del desafío lanzado por un pagano, en el que Martín se coloca bajo un pino que van a cortar, es un ejemplo de competición taumatúrgica, a la manera del enfrentamiento de Elías en *3 Reg 18, 20s.* con los profetas de Baal, o de la competición entre Pedro y Simón el Mago. Aunque aquí es el enemigo el que lanza el desafío y no Elías. En general estos episodios recuerdan mucho la conducta de los héroes del Antiguo Testamento.

VMart. 14,1: ignem immississet

*Ezequiel 39,6: Et immitam ignem in Magog...*⁷⁴⁰

VMart. 14,6: dum profanam aedem usque ad fundamenta dirueret, aras omnes atque simulacra redegit in puluerem

Deut 9,21: omnino in puluerem redigens,...

4 Reg 23,6: Et efferrit fecit lucum de domo Domini (...) et combussit eum ibi, et redegit in puluerem

⁷³⁹ Cf. VA 70.

⁷⁴⁰ Cf. también Verg. *Aen.* 10, 406 y 12, 521.

Ez 6,4: Et demoliar aras vestras. et confringentur simulacra vestra,...

Un episodio peculiar por la multiplicidad de sus valores es la aparición del diablo ante el santo en 24. Primero se trata de reafirmar la validez de las Escrituras en los tiempos contemporáneos creando un relato que constituye el cumplimiento de algún pasaje bíblico, convenientemente insertado en el relato:

VMart. 24, 5-6: Tum prior diabolus: agnosce, inquit, Martine, quem cernis: Christus ego sum. (...) iterare ausus est diabolus professionis audaciam: Martine, quid dubitas? Crede, cum uideas. Christus ego sum.

Mt 24, 5: Multi enim venient in nomine meo, dicentes: Ego sum Christus, et multos seducent.

Las palabras del diablo son las mismas que Jesús profetizó que se pronunciarían; todo el episodio es, por tanto, cumplimiento de aquel anuncio. Pero además es un relato exegético de aquellas palabras de Jesús.

Un caso similar es el del diablo anunciando a Martín que ha matado a uno de los suyos. Comienza la búsqueda, pero el muerto no ha sido uno de los monjes, sino un campesino de los que viven en los terrenos del monasterio, lo que supone que el diablo no ha podido conseguir un triunfo total.

La cita evangélica en la que Cristo ruega por sus discípulos funciona prácticamente como clave del relato:

Io 17, 12: Quos dedisti mihi custodiui; et nemo ex iis periuit.

A ella alude el discurso del diablo:

VMart. 21,2: Vbi est, inquit, Martine, uirtus tua?. unum de tuis modo interfeci.

En estas mismas palabras el demonio ironiza sobre otro pasaje del Evangelio:

1 Cor 15,55: Vbi est, mors, tua victoria?

Además de la función tipológica se le puede atribuir intención exegética. En cualquier caso es un buen ejemplo de cómo la mentalidad bíblica sirve a la confección del relato, cuyo contenido escueto es la muerte violenta de uno de los campesinos que vivían en los terrenos del monasterio. Es la alusión bíblica la que otorga al relato no sólo su sentido, sino su estructura formal: la aparición del diablo, el planteamiento como un desafío, el descubrimiento de la tragedia.

La existencia de pseudoprofetías atestiguada por Sulpicio es su interpretación según ideas milenaristas de un pasaje evangélico:

VMart. 24,3: Ex quo conicere possumus, istius modi pseudoprophetae existentibus, Antichristi aduentum imminere, qui iam in istis mysterium iniquitatis operatur.

2 Thess 2,7: nam mysterium iam operatur iniquitatis.

Mt 4,24: Surgent pseudochristi et pseudoprophetae: et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur etiam electi.

Fontaine⁷⁴¹ opina que el relato de la curación de Paulino de Nola, no testimoniada en ningún otro lugar, hay que interpretarlo alegóricamente.

VMart. 19, 3: cum (...) et iam pupillam eius crassior nubes superducta texisset, oculum ei Martinus penicillo contigit...

Se basa en el empleo de la palabra *nubes*, que figuradamente designaba los problemas de visión causados por el sueño, la borrachera y la muerte, y que él mismo utiliza en la *Chronica* para designar una de las plagas de Egipto (*Chron 1, 14, 4*). A Fontaine le extraña también la ausencia de estilización evangélica, que tan fácil hubiera sido tratándose de la curación de una ceguera, y aporta la simbología del colirio en la literatura cristiana basada en este texto del Apocalipsis:

Apoc 3, 18: et collyrio inunge oculos tuos ut uideas

En suma, Fontaine plantea la posibilidad de que Sulpicio se esté refiriendo a la conversión ascética de Paulino.

2.7.2. Relaciones con otras vidas de santos:

Aunque Sulpicio nunca menciona ninguna otra *uita* explícitamente, de hecho hay en la obra muchas alusiones a VA.

Todas ellas responden en primer lugar al deseo de colocar a Martín en el mismo plano que Antonio.

El contraste entre la elocuencia y el ingenio del santo por un lado y su incultura por otro aparece en ambas obras:

VMart. 25,7-8: Iesum testor (...) me ex nullius unquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse (...) Nisi quod mirum est homini illiterato ne hanc quidem gratiam defuisse.

VA 72: Erat autem valde sapiens, et hoc in se mirabile habebat, quia cum litteras non didicisset, ingeniosissimus et prudentissimus erat.

También se parecen las actitudes ante los demás:

VMart. 27,1: Nemo unquam illum uidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem;

VA 14: Numquam hilaritate nimia resolutus in risum est, numquam recordatione peccati tristitia ora contraxit, non magnis stupentium se elatus est laudibus.

En *VMart.* es realizada la humildad del santo, que ofrece agua a Sulpicio, frente a la de Antonio, al que una persona le servía el agua:

VA praef: frequenter enim eum visitavi, et quae ab eo didici, qui ad praebendam ei aquae non paululum temporis cum eo fecit, dilectioni vestrae indicare properavi...

VMart. 25,3: Miserum me, (...) cum me sancto conuiuio suo dignatus esset adhibere, aquam manibus nostris ipse obtulit

⁷⁴¹ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, II, p. 885-888

En algunos casos, la relación puede llegar a tener alguna transcendencia genérica. El mejor ejemplo es el del capítulo 6, 1-3. El diablo revestido de forma humana se le aparece en el camino y le advierte de que siempre se le opondrá. A esto responde Martín utilizando, sin ningún verbo de lengua introductorio, un versículo de un salmo, que inmediatamente espanta al demonio⁷⁴².

VMart. 6, 2: Dominus mihi, inquit, adiutor est; non timebo quid faciat mihi homo. (Ps. 117 (116) 6) Statimque de conspectu eius inimicus evanuit

En una escena muy similar a ésta Antonio contesta con el versículo siguiente del mismo salmo obteniendo el mismo efecto.

VA 6: Dominus mihi adjutor est, et ego exultabo super inimicos meos, (Ps. 117 (116) 7) et statim ad vocem cantantis, phantasma quod videbatur.

En la parte dedicada a la lucha contra el demonio, que es bastante extensa, a veces aparecen referencias a las mismas citas bíblicas:

VMart. 21,2: cornu bouis cruentum in manu tenens

VA 9: taurus mugitu et cornibus minabatur

Ps 21, 22: Salua me ex ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam.

VMart. 21, 1: Diabolum uero ita conspicabilem et subiectum oculis habebat ut, (...) siue in diuersas figuras nequitiae transtulisset, qualibet ab eo sub imagine uideretur.

Ephes 6,12: contra spiritalia nequitiae in caelestibus, ... (citada en VA 21, 51 y 65)

VMart. 22,1: mille nocendi artibus sanctum uirum conabatur inludere,

VA 9: quia innumeras habet diabolus artes nocendi⁷⁴³.

En conjunto los episodios sobre el demonio (*VMart. 20-24*) siguen un esquema muy parecido: el demonio se aparece ante el santo revestido de una variedad de formas terroríficas e increpándole directamente, ante lo que éste recurre a la oración.

Cierto es que Sulpicio, a causa de sus ideas milenaristas, tenía una visión diferente a la de Atanasio acerca del papel del demonio en la vida del santo. Muchos de los obstáculos a los que Martín hubo de enfrentarse eran interpretados por el autor, y probablemente por el propio Martín, como obra del demonio.

En menor medida Sulpicio hizo referencias a *VHil*. Al final de la obra emplea el mismo tópico de Jerónimo en el prefacio de *VHil*:

VMart. 26,3: Vere fatebor, non si ipse, ut aiunt, ab inferis Homerus emergeret, posset exponere; adeo omnia maiora in Martino sunt, quam ut uerbis concipi queant.

VHil.1,4: Porro mihi tanti ac talis viri conversatio vitaque dicenda est, ut Homerus quoque, si adesset, vel invideret materiae vel succumberet.

⁷⁴² Se trata de la reproducción literal de discursos bíblicos no presentados como tales, probablemente porque eran suficientemente conocidos y además son ejemplo de su uso como expresión suprema de autoridad, como un texto auténticamente sagrado.

⁷⁴³ Verg., *Aen* 7, 335s: *tu potes unanimes armare in proelia fratres, tibi nomina mille, mille nocendi artes*. Virgilio pone estas palabras en boca de Juno, que las dirige a Alecto, a la que ha sacado de los antros infernales; Jerónimo y Paulino de Nola utilizan el mismo verso para designar al demonio.

La resistencia que demuestra Martín a realizar el milagro de la parálitica (*VMart.* 16) puede ser interpretada como una manifestación de humildad que aluda al episodio del uno de los primeros milagros de Hilarión (*VHil* 8).

2.7.3. Relaciones con obras profanas

Sulpicio utiliza con frecuencia referencias a los clásicos latinos. La mayor parte de estas alusiones responden al deseo de utilizar un estilo inequívocamente literario y apropiado a las circunstancias⁷⁴⁴.

Pero las alusiones a historiadores, especialmente a Salustio, son las más abundantes y probablemente las más significativas.

No sólo en el prefacio Sulpicio utilizó ampliamente el prefacio de *Catilina*, sino que a lo largo de toda la *uita* hay rastros de expresiones de esa obra. El mismo comienzo del relato se inicia con un *igitur*, ya empleado por Evagrio en su traducción de *VA* en circunstancias parecidas, que hace pensar a Fontaine que el autor pretende imitar la obra de Salustio.

El giro *primum... post* (*Jug* 14,11, 53,1; *Cat* 10,6; 24,3; 47,1) es también empleado por Sulpicio en el comienzo del relato:

VMart. 2,2: *Pater eius miles primum, post tribunus militum fuit.*

Muchas expresiones recuerdan pasajes de las obras de Salustio⁷⁴⁵. El estilo del primer retrato del santo construido a base de expresiones nominales recuerda el retrato de Catilina:

VMart. 2,7: *Multa illius circa commilitones benignitas, mira caritas, patientia uero atque humilitas ultra humanum modum.*

Cat 5,3: *corpus patiens inediae algoris vigiliae, supra quam quoiquam credibile est.*

También puede apreciarse alguna leve resonancia textual con *Iugurta*:

Jug 96,2: *ad hoc milites benigne appellare...*

La frecuencia de estas evocaciones y la relevancia de su colocación dentro de la obra (el prefacio, el comienzo, el retrato del santo, etc.) hablan de algo más que una influencia estilística y hacen sospechar una relación genérica.

También otros historiadores están presentes en algunos momentos y delatan una relación genérica al menos entre episodios concretos. Por ejemplo, la escena en la que Martín ofrece su cuello al que le viene a matar en cierta actitud de desafío recuerda a las escenas de ejecución de grandes personajes que mantienen su orgullo hasta el final: la de Cicerón relatada por Tito Livio y la de Sempronio Graco referida por Tácito:

⁷⁴⁴ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, II, p. 817, señala varios paralelismos: *VMart.* 15,3/ Apul. *Met* 11,13; *VMart.* 16,2/Ov., *am.* 3,7, 65; *VMart.* 21, 4/ Phaedr., 1, 21, 4. En *VMart.* 27,3 ve Fontaine un tema de la diatriba tratado ya por Salustio (*Cat* 51, 38) y Plinio (*n. h.* 35,63) y aparecido también en una inscripción pompeyana (*CIL* 4, 7527); para Fontaine se trata de un tema propio de la sátira menipea: Varrón, *men* 381 (=15, 2,8 Riese): *μωμῆσεται τις μᾶλλον ἢ μιμῆσεται*

⁷⁴⁵ *VMart.* 2,7: *pro quibus rebus (...) sibi omnes commilitones deinxerat*, *Jug* 96,4: *quibus rebus et artibus brevi Mario militibusque carissimus factus*. *VMart.* 7,3: *exspectabat euentum*; *Cat.* 37,9: *belli euentum exspectabant*. *VMart.* 12,1: *quidnam id esset ignarus*, *Jug* 67,1: *Romani milites (...) ignari (...) quid potissimum facerent*. *VMart.* 23,1: *ad summum fidei uirtutumque omnium culmen enituit*; *Cat.* 54, 4: *ubi uirtus enitescere posset*. Otras referencias en el comentario de J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, *passim*.

VMart. 15,1: *rejecto pallio nudam ceruicem percussuro praebuit.*

Liv. 120, *fig* 50 *Weisenborn*: *praebenti (...) immotam cervicem caput praecisum est*

Tac., *Ann* 1,53,8: *cervicemque percussoribus obtulit*

2.7.4. Conclusión

Hemos comprobado que realmente existen episodios cuyo modelo genérico era el Evangelio, en otros casos el Antiguo Testamento, otras veces *VA* e incluso algunos modelos paganos.

Pero ¿qué se puede decir globalmente? ¿Está inspirada *VMart.* en el modelo evangélico? Van Uytfanghe⁷⁴⁶ defiende esa idea, sosteniendo que la *uita* está marcada por una alternancia típicamente evangélica entre componentes "horizontales" (caridad, vida activa) y "verticales" (plegaria, contemplación). Fontaine⁷⁴⁷ también habla de la organización del relato en misiones, como el Evangelio, y de la primacía de la vida pública y de los milagros, así como de la mezcla de precisiones de lugar y de imprecisión cronológica.

Desde luego, dentro de lo amplio que puede resultar el término "biográfico" también podemos asegurar que *VMart.* es biográfica como lo eran los Evangelios o lo era *VA*. Pero en este punto hay una objeción: en *VMart.* no hay capítulos dedicados a la muerte del personaje. Y ésta era una parte esencial del Evangelio, luego lo fue de las pasiones de los mártires y, cuando ya no hubo mártires, se procuró sustituir lo mejor que se pudo con la muerte natural del santo, habitualmente ya anunciada por él, sus últimas palabras y disposiciones, su enterramiento y algún milagro realizado después de muerto; todo ello concebido en los términos más evangélicos posibles. De hecho, aunque la vida había ido ganando progresivamente terreno a la muerte, nadie había llegado al extremo de escribir una vida de un hombre todavía vivo y en activo⁷⁴⁸. Fontaine considera resuelto este problema con la redacción y posterior adición de las epístolas, como si de una segunda edición de la *uita* se tratara. Estas, dirigidas a tres personas diferentes, aportan nueva información sobre Martín. La primera es una defensa de las críticas a su poder taumatúrgico; la segunda es el relato de su muerte y la tercera su panegírico. Pero aunque Sulpicio, probablemente impulsado por sus lectores, completara después el relato de la vida de Martín con su muerte, el hecho es que escribió la *uita* de un hombre vivo.

La desviación de la norma en este terreno puede encontrar explicación en las palabras del autor en el prefacio. Es posible que Sulpicio no se esté refiriendo necesariamente a la biografía. Es más, probablemente tenía un referente más amplio: hay que tener en cuenta que la biografía era un género sobre el que la Antigüedad no hizo reflexiones teóricas y, de hecho, estaba poco definido. Aún más improbable resulta que Sulpicio, a pesar de lo tentador de la mención a Sócrates, reflejara la distinción entre biografía literaria y biografía intelectual, diferenciación con enormes connotaciones para nosotros desde Leo, pero cuya trascendencia en ese momento es dudosa⁷⁴⁹.

A la vista de estas circunstancias Berschin⁷⁵⁰ ha considerado que estas observaciones del autor, situadas en la tradición historiográfica, sólo pretenden señalar dos tipos de personajes que ejercían atracción sobre el público: héroes e intelectuales.

⁷⁴⁶ M. VAN UYTFANGHE. L'empreinte biblique...", *art. dt.*, p. 582-593.

⁷⁴⁷ J. FONTAINE. *Sulpice Sévère...* o.c., I, p. 88-92.

⁷⁴⁸ Tal circunstancia nos resulta ahora totalmente habitual porque hoy en día circulan numerosas biografías de actores, cantantes, deportistas y políticos aún en activo.

⁷⁴⁹ Para todas estas cuestiones remitimos a las páginas dedicadas a la biografía.

⁷⁵⁰ W. BERSCHIN. o.c., p. 201.

La tesis de que Sulpicio no pensaba en la biografía tal y como la entendemos hoy en día - recordemos que estaba íntimamente relacionada con la historiografía- está apoyada por la importancia de la relación intertextual con Salustio, que se va a prolongar a lo largo de la obra y por algunos datos que hemos extraído del análisis y que expondremos enseguida.

Este conjunto de circunstancias nos inducen a dudar de que el Evangelio pueda ser considerado sin reservas un modelo genérico global de *VMart*. También llama la atención que Sulpicio en ningún momento mencione explícitamente las *uitae* anteriores, ni siquiera en el prefacio. Según nuestro punto de vista, esto es indicio de que su pretensión difería en cierta medida del modelo de *uita* existente⁷⁵¹.

El análisis de la obra ha dado como resultado la distribución de los modelos genéricos en distintas partes de la *uita*. Este hecho ya ha sido señalado por Fontaine cuando habla de la estructura de la obra.

La diferencia de *VMart* con respecto a las *uitae* anteriores reside en parte en el carácter del santo: monje y obispo. El conflicto ya apuntado en las *uitae* anteriores, sobre todo en *VHil*, entre la vida privada y el apartamiento del mundo de un lado y la difusión del mensaje evangélico a través de los milagros del otro se traduce en esta dualidad. Evidentemente también el mundo donde el santo se mueve es doble: por un lado, sigue apareciendo su atormentado mundo interior, representado en sus escenas con el diablo; por otro, su acción se despliega también el mundo exterior, en la difusión del mensaje a través de sus milagros y en la evangelización del pueblo entregado a la idolatría. Y en este mundo también interviene el diablo.

Pero la lucha del santo afecta a la historia universal: el fin del mundo se acerca y el demonio está continuamente tendiendo asechanzas de todo tipo. En este sentido su obra sólo puede ser historiográfica. Ciertamente no es una historia similar a la *Chronica*, sino que, en cierto modo a semejanza de Salustio, ha escogido una figura central; de ésta procede su tono biográfico, innegable sobre todo en la primera parte de la obra, aunque algunos episodios tengan en ella la función de preludiar la segunda.

A la vez Martín simboliza las distintas etapas de la historia de la Iglesia. Así la segunda parte, más extensa, se divide en tres, que poseen modelos genéricos distintos: los capítulos dedicados a la lucha contra los paganos toman como modelo los comportamientos de los profetas veterotestamentarios en situación similar; la parte destinada a las curaciones milagrosas está construida con el Evangelio como patrón; y, por último, los episodios de lucha contra el demonio toman inspiración sobre todo de *VA*, aunque haya ciertas diferencias de concepción, como explica Fontaine⁷⁵².

De esta manera Sulpicio ha trazado una línea de continuidad entre las tres obras: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y vidas de santos, y la ha convertido en el eje de la *uita*.

Por supuesto en este plan la muerte del santo no representaba ningún papel y la obra es acabada con un retrato laudatorio. No sabemos cómo fue entendida en su momento; pero lo cierto es que Sulpicio informó "hagiográficamente" de la muerte del santo en una epístola con un relato que perfectamente podía haber formado parte de una *uita*, y que quizá escribió presionado por las reclamaciones de sus lectores.

⁷⁵¹ Probablemente esta singularidad es la que la ha hecho ser considerada como uno de los más influyentes y alabados ejemplares del género.

⁷⁵² J. FONTAINE. *Sulpice Sévère... o.c.*, I. p. 131-132.

El que *VMart.* quizá pueda calificarse mejor como obra histórica que como biografía propiamente dicha no quiere decir que excluya los principios hagiográficos, como vamos a ver a continuación.

Desde luego, como santo que es, Martín aparece adornado con las cualidades que se le suponen a un santo cristiano, casi todas ya mencionadas en *uitae* anteriores. Esta caracterización se extiende a lo largo de la obra.

La imitación sigue apareciendo como un principio fundamental. Sulpicio lo señala también así en el prefacio, como ya hemos visto:

VMart. 6,3: plures tamen suo saluauit exemplo.

Según Sulpicio, el propio Martín exhortaba a sus discípulos a que tomaran como modelo a Paulino y su conversión ascética, a propósito de la que se hace la habitual alusión al pasaje de *Mt 19, 21*:

VMart. 25,5: illum nobis sequendum, illum clamabat imitandum; beatumque esse praesens saeculum tantae fidei uirtutisque documento, cum, secundum sententiam Domini, diues et possidens multa, uendendo omnia et dando pauperibus, quod erat factu impossibile possibile fecisset exemplo.

Por último, el valor exegético respecto a la Biblia de muchos de sus relatos, incluso de la vida concebida globalmente, es algo que responde plenamente a los principios de Atanasio. A la vez dichos principios concuerdan también con su establecimiento de un relato que reúne todos los modelos de santidad anteriores y que pretende trazar una línea ininterrumpida que una Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y vidas de santos. También el Evangelio en conjunto supuso una reinterpretación del Antiguo Testamento.

Así pues, *VMart.* es una obra a medio camino entre la historiografía y la biografía hagiográfica⁷⁵³, que constituye dentro del género un caso único y de éxito singular, pero cuyas imitaciones, numerosísimas, no heredaron, como veremos, su espíritu historiográfico, sino que redujeron de nuevo el modelo al esquema biográfico. Esto es visible en las versiones poéticas.

⁷⁵³ Así lo señala C. CODOÑER, en el estudio preliminar de Sulpicio Severo, *Obras completas*. Madrid: Tecnos, 1987. p. XXVIII.

2.8. *VAmbrosii* (422)

Esta obra es la primera vida de santo que en el prefacio declara explícitamente seguir una tradición aparentemente consolidada. Paulino de Milán cita como sus precedentes y probablemente modelos, *VA*, *VPauli* y *VMart.*:

VAubr. 1,1: Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Ieronymus presbyter stilo prosecuti sunt vitam sanctorum Pauli et Antonii in eremos positorem, sicut etiam Martini venerabilis episcopi turonensis ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexit, etiam ego beati Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo.

De este comienzo podemos comentar dos aspectos interesantes, de los cuales uno queda pendiente de confirmación mediante el análisis. Curiosamente es *VPauli* la obra de Jerónimo que se menciona y no *VHil.*, que es en principio un ejemplo más representativo del género. Esta mención puede ser indicio de dos hechos: se apunta *VPauli* por su relación con *VA* y sobre todo porque ambas son vidas de fundadores, uno el fundador de hecho, otro el difusor, mientras que Hilarión ya no puede ser considerado fundador en el mismo nivel; en segundo lugar, es un testimonio de que *VPauli*, a pesar de su carácter un tanto marginal dentro del género, como vimos en su momento, fue asimilada completamente a las otras vidas de santos. Esta tendencia fue general y de ello da muestra también lo que sucedió con *VMart.*, reducida a modelo de *uita* hagiográfica.

En segundo lugar la especificación de Antonio y de Paulo como eremitas y de Martín como obispo, así como el emparejamiento de los dos primeros y separación del tercero a otra frase, parecen indicar que Paulino percibió ciertas diferencias entre ambos grupos y prefería como modelo para elaborar su obra sobre Ambrosio una *uita* de obispo. Esta predilección será confirmada un poco más adelante, cuando el autor recoge un pasaje del prefacio de *VMart.* en el que Sulpicio se dirige a su público reclamando la veracidad del relato:

VAubr. 2,1: Quamobrem obsecro vos omnes, in quorum manibus liber iste versabitur, ut credatis vera esse quae dicimus, nec putet me quisquam studio amoris aliquid quod fide careat posuisse...

VMart., 1,9: Obsecro autem eos qui lecturi sunt, ut fidem dictis adhibeam, neque me quicquam nisi conpertum et probatum scripsisse arbitrentur

El análisis ratificará esta tendencia en el resto de la obra.

La presencia de los escritos de Ambrosio en la *uita* no ha de extrañar a nadie. Ya vimos en *VCypri.* que eran incorporados a los méritos del santo. Pero su utilización complica las relaciones intertextuales: muchas veces las referencias bíblicas en la *uita* están motivadas por la única razón de que habían sido empleadas previamente por Ambrosio; otras veces, es imposible discernir si algunas alusiones bíblicas son directas o proceden de otras vidas de santos.

2.8.1. Relaciones con la Biblia

Recordemos que esta obra fue analizada en este aspecto por van Uytfanghe; para un panorama más detallado remitimos a su trabajo, así como al comentario de Bastiaensen⁷⁵⁴.

Las citas en estilo directo son muy frecuentes en *VAmbr.* frente a su escaso número en las obras de Jerónimo y de Sulpicio. Sin embargo, no comparten con la obra de Atanasio su carácter abrumadoramente autoritario y de palabra lejana. Sin perder el carácter normativo, casi siempre aparecen dirigidas al cumplimiento de alguna otra finalidad, por ejemplo, la tipológica, o al cumplimiento de las palabras de la Biblia.

Como ejemplo de cita normativa puede valer el de 39,4:

VAmbr. 39,4: *Ideoque scriptura dicit: (Prov 18,17)*

Otras veces las palabras evangélicas, en principio referidas a los Apóstoles, encuentran cumplimiento en la persona de Ambrosio. Así ocurre cuando, después de la curación de una paralítica, el autor declara:

VAmbr. 10,2: (...) *ut impleretur illud dominicum dictum ad apostolos: (Io 14,12; 1,12⁷⁵⁵)*

Por supuesto, a la idea de que la Biblia sigue encontrando cumplimiento en tiempos posteriores, se añade el establecimiento inevitable de la comparación entre Ambrosio y los apóstoles y la fundamentación de la taumaturgia del santo.

En otras ocasiones hay que contemplar las citas como un instrumento necesario para hacer esta comparación más accesible. Paulino transforma discursos evangélicos, poniéndolos en boca de personajes contemporáneos (alusiones implícitas); para que la alusión al original quede bien patente introduce a continuación el texto bíblico en estilo directo. Emplea este mismo procedimiento en varias ocasiones:

En el episodio de la elección de Ambrosio como obispo se transforma la escena del pueblo de los judíos gritándole a Pilatos en un episodio positivo, por lo que, además del indudable efecto tipológico, hay una relación de imitación genérica:

VAmbr. 7,2: *Quod cum faceret, populus adclamabat: . Sed non similiter hic populus tunc clamavit sicut populus Iudaeorum; illi enim vocibus suis sanguinem dominicum effuderunt dicentes: (Mt 27,25)*

De forma similar Paulino da cuenta de la opinión de los arrianos sobre Ambrosio atribuyéndoles el discurso de los judíos sobre Jesús:

VAmbr. 15,2: *Sed hoc iudaico ore loquebantur Arriani, suppres scilicet eorum: illi enim de Domino dicebant, quoniam (Lc 11,15)*

VAmbr. 15,3: *Clamabant enim daemones: ; et Arriani dicebant: Iam hoc et in Evangelio legimus, ubi dixerunt daemones ad Dominum Iesum (Mt 16,16, Mc 1,24; Lc 4,34); et Iudaei dicebant: (Io 9, 29)⁷⁵⁶.*

⁷⁵⁴ Cf. el comentario de A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). en *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio....o.c.*, Y el trabajo de M. VAN UYTFANGHE. *L'empreinte biblique...*, art. cit., p. 593-601.

⁷⁵⁵ El texto de la *vita* presenta considerables variantes con respecto al original a pesar de estar presentado como cita en estilo directo; *Io 14, 12: ... qui credit in me opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.*

⁷⁵⁶ La combinación de las dos citas y, por tanto, la comparación entre judíos y demonios no es de Paulino, sino que está tomada de Ambrosio y de la carta en donde cuenta el descubrimiento de los mártires (*epist.* 22,22, comprobar el número según la edición).

Las citas aparecen para confirmar la comparación con Jesús, introducida por la transformación del discurso original, y la relación genérica con los episodios evangélicos. Ya anteriormente hemos encontrado este tipo de relación establecida por vía negativa: el discurso pronunciado por los personajes bíblicos adquiere en boca de los personajes del nuevo texto un sentido completamente diferente, y que además se pretende que sea percibido como tal en contraposición a su sentido original.

Otra cita en estilo directo se utiliza como interpretación del relato del prodigio producido en la infancia del santo, al posarse en su boca las abejas. El origen de este motivo, muchas veces aplicado a los poetas⁷⁵⁷, está, según Opelt, en un episodio de la infancia de Platón (Cic. *div.* 1, 78; 2,66; Val Max. 1, 6, 3; Plin. *n.h.*, 11, 55, etc.)⁷⁵⁸ y es cristianizado por Paulino mediante la inserción de una cita de *Prov* 16, 24⁷⁵⁹:

VAmbr. 3,5: ... *ut impleatur quod scriptum est:*

De esta manera el prodigio es presentado como cumplimiento de la profecía bíblica.

De la misma forma el castigo que sufrieron los dos arrianos que habían despreciado al santo y a sus fieles es cumplimiento del precepto divino de *Mt* 18,6:

VAmbr. 18,2: *immemores etiam dictorum dominicorum, quoniam*

Los episodios en los que los ofensores de Ambrosio reciben su castigo son muy numerosos; además de éste podemos contar los de: 11, 12, 20, 34, 35, 37, 43, 54 y 55.

Todos estos episodios pueden considerarse desarrollo y cumplimiento de preceptos evangélicos, como indica el propio autor al final de la obra:

VAmbr. 53,1: ... *ut Domini dictum, quod per os sanctorum prophetarum locutus est, impletum esse doceamus: . (Ps 49 (50) 20); et alibi: (Prov 20,13).*

También el perfecto estado de conservación del cuerpo de los mártires es cumplimiento de las palabras del Evangelio reproducidas en estilo indirecto:

VAmbr. 32,4: *Et quid mirum, quandoquidem Dominus hoc in Evangelio ante promisit, quod capillus de capite eorum non peribit? (Lc 21,18)*

La reproducción literal del discurso bíblico sin ser presentado explícitamente como tal puede tener el mismo fin:

VAmbr. 35,1: (1 *Cor* 10, 12)⁷⁶⁰ *Quo dicto, statim is qui alienum lapsum riserat, suum doluit.*

Hemos visto algunas alusiones a pasajes bíblicos acompañadas por citas textuales, encaminadas sobre todo a la identificación del santo con Jesús. Estas comparaciones se podían establecer de dos maneras: directamente, centrándose en la figura del santo; e indirectamente, a través de otros elementos de la acción, situación y personajes, que conducen inevitablemente al santo.

⁷⁵⁷ Enumeradas por OLCK. *s.v.* "Biene", *RE* 3,1, cols. 447s.

⁷⁵⁸ I. OPELT. Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand. *VChr* 1968, vol. 22, p. 38-44.

⁷⁵⁹ En las palabras pronunciadas por el padre de Ambrosio se utiliza una expresión similar a la que utilizó el ángel para anunciar el nacimiento de Juan Bautista y el de Jesús: *VAmbr.* 3,4: *vixerit infantulus iste, aliquid magni erit; Lc 1,15: erit enim magnus*, y 1, 32: *hic erit magnus*.

⁷⁶⁰ Estas palabras se citan a través de Ambrosio, *Exp ps* 36,47 y 118, 13,17. Curiosamente el episodio es un relato que reconvierte a su interpretación literal unas palabras que en origen se referían a la tentación.

Mediante paráfrasis se consigue también la identificación con personajes bíblicos. Por ejemplo, con los apóstoles en

VAmbr. 7,3: futurus sed verus philosophus Christi, qui contempti saecularibus pompis piscatorum secuturus esset vestigia, qui Christo populos congregarunt (Mt 13,47) non fucis verborum, sed simplici sermone et verae fidei ratione, missi sine pera, sine virga (Lc 9,3), etiam ipsos philosophos converterunt.

Mt 13, 47: Iterum simile est regnum caelorum sagenae missae in mare, et ex omni genere piscium congreganti.

Lc 9,3: Nihil tuleritis in via, neque virgam, neque peram, neque panem, neque pecuniam, neque duas tunicas habeatis

A veces pueden aparecer paráfrasis que tienen un papel distinto, establecer la relación del suceso actual con el bíblico del que resulta cumplimiento o simple explicación:

VAmbr. 24,2: Cui imperator contra adserebat David adulterium simul et homicidium perpetrasse (2 Reg 11,2ss). Sed responsum illico est: (Ambr., de institutione virginis 31)

El pasaje ilustra el funcionamiento de la Biblia como guía de conducta no para el santo, como estamos acostumbrados, sino en este caso para el emperador, que busca justificación en el texto bíblico.

En otras ocasiones las paráfrasis pueden introducir un precepto:

VAmbr. 39,3: Nam et secundum apostolum circa huiuscemodi hominem confirmanda caritas est.

2 Cor 2,8: Propter quod obsecro vos, ut confirmetis in illum charitatem

En el milagro, ya inevitable en las vidas de los santos, de una resurrección, al modo de la que realizó Eliseo al hijo de la Sunamita, se introduce una alusión onomástica para que no queden dudas acerca de la identificación con el personaje bíblico y sobre la influencia genérica del episodio original:

VAmbr. 28,2: Helisaeo similis supra corpus infantis se composuit atque orando meruit, ut vivum redderet matri quem mortuum invenerat (4 Reg 4, 33ss y Lc 7,15)

Las alusiones implícitas son muy numerosas. Ofreceremos una selección como muestra de los diferentes efectos que producen en el texto, según hemos venido haciendo.

En muchos casos el empleo de expresiones sacadas de la Biblia no va más allá del deseo de ser identificado inmediatamente como cristiano, ni siquiera a veces alcanza a una ambición estilística. Las alusiones que sólo responden a este hecho inundan completamente la obra y no poseen para nuestro objetivo mayor transcendencia.

Siempre hay que tener en cuenta que la presencia del discurso bíblico está mediatizada por la relación con las obras del propio Ambrosio. De hecho, en muchos casos es imposible distinguir si Paulino incluía esa alusión concreta pensando en su origen bíblico o simplemente porque la había encontrado en algún texto de Ambrosio⁷⁶¹

Como en el caso de las citas y de las alusiones explícitas, la intención tipológica es muy frecuente:

VAmbr. 4,2: Loquebatur enim in illo Spiritus Domini

⁷⁶¹ El comentario de Bastiaensen registra los casos en que Paulino cita la Biblia a través de las obras de Ambrosio.

Mt 10,20: ...non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis

VAmbr. 16,3: crescebatque cotidie fide et amore coram Deo et hominibus

Lc 2,52: Et Iesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines

También la muerte del santo recuerda la de Jesús:

VAmbr. 47,3: emisit spiritum

Mt 27,50: Iesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum

Expresiones del episodio de la transfiguración de Jesús son utilizadas por Paulino para referir un fenómeno que él mismo presencié y que interpreta, según él mismo apunta al final del capítulo, como la llegada del Espíritu Santo:

VAmbr. 42,1: post quod facta est facies eius tanquam nix, postea vero reversus est vultus eius ad speciem suam

Mt 17,2: Et resplenduit facies eius sicut sol: vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix.

VAmbr. 42,3: ...at ille repletus gratia Dei Spiritus Sancti adventum me in illo vidisse edocuit lectione actuum Apostolorum

Act 2,4: et repleti sunt omnes Spiritu Sancto,...

Se trata de un pasaje cuyo modelo genérico es la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. Otro ejemplo de relación genérica:

VAmbr. 30,1:

Ios 10, 12-13: Tunc locutus Iosue Domino,(...) Sol, contra Gabaon ne movearis, (...) Steteruntque sol et luna...

Los episodios que contienen un comentario o explicación a un pasaje bíblico en cita o en alusión son introducidos por Paulino mediante las fórmulas neotestamentarias que realizan la misma función con respecto a pasajes del Antiguo Testamento: *ut inpleretur quod scriptum est* (*VAmbr. 3,5/ Mt 27,9; Lc 21, 22*); *ut inpleretur illud dominicum dictum ad apostolos* (10,2). Se trata de una sutil indicación de relación genérica con el Evangelio.

También dentro de este grupo de relaciones genéricas podemos colocar, como es habitual, los episodios de milagros, que además trabajan por la identificación del santo con Jesús.

VAmbr. 44,1: ...audivit:

Mc 10, 52: Iesus autem ait illi: Vade, fides tua te salvum fecit.

Lc 8, 48: Et ipse dixit ei: Filia, fides tua salvam te fecit: vade in pacem.

En la curación de una paralítica Paulino acumula varias expresiones procedentes de distintos episodios de milagros evangélicos:

VAmbr. 10,1: quaedam balneatrix quae paralytica in lecto iacebat (Mt 9,2), cum cognovisset ibidem esse Domini sacerdotem (Lc 7,37), in sellula se ad eandem domum, ad quam ille invitatus advenerat, portari fecit

atque oranti et inponenti manus vestimenta adtigit (Mt 9, 20). Quae cum exosculetur, statim, sanitate recepta, ambulare coepit (Mt 9,5; Io 5.9)

Ciertamente el resultado es un milagro de contenido y estructura evangélicos, aunque no siga un modelo concreto.

Los exorcismos también incluyen alusiones a pasajes similares del Evangelio:

VAmbr. 21,1: ...qui spiritu inmundo graviter vexabatur.

Lc 6, 18: ...et qui vexabantur a spiritibus inmundis, curabantur

VAmbr. 21,3: Qui cum interrogaretur ab exorcistis (...) ideo recessisse ad tempus,...

Lc 4, 13: ...diabolus recessit ab illo, usque ad tempus.

VAmbr. 33,4: At ille conversus ad eum ait: (Mt 9, 22; Lc 7,44)

Mc 1,25: Et comminatus ei Iesus, dicens: Obmutesce, et exi de homine. (Lc 4,35)

VAmbr. 43,3: spiritus inmundus adreptum discernere coepit...

Mc 1,26: Et discernens eum spiritus inmundus...

Los episodios de castigos divinos a los ofensores del santo que hemos enumerado anteriormente siguen el modelo de las muchas ocasiones en que Yahvé muestra su cólera en el Antiguo Testamento, o incluso los castigos divinos del Nuevo Testamento⁷⁶²:

VAmbr. 11, 2: nam alio die mortuam ad sepulcrum usque deduxit (...) Sed hoc factum non levem adversariis incussit metum ...

Act 5, 10-11: Confestim cecidit ante pedes eius, et expiravit. Intrans autem iuvenes invenerunt illam mortuam: et extulerunt, et sepelierunt ad virum suum. Et factus est timor magnus in universa ecclesia,...

Los puntos de contacto más notables son los adverbios que indican la inmediatez del suceso después de la ofensa al santo o de sus palabras de advertencia y el efecto que el castigo produce en el resto.

Las relaciones genéricas con el Antiguo Testamento y con el Nuevo se mantienen a la par y no puede establecerse una diferencia según las partes que componen la obra, como sucedía en *VMart.*, o una mayor presencia del Evangelio, como en *VA*. En conjunto, quizá el elemento bíblico que Paulino ha aprovechado más es, como señala van Uytfanghe, el sentido de la predestinación: Ambrosio desde el principio está destinado al cargo episcopal.

2.8.2. Relaciones con otras *uitae*

Normalmente estas relaciones se mantienen implícitas y se reducen a la evocación en una expresión, a veces muy breve, de otra parecida en una *uita* anterior. Estas alusiones favorecen la

⁷⁶² Por ejemplo, en *Lc 1, 20*, la mudez de Zacarías como castigo divino a su poca fe en las palabras del ángel.

identificación de Ambrosio con otros santos ilustres; en algunos casos, ésta es la clave que da forma a un episodio concreto y da paso a una relación genérica con una *uita* anterior.

La relación genérica se establece en este caso de dos maneras principalmente: o de forma directa, aludiendo a un pasaje de una *uita* determinada, o a través de la alusión a las mismas citas bíblicas que ya había utilizado otra *uita*, creando un episodio similar a aquél en el que se insertó la alusión en origen.

En el primer caso hay que advertir que el relato propiamente dicho comienza (3,1) con un *igitur*, como también ocurría con la traducción de Evagrio de *VA* y con *VMart.* (2,1).

Un ejemplo del segundo caso es el relato de la elección de Ambrosio como obispo. Ambrosio es proclamado obispo en las palabras de un niño:

VAmbr. 6,1: (...); *subito vox fertur infantis in populo sonuisse:*

El hecho en conjunto es cumplimiento del pasaje bíblico (*Ps* 8,3) al que Sulpicio aludía en su relato:

VMart. 9: *ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ...*

Hay, como en *VMart.*, un sector opuesto a esta elección, y también unas palabras que anulan inmediatamente la resistencia: en *VMart.* es un fenómeno de *sors* bíblica que alude directamente al nombre del obispo de la oposición; en *VAmbr.* es la voz de un niño la que proclama a Ambrosio.

El efecto de estas palabras es similar en ambos casos⁷⁶³:

VAmbr. 6,2: *Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt adclamantis; itaque qui antea turbulentissime dissidebant (...) repente in hunc mirabili et incredibili concordia consenserunt.*

VMart. 9, 6-7: *Quo lecto, clamor populi tollitur, pars diversa confunditur. Atque habitum est diuino nutu psalmum hunc lectum fuisse, ut testimonium operis sui Defensor audiret, (...) et ostensus pariter et destructus esset inimicus*

Sin necesidad de que se mencionen los mismos pasajes bíblicos, hay algunos episodios que se construyen tomando como modelo genérico otros procedentes de las vidas de santos anteriores. Es el caso de los episodios de enfrentamiento con una multitud hostil de la cual surge un individuo que desafía al santo. En ambos se emplean expresiones semejantes a *VMart.*:

VAmbr. 11,1: ... una *de virgínibus Arrianorum* impudentior ceteris ...

VAmbr. 12,3: ... unus infelicior ceteris ...

VMart. 13,3: *Tum unus ex illis, qui erat audacior ceteris...*

El episodio de la visita de los filósofos es una transformación de las disputas de Antonio (72-80):

VAmbr. 25: *Per idem tempus duo potentissimi et sapientissimi viri Persarum ad famam sacerdotis venere Mediolanum deferentes secum plurimas quaestiones, ut ex his probarent sapientiam viri; cum quo ab hora diei prima usque in horam tertiam noctis per interpretem disputaverunt admirantesque discesserunt ab eo.*

⁷⁶³ De hecho, se trata de un tópico que tuvo éxito en época posterior.

VA 77: *Hac disputatione convertentibus inter se philosophis oculos (...) subridens Antonius, rursus per interpretem ait...*

Incluso el préstamo de la breve expresión virgiliana *horresco referens* (Verg., *Aen.* 2, 204) en 18,3 apunta al deseo de dar al relato visos de emoción dramática similares a los que Jerónimo y Sulpicio imprimían a los suyos y al que Evagrio intentó proporcionar en vano a VA. Parecida expresión es utilizada por Jerónimo (*VMalchi* 8: *pavesco (...) referens*).

Por otra parte, puede plantearse la posibilidad de que Paulino haya tomado de Salustio⁷⁶⁴ algunas ideas y expresiones precisamente por imitación de Sulpicio:

VAmbr. 41,1: *Ingemescebat enim vehementer cum videret radicem omnium malorum avaritiam (Sal., Cat. 10,4), quae neque copia neque inopia minui potest (Sal., Cat. 11,3), magis magisque increscere in hominibus (...) Quae res omne malum primo invexit Italiae; exinde omnia verguntur in peius (Sal., Cat. 10, 3 ss.)*

En este caso ya no podemos reivindicar para la aparición de Salustio el mismo significado que poseía en *VMart.*, sino que ha sido traído probablemente por su aparición en esta *uita*.

En suma, es innegable la influencia genérica de las *uitae* anteriores, no sólo en episodios aislados, sino en el conjunto. El *igitur* habitual, otro salustianismo, que encabeza los relatos sobre Antonio y Martín, da comienzo aquí al de Ambrosio (*VAmbr.* 3,1). Encontramos también las habituales invitaciones a la *imitatio* y la consideración del santo como un *exemplum*.

VAmbr. 39,2: *bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus*

VAmbr. 55,1: *Unde hortor et obsecro omnem hominem, qui hunc librum legerit, ut imitetur uitam uiri, ...*

2.8.3. Relaciones con las obras de Ambrosio

Ya hemos observado que las obras de Ambrosio constituyen una mediación en la relación de *VAmbr.* con la Biblia. A Paulino probablemente le parece que es conveniente aludir a las interpretaciones que Ambrosio ha realizado de los textos bíblicos y hacerlas suyas; del mismo modo conserva las asociaciones de citas bíblicas que Ambrosio había establecido en algún texto o incluso llega a citar las Escrituras por alguna de sus obras.

Ya vimos que ésta es la actitud habitual de los autores que escriben *uitae* de santos que a su vez han sido escritores. Recordemos *VCypr.*

2.8.4. Conclusión

Ambrosio es un personaje diferente de los anteriores protagonistas de las *uitae*. No es un asceta ni un monje; no es un personaje ambiguo necesitado de una biografía correctiva, como Antonio, Paulo o el propio Jesús; es una figura institucional, es un obispo. Como tal, es un personaje público y todas sus actuaciones son reflejadas en esa dimensión.

¿Qué podía hacer Paulino para elaborar la *uita* de un hombre tan distinto al modelo habitual dentro del género? Aun partiendo del hecho de que compartía en alguna medida con Atanasio, Jerónimo y Sulpicio la mentalidad genérica, según se deduce de su adscripción al género en el prefacio, lo cierto es que Ambrosio era un nuevo tipo de santo y habían pasado veinte años desde *VMart.*

⁷⁶⁴ De todas formas no se puede pasar por alto la gran popularidad de Salustio y de sus ideas entre los cristianos.

Como vida de obispo Paulino sólo podía fijarse en *VCypr.* y en la propia *VMart.*; pero ninguna de las dos podía contar más que como modelo parcial por la dualidad del carácter de estos santos: un obispo mártir y un monje-obispo. Así que Paulino se vio obligado a aprovechar lo que pudo de las *uitae* anteriores.

El examen de qué es lo que aprovechó, qué lo que transformó y qué lo que dejó puede ayudarnos a comprender más profundamente la naturaleza de esa mentalidad genérica a la que Paulino parece adscribirse.

El cronotopo habitual de las vidas de los ascetas ha cambiado radicalmente en *VAmbr.* Por primera vez dentro de nuestro corpus nos encontramos un cronotopo auténticamente biográfico. No sólo hay una fuerte presencia de un esquema cronológico con numerosas indicaciones de fechas (aunque sea de forma poco precisa y a veces rebuscada)⁷⁶⁵. Además esta *uita* es una de las pocas en las que se cuenta algo de la infancia del santo. Como en otras biografías antiguas, el personaje no presenta ninguna evolución a lo largo de la obra.

La acción ya no transcurre en un lugar cerrado y apartado del mundo exterior; por el contrario, la acción del santo se desarrolla en ese mundo, lo que acentúa el carácter histórico-político de la obra⁷⁶⁶. La relación con el entorno exterior había sido progresivamente desarrollada en las *uitae* anteriores: *VHil.* plantea precisamente la necesidad de que el asceta dé a conocer la verdad evangélica mediante su actuación en el mundo, concretamente con sus milagros. Pero los milagros constituyen todavía un tipo de acción personal, por mucha difusión que tengan; en *VMart.* comenzamos a ver al santo intervenir en cuestiones que afectan a la comunidad, como en la erradicación de los cultos paganos en la zona rural mediante la destrucción de sus santuarios. Es este elemento el que *VAmbr.* desarrolla hasta hacer del santo una personalidad política, presentándole incluso como un factor fundamental en la pacificación o en el desarrollo de una batalla. Se insiste, como afirmaba Heinzelmann⁷⁶⁷, en los logros objetivos y en las actividades públicas del santo, como si se tratara de un personaje público cualquiera.

La configuración de la figura de santo como un hombre público, muy similar a aquellos que eran objeto de biografías antiguas, está confirmada por la aparición de un nuevo tipo de episodios que realzan la *dignitas* del santo: todos aquellos que atacan u ofenden a Ambrosio son castigados. Este aspecto es tan importante dentro de la obra que al final Paulino afirma:

VAmbr. 53,1: ; *ut quicumque forte huiusmodi captus est consuetudine, cum legerit qualiter in his qui sancto viro detrahere ausi sunt fuerit vindicatum, ipse etiam in aliis emendetur.*

El énfasis en este aspecto es una de las facetas de un deseo apologético, que no resulta extraño al espíritu del género. Pensemos en *VCypr.*, sobre todo, pero también en *VMart.*

Esta imagen pública del santo tiene una contrapartida: la pérdida de su faceta interior, tan desarrollada en las vidas de los ascetas y en *VMart.* Los santos están siempre en perpetuo conflicto entre el ascetismo y su servicio de difusión del mensaje divino; obligados a mantener un difícil equilibrio entre su retiro del mundo y la difusión del *exemplum* que ellos mismos encarnan por medio de los milagros. Y este problema es de índole exclusivamente personal.

Otros elementos relacionados con éstos que aparecían en *uitae* anteriores son aquí ligeramente transformados. Por ejemplo, el enfrentamiento con los demonios ya no tiene lugar en una dimensión privada: el santo frente a las tentaciones. Ahora los enfrentamientos de Ambrosio con los demonios

⁷⁶⁵ F. LOTTER. *o.c.*, p. 120-123.

⁷⁶⁶ F. LOTTER. *o.c.*, p. 126.

⁷⁶⁷ M. HEINZELMANN. *art. cit.*

son públicos. Es más, los demonios, de ser fuerzas terroríficas, tal y como se aparecían a Antonio, Hilarión y Martín, han pasado a estar amedrentados por la presencia del santo (*VAmbr.* 48,2).

Todo ello revela el cambio producido en estos años: el ascetismo ha perdido influencia en favor de actos de resonancia pública y que contribuyan a la difusión de la religión. Esta función estaba antes cubierta por los milagros, pero la nueva extensión e importancia del cristianismo en capas superiores de la sociedad y su influencia en el Estado hicieron necesario encontrar una vía de actuación más adecuada al nuevo contexto y a la dignidad del personaje, sin pasar por alto completamente el aspecto milagroso: la participación en el entorno histórico. No hay que olvidar las diferencias que separaban a Martín, el precedente más cercano de Ambrosio, y a éste. Para empezar el entorno: uno se mueve en la Galia rural y el otro en la corte; Martín es un visionario y Ambrosio un padre de la Iglesia.

Evidentemente no se puede decir que *VAmbr.* tome el Evangelio ni ninguna otra parte de la Biblia como modelo genérico global, tal y como lo era para *VA*: biografía correctiva de un personaje ambiguo y polémico; o en el sentido en que Jerónimo había hecho hincapié: el carácter contradictorio del personaje de Jesús encarnado en el conflicto vivido por el asceta. Es cierto que *VAmbr.* es una biografía como el Evangelio, pero Ambrosio no es un personaje ambiguo ni experimenta un agudo conflicto interno.

Así pues, Paulino toma de las otras *uitae* los rasgos que le interesan: una estructura biográfica, una función concreta y una relación con la Biblia que no puede ser definida en términos de imitación genérica, sino más bien de relación exegética, basada en la identificación del santo con modelos bíblicos y en la actualización del mensaje bíblico en una nueva obra.

Las características particulares de Ambrosio le llevan a centrarse en otros elementos y pasajes bíblicos. Por ejemplo, los capítulos de la *inuentio* de los cuerpos de los mártires concentran toda la tipología martirial procedente del Evangelio que antes se pretendía atribuir de alguna manera al santo. Van Uytfanghe ha hecho notar el mayor peso en *VAmbr.* del Antiguo Testamento. No creo que este fenómeno se deba a un plan preconcebido, sino que es el resultado lógico de la aplicación de la mentalidad hagiográfica a la figura de Ambrosio, un nuevo tipo de santo que no tiene precedente.

2.9. *Sermo de uita Sancti Honorati* (430 ó 431)

Esta obra no es un relato, aunque el modo narrativo aparezca en alguna ocasión, sino un ejemplo del *genus demonstratiuum*, concretamente una *laudatio*, que se pronunció en el primer aniversario de la muerte de Honorato⁷⁶⁸. Kierdorf⁷⁶⁹ excluye explícitamente esta obra del grupo de las *laudationes funebres*, porque el haber sido pronunciada a cierta distancia del momento de la muerte implica una serie de diferencias con las *laudationes funebres* romanas tradicionales.

El comienzo de la obra lo declara abiertamente en varias ocasiones, de entre las que escogemos unos ejemplos:

VHon. 3,2: Multis autem modis utile est laudare defunctum:...Defuncti itaque laus, in sancta fidelium congregatione prolata, plena est aedificationis, uacua iactantiae. Merita quoque in hoc eius qui laudatur accrescunt, quod plures sua laude proficiunt.

VHon. 4,1: et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare...

La *laudatio* es un género útil desde el punto de vista cristiano e Hilario justifica su elaboración mediante varias citas bíblicas:

VHon. 2,3: Quia ergo, ut scriptura loquitur, memoria iustorum cum laudibus semper est nec potest quisquam meritorum illustrium uiros non cum laude memorare,...

VHon. 3,1: Scriptura quodam loco continet: Sapientia in exitu canitur (); hoc est dicere: Sapientis conuersatio in conuersationis fine laudatur. Unde et in alio loco: Ne laudes, inquit, hominem in uita sua (Ecclesiasticus 11,2) , et iterum: ante mortem ne laudaueris quemquam (Ecclesiasticus 11,30); tanquam si diceret: ...

Así pues, el prefacio no carece de fundamento bíblico⁷⁷⁰ y tampoco la obra va a carecer de él.

2.9.1. Relaciones intertextuales con la Biblia

Las citas en estilo directo de la Biblia⁷⁷¹ que aparecen cumplen con una clara función normativa, que ya está presente en las que acabamos de ver en el prefacio, empleadas para justificar desde el punto de vista cristiano la *laudatio*.

A veces son objeto de alguna explicación o se relaciona una alusión del Antiguo Testamento con otra del Nuevo, cuyo sentido se ilumina con la conducta de Honorato:

⁷⁶⁸ Según M. D. VALENTIN (ed.). *Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat*. Paris: ed. du Cerf, 1977, p. 30, la obra está organizada en una estructura de seis partes dispuestas simétricamente en torno a una central sobre la vida del santo en Lérins: exordio (1-3); juventud (4-9), primer discurso del santo (7); viajes (10-14); Lérins (15-24); Honorato obispo (25-28); últimos momentos (29-35); segundo discurso del santo (32); *peroratio* (36-39)

⁷⁶⁹ W. KIERDORF. *o.c.* Meisenheim am Glan 1980.

⁷⁷⁰ *VHon.* 1,2 incluye otras citas bíblicas: 3 *Reg* 18,15 y *Phil* 3,20.

⁷⁷¹ Una útil lista de referencias bíblicas y de otros autores ofrece M.D. VALENTIN al final de su edición, *o.c.* p. 181-182.

VHon. 8,4: Ita enim propheta memoratus sub Dei uoce pronuntiat: Ordinate in me caritatem (Cant. 2,4). Ordinavit plane eam ille et sub caritatis dispositione perspexit primo Deum, tum proximum diligendum (Mc 12, 30-31)

La cita del Antiguo Testamento es parafraseada a continuación aplicándola a la conducta de Honorato e incluyendo una alusión implícita a un pasaje evangélico que puede considerarse como explicación del precepto veterotestamentario.

Las ya habituales palabras dirigidas al joven rico por Jesús, aquí aplicadas a la descripción de la generosidad del santo, son reproducidas textualmente también con un sentido claramente normativo:

VHon. 20,3: Nam qui libenter audierat: Vende omnia tua et da pauperibus et ueni, sequere me (Mt 19,21), huic libentissime unusquisque, (...) dispensandum ingerebat....

Es muy raro el aprovechamiento dramático de una cita bíblica para el desarrollo de la acción, como sucedía en *VA*, cuando Antonio recibe el mensaje evangélico como si hubiera sido expresamente pronunciado para él, lo que hace que el discurso bíblico adquiera en el pasaje la fuerza de un personaje que estuviera presente junto al santo y acorte a la vez el distanciamiento de la cita textual autoritaria. En *VHon.* la cita bíblica no pierde ese carácter normativo que la mantiene a distancia del individuo, del santo y aún más del público; incluso en el lugar donde la cita se acerca más a desempeñar el papel de motor de la acción, como sucede en la retirada de Antonio del mundo:

VHon. 15,3: Verum ille humanae conuersationis impatiens et circumcidi a mundo uel obiectu freti concupiscens, illud corde et ore gestabat, nunc sibi nunc suis proferens: Supra aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem (Ps 90,13); et in euangelis Christi ad discipulos suos factam promissionem: Ecce dedi uobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones (Lc 10,19).

En este caso no se puede negar el deseo de dar continuidad en la obra a las palabras veterotestamentarias, primero con el pasaje evangélico y después con la actitud de Honorato, y de identificar a éste con los discípulos de Jesús. Con estas palabras en su mente Honorato se retira al desierto y, en efecto, ante él se apartan las serpientes y los animales malignos. Es un ejemplo perfecto, aunque en esta obra el único, de relato desarrollado a partir de una cita bíblica, a la que sirve de ilustración. Además hay que tener en cuenta que el texto bíblico y el relato al que da lugar evocan inmediatamente una segunda lectura espiritual acerca de la facultad de los discípulos de vencer al demonio, muchas veces representado por esos animales. Sin embargo, la cita bíblica resuena en el pensamiento de Honorato sin dejar de ser una voz en la distancia⁷⁷².

La reproducción literal de los textos está revestida de autoridad similar:

VHon. 7,2: Omne quod in mundo est, uanitas et concupiscentia oculorum; et mundus transit et concupiscentia eius: qui autem fecerit uoluntatem dei, manet in aeternum, (1 Io 2, 16-17), sicut et ipse manet in aeternum.

Las alusiones explícitas, sean onomásticas o paráfrasis más o menos adaptadas al nuevo discurso, se insertan, causando efectos similares a los que hemos observado en otras *uitae*, sin perder como siempre su carácter autoritario.

Uno de los efectos más habituales es el tipológico; en cierto modo, también una ilustración del pasaje original al que se alude. En *VHon.* muchas alusiones conducen a ese fin:

VHon. 17,2: et plane Christum, quisquis Honoratum expetiit, inuenit.

⁷⁷² Otras citas bíblicas en 37,5 (*Ps* 118, 74 y 1 *Cor* 4,15) y en 38,1 (*Ps* 104,3)

*VHon. 17,5: et delectabat requies post longam et grauem pharaonicam seruitutem (Ex 13,14)*⁷⁷³

VHon. 12,1: Exeuntes de terra sua et de domo et de cognatione sua, exemplo pares, uere Abrahae filii (Io 8, 39 y Lc 19,9) demonstrantur.

Gen 12,1 Dixit autem Dominus ad Abram: egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui,...

La combinación de una alusión veterotestamentaria y otra neotestamentaria es una práctica que ya hemos encontrado en otras ocasiones y que confirma la intención de trazar una continuidad entre estos textos y la nueva obra. Si tenemos en cuenta que el autor se está refiriendo a Honorato y a su hermano, podemos comprender el valor tipológico del pasaje, pero también su carácter actualizador y, por tanto, de interpretación del texto veterotestamentario.

En otras obras hemos visto que la finalidad tipológica puede dar lugar a un episodio inspirado en los protagonizados por el personaje bíblico, con el que se pretende la identificación del santo. Pero en *VHon.* sólo tenemos un caso que esté señalado por una alusión al título de las obras:

VHon. 17,1: Negatae saeculis aquae largiter fluunt in uno ortu suo duo ueteris testamenti miracula praeferentes. Nam cum e saxo erumperent in media maris amaritudine dulces profluebant.

En efecto, Honorato reprodujo dos milagros realizados por Moisés, personaje con el que ya antes se le ha comparado, como acabamos de ver: hace salir agua de una piedra como en *Ex 17,6* y convierte el agua salada en dulce como en *Ex 15, 23-26*⁷⁷⁴. Sin embargo, no hay una verdadera relación genérica, porque el episodio se cuenta en un sumario rápido y sin detalles de ningún tipo; por tanto, no se llega a desarrollar siguiendo el esquema bíblico, muy similar en ambos casos: el pueblo se queja a Moisés de sed, Moisés ruega a Dios y éste le indica un instrumento con el que realizar estos prodigios.

Entre las alusiones implícitas hay un grupo que constituye una señal de identificación de la obra como cristiana. Aunque en todas las *uitae* hay este tipo de alusión, sin embargo quizá en ésta su autor lo creyó más necesario, puesto que la *uita* estaba construida según las normas retóricas que regían para un género del discurso de origen pagano.

La referencia más relevante en este sentido es la que abre el apartado destinado a la familia e infancia del santo:

VHon. 4,1: Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare, ut quod in propriis uirtutibus deest, in patrum gloria praecessisse uideatur. Nos autem in Christo omnes unum sumus (Gal 3,28) et fastigium nobilitatis est inter Dei filios computari (Sap. 5,5)

Dentro del patrón retórico antiguo se valoran elementos que desde el punto de vista cristiano no tienen tal valor, como el origen de la familia y su nobleza. La solución que Hilario dio a este conflicto fue rellenar el apartado con las alusiones bíblicas y en 4,2, mediante una *praeteritio*, dar cuenta del origen del santo y de su familia, según los cauces esperables establecidos por la retórica.

Otras alusiones indican el cumplimiento de Honorato de los preceptos de las epístolas de San Pablo y comparten el cariz normativo con el tipológico:

⁷⁷³ Identificación con Moisés. Además de éstas con el mismo efecto *cf. VHon. 1,2: Phil 3,20.*

⁷⁷⁴ Un episodio similar en Filóstrato, *VApollonii* 7, 16,2

VHon. 10,3: *Angelica ab illis uita in terris ducebatur* in multa patientia, in uigiliis, in ieiuniis, in castitate, in scientia, in longanimitate, in suauitate, in spiritu sancto, in caritate non ficta, in uerbo ueritatis, in uirtute Dei ⁷⁷⁵

2 *Cor* 6, 4-7: *sed in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros* in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, in plagis, in carceribus, in seditionibus, in uigiliis, in ieiuniis, in castitate, in scientia, in longanimitate, in suauitate, in spiritu sancto, in caritate non ficta, in uerbo ueritatis, in uirtute Dei ...

Hay un número considerable de alusiones fundamentalmente tipológicas:

VHon. 7,4: *In monte saluam fac animam tuam*

Esta frase forma parte de una reflexión en estilo directo puesta en boca del propio Honorato y es una versión de las palabras que los ángeles dirigen a Lot para que salga de Sodoma:

Gen 19,17: *Salua animam tuam (...) sed in monte saluum te fac*

La descripción del santo ofrece ejemplos de alusiones similares:

VHon. 18,2: *uere seruus omnium factus, propter Christum Iesum*

1 *Cor* 9,19: *Nam cum liber essem ex omnibus, omnium me seruum feci, ut plures lucrifacerem*⁷⁷⁶

Lo más notable es que no hay absolutamente ningún caso en el que podamos hablar de que la alusión es indicio de una relación genérica, ni siquiera en un episodio aislado.

El autor, quizá llevado por un deseo de realizar una imitación estilística, en 24,2 emplea una expresión sacada de *Hebr* 5,12 en el sentido alegórico que el propio San Pablo explica claramente a continuación:

VHon. 24,2: *Alit primum lacte et postmodum cibo,...*

Hebr 5, 12-13: *Etenim cum deberetis magistri esse propter tempus, rursus indigetis ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei; et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo. Omnis enim, qui lactis est particeps, expers est sermonis iustitiae: parvulus enim est. Perfectorum autem et solidus cibus....*

En este texto es posible percibir secundariamente cierto matiz tipológico: presentar a Honorato como maestro, al igual que Jesús.

La Biblia aporta a Hilario el soporte ideológico sobre el que está construida la figura del santo: las virtudes que le adornan, sobre todo la caridad, proceden de la Biblia, y con mucha frecuencia aparecen textos de las epístolas de San Pablo, cuyo carácter normativo original se mantiene en la nueva colocación. Es cierto que también algunos pasajes ofrecen una interpretación de ciertos puntos bíblicos, aunque globalmente no podemos considerar la obra como tal. Pero a diferencia de otras *uitae*, en las que este comentario se introduce en forma narrativa, como el Evangelio hacía con respecto al Antiguo Testamento, aquí no hay relato. La relación genérica es inexistente: Hilario sigue un esquema retórico; ha preferido suprimir toda trasposición de episodios evangélicos, entre ellos los milagros, si exceptuamos la breve referencia a los concernientes al agua; la escena de la muerte tampoco está construida según el patrón evangélico.

⁷⁷⁵ Otros casos *VHon.* 17,7; *Rom* 12,15; *VHon.* 19, 3; *Ephes* 4,2; *VHon.* 23,2; 2 *Cor* 6,8; *VHon.* 37,4; *Gal* 5, 22

⁷⁷⁶ Otros casos: *VHon.* 12,1; *Gen* 12,1; *VHon.* 35,2; *Mt* 9,20

2.9.2. Relaciones con las *uitae* anteriores

En el prefacio hay tópicos retóricos que ya habíamos encontrado en otras *uitae*:

VHon. 3,3: *nihil non inferius dici uirtutibus potest...*

VHon. 3,4: *Non tamen ego ingenii fiducia neque fretus eloquio ad attingendam tanti uiri uitam manum mitto, quam si quis priscae eloquentiae auctor attingeret, non solum facundia non ornaret, sed uictus materiae mole succumberet.*

VHil. 1,4: *Porro mihi tanti ac talis uiri conversatio uitae dicenda est, ut Homerus quoque, si adesset, vel inuideret materiae, vel succumberet.*

En el resto de la obra las alusiones implícitas son casi todas de carácter tipológico.

En unas ocasiones se evoca directamente algún texto de otra *uita*:

VHon. 5, 6: *Ita enim se adhuc catechuminus inter prima fidei rudimenta formauerat*

VMart. 3,3: *Martinus adhuc catechumenus hoc me ueste contexit.*

VHon. 26,2: *uultus immutabilis erat*

VMart. 27,1: *unus idemque fuit semper*

Honorato es acuciado por la fama de forma similar a lo que primero le pasó a Antonio y luego a Hilarión:

VHon. 10,1: *et fama in ulteriora quaeque ferebatur (...), quanto magis eorum uita absconditur, tanto magis fama emicabat.*

VHon. 11,3: *(Gloria) quae utique multiplicanda erat ipso per susceptam peregrinationem uirtutis augmento*

VHon. 12,3: *fugitur fama uirtutis: at ubicumque itur, ibi alia, uelint nolint, fama pariatur*

VHil. 13,1: *Non solum autem in Palestina et in vicinis urbibus Aegypti vel Syriae, sed etiam in longinquis provinciis fama eius percrebuerat*

VHil. 22,3: *Non latuit fama Hilarionis accolas quoque illius loci...*

Sin embargo, la fama de Honorato no está relacionada con sus milagros, de los cuales no hay ningún relato, a no ser la mención a hacer brotar agua dulce en la isla. El autor cree necesario justificar esta ausencia por el pensamiento del propio santo⁷⁷⁷:

VHon. 37, 1-2: *Non indignit meritum tuum signis probari: ipsa enim conuersatio tua plena uirtutibus et admirationis nouitate praecelsa, perpetuum quoddam signum ministravit. Multa quidem tibi diuinitus signorum specie indulta nouimus, quicumque propius adsistebamus; sed in his tu minimam tui partem reputabas maiusque tibi gaudium erat quod merita et uirtutes tuas Christus scriberet quam quod signa homines notarent. Et tamen quod maius signum uirtutis esse potest quam signa fugere et occultare uirtutes? Et uere tam familiaris quodammodo oratio tua Christi auribus erat ut efficacissimis precibus impetratum putem, ne uirtutem tuam signa clamarent.*

⁷⁷⁷ M. VAN UYTFANGHE. La controverse biblique..., *art. cit.* y L. CRACCO RUGGINI. *art. cit.*

El pasaje parece una réplica a la figura de Hilarión, que podemos explicar basándonos en las características del ascetismo lerinense, muy influido quizá en esto, como en otras cosas, por San Agustín.

En otras ocasiones se escoge una cita o alusión bíblica ya utilizada en otra *uita* en una situación similar:

Rom 12,15: gaudens cum gaudentibus, flere cum flentibus (VHon. 17,7 y VAmbr. 39,1)

Estas alusiones tipológicas tampoco desembocan, como sucedía en el caso de la Biblia, en relaciones genéricas. Tan sólo el milagro de que las serpientes y otros animales malignos se retiren ante Honorato, que sigue inmediatamente al pasaje que hemos reproducido anteriormente (15,3), puede considerarse inspirado, por las citas bíblicas que contiene, en relatos similares de VA 51 y VHil. 28,3:

VHon. 15,4: Ingressitur itaque impavidus et pauorem suorum securitate sua discutit. (...) Inauditum uere illud et plane inter miracula ac merita illius mirandum reor, quod tam frequens ut uidimus in illis ariditatibus serpentium occursum, marinis praesertim aestibus excitatus, nulli unquam non solum periculo sed nec pauori fuit.

El relato lleva a la vida real las citas de sentido claramente espiritual de 15,3; probablemente sin perder la intención alegórica, como ocurría en otras *uitae* anteriores.

A este propósito merece mención aparte el apartado dedicado a la conversión del propio autor, Hilario, favorecida por Honorato (VHon. 23-24). Este episodio pertenece al género de la confesión, y contiene alusiones a las *Confessiones* de San Agustín:

VHon. 23,6: Et o! quamdiu duritiam meam mollire nisus est imbre lacrimarum!(...) Qui tunc in corde meo fluctus, quae tempestates diuersarum et inter se compugnantium uoluntatum excitatae sunt! Quotiens sibi in animo meo uelle et nolle successit!

Conf8, 12, 28: Ubi uero a fundo arcano alta consideratio traxit et congegit totam miseriam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum

Conf. 8, 10, 23: Animam unam diuersis uoluntatibus aestuare

Conf 8,9, 121: Ego eram qui uolebam, ego, qui nolebam (...) Unde ista cunctatio sibimet aduersantium uoluntatum? Nonne diuersae uoluntates distendunt cor hominis (...) et certant secum?

VHon. 24, : Gratias tibi, Iesu bone, gratias qui dirupisti uincula mea

Conf8, 1,1,1: Deus meus, recorder in gratiarum actione (..) Dirupisti uincula mea.

VHon. 24,1: Educit me secum, suam praedam; gaudet, triumphat, exultat.

Conf. 8, 12,30: Inde ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet. Narramus quemadmodum gestum sit: exultat et triumphat

VHon. 24, 3: Lene illud Christi iugum ...

Conf1,1,16: ..., quo subderem ceruicem leni iugo tuo

Tanta evocación habla inevitablemente de que este capítulo ha sido modelado genéricamente a semejanza del texto augustiniano⁷⁷⁸. A ella se une una referencia inequívoca a *VMalchi*, en la que el protagonista también en un relato autobiográfico confesaba su pecado y contaba luego el camino de la expiación⁷⁷⁹:

VHon. 23,6: *Ad praesens tamen, ut ille ait, uici pessima uictoria.*

VMalchi 3: *misero mihi, uici monitorem pessima uictoria*

La inclusión en una obra retórica como ésta de un episodio que toca de manera tan íntima a los acontecimientos privados de una persona, en este caso el autor, resulta extraordinariamente chocante. Es cierto que se justifica porque la conversión de Hilario forma parte de los méritos de Honorato y porque en conjunto se trata de una historia muy edificante, especialmente al estar contada en primera persona. En realidad constituye una muestra más de las contradicciones en que se mueve la obra en este terreno.

2.9.3. Conclusión

Quizá el elemento fundamental que hay que resaltar es que el modo narrativo ocupa en la obra un lugar insignificante, aún más pequeño de lo que ocupaba en *VCypr*.

Este hecho implica inmediatamente la conclusión de que el modelo genérico global de *VHon.* no puede encontrarse en el Evangelio ni en vidas de santos anteriores, a pesar de que en alguna medida las relaciones establecidas con la Biblia por Hilario reproduzcan en parte las habituales en las vidas de santos anteriores. Decimos "en parte" porque la ausencia del modo narrativo excluye no sólo la relación genérica incluso en episodios aislados, sino también la elaboración de relato exegético. Pues es cierto que en *VHon.* hay exégesis, pero queda reducida al comentario auctorial.

Así pues, de las vidas de santos permanece lo que probablemente era uno de sus logros ya asentados: la concepción de la santidad como actualización de los modelos bíblicos y su sentido ejemplificante. En repetidas ocasiones (9,1; 12,3; 19,3; 24,2; 32,1) el autor señala su carácter ejemplar incluso poniéndolo en boca del santo a la hora de su muerte:

VHon. 31,3: *Magni, inquit, uiri multa patiuntur ut alios pati doceant; nati sunt in exemplum (Sen., Prov 6,3: quare quaedam dura patiuntur (uiri boni) ut alios pati doceant: nati sunt in exemplar)*

Sin embargo, Hilario ha utilizado para escribir su obra la lente no empleada anteriormente de la retórica. Probablemente una vez que los santos habían alcanzado un cierto status social con la adquisición del rango de obispos, a Hilario se le ocurrió la idea de que tales personas eran lo suficientemente importantes para recibir un elogio retórico⁷⁸⁰.

Estamos pues ante un cronotopo diferente a los anteriores y que está definido por la situación externa en la que se produce su representación: es una *laudatio* que se pronuncia ante la comunidad de fieles del obispo difunto; su carácter es conmemorativo y glorificador. Constituye un acto público sobre un personaje público.

⁷⁷⁸ P. COURCELLE interpreta estos datos, junto con la relación de *VHil. Arel.* con Agustín y de otras obras de otros autores del círculo de Lérins, como señales de la influencia de este santo en este centro galo de ascetismo (Nouveaux aspects de la culture lérinienne. *REL* 1968, vol. 46, p. 379-409)

⁷⁷⁹ Esto es demostración de la relación del cronotopo de *VMalchi* tanto con las *Confessiones* como con la novela autobiográfica

⁷⁸⁰ Podría plantearse si la ausencia de relatos de milagros tendría algo que ver con la forma retórica elegida.

Sin embargo, definir a Honorato como personaje público no es tan sencillo, porque aparece presentado como un monje-obispo, y, como tal, con una doble faceta de actividad pública y vida ascética. Honorato no responde completamente a los rasgos martinianos, los milagros pasan a un plano secundario, pero tampoco está descrito como personaje tipo encarnado en Ambrosio, el hombre público sin fisuras. El episcopado de Honorato es distinto al de Ambrosio: es definido por el autor como *priuatus episcopatus* (*VHon.* 9,4).

Es más, lo privado aparece realzado en su importancia como nunca antes había ocurrido. Prueba de ello es la inserción de un monólogo interior (*VHon.* 7) -aunque esté construido como un discurso retórico- y de un relato autobiográfico de conversión, en una forma eminentemente pública como ésta. Por supuesto, la transcendencia del personaje y de su vida en el entorno histórico es insignificante. Se trata de una variante de la situación que aparecía en *VPauli*: una vida virtuosa sin milagros espectaculares, tan sólo limitada por la necesidad de la comunidad de tener un obispo.

Este conflicto en la elección del cronotopo provoca con más agudeza la sensación de inadecuación entre el género y el objeto, que necesariamente debe renunciar al relato, y por tanto a la exégesis narrativa y a la relación genérica con el Evangelio. Así pues, la forma escogida de la *laudatio* indica un cambio en las nuevas circunstancias: el obispo empieza a asimilarse a otros cargos públicos; pero las cualidades que se mencionan son nuevas. Así pues, la obra no puede asimilarse al resto: el problema no es que el santo esté tratado a partir de tópicos -ya hemos notado que las *uitae* deben renunciar a la individualidad y que uno de sus rasgos esenciales es precisamente dibujar un tipo del que no debe destacarse ningún individuo-, sino que debe realizarse en un modo narrativo. La ausencia de éste niega a la obra el carácter global de relato exegético de las Escrituras y, por tanto, la relación genérica con el Evangelio.

2.10. VAugustini (435?)

En el prefacio de esta obra⁷⁸¹ Posidio, como ya hiciera Paulino, se sitúa dentro de una tradición genérica aunque sin nombrar obras concretas:

VAug praef. 2: Id enim etiam ante nos factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris ecclesiae catholicae viris legimus et comperimus, qui, divino adflati Spiritu, (2 Pet 1,21) sermone proprio atque stilo et auribus et oculis scire volentium dicendo et scribendo similia studiosorum notitiae intulerunt, quales quantique viri ex communi dominica gratia in rebus humanis et vivere et usque in finem obitus perseverare meruerint. (Mt 10, 22)

En esta declaración resuena algo de las reflexiones que encontrábamos en Atanasio acerca de su propio papel. Los autores de las *uitae* están, según Posidio, *divino adflati Spiritu*. Esta expresión se aplica en 2 Pet 1,21 a los autores de los libros proféticos de la Biblia. De esta manera los primeros aparecen como continuadores de los segundos. La referencia al pasaje de Mateo permite establecer una comparación entre los nuevos biografiados y los apóstoles, con lo que está clara la relación de las vidas de los santos con las Escrituras. Para completar el paralelismo Posidio se califica (*praef. 3*) con las palabras que San Pablo dice de sí mismo: *dispensatorum omnium minimus* (1 Cor 15,9).

Como en otras vidas de santos, aparece la insistencia en garantizar el contenido con el testimonio propio:

VAug praef. 1: quae in eodem vidi ab eoque audivi...;

VAug praef. 3: quae per eum didici et expertus sum

VAmbr. 1,3: ea, quae a probatissimis viris, qui illi ante me adstiterunt, et maxime a sorore Marcellina ipsius venerabili didici, vel quae ipse vidi cum illi adstarem, vel quae ab his cognovi...

La reproducción prácticamente textual del pasaje de Tobías que cierra el prefacio ya fue utilizada por Hilario en su *VHon.* a propósito de la justificación de la ausencia de relatos de milagros; podría interpretarse que su presencia aquí anuncia una actitud semejante con respecto a esa cuestión:

VAug praef. 7: Sacramentum igitur regis, ut angelica auctoritate prolatum est, bonum est abscondere; opera autem Domini revelare et confiteri honorificum est. (Tob 12,7)

Por otra parte, la existencia previa de las *Confessiones* de San Agustín lleva a Posidio a esclarecer cuál es su relación con esta obra. Declara que va a omitir esa parte de la vida del santo y apunta algunas características sobre las *Confessiones* que dejan claro que se trata de dos obras distintas. Para ello reproduce en estilo indirecto las palabras de San Pablo, que sugieren inmediatamente una comparación entre Agustín y el apóstol:

VAug praef. 6: Hoc autem facere voluit, ut ait apostolus, ne de se quisquam hominum supra quam se esse noverat, aut de se auditum fuisse, crederet vel putaret (2 Cor 12,6)

Esta alusión que sirve para la descripción tipológica se inspira en el propio Agustín que ya había utilizado este mismo pasaje bíblico en *Conf*10,3,4: *non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt.*

⁷⁸¹ Hemos utilizado el comentario de A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino, o.c.*

Posidio no se pronuncia claramente con respecto a sus propias intenciones, pero se sobreentiende que son de naturaleza diferente a las de Agustín, puesto que está situado en una determinada tradición genérica que pretende glorificar a los santos; por tanto, son obras distintas. En el análisis procuraremos despejar cual es el tipo de relación que mantienen.

En general todo el pasaje del prefacio referido a las *Confessiones* está impregnado de las palabras de Agustín y, de hecho, la presencia de esta obra va a ser perceptible en toda la *uita*.

También otras obras del santo tendrán algún tipo de presencia, como suele ser habitual en las *uitae* de los santos que ejercieron alguna actividad literaria, Cipriano y Ambrosio.

Como cabía esperar de su idea acerca de las vidas de santos, y tal y como ya hemos podido comprobar hasta el momento, el prefacio emplea abundantemente el discurso bíblico. Además de las alusiones que ya hemos reseñado y de la cita final podemos contar varias alusiones bíblicas más: *praef.* 1 (1 *Pet* 1,20), *praef.* 3 (1 *Ti* 1,5; *Deut* 2,17). Este abundante empleo del discurso bíblico va a tener su prolongación en el resto de la obra.

2.10.1. Relaciones con la Biblia

En lo que respecta a la presencia del discurso bíblico *VAug* presenta algunas diferencias con las *uitae* anteriores, que esperamos resaltar en nuestro análisis.

Las citas en estilo directo que aparecen no son excesivamente numerosas. En todos los casos introducen preceptos incuestionables, como corresponde a su carácter de autoridad⁷⁸² y palabra sagrada, frecuentemente procedente de las Epístolas de San Pablo:

VAug 22,4: *De vino autem sumendo Apostoli exstat sententia ad Timotheum scribentis ac dicentis: (1 Ti, 5,23).*

En boca del santo, en estilo indirecto, se colocan unas referencias bíblicas cercanas al texto original, aunque no presentadas como discurso ajeno. Hay que pensar que en estilo directo serían reproducciones literales del discurso bíblico, probablemente reconocidas por el público. El conjunto pretende sobre todo sentar unos preceptos y dotar al discurso de Agustín de la autoridad que el origen bíblico de esos textos le confiere. El mejor ejemplo lo ofrecen los capítulos 25 y 26, verdadero centón de alusiones bíblicas, de los que ofrecemos un fragmento:

VAug 25,3: (...) *in talibus praecipue docens, ne cuiusquam cor declinaretur in verba maligna ad excusandum excusationes in peccatis (Ps 140 (141) 4). Et ut dum quisque offerret munus suum ad altare et illic recordatus fuerit quod frater suus habeat aliquid adversus illum, relinquendum esse munus ad altare atque eundem quo fratri reconcilietur, et tunc veniendum et munus ad altare offerendum (Mt 5,23-24). Si vero ipse adversus fratrem suum aliquid haberet, corripere eum debere in parte; et si eum audisset, lucratus esset suum fratrem; sin minus, adhibendum esse unum aut duos; quod si et ipsos contemneret, ecclesiam adhibendam; si vero et huic non oboediret, esset illi ut ethnicus et publicanus (Mt 18,15 -17)..*

El capítulo todavía incluye más adelante otras dos alusiones a *Mt* 18,21 y a *Mt* 6,12.

Las paráfrasis, especialmente si se conservan próximas al original y no están adaptadas al nuevo texto, comparten con las citas textuales ese carácter normativo:

⁷⁸²Precisamente un pasaje de esta obra testimonia el empleo de la Biblia como argumento de autoridad en las discusiones de Agustín con los herejes: *VAugustini* 17,3: *et uera ratione atque auctoritate Scripturarum prolata docuit et ostendit nostrae fidei firmamenta, illius autem adserta nulla ueritate, nulla Scripturarum sanctarum auctoritate subfulta docuit et frustravit.*

VAug 5,1: Factus presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam: maxime, ut nemo quicquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribueretur unicuique sicut opus erat;

Act 4, 32: Multitudinis autem credentium erat cor unum, et anima una: nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia ⁷⁸³

Aunque a veces el efecto autoritario está atenuado ligeramente por el tipológico: la identificación de Agustín con algún personaje bíblico:

VAug 19,5: Et faciebat hoc tamquam speculator a Domino constitutus domui Israel

Ez 33, 7: Et tu, fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel

VAug 24, 12: Et erat tanquam illa religiosissima Maria, typum gestans supernae ecclesiae, de qua scriptum est quod sederet ad pedes domini atque intenta eius verbum audiret; de qua soror conquesta quod ad eadem circa multum ministerium occupata non adiuuaretur, audivit: Martha, meliorem partem Maria elegit, quae non auferetur ab ea. (Lc 10, 38 ss⁷⁸⁴)

Estas identificaciones implican inevitablemente una interpretación del contenido del pasaje bíblico: en este último ejemplo está claramente presentado así. Especialmente porque evoca el *sermo* 104 de Agustín, en el que el autor trata mediante este ejemplo del conflicto entre la vida contemplativa y la activa, un tema que no es nuevo en las vidas de santos.

A veces la alusión puede introducir un relato que le sirve de explicación. Posidio cuenta por ejemplo la disputa pública de Agustín con Fortunato, en la que el santo salió vencedor y el hereje, en ridículo, marchó de la ciudad. El episodio está encabezado por una paráfrasis adaptada lo indispensable para referirse al nuevo personaje, seguida por una expresión cuyo origen bíblico no se hace notar:

VAug 6,3: Quod idem, ut scriptum est, paratus ad responsionem omni poscenti se rationem de fide et spe quae in Deum est, (1 Pet 3, 15) potensque exhortari in doctrina sana et contradicentes redarguere, minime renuit;...

Tit 1,7-9: Oportet enim episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem...amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem: ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.

El empleo implícito de expresiones bíblicas es muy frecuente. En parte, están dedicadas, como es habitual, a dar el "tono" que identifica a la literatura cristiana.

Otra parte muy importante es de índole tipológica, especialmente encaminada a la identificación con los apóstoles:

VAug 5,2:-3 Sanctus Valerius ordinator eius,..., Deo gratias agebat suas exauditas a Domino fuisse preces (Gen 30, 17), ..., ut sibi divinitus homo concederetur talis, qui posset verbo Dei et doctrina salubri ecclesiam Domini aedificare....Eidem presbytero potestatem dedit se coram in ecclesia evangelium praedicandi

Mt 16, 18: ...quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam

⁷⁸³L. M. J. VERHEIJEN ha demostrado que esta referencia lo es también a *Regula* 1,3. (La Vie de Saint Augustin par Possidius et la *Regula Sancti Augustini*. En *Mélanges Mohrmann*, Utrecht: Spectrum, 1963. p. 270-279.

⁷⁸⁴ Se trata de una paráfrasis muy detallada que concluye con la reproducción casi literal de las palabras de Jesús. Esta diferencia entre la transmisión de las palabras del narrador de los Evangelios y la de los estilos directos pronunciados por Jesús puede hacer pensar en que dentro del Evangelio se consideraba especialmente sagrada esta última palabra.

Mt 4, 23: Et circuibat Iesus totam Galilaeam, (...), et praedicans evangelium regni

VAug 5,5: Unde adensa et ardens levata super candelabrum lucerna omnibus qui in domo erant lucebat

Io 5, 35: Ille (Juan el Bautista) erat lucerna ardens et lucens.

Mt 5, 15: ...neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt

VAug 7,1: Et docebat et praedicabat ille (...) salutis verbum cum fiducia...

Act. 4, 31: et loquebantur verbum Dei cum fiducia.

VAug 31,5: et, ut scriptum est, nobis adstantibus et videntibus et orantibus, dormivit cum patribus eius, enutritus in bona senectute

3Reg2, 10: (David) dormivit igitur cum patribus eius...

El deseo de describir a Agustín según los patrones cortados por Jesús y sus discípulos implica una interpretación determinada de esas figuras. En este sentido, como hemos visto en otras *uitae*, no está ausente el interés exegético. De hecho, la obra entera puede interpretarse como la exposición de la vida de un hombre hecho a imagen de aquel personaje de la parábola de Jesús al que alude el autor en el final de la obra:

VAug 31, 10: Erat enim non solum eruditus scribe in regno caelorum, de thesauro proferens nova et vetera (Mt 13, 52), et unus negotiatorum, qui, inventa pretiosa margarita, quae habebat venditis, comparavit

Mt 13, 45-46: Iterum simile est regnum caelorum, homini negotiatori, quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam.

Sin embargo, las alusiones, introducidas en descripciones, comentarios o relatos, que implican una determinada interpretación del texto original -o que incluso en el caso de los relatos imponen una determinada estructura narrativa- son muy escasas.

Del mismo modo sólo hay un caso en que un episodio evangélico ha servido de modelo genérico para un episodio de la *uita*, la única curación milagrosa atribuida por Posidio a Agustín:

VAug 29,5: Vade ad Augustinum episcopum, ut eidem manum imponat, et salvus erit.

Mc 5, 23: Quoniam filia mea in extremis est, veni, impone manum super eam, ut salva sit, et vivat

En *VAug* no hay milagros, episodios que en otras *uitae* se construían según el modelo evangélico, si exceptuamos el que acabamos de mencionar y una breve referencia a un exorcismo en 29,4.

En suma, el empleo de la Biblia difiere considerablemente del que hacen otras *uitae*, sobre todo en la desaparición del modelo genérico en episodios como milagros y exorcismos, que habían llevado el peso de la actualización de la figura de Jesús después de que se hiciera imposible ésta a través de la pasión.

2.10.2. Relación con otras *uitae*

Vimos en el prefacio que Posidio era consciente de inscribirse en una tradición genérica ya existente.

A lo largo de la obra hay alusiones directas a varios pasajes de otras *uitae* y hay también alusiones o citas de pasajes bíblicos que han sido utilizados ya en circunstancias similares en otras *uitae*.

Dejando aparte la influencia de VA, de la que hablaremos en el siguiente apartado -no tanto literaria sino ideológica y no tanto en el autor sino en el propio Agustín-, otra *uita* tiene una presencia importante en VAug VAmbr.

Ambrosio es presentado por Posidio desempeñando un importante papel en la conversión de Agustín. En cambio, éste en las *Confessiones* no lo menciona, sino que describe su proceso de conversión como el resultado de la concomitancia de factores diversos y fruto de una larga reflexión personal en la que Ambrosio probablemente tuviera alguna influencia, pero que no es aclarada por Agustín. Esta desviación de Posidio con respecto a la versión del propio Agustín, duramente reprochada por los críticos, es probablemente una deuda al género escogido: ¿qué más apropiado para una vida de santo que determinar que su conversión se realizó gracias a la ayuda de otro santo famoso, cuya *uita*, encargada a su autor por el propio Agustín, circulaba en ese momento? Era un procedimiento más de anclar genéricamente la obra.

Todavía hay otro indicio de la importancia concedida por Posidio a VAmbr. En 27,7 se alude directamente a las palabras que Ambrosio pronuncia en su lecho de muerte, reproducidas en VAmbr., y se refiere la interpretación que Agustín les daba:

VAmbr. 45,2: *Non ita inter vos, vixi, ut pudeat me vivere; nec timeo mori, quia bonum Dominum habemus.*

VAug 27,8: *ideo enim eum dixisse intellegendum esse: , ne crederetur praefidens de suis purgatissimis moribus praemisisse: ; hoc enim vixerat ad illud quod homines de homine nosse poterant; nam ad examen aequitatis divinae de bono se Domino magis confidere, cui etiam in oratione cotidiana dominica dicebat: (Mt 6,12)*

El hecho de que las últimas palabras de Ambrosio hayan sido reproducidas en VAug⁷⁸⁵ seguidas de un comentario por parte de un intelectual como Agustín es significativo. A semejanza de las palabras de Jesús, que también han recibido múltiples comentarios, no pocos de ellos en vidas de santos, se comentan las palabras de un santo en la *uita* de otro santo, además relacionándolas con una cita evangélica. Tal cosa alimenta la teoría de las *uitae* como continuación del Evangelio y de VAug como continuadora de VAmbr.

El tipo de santo que dibuja el autor corresponde más al modelo representado por Ambrosio que al de los antiguos ascetas, es un hombre público y monolítico cuyas interioridades quedan desterradas de la obra. Las razones no son exclusivamente literarias, puesto que quizá esto no hubiera sido así si no se tratara de Ambrosio, tan admirado por Agustín, y si la VAmbr. no hubiera sido encargada a Paulino por el propio Agustín.

Sin embargo, es imposible no notar que VAug presenta una diferencia con las otras *uitae* la ausencia del elemento sobrenatural. Sobre esta peculiaridad quizá nos ayude algo el examen de la relación que Posidio mantuvo con las *Confessiones*.

⁷⁸⁵Tengamos presente, como A.A.R. BASTIAENSEN señala (*Vita di Cipriano...o.c.*, p. 426), que Agustín no pudo asistir a la muerte de Ambrosio porque en ese momento se encontraba en Africa. La teoría de Bastiaensen es que Agustín extrajo la sentencia de VAmbr.

2.10.3. Relación con las obras de San Agustín.

Este constituye un apartado importante, porque la relación de Posidio con las obras de Agustín es múltiple.

Es cierto que en otras *uitae* de escritores, las de Cipriano y Ambrosio, los textos estaban siempre presentes de una u otra manera. Pero este rasgo está llevado en *VAug* a su máxima expresión. Prueba de ello es que, mientras en las otras dos *uitae* el papel de los textos del santo siempre se reducía a alusiones implícitas o en todo caso se ponían en boca de los santos discursos ficticios que se habían redactado elaborando sus textos, Posidio llega a reproducir citas textuales de Agustín e incluso una carta completa, la 228 (*VAug* 30, 3-51).

Dentro del conjunto de obras citadas debemos situar en un lugar privilegiado las *Confessiones*, que ya Posidio mencionaba en el prefacio. Teniendo en cuenta que el contenido de ambas obras es biográfico, era inevitable que se procurara establecer las diferencias, si las había.

En el análisis hay que diferenciar la parte de la obra destinada a contar el espacio temporal comprendido por el relato de Agustín y el resto, que no era objeto de ese relato.

Los dos primeros capítulos de la *uita* se han tomado como un resumen de las *Confessiones*. En realidad no se trata exactamente de un resumen y, de hecho, a veces hay discrepancias en algunos pormenores. Ya en el apartado anterior vimos cómo se había simplificado el relato de la conversión y aumentado el papel de Ambrosio en ella. Courcelle señala todas estas diferencias en detalle y compara ambos textos⁷⁸⁶.

Se pueden resumir las relaciones principales de la obra con la Biblia, las *Confessiones* y otras *uitae* en el pasaje siguiente:

VAug 2,2: *Et illud quod dicit iterum Dominus, idem vir sanctus cupiens: "Si vis esse perfectus, vende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelis, et veni, et sequere me".*

Posidio cita en estilo directo el pasaje de *Mt* 19, 21, la contestación de Jesús al joven rico. En *VA* ya vimos en un emocionante relato que la cita era tomada por Antonio como si hubiera sido dirigida a él y es el desencadenante de su retirada del mundo. De hecho, en las *Confessiones* (8, 12,29) Agustín tiene presente esta escena de la obra de Atanasio y él mismo vive un episodio similar: al escuchar a unos niños que repiten *Tolle, lege*, coge el libro de los Evangelios y lee un pasaje de *Rom* 13,13⁷⁸⁷ que le induce a cambiar de vida:

Conf 8, 12,29: *Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repentis quasi pueri an puellae, nescio: Tolle lege, tolle lege. (...) surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audierat enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tanquam sibi diceretur quod legebatur: Vade, vende omnia quae habes...et tali oraculo confestim ad te esse conversum.*

La escena de *Confessiones* es plenamente hagiográfica y perfectamente hubiera entrado en una vida de santo. Sin embargo, Posidio la ha reducido introduciendo la cita de Mateo como resumen, a la vez evocación de *VA* y del episodio del *Tolle, lege*.

⁷⁸⁶ P. COURCELLE. *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire* Paris: Etudes augustiniennes, 1963. p. 612-614.

⁷⁸⁷ *Rom* 13,13: *Sicut in die honeste ambulemus: non in comessationibus, et ebrietatibus, non in cubilibus, et impudicitis, non in contentione, et aemulatione...*

Las razones de la omisión pueden ser variadas. Quizá haya que buscarlas en el prefacio: el autor no quiere volver a tratar lo que ya trató el propio Agustín. Courcelle⁷⁸⁸ añade a la intención de Posidio el deseo de dar una interpretación determinada a las *Confessiones*. Según él, Posidio escoge la cita de Mateo y omite el *Tolle, lege* porque considera que este último es en el pensamiento de Agustín la traducción de una toma de conciencia interior: de que el versículo de Mateo está dirigido a él como en una ocasión se dirigió a Antonio. Probablemente el autor no tenía excesivo interés por los detalles de una conversión contada en un relato no glorificador y que, por tanto, a sus ojos desvalorizaba la figura del santo.

A propósito de esta cita tan presente en todas las *uitae* no podemos dejar de observar la relatividad de lo que a veces llamamos "tópicos hagiográficos". El sentimiento de que la Biblia puede hablarnos a nosotros mismos a pesar de la diferencia temporal no es un lugar común literario; está en la mente de San Agustín. Así pues, la cita de Mateo no se ha introducido en la *uita* por un deseo de imitar un modelo literario ni de describir un santo siguiendo el patrón de otro ya famoso, sino que forma parte de la mentalidad de San Agustín, aunque en la configuración de ésta haya participado la lectura de VA.

Esta relación no es especialmente relevante, puesto que era esperable que existiera algún tipo de contacto con la obra agustiniana en el relato de la conversión del santo. Desde el punto de vista del género resulta más interesante plantear si las *Confessiones* determinaron de alguna manera el resto de la obra.

Por una parte, indudablemente debió pesar en el biógrafo la existencia previa de una obra autobiográfica del santo, la cual marcaba por así decir unas reglas del juego: probablemente es la causa de que no haya "excesos hagiográficos".

Como ya hemos apuntado, el hecho de que Agustín haya contado un período de su vida en esta obra indujo a Posidio a relatar el resto. Y quizá a hacerlo con un interés distinto: si las *Confessiones* es el relato de un hombre y de su experiencia privada, en contraste Posidio se centró en su faceta de obispo, de hombre público, omitiendo todo tipo de descripción de lo privado, que ya había sido tratado suficientemente en la obra de Agustín. Se puede sugerir además el deseo por parte de Posidio de contrarrestar la impresión causada por las *Confessiones* ofreciendo la imagen glorificadora que, según él, necesitaba Agustín. Desde luego, no se puede utilizar el término "corrección" por ser demasiado fuerte, pero, si en el prefacio se afirma que las razones de Agustín eran como las de San Pablo, deshacer la idea de que pudiera ser considerado por encima de la realidad, parece implícito en el pensamiento del autor que su motivo es justamente hacer que se le considere no por encima de la realidad, pero sí en su justo valor.

Es un indicio de cómo, a pesar de no estar aún bien definidas las diferencias entre autobiografía y biografía⁷⁸⁹, el autor sí las distingue.

Por otra parte, la abundantísima utilización de los textos agustinianos en la *uita*⁷⁹⁰ hace pensar en que Posidio pretendiera completar una laguna: no redactar unas "*Confessiones* apócrifas" -género además no adecuado para dar cuenta de la actividad pública-, sino escribir una biografía de la época posterior de la vida del santo utilizando las propias palabras de su protagonista. Evidentemente ya no podía ser autobiografía, pero al menos estaba lo más impregnada posible del discurso de Agustín. Por otra parte, no podemos olvidar que uno de los méritos del santo eran precisamente sus palabras y su predicación.

⁷⁸⁸ P. COURCELLE. *Les confessions...* o.c., p. 613.

⁷⁸⁹ M. BAJTIN. Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. En *Teoría y estética...* o.c., p. 298.

⁷⁹⁰ Cf para el registro detallado de tales relaciones el comentario de Bastiaensen y el apéndice ya citado de COURCELLE. *Emprunts et compléments de Possidius aux Confessions*. En o.c. p. 609-621.

Esto es un indicio de cómo todavía se sentían próximas la biografía y la autobiografía, ambas tratan sobre el hombre y la imagen que transmiten es en ambos casos pública. Para Posidio la diferencia entre su obra y las *Confessiones* es el carácter glorificador.

2.10.4. Conclusión

VAug es una biografía relacionada sobre todo con la dedicada a Ambrosio, más próxima temporal y circunstancialmente. Esta relación está marcada por motivos extraliterarios: Ambrosio fue muy admirado por Agustín y éste mismo fue el promotor de que Paulino escribiera su *VAmbr.* Por otra parte, Posidio encuentra en *VAmbr.* los instrumentos precisos para narrar la vida de un santo no similar a los ascetas de Jerónimo: un obispo y un intelectual.

Posidio, como Paulino, ofreció la imagen de un santo con una tarea pública por su cargo y por su categoría intelectual y da cuenta de sus actividades en esta dimensión: su participación en la política eclesiástica, sus disputas con los herejes, sus obras, etc. Quizá Agustín no participaba en la política como Ambrosio, pero desde luego no era ajeno al mundo que le rodeaba, como demuestra la carta, reproducida íntegramente por Posidio, sobre las invasiones de los bárbaros.

Hay un punto en el que *VAug* se aparta de *VAmbr.*: el distinto valor concedido a lo milagroso, que desaparece prácticamente de la obra (excepto en el capítulo 29, cuando ya Agustín está enfermo⁷⁹¹) probablemente por influjo del propio pensamiento agustiniano.

Tras este breve repaso está claro que *VAug*, como antes *VAmbr.*, se encuentra mucho más cerca de la biografía antigua -a la vista de su estructura Mohrmann opina que de la suetoniana⁷⁹²- que de las vidas de monjes.

La *uita* se presenta por un lado como complemento de las *Confessiones*: si éstas tratan el aspecto privado de la personalidad del santo, Posidio se dedica a la faceta pública. Por otro lado, constituye una reinterpretación de la imagen del santo ofrecida por las *Confessiones*, que adolecía de ser no glorificadora, por tanto, no hagiográfica.

La relación con la obra de Agustín no carece de importancia. Por una parte, ambas obras están ligadas por tratar del mismo personaje, aunque con ópticas distintas. Pero el hecho de que una sea una autobiografía obliga a Posidio a mantener un tono coherente con ella, por ejemplo, en el tema de los milagros.

Pero si esto es así ¿qué ocurre con la relación con la Biblia? El prefacio parecía dar a entender que en este terreno *VAug* era un representante más del género. Es cierto que la supresión de los episodios de milagros perjudica enormemente la relación con el Evangelio, puesto que se elimina un elemento fundamental de la identificación tipológica con Jesús y con los Apóstoles; identificación que frecuentemente daba lugar a episodios contruidos genéricamente según el modelo evangélico.

Para sustituir este punto se eligió otro elemento más acorde con el carácter del personaje: la labor evangelizadora y la predicación⁷⁹³. Pero la labor de predicación de Agustín, por mucho que pudiera estar contruida según el modelo de los Hechos de los Apóstoles, no podía equipararse en efecto dramático a los milagros.

⁷⁹¹ No sabemos si no será sintomática esta colocación, pensando en el cambio de actitud hacia lo sobrenatural que Agustín experimentó a lo largo de su vida.

⁷⁹² Chr. MOHRMANN. Introduzione. En A.A.R. BASTIAENSEN. *Vita di Cipriano... o.c.*, p. XLIV-XLV: 1-5: vida hasta la ordenación sacerdotal; 6-18: actividad en la Iglesia de Africa del Norte; 19-27: mores; 28-31: últimos días y muerte. Si juntamos las dos primeras partes, organizadas en un relato cronológico, obtenemos una estructura muy similar a la de Suetonio.

⁷⁹³ Cf las referencias del apartado anterior y otras muchas: *VAug* 7,1; 9,1; 10, 3, etc...

Así pues, a pesar de que el elemento fundamental en la definición del santo haya cambiado, la relación con la Biblia sigue manteniendo un punto de contacto: identificación tipológica (con otros rasgos), relación genérica en episodios concretos (distintos de los habituales) e inclusión de relato exegético respecto a ciertos pasajes bíblicos. Por supuesto, siempre teniendo como fondo el principio fundamental de la imitación, que preside el ruego final del autor:

VAug 31, 11: et mecum ac pro me oretis, ut illi quondam viri,..., et in hoc saeculo aemulator et imitator existam...

2.11. *Sermo de sancto Maximo (460-485)*

Ya hemos analizado otra obra adscrita al género *sermo VHon.*; precisamente sobre el antecesor inmediato de Máximo, hecho que no carece de significación. Es cierto que *VHon* siempre incluye en las distintas variantes de su título el nombre *uita* y que habitualmente es considerada por los especialistas junto a las otras vidas de santos; hemos visto que a pesar de estar marcada por la ausencia de relato, sí aporta datos biográficos sobre el protagonista. En este sentido su inclusión está más justificada que el caso de la obra presente.

Esta obra sobre el sucesor inmediato de Honorato al frente del monasterio de Lérins, escrita por Fausto de Riez⁷⁹⁴, podría ser excluida del corpus a causa de una serie de factores: su propio título, en el que no figura el nombre *uita*, su denominación como *sermo* y su transmisión en una colección de homilias son los fundamentales; tampoco la consideración de los estudiosos ha sido unánime.

Precisamente por el hecho de suscitar dudas y pensando que constituye un punto de contraste que puede resultar iluminador, la hemos incluido en el análisis.

La obra carece de un prefacio largo. Tan sólo unas breves líneas enuncian el tema y añaden un tópico de modestia habitual:

VMaximi 1: Locuturi de perfectione summi antistitis et confessoris, multum ueremur ne merita eius, dum affectus praedicationis insinuat, tenuitas sermonis abscondet.

De este inicio no podemos deducir ninguna relación intertextual. Sin embargo, pocas líneas más abajo encontramos el primer contacto con la Biblia, que prelude una relación profunda en toda la obra.

2.11.1. Relaciones con la Biblia

Es imposible que separemos aquí, como en otras *uitae*, las modalidades de reproducción del discurso bíblico por su función. Las diferencias en este aspecto son insignificantes y existe la costumbre de combinar citas en estilo directo con otros tipos de alusiones explícitas e implícitas para crear un largo párrafo en el que, sin olvidar el efecto normativo y el tipológico, adquiere gran importancia el exegético.

Como ejemplo puede valer una larguísima secuencia introducida por una primera alusión implícita que apunta la comparación entre Máximo y Abraham:

*VMaximi 2: Nondum quidem uisibiliter exierat de terra sua, et cognatione sua, et de domo patris sui*⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ A su vez Fausto de Riez sucedió en el episcopado a Máximo. La obra ha sido transmitida en una colección de homilias de Eusebio de Emesa.

⁷⁹⁵ Esta alusión ya había sido empleada por Hilario en *VHon.* 12,1.

Gen 12,1: Dixit autem dominus ad Abram: Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram quam monstrabo tibi.

Esta alusión a un pasaje bíblico es explicada a continuación palabra por palabra como en un comentario:

VMaximi 2: sed iam spiritaliter reliquerat terram suam, quia nullis inclinabatur concupiscentiis actibusque terrenis; iam reliquerat cognationem suam, quia nullis iam carnalium necessitudinum detinebatur afflictibus, nullis uitiorum, quae per longam consuetudinem proxima et cognita animae efficiuntur, uelut parentum constringebatur amplexibus; iam reliquerat domum patris sui, quia in inquisitione aeternae illius patriae supernis intentus incesserat.

La impresión de hallarnos en un pasaje declaradamente exegético es confirmada de inmediato:

VMaximi 2: Trium itaque patriarcharum in se completurus figuram, subito totum reliquit, ut illum posset obtinere qui totus est, dicturus cum apostolo: Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te. (Mt 19,27)

Esta cita en estilo directo pertenece a las palabras que Pedro dirige a Jesús después del episodio del joven rico, que tan a menudo aparece en las *uitae*, confrontando con la actitud de éste el comportamiento de los apóstoles. El efecto, además de normativo, es tipológico. Pero el comienzo de la oración establece un principio que va a regir en toda la obra: el santo desarrolla en su persona las figuras de las Escrituras, en este caso de tres patriarcas del Antiguo Testamento, con los que es comparado extensamente en pasajes salpicados de numerosas alusiones bíblicas:

VMaximi 2: Tanquam Abraham ergo corporaliter de domo et de loco suo diuina uocatione dignus (2 Thess 1,11) egreditur (Gen 16, 29)

VMaximi 3: Tanquam Isaac a patre uiua hostia futurus offertur (Gen 22,2) (...) Super hanc itaque aram per contritionem carnis et sanguinis (Ephes 6,12) semetipsum deo immolat (Ps 49,14)

VMaximi 4. Legimus beatum Iacob, (...) solum in baculum suum, transisse Iordanem (Gen 32, 9-10)

El procedimiento de introducir un comentario a una cita textual o a una alusión bíblica se repite varias veces:

VMaximi 7: Omnis gloria eius filiae regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta uarietate (Ps 44, 14-15). Digne in fimbriis aureis, quia magis ac magis in operum suorum fulsit exterius; digne, inquam, in fimbriis aureis, quia pretiosior seipso in nouissimis fuit; et sicut hic dixit in uestimentorum fine, ita ille in actuum suorum consummatione plus claruit.

Otra manera de representar el enlace de la vida del santo y de los sucesos que le conciernen con las Escrituras es el cumplimiento de una de sus citas:

VMaximi 10: Tunc impletum est circa uos, dilectissimi fratres, illud euangelicae promissionis oraculum: Petite et dabitur uobis, quaerite et inuenietis (Mt 7,7)

La alusión implícita a *Mt 5, 14: Non potest ciuitas abscondi supra montem posita* se hace completamente transparente a continuación, pues es la referencia que habitualmente forma parte de la caracterización de los santos que viven este conflicto:

VMaximi 8: Emminebat in admirationem omnium, uelut ciuitas super uerticem montis exposita: nec iam lucerna poterat latere sub modio, nec recipiebatur nec continebatur ultra latibulum suum. ...

Precisamente dentro de este capítulo se produce la única inserción de un episodio narrativo: las multitudes deseosas de verle van a buscarle pero él se esconde y logra evitarlas gracias a una oportuna lluvia, de lo que el propio autor se declara testigo.

No vamos a seguir añadiendo ejemplos. Sólo apuntamos las comparaciones -más numerosas de lo habitual- con otros personajes bíblicos además de los que acabamos de ver: Moisés (12), Eliseo (6), la mujer de Betania que unge a Jesús (11)

2.11.2. Relaciones con otras *uitae*

No hay mención de ninguna otra obra, pero sí hay alusiones implícitas. En primer lugar debemos señalar, como siempre, la referencia a similares citas bíblicas, aunque esto puede no ser debido nada más que a una concepción común de la cuestión, especialmente teniendo en cuenta que el santo es de un asceta.

A este grupo podemos adscribir la presentación de la relación entre Honorato y Máximo como reproducción de la existente entre Elías y Eliseo, comparación habitual en las vidas de los ascetas desde *VA*:

VMaximi 6: dignus, cui, tanquam Elias ad superna migrandus Eliseo discipulo, pallium pietatis et gratiae ac praeclara meritorum indumenta, et in se augendus et in filio duplicandus

La relación entre ambos santos, uno sucesor del otro, ambos ascetas, suscita la impresión de que el autor pueda haberse inspirado en la obra de Hilario. Esto no es extraño, puesto que ambas son sermones pronunciados en ocasiones similares.

La comparación del santo con una abeja no puede por menos de recordarnos el prodigio relatado en *VAmbr.*, cuando las abejas se posaron en su boca; sin embargo, hemos de tomar esta relación con reservas porque se trataba, como vimos en su momento, de un tópico de larga vida:

VMaximi 4: uobis, prophetica haec apis, salutifera in illo aluario mella confecit

2.11.3. Conclusión

La obra, a pesar de que mantenga una estrecha relación con la Biblia, es claramente distinta al resto de vidas de santos. ¿A qué se debe esta impresión?

Hay varias diferencias. La primera reside, como ocurría en *VHon.*, en que no hay relato. Y es que ya el comienzo del *sermo* declara que el tema no es exactamente la vida del santo, sino su perfección (1: *Locuturi de perfectione summi antistitis et confessoris...*)

Y realmente la obra no aporta ninguna información biográfica sobre el santo (sólo dos datos concretos aparecen: el nombre de Lérins y san Honorato), sino que se trata de un elogio de esa perfección centrado en una serie de puntos que podrían ser adjudicados a cualquier santo. Ciertamente esos puntos están todos tomados de las Escrituras y, de hecho, la obra se convierte en una complicada trama de rasgos que alegóricamente remiten a los tipos bíblicos; por esta causa no resulta demasiado accesible. En la raíz de este procedimiento está la consideración del santo como la actualización de esas figuras bíblicas; principio que resulta común a las vidas de santos. Sin embargo, tal actualización no llega a ser efectiva como en éstas, puesto que no hay un mundo concreto donde actualizar nada: todo en la obra es bíblico, la ausencia completa del mundo contemporáneo distinto del bíblico impide que pueda darse ese fenómeno. De esta manera la figura de Máximo puede haber sido elevada a la mayor de las alturas, pero nada la acerca a la comprensión del público, al menos de aquél para el que el santo no es completamente familiar. Para conseguir este efecto es necesario el relato, y en esto descubrimos una nueva faceta del modo narrativo en las *uitae*

2.12. *VGermani* (475-480)

Las epístolas que encabezan la *uita* recogen varios de los temas habituales: tópicos de modestia, deseo de transmitir el recuerdo del santo a la posteridad, la necesidad de seleccionar el material. Pero lo más llamativo es la relación que sugieren con las obras martinianas de Sulpicio Severo.

La primera carta a Paciente, el obispo que le ha encargado la elaboración de la *uita*, contiene alguna referencia a Sulpicio:

VGerm, epist. Pat.: orate, ut ministerium meum gratiam, quam sui merito non potest obtinere, vestra intercessione mereatur.

Sulp. Sev., epist 2,18: Spes tamen superest illa sola, illa postrema, ut, quod per nos obtinere non possumus, saltem pro nobis orante Martino mereamur.

Pero lo fundamental es sobre todo la otra epístola dirigida a Censurio, quien le solicita la obra ya escrita, como Desiderio a Sulpicio, en términos que sin duda recuerdan la carta de éste:

VGerm, epist. Cens.: praecepisti iubendo, ut paginula, quae adhuc intra secreti vicinia tenebatur, longius me auctor procederet essemque ipse reatus meo quodammodo et accusator et proditor. (...) Reiecto itaque pudoris velamine, (...) pro fiducia karitatis deposcens, ut ...

VMart., epist. ded 1-2: Ego quidem, ... libellum scheda sua premere et intra domesticos parietes cohibere decreueram, ... Quid enim esset, quod non amoris tuo uel cum detrimento mei pudoris impenderem? Verum tamen ea tibi fiducia libellum edidi qua nulli a te prodendum reor, quia id spondidisti. sed ueveor ne tu ei ianua sis futurus et emissus semel reuocari non queat.

Antes de comprobar el alcance de esta relación examinaremos las posibles relaciones con la Biblia.

2.12.1. Relación con la Biblia

Quizá lo más notable de esta *uita* en este aspecto es la ausencia absoluta de citas bíblicas en estilo directo. En este terreno sólo podemos notar el empleo de *Alleluia* como una palabra mágica que puede incluso espantar a un ejército enemigo:

VGerm 18: Alleluia tertio repetitam, sacerdotes exclamant. (...) Hostile agmen terrore prosternitur.

Se trata de una utilización del discurso bíblico, que ya habíamos encontrado en otras ocasiones en *VA* o en *VHil.*, como palabra sagrada. Aunque en este caso hay que tener en cuenta que el término *Alleluia*⁷⁹⁶, que ha permanecido sin traducir en las versiones griegas de la Biblia, enseguida se utilizó en la liturgia. Así pues, su empleo ritualizado como "palabra mágica" no resulta extraño.

⁷⁹⁶ H. ENGBERDING. s.v. Alleluja. *RACI*, cols. 293-299.

En estilo indirecto se reproducen las palabras de Mateo, que se suelen aplicar para describir el conflicto en el que el santo se debate: desea vivir en el ascetismo y apartado del mundo, pero está sujeto a sus obligaciones públicas como obispo:

VGerm 21: in quo vere evangelica sententia probatur; civitatem supra montem positam latere non posse (Mt 5, 14)

Las alusiones explícitas no son muy numerosas. Desempeñan funciones similares a las de otras *uitae*, especialmente la de comparar al santo con un personaje bíblico:

VGerm 16: ignorans merita illius sicut Iob beatissimi afflictione corporis propaganda.

Una alusión explícita algo distinta es la que representa los milagros del santo como el cumplimiento de lo dicho en las Escrituras. Para ello el autor alude a la obra de donde procede el texto y a continuación realiza una paráfrasis de éste, adaptada a su nuevo sujeto:

VGerm 29: sed, ut propheta ait, ambulabat de uirtute in uirtutem

Ps 83 (84) 8: Ibunt de uirtute in uirtutem.

Las alusiones implícitas, como suele suceder, son las más numerosas y las que poseen una gama más variada de posibles efectos.

En primer lugar hay un grupo, como en todas las obras cristianas, que funciona como marca identificativa:

VGerm 8: lorica fidei (Ephes 6, 14);

VGerm 19: exultant Galliae, gaudent ecclesiae (Apoc 19,7; Ps 95, 12; Is 61,10, etc.)

Las alusiones implícitas no están libres del carácter normativo. A título de ejemplo podemos citar aquellas que describen al santo como el perfecto cumplidor de las palabras bíblicas -esta actitud es a la vez ilustración de éstas y comparación con los modelos bíblicos- lo que inevitablemente revalida su valor normativo original:

VGerm 2: substantia dispensatur in pauperes, paupertas ambitur.

Ecclesiasticus 10, 34: qui autem gloriatur in paupertate, quanto magis in substantia

No faltan las alusiones con función tipológica encaminadas a la comparación con Jesús o con los Apóstoles:

VGerm 5: Pedes omnibus manibus suis lavit

Io 13, 12 -15: Postquam ergo lavit pedes eorum,...Si ergo ego lavi pedes vestros, Dominus et magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes. Exemplum enim dedi vobis ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.

VGerm 27: fides catholica inculcata firmatur

Act 16,5: Et Ecclesiae quidem confirmabantur fide,...

VGerm 32: Hoc primum virtutis signum in Italia per famulum suum Christus operatus est

Io 2,11: Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae

Siempre recordando que no pretendemos realizar una clasificación cerrada y compartimentada, que la mayor parte de las alusiones no poseen una sola función y que, de hecho, las funciones están muy relacionadas entre sí, señalamos que el carácter tipológico de algunas alusiones puede desembocar en una relación genérica. En *VGerm.*, como en otras, este fenómeno se da sobre todo en los episodios de milagros. Al santo le traen enfermos y endemoniados y en la curación se comporta como Jesús:

VGerm 29: A quo illi muta offertur puella

Mt 9, 32: ecce obtulerunt ei hominem mutum

*VGerm 38: turbas eiecit*⁷⁹⁷

Mt 9, 25: Et cum eiecta esset turba,...

Incluso calma el mar embravecido:

VGerm 13: Tum beatus Lupus omnisque turbati excitant seniore, elementis furentibus obponendum (...) tranquillitas serena subsequitur.

Mc 4,38: et excitant eum, et dicunt illi: (...) et facta est tranquillitas magna

Aunque es cierto que los episodios de los que hemos entresacado estos fragmentos son de corte totalmente evangélico —curaciones, una resurrección, calmar la tormenta—, la presencia de algunas similitudes con los relatos de Sulpicio Severo hace sospechar que en la inserción de estos episodios concretos hayan influido también las obras martinianas. Volveremos sobre este punto en el apartado siguiente.

Para el final hemos dejado un ejemplo de carácter exegético, concretamente de *midrash*: la aclaración de un punto de un pasaje bíblico se desarrolla en un relato. Constancio cuenta un milagro en el que se incendia el refugio donde descansa el santo, lesionado en un pie por una caída que ha sido de origen demoniaco, según el autor; a pesar de los esfuerzos de la multitud, todo arde salvo el cuarto donde Germán estaba:

VGerm 16: Sed ut Dei potentia manifestior appareret quicquid custodire temptaverat turba, igne consumitur; quod vero iacens et infirmus defenderat reservatur. (...) Referri nequeunt, quae Christus operabatur in famulo, qui virtutes faciebat infirmus.

Estas últimas palabras recuerdan inevitablemente al pasaje en el que Pablo pide a Dios que aparte de él al demonio:

*2 Cor 12,9: .Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo: cum enim infirmor, tunc potens sum*⁷⁹⁸.

En primer lugar hay que señalar cómo la función del milagro se considera la manifestación de la gloria y el poder divino. Desde esta perspectiva estaba clara la utilidad de los milagros y la necesidad de que los ascetas combinaran en lo posible la retirada del mundo con esta actividad.

En segundo lugar, parece como si el autor hubiera pretendido ofrecer una parábola alegórica que encerrara el sentido expuesto en la epístola de San Pablo: la *infirmitas* del santo está causada por una

⁷⁹⁷ *VMart. 8,2: exclusisque omnibus turbis*

⁷⁹⁸ El relato recuerda extraordinariamente a Sulp., *epist.* 1,11.

asechanza del demonio⁷⁹⁹ y precisamente en estas circunstancias se produce el milagro. Sin embargo, Constancio está ofreciendo una explicación dirigida a los menos iniciados, transformando el sentido espiritual de *infirmus* en físico. Por supuesto, los iniciados podían reconocer en el relato el sentido espiritual primigenio.

De carácter similar a éste encontramos también el episodio en el que el santo, aludiendo al precepto evangélico de *Lc 12,24*⁸⁰⁰, había ordenado al diácono repartir entre los pobres las únicas tres monedas que tenían, pero éste se guarda una; después de haber recibido una oportuna donación de doscientos sólidos el santo recrimina así al diácono:

VGerm 33: ...nam si totum indigentibus contulisses, remunerator noster trecentos hodie reddidisset.

*Mt 19, 29: Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit*⁸⁰¹

El episodio constituye a la vez el cumplimiento literal de las dos referencias bíblicas: Dios se preocupa de abastecer a sus fieles y devuelve ciento por uno.

Hemos visto, en resumen, que la relación con la Biblia es múltiple, como es habitual.

2.12.2. Relaciones con las obras martinianas y con otras vidas de santos.

La influencia de las obras martinianas de Sulpicio Severo en las epístolas y prefacio de *VGerm.* ya ha sido señalada. Todavía a lo largo de la *uita* aparecen algunas alusiones más procedentes del mismo lugar y referidas a cuestiones que atañen a la forma de plantear la obra:

VGerm 23: Si itinera eius cuncta percurram, si universa commemorem, parabit prolixitas congesta fastidium

VMart. 1,8: ne quod his pareret copia congesta fastidium.

De hecho, el comienzo del relato ofrece una marca de género inconfundible, el *igitur* salustiano que Sulpicio utilizó en circunstancias similares y que ya antes que él había utilizado Evagrio en su traducción de *VA*, y luego Paulino en *VAmbr.* (3,1). En realidad toda la frase recuerda a *VMart.*:

VGerm 1: Igitur Germanus Autesioderensis oppidi indigena fuit, parentibus splendidissimis procreatus...

VMart. 2,1: Igitur Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit (...) parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis, gentilibus tamen...

El resto de las alusiones están a medio camino entre el carácter tipológico e indicios de una relación genérica. Por ejemplo los episodios de milagros recuerdan a muchos de los protagonizados por Martín: un endemoniado queda suspendido en el aire:

VGerm 7: et captivus pariter et minister in sublime suspenditur

Dial. III 6, 2: uidi quendam adpropiante Martini in aera raptum manibus extensis in sublime suspendi.

Dial III 6, 4: hos sublatis in sublime pedibus quasi de nube pendere

⁷⁹⁹ *VGerm. 16: insidiator inimicus, casualibus laqueis praeparatis, Germani pedem lapsus occasione contrivit...*

⁸⁰⁰ *Lc 12, 24: Considerate corvos, quia non seminant, neque metunt, quibus non est cellarium, neque horreum, et Deus pascit illos.*

⁸⁰¹ *Lc 8,8; Mc 10, 30.*

VGerm 9: cum subito per inane aeris invisibilibus nexibus hostis religatus adpenditur, (...) Quo interdicto, foeda relinquens vestigia, cum eo quo erat dignus foetore discessit

VMart. 17,7: foeda relinquens vestigia fluxu ventris egestus est.

El episodio del fuego que respeta al santo presenta resonancias inequívocas de uno de los enfrentamientos de Martín con los paganos:

VGerm 16: et inter globos flammantis incendii incolome tabernaculum (...) emicuit

VMart. 14,1: agente vento flammaram globi ferebantur

El comienzo del episodio de la curación de la parálitica de *VMart.* también es aprovechado por Constancio:

VGerm 45: matrona quaedam loci eius paralisi disoluta (...) ita ut nullum membrorum suo fungeretur officio.

VMart. 16,2: Treveris puella quaedam dira paralysis aegritudine tenebatur, ita ut (...) nullo ad humanos usus corporis officio fungeretur.

Vemos, en resumen, que en estos episodios Constancio tomó como modelo los escritos sobre Martín redactados por Sulpicio Severo, no sólo *VMart.*, sino también epístolas y Diálogos⁸⁰². Existe, por tanto, una doble relación con el Evangelio y con las obras martinianas de Sulpicio. Podemos suponer que la tradición preexistente tuvo algún papel en esta estilización. Este fenómeno no puede extrañarnos teniendo en cuenta la zona geográfica en la que se sitúa *VGerm.* y sobre todo la celebridad de san Martín.

Contactos con otras *uitae* pueden aparecer en momentos concretos, por ejemplo, *VAmbr.* en el relato del cursus honorum del santo⁸⁰³:

VGerm 1: Igitur Germanus (...) et ab ipsis infantiae rudimentis studiis liberalibus institutus (...) Deinde tribunalia praefecturae professione advocationis ornavit. Res publica ad honorum praesumpsit insignia ducatus culmen et regimen per provincias

VAmbr. 5,1: Sed postquam edoctus liberalibus disciplinis ex urbe egressus est professusque in auditorio praefecturae praetorii, (...) Post quod consularitatis suscepit insignia ut regeret Liguriam Aemiliamque provincias...

2.12.3. Otras relaciones

Borius ha señalado que el autor poseía la educación propia de un rétor y que, como tal, su obra está salpicada de alusiones a la literatura profana. Este tipo de alusiones no nos interesa, puesto que son intentos de dar un barniz literario al texto y no suelen tener pertinencia genérica. Es cierto que por ejemplo en el relato de la tormenta el autor acude a Virgilio, como si hubiera ciertos contenidos que se pensara que debían transmitirse en un estilo determinado, pero en general no puede hablarse de que la influencia vaya más allá.

⁸⁰² Otros paralelismos se pueden encontrar en el episodio del colchón de paja usado por el santo, recogido por las mujeres como reliquia, que, cuando llega la ocasión, muestra poderes curativos (*VGerm. 22, Dial. II, 8, 8-9*); o en la curación de la muda (*VGerm. 29; VMart. 16,7*)

⁸⁰³ R. BORIUS (ed.). *Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre*. Paris: Ed du cerf, 1965. p. 34, interpreta que se trata de un calco un poco sospechoso por su falta de precisión, quizá motivado por la falta de datos acerca de los primeros años de la vida del santo.

Pero sí hay una excepción. Uno de los milagros del santo, de origen claramente popular, la noche en la casa encantada, ha sido transmitido imitando un episodio contado por Plinio el Joven⁸⁰⁴. La semejanza en el relato comienza por algunas resonancias en la expresión, pero alcanza también a su estructura: la casa posee previamente la fama de estar encantada, a pesar de lo cual los protagonistas se alojan en ella, aparece el fantasma y revela -en el relato de Plinio por gestos, en el de Constancio por la palabra- el lugar donde se encuentran los restos de su cuerpo, insepulto a causa de sus crímenes. Una vez que se les da sepultura nunca más vuelve a aparecer el fantasma.

VGerm 10: ... inveniuntur corpora fusa sine ordine, ossa ferreis adhuc nexibus inligata. Ad legem sepulturae fossa dirigitur, membra exuta vinculis linteis ambiuntur, humus superiecta componitur, (...) ita ut post eandem diem sine ullo terroris indicio domicilium frequentato habitatore floruerit.

Plin iun. epist. 7, 27, 11: Inveniuntur ossa inserta catenis et implicita, quae corpus aevo terraque putrefactum nuda et exesa reliquerat vinculis; collecta publice sepeliuntur. Domus postea rite conditis manibus caruit.

Probablemente el autor se planteó cómo transmitir ese milagro y acudió para ello a un modelo que le otorgara la prestancia literaria suficiente.

El relato evoca también un episodio de *VMart.*; aunque en éste no se trata del motivo tradicional de pasar una noche en una casa encantada, sino que el santo desvela que los mártires a los que se rendía culto eran en realidad criminales:

VGerm 10: cum subito ante ora legentis adstetit umbra terribilis (...) imperat, ut, quis esset quidve illic ageret, fateretur. qui protinus, (...) eloquitur, se vel comparem suum auctores criminum fuisse multorum, insepultos iacere...

VMart. 11,4: Tum conuersus ad laeuam uidet prope adsistere umbram sordidam, trucem; imperat nomen meritumque loqueretur. Nomen edicit, de crimine confitetur: latronem se fuisse, ob scelera percussum.

2.12.4. Conclusión

VGerm. es una biografía de un personaje carismático, realizada aproximadamente treinta años después de su muerte, cuando probablemente ya se había formado sobre él alguna tradición. En la obra lo sobrenatural desempeña un importante papel.

Si nos atenemos a esta descripción no hay ningún inconveniente aparente en considerar que la obra tiene una relación genérica con el Evangelio. Sin embargo, globalmente la obra parece construida a imitación de *VMart.*: las cartas que la encabezan, el *igitur* inicial, los episodios de milagros.

El tipo de santo es plenamente heredero del que representa Martín: un asceta-obispo. Ahora bien, es cierto que no en vano en el intermedio se habían escrito las *uitae* de Ambrosio y de Agustín: el desarrollo del protagonista ya no puede escapar a su descripción como un personaje público con actividades públicas, no sólo milagros evangélicos, es decir, curaciones y exorcismos fundamentalmente, además de algunos de carácter claramente popular; también su actividad frente los herejes (12, 14, 25, etc); su participación en las guerras (17-18, contra los Pictos y los Saxones; 28, la revuelta de los Bagaudas), su encuentro con la emperatriz (35). Aunque el santo sea un asceta, ya no se nos vuelve a describir nada de su vida interior.

⁸⁰⁴ J. SCHWARTZ. Le fantôme de l'Académie. En *Homm. M. Rénard*, Bruxelles 1969. p. 671-676.

Es cierto que no abundan las precisiones cronológicas historiográficas, pero las circunstancias del entorno aparecen en el trasfondo y, de hecho, llega a participar en sucesos trascendentes para el mundo exterior incluso desde el punto de vista histórico.

Creo que ha llegado un punto donde está claro que el género tiene la suficiente fuerza para proporcionar sus propios modelos, aunque no se pierda la importancia del Evangelio.

La influencia indistinta de las obras martinianas de Sulpicio constituye, por otra parte, un nuevo indicio de cómo se recibían en este momento esos géneros emparentados. El primitivo fundamento que hizo a Atanasio escoger la biografía para hablar de Antonio ha perdido su sentido: ya no hay necesidad de institucionalizar o insertar en la sociedad a aquellos primeros ascetas; pronto los santos se hicieron no ya miembros de la sociedad, sino que ostentaron cargos y desempeñaron tareas fundamentales, incluso dentro de la política, como Ambrosio. A esta época correspondió un tipo de vida de santo muy similar a la dedicada a cargos políticos en la antigüedad (*VAmbr.*, *VAug*) o incluso una *laudatio* como *VHon*. Pero estas biografías, algunas sin elementos sobrenaturales, sin participación de la tradición popular que antes se formaba en torno a los antiguos eremitas, hicieron perder a los santos su carisma y, en consecuencia, parte de la atracción que habían ejercido, y también su eficacia. Era preciso volverles a dotar de un aura similar sin privarles de sus rasgos como obispos; para ello los milagros volvieron a adornar las *uitae*, por eso todo relato que contuviera tales episodios era válido como modelo. A las mismas razones se debe la renovada presencia de motivos folklóricos en *VGerm.*, que habían estado ausentes de las *uitae* que antes hemos nombrado.

2.13. *VHilarii* (477-496)

Es inevitable que esta obra se compare inmediatamente con el *sermo de uita Honorati* escrito por Hilario de Arles, nuestro nuevo protagonista. Antes habíamos encontrado *uitae* de otros escritores, Cipriano, Ambrosio y Agustín, pero éste es el primer caso en que uno de los autores de nuestro corpus se convierte a su vez en biografiado. En todas estas obras hemos percibido una influencia ideológica del biografiado sobre el autor de la *uita*; a veces una influencia literaria: no sólo estilística —recordemos la relación establecida entre las *Confessiones* de san Agustín y la *uita Augustini*.

Precisamente aquí podemos esperar con más razón una influencia genérica: un autor escribe la *uita* de un personaje, al que considera digno de ser imitado, que a su vez ha escrito sobre otro al que por supuesto considera igualmente un modelo.

Esta posibilidad, la influencia de *VHon.* en *VHil. Arel.*, se confirmará en el análisis. Antes examinemos la relación que la obra mantiene con la Biblia.

2.13.1. Relación con la Biblia

El discurso bíblico aparece en sus modalidades habituales. Las citas en estilo directo no son excesivamente frecuentes. El autor pone la primera en boca de Honorato, que la utiliza como un argumento de autoridad:

VHil. Arel. 3: In saeculi conversatione volatili, quam scriptura prophetica umbrae apparenti et illico vanescenti creditur comparandam dicens: Dies mei sicut umbra praetereunt (Ps 143 (144), 4)

El discurso de Hilario en su lecho de muerte trata de advertir a sus discípulos acerca del demonio, a la vez que anuncia malos tiempos. En él incluye algunas citas en estilo directo, que son puestas en relación y comentadas por el santo:

VHil. Arel. 26: Huius fortitudinem Dominus beato Job monstrans, ita dicit: aurum reputat velut lutum (Job 41,21) Jordanis alveum avido se aestimat ore sorbere. Quid est, aurum reputat ut lutum? nisi sanctorum vitam, velut lutum se aestimat calcaturum: proclamante propheta: Erue de luto faecis pedes meos (Ps 39,3) Jordanis autem fluentia quae sunt, nisi baptismi sacramenta, quae sua credit impugnatione devoranda? Lutea compago antiquitatem potentiamque ejus non potest sine Dei gratia superare...

Se trata de un fragmento de un pasaje, que, como en *VMaximi*, no disimula su carácter declaradamente exegético. En este discurso se concentran muchas más citas bíblicas que en el resto de la obra⁸⁰⁵. El hecho de que esté puesto en boca de Hilario nos hace pensar que se trata de una refundición de algunas ideas suyas o incluso de alguna obra que no conservamos.

Las demás citas del resto de la obra también participan de este carácter autoritario:

⁸⁰⁵ *Ps* 118, 51; *Job* 41, 21; *Ps* 39, 3, *Ps* 24,15. Alusión explícita a *Ephes* 6, 12 (la cita tan nombrada en *VA*). Alusión implícita a *Job* 39, 25; 4, 19; *Ps* 41,8, etc.

VHil. Arel. 14: implens illud propheticum dictum: qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient (Ecclesiasticus 24,29)

La cita, sin perder su carácter normativo, aparece como colofón de un relato:

VHil. Arel. 20: implevit divinum praeceptum, quin immo feliciter et excessit, dicente Domino: Diliges proximum tuum sicut teipsum (Mt 22,37)

El relato que antecede ilustra el cumplimiento del precepto por parte de Hilario y, por tanto, su revitalización en un episodio que lleva más fácilmente a la edificación, y es en cierta medida exegético.

Las alusiones bíblicas explícitas desempeñan también en primer lugar el papel de discurso de autoridad. Veamos estos ejemplos de alusión onomástica y de título:

VHil. Arel. 4,6: Tali definitione firmatus occurrit(...), manum continuo in Evangelii missurus aratrum, ne retro vel cogitatione respiceret.

VHil. Arel. 8, 11: implevit illud apostolicum, ne quem forte gravaret otiosus, victus proprii habita ratione (2 Thess 3,10).

En el estilo directo pronunciado por Hilario en el episodio sobre su conversión, uno de los argumentos que el propio santo maneja es el recuerdo de Abraham. Se trata de una paráfrasis normativa y tipológica⁸⁰⁶:

VHil. Arel. 3,5: Abraham primus occurrit, qui egredi compulsus e patria praeceptum convertit in praemium. Astra jussus aspicere, credidit quod contra naturam promittebat aeternitas (...) Istum decet imitari innumera stellarum comparatione fecundum. (Gen 22, 17)

Su conversión, como es habitual en las vidas de santos, está acompañada por una paráfrasis del capítulo de la pregunta del joven rico a Jesús:

VHil. Arel. 4,6: illum evangelicum percontatorem merito superans, virtute vincens, perfecta consummatione transcendens. Ille vendere noluit, hic universa distraxit; ille tristis abscessit, hic laetificatus saeculi paradysum festinanter intravit. (Mt 19, 16-22)

Igualmente de carácter tipológico es el sueño en el que ve a su sucesor vestido con la túnica de Aarón (*Ex 28,4; 29,5; 39, 25*). No podemos olvidar la simbología del manto que ya habíamos encontrado en *VA* y *VPauli*.

Una alusión tipológica puede desembocar en índice de una relación genérica. El exorcismo de una pitonisa es un episodio que recuerda el protagonizado por los Apóstoles en *Act 16, 16*, aunque su evocación está sobre todo encaminada a la demostración del perjuicio que estas personas podían acarrear, porque su exorcismo causó el encarcelamiento de los apóstoles:

VHil. Arel. 14, 17: Sacrilegium etiam, quod spiritus Pythonis muliere obtenta influxerat civitati (...) nequaquam silentio praetermittam. Comprehensam jubet recensitis lectionibus veteris Testamenti (Lev 20, 27; Deut 18,11) in cancello ecclesiae publicae collocari. Quid lex juberet, quantum mali Christianis mentibus diabolicae perversitatis propinaret astutia sermone profluo demonstravit.

Act 16, 16: Factum est autem euntibus nobis ad orationem, puellam quandam habentem spiritum pythonem obviare nobis..

⁸⁰⁶ Honorato había sido comparado con Abraham en *VHon. 12, 1*.

Las alusiones implícitas contribuyen a la identificación del santo con los modelos bíblicos. No podía faltar la alusión a *Mt* 5, 15:

VHil. Arel. 24, 31: Lucerna tua fidei lumine splendens, etiam caeteras super Ecclesiae candelabrum positas lucere concessit.

La identificación con Jesús se produce en la realización de milagros similares a los suyos, como los exorcismos. En uno de estos episodios:

VHil. Arel. 13, 16: Die etiam Dominico dum lectionum solemnia recitantur, quidam phantasmate constrictus, Sancte, inquit, Hilari, cur me torques?(...) Tunc beatus Hilarius ea qua poterat Dominum vi constringit et rogat. Cumque se obtinuisse sensisset: imperat tibi Jesus, ait, ut de isto homine nullam facias mentionem (...) Plus obmutuisse congaudens, quia ejus meritum potuerit occultari, quam plasmatis vigentis sospitate.

Mc 5, 7: ne me torqueas

Mc 1, 25: Obmutesce, et exi de homine

Además de la relación genérica se percibe la intención de explicar uno de los puntos oscuros del relato evangélico al que se alude:

Mc 1, 34: *...et daemonia multa eiciebat, et non sinebat ea loqui, quoniam sciebant eum.*

En el Evangelio de Marcos Jesús intenta siempre mantener sus milagros en secreto; este deseo, cuyos motivos no quedan muy claros, es atribuido a Hilario e interpretado como expresión de su modestia. A la vez esto implica que se está atribuyendo a Jesús el mismo motivo.

2.13.2. Relación con *VHon.*

El esquema general es muy similar al de la obra de Hilario: la conversión del santo a la vida ascética, su elección como obispo, descripción general, referencia a algunos sucesos que marcaron su carrera —el problema con Celidonio, la parte más singular—, escena de la muerte y elogio final. Sin embargo, no hay ninguna mención de que se trate de un discurso ni de que se relacionara con una ocasión concreta⁸⁰⁷; tampoco el título con el que se ha transmitido comunica, en ninguna de sus variantes, ese tipo de información.

Observando más en detalle, las semejanzas con *VHon.* aumentan y sus relaciones intertextuales se revelan de trascendencia genérica. Por ejemplo, los dos discursos en estilo directo que Hilario pronuncia recuerdan por su colocación y carácter los de *VHon.*: uno, una reflexión interior (3, 4-5), se sitúa en el momento de su conversión; el otro se dirige a sus discípulos en el lecho de su muerte (20, 26). Exactamente se sitúan en el mismo lugar y están originados por la misma situación que los de *VHon.* (7 y 32).

La obra se abre con una justificación por no comenzar con un apartado sobre el origen y familia del santo, según las normas retóricas. Para apoyar esta decisión se cita el precedente de *VHon.* como argumento de autoridad:

VHil. Arel. 2: ...dignum duco nequaquam more rhetorico patriam parentesque memorare: quia etiam ipse in laudibus venerandi propinqui praeelsum stemma natalium maluit nobilitare dum respuit.

⁸⁰⁷ BERSCHIN. *o.c.*, p. 247.

VHon. 4,1: Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint vitam, patriam prius et originem praedicare (...) Nemo est in caelestibus gloriosior quam qui repudiato patrum stemmate, elegit sola Christi paternitate censi.

A continuación introduce lo que considera que debe ser el verdadero comienzo de su vida: la conversión. Este apartado, como era de esperar, no se ve libre del relato autobiográfico correspondiente que el propio Hilario inserta en la *VHon.* (23-24). De nuevo nos hallamos ante la cuestión de las relaciones entre un relato autobiográfico y una obra biográfica; un caso parangonable al de *VAug* y las *Confessiones* de San Agustín. En éste ya vimos que el autor poseía la conciencia de la diferencia entre las dos obras y pasaba rápidamente por encima de esa parte de la vida del santo. En cambio, en *VHil. Arel.* el episodio ocupa un espacio considerable dentro del conjunto y supone una imitación del episodio de *VHor.* Honorato asume en ella el mismo papel preponderante que en *VHon.*; incluso se pone en su boca un discurso dirigido a Hilario. La inclusión de este capítulo tenía sentido en *VHon.* porque redundaba a la mayor gloria de éste por haber convertido a Hilario, pero su inclusión en los mismos términos —puesto que no hay cambios en la perspectiva ni en el contenido— en *VHil. Arel.* hace pensar en que el autor lo utilizó simplemente porque era un episodio que afectaba al santo protagonista, pero que no se esforzó en adaptarlo a las circunstancias del nuevo texto ni a la función glorificadora, no de Honorato, sino de Hilario.

Como muestra de que el episodio era prácticamente una paráfrasis del original observemos el comienzo:

VHil. Arel. 3: Ad patriam, ex qua eum amor caelestium expulerat, tanti filii revocavit affectus. Corpore infirmus, mente validus et robustus...

VHon. 23,2: Mei enim gratia,...., patriam quam fastidierat non dedignatur accedere; nec refugit laborem tanti itineris suis praecipue multis iamdudum infirmitatibus grauem

El retrato de los sentimientos de Hilario está también tomado de *VHor.*

*VHil. Arel. 3, 4: producens flumina lacrymarum, ut a lacrymis eximeret futurorum. Illico in ejus pectore novae cogitationis fluctus exaestuat: suscitantur altercantium diversa inter se consilia voluntatum, et cui invitantis Domini ingerebantur praemia, ipsi nihilominus mundi opponuntur obstacula!*⁸⁰⁸

VHon. 23,6: Qui tunc in corde meo fluctus, quae tempestates diuersarum et inter se compugnantium uoluntatum excitatae sunt

VHon. 23,7: inuitante me pio Domino, totus eminus cum uoluptatibus suis mundus adstabat.

El relato incluye una cita textual de la propia *VHon.* (23, 7 y 6). La conversión se resume en una frase de cuño bíblico como la que el propio Hilario utilizó:

VHil. Arel. 7: Ruptis ergo occupationum catenis, (Lc 8, 29) (...) tanto duce terrestrem ingreditur Lirinensis Insulae paradisum.

VHon. 23,8: Gratias tibi, Iesu bone, gratias tibi qui dirupisti uincula mea, (Ps 115, 16) famuli tui Honorati pia supplicatione permotus...

La muerte de Honorato y la idea de que Hilario había sido destinado por éste a ser su sucesor procede del propio Hilario (*VHon.* 36, 1-3). Nuestro autor desarrolla un relato, cuya fiabilidad es

⁸⁰⁸p. COURCELLE. *art. cit.* señala que el pasaje no sólo incorpora estas resonancias de *VHon.*, que a su vez, como señalamos en su momento, estaban evocando las *Confessiones* de San Agustín, sino que además se completa con otras expresiones tomadas directamente de éste

incierto, a partir de esta indicación: es el propio Honorato el que en su lecho de muerte designa a Hilario.

La elección de éste como obispo sigue la línea de los episodios que ya aparecían en *VCypr.* o en *VAmbr.*, en los que el santo se resiste, pero una señal divina, en este caso una paloma, favorece su proclamación.

La descripción general de las virtudes recoge muchos rasgos de Honorato, como era de esperar. Aparecen entonces expresiones como *amore secreti* (*VHil. Arel. 8*; *VHon. 36,2*) o figuras que revelan un deseo de imitar estilísticamente la obra de Hilario (*VHil. Arel. 10/VHon. 9, 3*; *VHil. Arel. 10/VHon. 18,5*).

La escena de la muerte (*VHil. Arel. 26*) de nuevo evoca la de Honorato. En primer lugar incluye un último discurso en estilo directo puesto en boca del santo, dirigido a sus discípulos, a semejanza del que Honorato pronunciaba en *VHon. (32, 2-7)*.

Con más énfasis aún que en *VHon.* se describe la reacción de las multitudes durante su entierro. Partiendo de unas palabras de *VHon.* (que evocan a su vez el habitual capítulo evangélico de la curación de la mujer con flujos de sangre, *Mt 9, 18-22*); se desarrolla con mucha más extensión el apartado dedicado al afán por tocar su cuerpo y sus vestidos y por conservar algo de ellos:

VHil. Arel. 29: Hinc iterum nova dilectio graviori fletu corda succendit, dum singuli cupiunt fimbriam decerpere.

VHon. 35,2: Ne enim pepercit sanctificatis amictu suo palliis fides, quae pretiosissimi muneris loco habuit aliquam de uelaminibus illius fimbriam decerpisse.

La obra acaba con el deseo del autor de que Hilario desde el cielo ruegue por él. Se trata de una oración muy similar a la que cierra también *VHon.*

Hemos señalado muchos puntos de contacto, algunas citas textuales y muchas alusiones, que sin duda son indicio de que *VHon.* fue para este autor un modelo genérico además de un modelo de conducta.

2.13.3. Relaciones con las *Confessiones* de Agustín

En su momento vimos cómo *VHon.*, especialmente en el capítulo dedicado a la conversión de Hilario, mantenía una relación evidente con las *Confessiones*.

Courcelle⁸⁰⁹ no sólo señala la influencia de Agustín en esa obra, sino que la extiende a varias obras más procedentes de este círculo de Lérins, entre ellas también a *VHil. Arel.* En la escena de la conversión ya hemos advertido algunas expresiones tomadas de *VHon.* en las que se percibía indirectamente la huella de San Agustín. Sin embargo, a su alrededor hay otras referencias que parecen haber sido tomadas directamente de este autor:

VHil. Arel. 3, 4: producens flumina lacrymarum, ut a lacrymis eximeret futurorum. Illico in ejus pectore novae cogitationis fluctus exaestuatur: suscitantur altercantium diversa inter se consilia voluntatum, et cui invitantis Domini ingerebantur praemia, ipsi nihilominus mundi opponuntur obstacula!

Conf. 8, 12, 28: Proruperunt flumina oculorum;

⁸⁰⁹ P. COURCELLE. *art. cit. passim.*

Conf. 8, 10, 23: secum altercantibus duabus voluntatibus.(...)Non negabunt (...) animam unam diversis voluntatibus aestuare.

VHil. Arel. 4, 6: Tali definitione firmatus occurrit aspectu sereno,...

Conf. 8, 12, 30: Sed tali admonitione firmatus est;

VHil. Arel. 2, 3: Sed anima generosa quae falsam atque fallentem saeculi felicitatem innumero doctrinarum labore conceperat.

Conf. 4, 1,1: Seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus per doctrinas quas liberales vocant.

Y finalmente la importancia de Agustín como modelo de este círculo puede comprobarse en el elogio pronunciado por un poeta desconocido para nosotros: Livio:

VHil. Arel. 11, 14: Si Augustinus post te fuisset, judicaretur inferior

2.13.4. Conclusión

El análisis demuestra que *VHil. Arel.* ha sido construida siguiendo estrechamente el modelo de *VHon.*, a pesar de que en modo alguno parece que haya sido escrita para una ocasión similar. Esta diferencia en la situación comunicativa no es la única que distingue a esta obra de la anterior, como vamos a ver a continuación.

En principio *VHil. Arel.* se construye en un marco biográfico teñido por una fuerte influencia retórica.

Hay varios relatos dentro de la *uita*, a diferencia de lo que ocurría en la obra de Hilario, y entre ellos los hay de milagros, un tipo omitido en *VHon.* por las razones que vimos en su momento. En una actitud sorprendentemente contradictoria con la manifestada por Hilario en *VHon.*⁸¹⁰, *VHil. Arel.* atribuye al santo varios milagros, algunos de cuño claramente evangélico, como hemos visto.

Otra diferencia con respecto a *VHil. Arel.* es la presencia en el relato de una parte dedicada a referir los problemas en la institución eclesiástica que acarreó a Hilario el asunto de Celidonio⁸¹¹. Pero este relato no debe considerarse como muestra del interés del autor por mostrar al santo como un hombre implicado en la política eclesiástica o en los problemas del mundo exterior, sino como resultado del interés en defender al santo en esa cuestión.

Prescindiendo de la relación genérica con *VHon.*, existe entre ellas un lazo de tipo exegético: los episodios en los que el autor cuenta cómo Honorato en su lecho de muerte designó a Hilario sucesor y cómo éste fue forzado a aceptar este cargo son un ejemplo perfecto de *midrash*, relato surgido como complemento a la laguna narrativa de *VHon.*, igual que muchos relatos evangélicos vinieron a cumplir esa función con respecto a lagunas o puntos oscuros del Antiguo Testamento y también igual que otras vidas de santos desarrollan una aclaración a pasajes evangélicos en forma de un nuevo relato. Precisamente esta relación exegética puede tomarse como un rasgo que asemeja desde el punto de vista genérico a *VHil. Arel.* con el Nuevo Testamento.

Pero también estamos asistiendo a un cambio: a la extensión del carácter canónico de las Escrituras a las vidas de santos. Se está llevando a la práctica la continuidad entre las Escrituras y las vidas de santos que ya *VA* reclamaba.

⁸¹⁰A diferencia de lo que ocurre en *VAug.*, que mantiene cierta coherencia con la actitud agustiniana de su primera época.

⁸¹¹ Celidonio es acusado por Hilario de haber llevado una vida incompatible con el ejercicio de su cargo.

2.14. *VEpifani* (502)

VEpif. fue compuesta por Enodio, famoso rétor, autor de numerosas obras, entre las que figuran otra vida de santo y un poema en honor del mismo Epifanio con ocasión del trigésimo aniversario de su proclamación como obispo. Pero no sólo escribió sobre los santos tanto en prosa como en verso; también fue autor de un panegírico a Teodorico⁸¹². Su actividad se desarrollaba en la corte.

Esta fue la primera *uita* redactada en Italia después de *VAmb.*

El prefacio, largo y complicado producto elaborado según las normas retóricas, trata en una primera parte de la necesidad de mantenerse en un punto medio: no dejarse llevar por el exceso y no omitir nada, puesto que, al fin y al cabo, de la capacidad del autor depende el conocimiento de las *res gestae* de los antiguos. En esto recuerda al pasaje de Salustio (*Cat* 8,4) que ya hemos encontrado en *VHil.* 1,2.⁸¹³

La segunda parte del prefacio aborda cuál va a ser el objeto de la obra y su finalidad aludiendo a otras vidas de santos:

VEpif. 4: *Quocirca vitam beatissimi Epifani Ticinensis antistitis narraturus invoco sanctum spiritum...*

VHil. 1,1: *Scripturus vitam beati Hilarionis habitorem eius invoco Spiritum Sanctum,...*

VEpif. 4: *tradam chartis victuris in saeculo, ut exemplum praebitura virtutum numquam fama moriatur*

VMart. 1,6: *Unde facturus mihi operae pretium videor, si uitam sanctissimi uiri, exemplo aliis mox futuram, perscripsero,...*⁸¹⁴

Estas alusiones colocan inequívocamente a *VEpif.* dentro de esa tradición, aunque dotada de algunas peculiaridades.

Las referencias bíblicas están ausentes de este comienzo retórico. Comprobemos primero si esta ausencia se confirma en el resto de la obra.

2.14.1. Relaciones con la Biblia⁸¹⁵

El santo pronuncia en su agonía varias citas textuales de la Biblia sin señalar su procedencia; salvo en un caso, donde se marca por medio de la alusión al autor:

⁸¹² J. FONTAINE. *s.v.* Ennodius. *RAC* 5, cols. 398-418.

⁸¹³ Lo cual no quiere decir que esta *uita* haya sido necesariamente el modelo de Enodio, pues ya hemos señalado la popularidad de Salustio entre los cristianos.

⁸¹⁴ *VCypr.* 1,1 y *VA, praef.* 1-2

⁸¹⁵ Utilizamos el comentario de M. CESA (ed.). *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*. Como: New Pr. Como, 1988.

VEpif. 194-195: ,cuius vox semper illa fuit 'mihi vivere Christus est et mori lucrum' (Phil 1,21), laeto animo ac vultu sereno illos versiculos Daviticos saepius repetebat: 'misericordias tuas, domine, in aeternum cantabo: in generatione et progenie adnuntiabo veritatem tuam in ore meo' (Ps 88, 2), et illud: 'in manus tuas, domine, commendo spiritum meum' (Ps 30,6; Lc 23, 46), nec non adiciebat de perfectione securus: 'confirmatum est cor meum in domino et exaltatum est cornu meum in deo salutari meo' (1 Reg 2,1) ut hymnis et canticis et in morte resonans ad sedem suam caelestis anima remearet...

En muchas ocasiones ya se nos ha informado de cómo los santos entonaban cánticos y salmos rogando a Dios; esta actividad parece la más adecuada al momento de la muerte. El discurso bíblico aparece en este caso como algo completamente alejado, de carácter sagrado, tal y como aparecía ya en VA. A la vez contribuye a la identificación del santo con los modelos bíblicos, especialmente en la cita de Ps 30,6, que fue también pronunciada por Jesús en el momento de su muerte.

No hay más citas en estilo directo, pero sí las hay en estilo indirecto de carácter normativo:

VEpif. 101: apostolicae admonitionis haud inscius, quod caelestia regna quaerentibus indeficiens iugiter census exuberet...

Lc 12,33: thesaurum non deficientem in caléis

Incluso el discurso de Teodorico contiene argumentaciones basadas en la Biblia:

VEpif. 132: exemplorum caelestium testimonio assertio mea nititur. offendisse legimus principem, qui caelitus destinatum nec inimicum subduxit exitio. poenam meruit lenitas, quam potuit intulisse districtio. (1 Reg 15,28 y 2 Reg 1)

La reproducción en estilo indirecto de un pasaje bíblico puede servir de justificación, no al comportamiento del santo, sino al del autor: la larga alabanza de la hermosura de Epifanio (13-14), un tópico del elogio retórico, se justifica así:

*VEpif. 15: sed ne quis forsitan malitiosus interpres intempesive positum iacet, in viro tantarum virtutum de lepore carnis factam esse mentionem, cum in illa veteri mandatorum caelestium radice sit insitum, sacerdotum corpora sagaci debere insinuatione lustrari, ne quid debile vel deforme, ne quid plus minusve esse contingat neve inolitam maculis cutem superficies foeda dedecoret, ne fractura manus aut fractura pedis aut gibbus indignum altaribus reddat antistitem (Lev 21, 17-23): et clamet doctor gentium et electionis vas, hominem mundum ad eiusmodi debere officium pervenire, quod non solum de animae, sed etiam de corporis creditur nitore dixisse...*⁸¹⁶

Una paráfrasis puede servir para contar un episodio en el que se basa la comparación de un personaje con un modelo bíblico, en este caso Teodorico con David:

VEpif. 144: David legimus pro singularis laudationis exemplo idcirco maxime caelorum proximitates indeptum, quod oblato manibus suis Sauli pepercit inimico et in testimonio concessae potestatis exuviarum eius particulam rapuit, per quem et licentiam probaret et votum.

Entre las alusiones explícitas hay ejemplos de indicaciones del cumplimiento de los preceptos bíblicos por parte del santo. Habitualmente se alude primero a la procedencia del texto, mediante una alusión onomástica o de título, y después se realiza una paráfrasis de éste:

VEpif. 12: apostolici memor oraculi, adsentationes respuens in semetipso teste conscientia pro boni operis recognitione plaudebat.

⁸¹⁶ La alusión al pasaje de San Pablo no está bien determinada. M. CESA (o.c., p. 131) sugiere 1 Tim 3, 10, que dice de los diáconos: *et hi autem probentur primum: et sic ministrent nullum crimen habentes.* También 1 Tim 5, 22 y Tit 1, 7. Menciona también que las *Didascalia apostolorum* II, 3,1 vertían la misma opinión frente a la de *Constitutiones Apostolorum* VIII 47,77 y Gelasio, *epist.* 14,16.

2 Cor 1,12: Nam gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae, quod in simplicitate cordis et sinceritate Dei...

La inclusión del vino en su régimen de comidas está justificada por el precepto evangélico:

VEpif. 48: vini quiddam parum, quam tamen exiguitatem apostolicae admonitionis memor sumebat ob stomachi cavendam debilitatem.

1 Tim 5, 23: Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates.

Pero también este tipo de alusión introduce comparaciones con personajes bíblicos, en este caso en contraposición con Alejandro, un héroe de la Antigüedad⁸¹⁷:

VEpif. 175: cum Heliae currum istarum cohortium ductor scanderet et quadriiugum ad caelestia pro merito suo raperetur excursu (4 Reg2, 11). Non sic Pelleus princeps Alexander, quem peccatorem orbis vocavit vana laudatio,...

La actualización del martirio de Cristo consiste en la mortificación de la carne:

VEpif. 72: per quod maceratis ieiuniorum cruce corporibus carne frigida spiritus hilaris recalescit et, dum a redemptore nostro moriendo mors vincitur, fidelis spei cibus anima saginatur.

Y como en el caso de los Salmos que entona en el momento de su muerte, la manera en que recibe la Biblia recuerda la importancia que ésta tenía desde el punto de vista extraliterario, vital, como modelo inmediato, tal y como VA la recibía. Así lo demuestran estos pasajes llenos de alusiones onomásticas y de títulos:

VEpif. 28: cuius eum per evangelium conceptum verbi caelestis semine feta alvus effuderat.

1 Cor 4, 15: Nam in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui. Rogo ergo vos, imitatores mei estote, sicut et ego Christi.

VEpif. 31: si propheta fuisset in manibus, prophetantem videres codice amisso lectorem; si testamenti veteris recensisset volumina, Moysi dignus aemulator incedebat, taliter ac si illum Israhelitica per desertum agmina sequerentur; si apostolum lac verborum et mel dominicae passionis severitatem legis condians scriptura index revelasset, continuo ex ore ipsius dulciora favis verba fluxerunt. postremo quid libri docuissent, vita signabatur.

VEpif. 40: ...et indignum se iam apostolica imitatione clamitabat.

En estos pasajes, sobre todo en *VEpif. 31*, queda completamente clara la importancia de la Biblia y el mensaje de que la vida de Epifanio es la actualización de las Escrituras.

En boca del propio santo se colocan algunas paráfrasis de pasajes bíblicos que constituyen el fundamento de su propia conducta:

VEpif. 87: regem te memento, cui oportet considerare quid placeat, qui cum susceptum hominem portaret ad caelum, pro immensae hereditatis munere pacem discipulis iterata saepius admonitione commendat...

Io 20, 21: Dixit ergo eis iterum: Pax vobis. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.

Esta alusión otorga al santo uno de sus atributos esenciales: el pacificador. La paz como objetivo es un elemento omnipresente en la obra. A esta situación corresponde también la comparación del gobernante con David, realizada por ejemplo en una paráfrasis de carácter tipológico

⁸¹⁷ Cf. *VHil* 1,3.

ante Antemio: Epifanio recuerda a David, que perdonó a Saúl teniéndolo en sus manos (1 *Reg* 24, 5-23):

VEpif. 63: sic namque David praedicabilem parcendi magis inimico animus reddidit quam intentio vindicandi.

Las alusiones implícitas con funciones diferentes a las de caracterizar el estilo o incluir algunos preceptos son escasas. Entre estas últimas podemos mencionar la incluida por el propio santo, que apunta como justificación de su juventud para el cargo de obispo:

VEpif. 45: conversatio non anni, aut adulescentia aperit aut senectam. (Sap 4,8)

En resumen, en la relación mantenida con la Biblia las alusiones han disminuido notablemente.

Por otra parte, la relación genérica está muy reducida. El núcleo de la obra está formado por una serie de episodios de estructura similar, casi todos casos de mediación entre dos partes. En ellos hay que ver una nueva interpretación de las figuras bíblicas que podían utilizarse como promotoras de la paz: David y el Jesús, que aparece como portador de la paz, por ejemplo en la cita aludida en *VEpif. 87: Io 20, 21*.

El resto de los rasgos son secundarios: la tipología martirial que está representada en la mortificación de la carne y el régimen ascético; tampoco hay milagros que puedan reproducir los realizados por Jesús.

2.14.2. Relaciones con otras *uitae*

Quizá el punto más llamativo en este terreno sea el muy diferente reparto de las alusiones a otras *uitae* según las distintas partes de la obra.

En la primera parte, el relato de la primera época del santo y descripción de sus costumbres ascéticas, las alusiones son frecuentes y relativamente variadas, como vamos a comprobar inmediatamente:

El comienzo del relato de nuevo emplea el *igitur*. Es más, la frase inicial funde las expresiones que utilizaron Sulpicio Severo y Constancio en el lugar equivalente en sus obras:

VEpif. 7: Igitur praefatus vir insignis Epifanius oriundo Ticinensis oppidi indigena fuit

VMart. 2,1: Igitur Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit,...

VGerm. 1,1: Igitur Germanus Autesioderensis oppidi indigena fuit,...

Como en las otras dos *uitae*, la frase que viene a continuación introduce información sobre sus padres.

El relato continúa ofreciendo la primera época de la vida del santo, con la introducción de referencias a otras vidas de santos, de carácter tipológico o indicios de relación genérica, o combinando ambos aspectos.

De niño había sido ya señalado su futuro con un prodigio, como le ocurrió a Ambrosio (*VAmbr. 3*):

VEpif. 8: nam dum esset in crepundii lactantis infantiae, fulsisse eius cunabula superno lumine videre conplurimi, ut futuram mentis claritatem lustrans eum et praecedens fulgor ostenderet secuturumque splendorem in moribus iam tunc typica luce signaret.

En su elección como obispo concurrieron los deseos de varias ciudades:

VEpif. 41: finitimarum civitatum iunguntur studia

*VMart. 9,2: Mirum in modum incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex uicinis urbibus ad suffragia ferenda conuenerat.*⁸¹⁸

El transcurso del relato se interrumpe en 47 para describir en detalle las *uirtutes* del santo. Este mismo corte se produce también en otras *uitae*: *VMart. 26*, *VAmbr. 38*; *VAug 9*; *VGerm. 3*, *VHil. Arel. 10*.

En la parte central de la obra, que comienza en el 51, asistimos a un cambio en las alusiones. Su número desciende notablemente y las que aparecen suelen referirse a *VGerm*. La razón de este fenómeno es doble. Primero, esta parte no se parece a ninguna de otra *uita*. Se trata de una sucesión de episodios en los que el santo ejerció una importante labor de mediación en conflictos políticos y bélicos. Los episodios siguen un esquema más o menos estable⁸¹⁹: se plantea el conflicto, el santo es llamado para intervenir, se entrevista con una de las partes, pronuncia un discurso disuasorio, que es seguido por otro de su interlocutor cediendo ante la fuerza de la argumentación de Epifanio.

El santo es descrito como un intercesor en la tierra. Ciertamente este rasgo formaba parte de la figura de otros santos, aunque nunca había sido desarrollado hasta tal punto. De hecho, Ambrosio, antecesor de Epifanio en algunos aspectos, sobre todo en el del santo como figura pública y partícipe de la historia de su tiempo, sin embargo no ofrece esa imagen de hombre de paz: ya vimos cómo protagonizó varios episodios de venganzas a causa de ofensas a su dignidad episcopal. Muestra de la diferencia existente entre ambos santos es el relato de 21-25, en el que Epifanio es ofendido y adopta una actitud muy distinta a Ambrosio:

VEpif. 23-24: at ille (Epifanius) paratissimus iram repressit nec vindictae spe provocatus efferbuit, turbatumque potius et adtonitum percussorem blandissimo delenibat affatu. ilico miseram se clamans et orbatam filio ob atrocitatem facti Capraria Burconis mater occurrit.

Los episodios en los que Epifanio interviene ejerciendo algún tipo de intercesión aportan considerable información sobre sucesos históricos de la época, concediendo a la obra un carácter historiográfico muy acentuado. No se trata de una historiografía simbólica como la de Sulpicio en *VMart.*, sino de una historiografía literal, centrada en un santo con un papel determinado dentro de los sucesos de su tiempo. Hasta el momento no habíamos encontrado ninguna *uita* similar; *VAmbr.* anunciaba ya este tipo de santidad, pero su posible desarrollo historiográfico estaba lastrado por el excesivo peso que la anécdota tenía en la obra, así como por la presencia de lo sobrenatural, que está prácticamente ausente de *VEpif.*: la actividad de Epifanio se reduce al empleo de su elocuencia, que debía de ser extraordinaria, según deja ver el autor a la vista de los resultados que obtuvo.

Así pues, siendo el núcleo de la *uita* tan nuevo y la actividad del santo tan diferente a la de los anteriores, es lógico que no pudiera haber muchas alusiones a otras *uitae*. Únicamente hay referencias implícitas a *VGerm*, donde ya figuraba entre las tareas del santo la de servir de mediador en conflictos similares. Por ejemplo, el episodio que plasma una victoria incruenta se encuentra ya en la obra de Constancio:

⁸¹⁸ *VGerm. 2* expresa también el acuerdo unánime de toda la zona.

⁸¹⁹ Esta estructura con todos sus puntos está especialmente desarrollada en el primer relato (53); después no será necesaria, puesto que el santo ya era célebre por ejercer esta función de intercesión.

VEpif. 64: *erit enim triumphus vestris proprie profuturus annalibus et sine sanguine viceritis.*

VGerm. 18: *Triumphant pontifices, hostibus fuis sine sanguine;...*

Esta idea procede en última instancia del episodio de Sulpicio en el que Martín se enfrenta desarmado al ejército enemigo por mandato del emperador:

VMart. 4,9: *subactis sine sanguine hostibus*

En otros casos la alusión afecta a otro tipo de relato, por ejemplo, el reparto a los pobres de todos los regalos que reciben (*VEpif.* 150 y *VGerm.* 35).

Además de estos casos en que se puede hablar de relación genérica, hay otros donde el efecto predominante es el tipológico: la comparación con Germán:

VEpif. 152: *quod illa tot linguarum fama tam minorem se in isto, quamvis esset ampla, monstraret*

VGerm. 24: *...ut merito fama eum minorem fuisse cognosceret*

Aisladamente aparecen alusiones a otras *uitae* como meros préstamos estilísticos: (*VEpif.* 109, *VHon.* 23, *VHil. Arel.* 4) *violentia supplicationis*. En 84 Enodio utiliza una expresión de *VHil. Arel.*:

VEpif. 84: *terram oculorum imbribus inrigabat*

VHil. Arel. 3: *et lacrymarum fluentibus rivis irrigabat.*

La última parte de la obra, enfermedad, muerte, duelo y lamento del autor (190-199), sigue el esquema marcado por las obras anteriores.

Como en otras *uitae* (*VGerm.* 42, *VHil. Arel.* 27, *VAmbr.* 47,2, *VAug.* 31,2), se reproducen las últimas palabras del santo (195), cuyo discurso consiste en este caso en salmos en alabanza de Dios; era éste un elemento muy frecuente en estas escenas:

VAug. 31,2: *nam sibi iusserat psalmos Daviticos, qui sunt paucissimi, de paenitentia scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat...*

VHil. Arel. 27: *Cumque modulatione psalmorum solita officia auctoris in laudibus alacer coeppisset offerre.*

VGerm. 42: *Tempus omne choris psallentibus tenebatur.*

Su cadáver está rodeado por una luz sorprendente, señal similar a la estrella que aparecía por encima de Ambrosio (*VAmbr.* 48,1) y su rostro reflejaba la virtud como ocurría en *VHon.*:

VEpif. 196: *quod eius sanctae reliquiae usque in diem tertium (...) tanto lumine ac decore vestitae cunctorum visae sunt oculis, ut splendorem vitae vultus signaret defuncti et depositam gloriam ...*

VHon. 34: *integrum siquidem uultus decorem facies omnibus grata seruabat*

El lamento final por su muerte aplica los mismos tópicos: las multitudes acuden al funeral en medio de gran tristeza:

VEpif. 97: *quae ibi fuerunt flumina lacrimarum, quanti planctus, (...) quaecumque ibi mater venit, liberatum clamavit ab illo filium: quaecumque uxor, maritum: quaecumque soror, fratrem: qui caelebs, se ipsum...*

Sulp. Sev., *epist.* 3,18: *o quantus luctus omnium, quanta praecipue marentium lamenta monachorum!*

*VHil. Arel. 28: quemadmodum unusquisque non patrem aut matrem vel amicum, sed omnium religiosorum atque orphanorum singularem fleverit genitorem, quis ut dignum est explicabit? Nullus a fletu, nullus cessavit a gemitu.*⁸²⁰

Como en otras obras (*VAmbr.* 56, *VHon.* 29, *VHil. Arel.* 32) el autor acaba con una oración al santo pidiendo su intercesión.

2.14.3. Conclusión

Como hemos visto, *VEpif.* reproduce en líneas generales el modelo habitual en las vidas de santo, incluido, al menos como marco, el cronotopo biográfico; pero ofrece algunas peculiaridades en el núcleo de la obra debidas fundamentalmente al nuevo tipo de individuo que retrata.

Epifanio es un obispo volcado en su actividad pública. Ya antes Ambrosio y Agustín habían reflejado esa imagen. Pero Epifanio va más allá. Con respecto a Agustín difiere sobre todo en el distinto cariz de su actividad: es un obispo completamente inmerso en los problemas políticos de su tiempo y que ejerce sobre todo la función de mediador⁸²¹. Protagoniza una serie de episodios más o menos del mismo corte, basados en el intercambio de discursos al modo de la historiografía, en los que despliega toda su capacidad oratoria, cualidad que por lo visto adornaba también a Epifanio. Se distingue de *VAmbr.* en que no protagoniza anécdotas, sino serios encuentros trascendentes para la historia, en los que no hay lugar para el desarrollo de episodios de milagros.

Por supuesto, esta diferencia conduce a una serie espacio-temporal muy distinta a la de las vidas de los ascetas, e incluso de los obispos anteriores. La abundancia de precisiones sitúa al protagonista perfectamente en relación con el mundo exterior y con su tiempo y otros personajes.

Por otra parte, hasta cierto punto se ha trasladado al interior de la obra un cronotopo externo de tipo retórico: cada episodio constituye una discusión pública en la que se ponen en juego todos los recursos de la retórica. Esto puede derivarse de la educación y actividad del autor. El relato historiográfico está sustituido en muchas ocasiones por este tipo de discurso en estilo directo.

No resulta extraña esta situación si pensamos en el tipo de autor —un rétor relacionado con la corte— y en otras obras que escribió, como el panegírico del emperador.

Por otra parte, la obra tiene un carácter inequívocamente retórico: el estilo, la disposición, los discursos de réplica y contrarréplica en boca del santo y sus oponentes, etc. Esta forma corresponde a lo que merece un hombre de relevancia pública, comparable a la que ostenta Teodorico, al que el mismo Enodio dedicó un panegírico.

La innovación que supone el núcleo de la *VEpif.* no implica un cambio fundamental con respecto a la presencia del discurso bíblico en la obra, pero sí hay que señalar desviaciones de lo habitual en dos puntos: la disminución de la relación genérica con el Evangelio y, estrechamente relacionada con este fenómeno, la concentración de las identificaciones tipológicas, fundamentalmente en un rasgo: el de mediador y pacificador, mientras que otros aspectos quedan muy apagados en comparación con éste. Se ha realizado, por tanto, una relectura de la Biblia para fundamentar este nuevo tipo de *vita*. En este sentido se explica la importancia de la figura de David, así como aquellos rasgos de Jesús en favor de la paz.

⁸²⁰ Expresiones del mismo tópico en *VHon.* 35 y *VAmbr.* 48, 3.

⁸²¹ Una descripción completa de sus actividades en E. PIETRELLA. La figura del santo-vescovo nella "Vita Epifani" di Ennodio di Pavia. *Augustinianum* 1984, vol. 24, p. 213-226

2.15. *VAntonii* de Enodio (506)

Enodio escribió, además de *VEpif.*, esta otra *uita* bastante distinta, más breve, y a todas luces de menor enjundia. Si *VEpif.* describía la actividad pública del obispo, en esta obra el protagonista no es un obispo, sino un monje, y lógicamente serán otros los temas que se toquen.

El prefacio, más breve y sencillo, no deja de recoger los elementos habituales: el valor ejemplarizante de la lectura de las gestas de los antiguos, que justifica la utilización de la elocuencia terrenal y los tópicos de modestia y de la incapacidad propia, dirigidos al abad que le ha encargado la obra.

2.15.1. Relaciones con la Biblia

Aparte de las habituales expresiones que están a medio camino entre la estilística y la marca identificativa, no abundan las alusiones con otros efectos.

Como ejemplo a medio camino entre la referencia implícita normativa y tipológica podemos presentar:

VAntonii 22: ...cuius vigilias ieiunia (2 Cor 6,5) lectionem adsiduitatem vere replicarem, nisi haberem digniora memoratu

Tan sólo en un caso, el milagro de expulsar al oso de la zona porque destrozaba las plantas de las que se alimentaba, puede leerse como la interpretación en forma de relato de la promesa de Jesús, reproducida en estilo indirecto:

VAntonii 33: quem ille baculo mulcatum districtius abire praecipiens testem virtutis suae et nuntium passionis ad alias ire bestias mox coegit, ut impleretur domini fidelis pollicitatio, quae sectatoribus suis totius veneni et omnium ferarum promisit obsequium

*Mc 16, 17-18: Signa autem eos qui crediderunt, haec sequentur: (...) serpentes tollent; et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit*⁸²²

Observemos que, como sucedía en otras *uitae*, el relato al que da lugar esta alusión evangélica es extraordinariamente literal y terrenal en comparación con el contexto de origen.

2.15.2. Relaciones con otras *uitae* de santos

Hay frecuentes evocaciones de otras *uitae*, casi siempre de carácter tipológico, pero también genérico. Dentro de las vidas de santos la relación más llamativa es la mantenida con *VHil.*

⁸²² *Lc* 10, 19.

El comienzo de la obra evoca *VEpif.* y en consecuencia *VHil.* introduciendo además el *igitur* ya tan habitual:

VAntonii 6: Igitur beati Antoni narraturus insignia primum sancti mihi maiestas invocanda est...

VHil. 1,1: Scripturus vitam beati Hilarionis (...) invoco Spiritum Sanctum

El contacto con la obra de San Jerónimo se va a prolongar en el papel fundamental que la fama va a desempeñar en la obra:

VAntonii 30: Interea sanctus vir per regiones finitimas insidiatricis fama linguis innotuit...

VAntonii 34: ...in quo loci degeret, fama vulgavit (...) tunc liquido patuit per occursus multiplices nihil obstare cupientibus...

*VHil. 13,1: ...sed etiam in longinquis provinciis fama eius percubuerat*⁸²³

Al igual que en *VHil.* la fama es el motor de la acción, aquí es también ella la que impulsa al santo a refugiarse finalmente en Lérins.

2.15.3. Conclusión

El santo, pues, está descrito como un personaje en conflicto, pero no se percibe muy bien por qué; en esta obra falta un elemento fundamental: el milagro, que es el causante de la fama.

Aquí hay algo que no cuadra: o Enodio está omitiendo deliberadamente algún tipo de fama de milagrero de Antonio por su actitud escéptica hacia lo sobrenatural; o simplemente ha decidido utilizar el modelo de *VHil.* para contar la vida de Antonio porque éste es un monje, aunque su vida no recorra las mismas vicisitudes que la de Hilarión.

Si esta última es la respuesta, Enodio utilizó un modelo que no parece el adecuado.

Enodio se enfrenta en este caso con la dificultad de escribir una *uita* de un personaje que no estaba acorde con su época: ahora casi todas las *uitae* son de obispos, cuya actividad pública era de singular importancia. Antonio no fue obispo ni parece que destacara especialmente por ningún otro rasgo: no realiza milagros, lo sobrenatural se reduce a una visión y a la espantada del oso (33), sucesos sin repercusión fuera de su misma persona. Todos los tipos de santos que hemos encontrado hasta ahora, desde Cipriano y Antonio, tienen en común la trascendencia de su actividad a la vida pública de una manera u otra. Tan sólo Honorato es un obispo del que se refleja una imagen privada sin conceder excesiva relevancia a su actividad pública, pero al fin y al cabo es obispo. Sin esta trascendencia pública la vida del santo —y, en consecuencia, su biografía— es estéril como *exemplum*. Por supuesto, la excepción es *VPauli*, de cuyo carácter especial hemos hablado en su momento.

No podemos dejar de notar que esta obra tiene algo en común con la *VPauli* de Jerónimo: no trata la vida entera; es cierto que su comienzo sí es completamente biográfico, pero una vez que el santo ha ingresado en Lérins la *uita* concluye; no hay tampoco escena de la muerte, omisión para la cual Enodio ofrece una pobre excusa. Esto llega a hacer pensar si no será posible que la obra haya tenido otra función distinta a la de ofrecer el relato ejemplar de la vida de un santo, por ejemplo, la de hacer un relato propagandístico del monasterio de Lérins.

⁸²³ Más expresiones similares en *VHil.* 7,1; 22,3; 23, 7; 27,3, etc.

La acción está perfectamente situada, tanto en relación con los personajes que le acompañan (por ejemplo, la muerte de Constancio, *VAntonii* 14) como en relación a los sucesos históricos (*VAntonii* 13). Pero esta colocación recuerda en cierta forma también a *VPauli*, situada cronológicamente con relación a las persecuciones, y a *VA*, que eran los elementos básicos que guiaban la elaboración de la obra: la prioridad de Paulo sobre Antonio y el establecimiento de un comienzo verosímil para el eremitismo. Aquí los elementos externos se encaminan a la relación del monje con Lérins.

Por último, no debemos pasar por alto que el hecho de que el mismo autor haya escrito dos *uitae* de personajes tan distintos es indicio de que el género admitía gran variación en este sentido.

2.16. VSeverini (511)

Después de varias *uitae* redactadas por autores próximos a los santos, en un momento cercano a su muerte —incluso entre ellas una *laudatio* pronunciada en el aniversario de la muerte del santo, *VHon.*—, nos encontramos en una situación distinta, pero que recuerda, en cambio, a la de los Evangelistas: *VSev.* se redactó unos 30 años después de la muerte del santo, tiempo en el que se había formado una tradición oral sobre él. Recordemos que también Atanasio en *VA* se enfrentaba a la existencia previa de una tradición y que Constancio se hallaba en una situación parecida cuando redactó *VGerm.*

La correspondencia que encabeza la *uita* incluye también algunas novedades que han sido muy comentadas⁸²⁴. Para empezar, el autor, después de haber leído una *uita* redactada por un laico y haber sido requerido por éste para proporcionarle material sobre Severino, decide hacer esta recopilación — a la que llama *commemitorium* ⁸²⁵—, pero no para ser utilizada por el laico, sino por Pascasio. Las razones de esta actitud están en el temor de que la elocuencia del laico no sea la adecuada al objeto; Eugipio habla concretamente del *color et modus*.

VSev., ad Paschas. 2: ne (...) res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant, quantum ad nos attinet ignaros liberalium litterarum, obscura dissertitudine non lucent.

Hemos visto que la retórica había penetrado ya en las vidas de santos hasta el punto de producir *laudationes*, como *VHon.*, o biografías como las que realiza Enodio y acabamos de examinar. Probablemente el modelo de Enodio —la escasez de alusiones bíblicas, el estilo retórico, la ausencia de milagros y el modelo de santidad representado— no satisficiera a Eugipio, pero es una hipótesis indemostrable el que estuviera pensando en él cuando redactó su obra.

Lotter⁸²⁶ relaciona la antítesis *fides/eloquentia* con las distintas actitudes de los autores hacia los milagros. Para ello acude al texto de 1 *Cor 2*, 4-5, donde *uirtus* se interpreta como poder milagroso:

1 *Cor 2*, 4-5: *et sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et uirtutis: ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.*

La intención de difundir entre un público amplio las *uirtutes* del santo —en el sentido de milagros— ha aparecido ya en *uitae* anteriores⁸²⁷:

VHil. 1,5: ... aliud defuncti proprias narrare uirtutes...

VMart., epist. ded. 5: quia nefas putarem tanti uiri latere uirtutes

⁸²⁴ Después de *VMart.* es la *uita* que más bibliografía ha provocado. Hemos utilizado la monografía de Lotter, los artículos de W. BULST. *Eugippius und die Legende des hl. Severin. Die Welt als Geschichte* 1950, vol. 10, p. 18-27; H. BALDERMANN. *Die Vita Severini des Eugippius I, Wiener Studien* 1961, vol. 74, p. 142-155. y II, *Wiener Studien* 1964, vol. 77, p. 162-173; y los trabajos de M. VAN UYTFANGHE. *La Bible dans la "Vie de saint Séverin" d'Eugippius. Latomus* 1974, vol. 33, p. 324-352 y *Eléments évangéliques dans la structure et la composition de la d'Eugippius. Sacris Erudiri* 1972, vol. 21. p. 147-159.

⁸²⁵ Sobre el término y su sentido antes y después de Eugipio, cf. W. BULST *o.c.*, p. 19.

⁸²⁶ F. LOTTER. *o.c.* p. 50.

⁸²⁷ *Vid.* los capítulos de las *uitae* correspondientes.

VGerm, epist. ad Pat: dum et sanctum uirum inlustrare virtutibus suis desideras et profectui omnium mirabilium exempla largiris,...

Lotter se apoya en estos datos para distinguir dos tipos de vidas de santos: la aretológica y la retórica. Sin embargo, la cuestión se presenta un tanto compleja y la dejamos planteada para recogerla más adelante.

Por otra parte, la declaración de estar elaborando un *commemoratorium*, una recopilación del material que sirva para redactar posteriormente una *uita*, apunta a la intención de Eugipio, al menos aparente, de realizar algo distinto del género tradicional. Sin embargo, Pascasio pone las cosas en su sitio: al rechazar la petición de Eugipio utilizando su mismo argumento sobre la sencillez del estilo — lógicamente cualquier reelaboración posterior habría de ser más complicada⁸²⁸—, convierte el *commemoratorium* en una *uita*, actitud probablemente prevista por nuestro autor. En este punto subyace la cuestión de si la oferta a Pascasio es verdadera o es un tópico, opinión esta última aceptada generalmente⁸²⁹

Consciente de que una *uita* comienza por informar del origen del personaje y no pudiendo ofrecer información sobre el particular, Eugipio considera necesario justificarse en el prefacio⁸³⁰, acudiendo para ello a otras vidas de santos y al Evangelio: el deseo del santo fue mantener sus orígenes en el misterio, como demuestra en una anécdota en la que Severino es interrogado directamente sobre la cuestión. Este rasgo aproxima la obra a la argumentación de *VHon.* y de *VHil. Arel.* al respecto y además indica una primera característica de Severino como monje: su apartamiento del mundo, que le hace considerar el tema de su origen y otros detalles de su vida terrena como vanos e insignificantes. Esto nos recuerda que era imposible saber nada de la vida de Pablo, el primer eremita, puesto que pasó toda su vida en la soledad.

Todo ello evoca el pasaje de Juan en el que se afirma que nadie sabe de dónde ha venido Jesús:

Io 7,27: Christus autem cum venerit, nemo scit unde sit.

Ya tenemos aquí una primera alusión bíblica de carácter tipológico. A ésta es posible añadir el empleo del procedimiento evangélico de transmitir una información introduciéndola en una conversación en estilo directo; por otra parte, este sistema de preguntas y respuestas recuerda también al diálogo socrático.

Esta primera referencia bíblica anuncia lo que va a ser *VSev.* la recuperación de una relación intertextual con la Biblia, relación poderosísima, que en las *uitae* de Enodio se había reducido considerablemente. La relación con las otras *uitae* aparece algo más complicada, por su deseo de alejarse en alguna medida de ellas con su pretensión de redactar una simple recopilación.

⁸²⁸ *VSev., epist. ad Eug 3: Et ideo, quia tu haec, quae a me narranda posebas, elocutus es simplicius, explicasti facilius.*

⁸²⁹ W. BULST argumenta en contra de la veracidad de las intenciones de Eugipio, aportando datos sobre su cursus rítmico, que desmentiría el carácter de borrador de la obra; *art. cit.*, p. 21-22. H. BALDERMANN añade como argumento el hecho de que el autor expresamente declare haber hecho una selección de los episodios más importantes (38,2; 46,3; 46,6; 34,2), lo que contradice su carácter de recopilación de material, *Wiener Studien* 1964, vol. 77, p. 163. F. LOTTER es de la misma opinión, *o.c.*, p. 29.

⁸³⁰ Toda la información sobre la primera etapa de la vida de Eugipio se proporciona en el prefacio, de modo que la *uita* propiamente dicha no ofrece ni siquiera un detalle acerca de su conversión. El reservar a la justificación de esta exclusión un sitio en el prefacio revela la importancia de este aspecto.

2.16.1. Relaciones intertextuales con la Biblia⁸³¹

Sin pretender exhaustividad ofrecemos las diferentes apariciones del discurso bíblico según el esquema que venimos siguiendo.

Las citas en estilo directo, sobre todo las de las Epístolas de San Pablo y de los profetas, tienen un sentido preceptivo:

VSev. 30, 5: isset nempe tunc plebs inoboediens universa captiva, nisi eam liberam viri dei consueta servasset oratio, Iacobo apostolo protestante: , inquit, (Iac 5,16)

La mayor parte de ellas aparecen colocadas en boca del santo, en consejos morales a sus fieles:

VSev. 4,11: Ut aliquid boni possimus, eligimur, dicente apostolo: (Ephes 1,4)

VSev. 12,2: , ait,

VSev. 5,2: , inquit scriptura, (Ier 17,5)

Observemos que el hecho de que el santo sea el que introduce las citas, a veces como apoyo de su actitud, define la importancia significativa que la Biblia posee en su pensamiento. En esto Severino recoge la antorcha encendida por Antonio.

Al carácter normativo puede añadirse el tipológico; por ejemplo, en las palabras que dirige a sus discípulos para encargarles que cuando puedan marchar se lleven con ellos su cadáver:

VSev. 40, 5-6: Sed mementote praecepti S. Ioseph patriarchae, cuius vos ego indignus et infimus attestazione convenio: "Visitatione visitabit vos deus et tolletis ossa mea hinc vobiscum" (Gen 50, 24-25) Quod non mihi sed vobis est profuturum (...) Levavi vero suum corpusculum pater sanctissimus (...) argumento praecepit, ut...

A veces el carácter tipológico desempeña un papel primordial, como en el momento de su muerte:

VSev. 43, 7: Superest, ut beati apostoli ultima oratione vos prosequar, ita dicentis: "Et nunc commendo vos deo et verbo gratiae eius, qui potens est conservare vos et dare hereditatem in omnibus sanctificatis" (Act 20, 32)

Finalmente en su agonía la palabra bíblica de los Salmos se reviste de todo su carácter de palabra sagrada:

VSev. 43,8: ipse psalmum protulit ad canendum: "Laudate dominum in sanctis eius, omnis spiritus laudet dominum" (Ps. 150, 1 y 6)

Las alusiones explícitas son muy abundantes y su carácter es eminentemente tipológico⁸³².

⁸³¹ M. VAN UYTFANGHE, que ha estudiado detalladamente la obra de Eugipio, ha dedicado dos artículos al tema de las relaciones de la *uita* con la Biblia. Uno de ellos se centra más en las alusiones de carácter tipológico y el otro trata de las relaciones genéricas. El primero constituye un panorama muy completo de las referencias bíblicas en la *uita* según las líneas de identificación tipológica que sigue el autor.

⁸³² Sobre la tipología de la santidad cf. F. LOTTER. *o.c.*, p. 77-89 y en torno concretamente a la bíblica, cf. M. VAN UYTFANGHE. *La Bible...*, *art. cit.*, *passim*.

Sin embargo, podríamos trazar una escala en la que colocaríamos las alusiones según la proporción en que unos aspectos predominan sobre otros: la referencia a un texto bíblico como la autoridad suprema en su faceta normativa; el mero apunte de un rasgo que adscribe al santo a un modelo bíblico concreto; las alusiones tipológicas que dan lugar a un relato que está en la tradición genérica de uno bíblico; y, a veces, también ilustración de su sentido o aclaración de lagunas o puntos oscuros. Siguiendo este orden exponemos algunos ejemplos.

La mera alusión onomástica a un personaje bíblico puede tener valor preceptivo:

VSev. 9,4: ...ne is, qui parentes reliquit et saeculum, pompae saecularis illecebras retrorsum respiciendo cuperet, quas vitaverat, et ad hoc uxoris Loth exemplum terribile proponebat (Gen 19, 26)

A veces la alusión onomástica se combina con una paráfrasis adaptada al nuevo sujeto:

VSev. 43,4: Ille siquidem, sicut divinus sermo denuntiat, omnium corda scrutatur et omnes mentium cogitationes antevenit (1 Par 28,9) Assiduis ergo precibus hoc sperate, ut oculos cordis vestri deus illuminet eosque, sicut optavit beatus Heliseus, aperiat, (4 Reg 6, 20) quo possitis agnoscere, quanta nos circumstant adiumenta sanctorum, quanta fidelibus auxilia praeparentur

La reprimenda a una mujer que ocultaba su cosecha para no darla a los pobres se basa en una paráfrasis de un precepto de San Pablo, esta vez sin adaptar al nuevo sujeto, y añade un nuevo argumento en la paráfrasis de un relato evangélico:

VSev. 3,2: Cur, inquit, (...) te praebes ancillam, et exstas avaritiae mancipium, quae est docente apostolo servitus idolorum? (Ephes 5,5) (...) Quamobrem subveni tibi potius quam pauperibus ex his, quae adhuc te aestimas Christo esuriente servare (Mt 25, 42)

En este caso el valor de la alusión a la epístola de San Pablo va más allá de lo normativo para pasar a lo exegético, especialmente si tenemos en cuenta que el episodio en conjunto recuerda extraordinariamente a aquel de Ananías y Safira que se contaba en *Act 5, 1-11*⁸³³, aunque el final sea distinto.

En correspondencia a este carácter autoritario las alusiones explícitas pueden servir también de justificación a la conducta del santo. La oración de Severino para que tres monjes pecadores fueran poseídos por el demonio merece este comentario por parte del autor:

VSev. 36: Absit, ut cuiquam hoc crudele videatur aut noxium, quia traditi sunt huiusmodi homines Satanae in interitum carnis, sicut beatus docet apostolus, ut spiritus salvus sit in die domini Iesu (1 Cor 5,5), cum beatus Ambrosius (...) servum Stilichonis (...) dixerit oportere tradi Satanae...

Resulta sintomático que la alusión reproduzca casi textualmente las palabras del apóstol, que se refería a un culpable de incesto⁸³⁴. Sobre la aparición de las menciones a los *Dialogi* y a *VAmbr.* hablaremos más adelante.

Como puramente tipológica aparece:

VSev. 4,8: Nesciunt enim latere quae bona sunt, cum iuxta sententiam Salvatoris nec lucerna sub modio contegi nec in monte posita civitas possit abscondi (Mt 5,14).

⁸³³ Cf. *VHil.* 2,6. Jerónimo lo introduce como ejemplo por vía negativa en la conversión de Hilarión.

⁸³⁴ 1 Cor 5,5: *Ego quidem (...) indicavi ut praesens eum (...) tradere huiusmodi Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Jesu Christi.*

En el primer conflicto que Severino predice apela explícitamente a los ejemplos del Antiguo Testamento, siguiéndolos él mismo al predicar penitencia para evitar la perdición. Así al efecto normativo se une el tipológico:

VSev. 1,4: Itaque mox ingressus ecclesiam cunctos de salute propria desperantes ieiunio et orationibus atque eleemosynis hortabantur armari, proponens antiquae salutis exempla, quibus divina protectio populum suum contra opinionem mirabiliter liberasset.

Tob 12,8: bona est oratio cum ieiunio et eleemosyna

La continuación del relato concede a la alusión la categoría de indicio de relación genérica, que además se va a repetir en numerosos episodios de la *uita*: Severino predice la ruina del pueblo al modo de Jeremías o Isaías o como Cristo la de Jerusalén (*Mt 24, 1-28; Mc 13, 1-23; Lc 21, 5-24*) y aconseja penitencia a los pueblos para evitarla.

La presentación de Severino como un nuevo Moisés que va a llevar a su pueblo a la liberación, es decir, a los habitantes de Norica a Italia, está presente en varias ocasiones, paráfrasis y alusiones onomásticas:

VSev. 44,5: Tunc omnes incolae tanquam de domo servitutis aegyptiae, ita de quotidiana barbarie frequentissimae depraedationis educti S. Severini oracula cognoverunt (Ex 13,3; 13,14, 20,2; Deut. 5,6; 6,13, etc.)

Conviene observar que algunas alusiones se ponen en boca del propio santo, lo que puede ser indicio de que él mismo veía su labor como actualización de la historia bíblica:

VSev. 40,4: "Scitote", inquit, "fratres, sicut filios Israel constat ereptos esse de terra Aegypti (Ex 6, 13), ita cunctos populos terrae huius oportet ab iniusta barbarorum dominatione liberari. Etenim omnes cum suis facultatibus de his oppidis emigrantes ad romanam provinciam absque ulla sui captivitate pervenient. Sed mementote (Ex 13,3) praecepti S. Joseph patriarchae, cuius vos ego indignus et infimus attestazione convenio: "Visitatione visitabit vos deus et tolletis ossa mea hinc vobiscum" (Gen 50, 24-25)

El discurso que en su lecho de muerte dirige a sus discípulos comienza con una alusión a Jacob, en principio de carácter tipológico; tampoco hay que pasar por alto cierta relación genérica en el hecho de pronunciar un discurso en ese momento como hizo el personaje bíblico; aunque, como él mismo señala, su contenido va a ser diferente. Las palabras de Severino insisten en la necesidad de imitar y seguir los *exempla* bíblicos y de hecho contienen un gran número de referencias a las Escrituras, muchas de tipo normativo:

VSev. 43,1: "Fili in Christo carissimi, scitis, quod beatus Jacob, de saeculo recessurus condicione mortis istante filios suos adesse praecipiens, prophetae benedictionis affatibus singulos quosque remunerans mysteriorum arcana prodidit futurorum (Gen 49, 1-28). Nos vero infirmi ac tepidi tantaeque impares pietati hanc praerogativam nostris usurpare viribus non audemus, unum tamen, quod humilitati congruit, non tacebo, mittens vos ad exempla maiorum, quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem. Abraham namque vocatus a domino fide oboedivit, ut exiret in locum, quem accepturus erat in possessionem, et exiit nesciens, quo venturus esset (Hebr 11,8, que alude a Gen 12, 1-3)⁸³⁵ Huius igitur beati patriarchae imitamini fidem, imitamini sanctitatem, terrena despiciete..

En este grupo, —alusiones que combinan el carácter tipológico y la marca de relación genérica—, hay que incluir el relato de un milagro. El aceite bendito que Severino reparte en la iglesia a una multitud de pobres no disminuye nunca; explícitamente el autor pone este suceso en relación con el modelo evangélico:

⁸³⁵ Cf. *VHon. 2* y *VHil. Arel. 3*

VSev. 28,3: Tunc coepit oleum propria manu ministris implere portantibus, imitatus fidelis servus dominum suum, qui non ministrari venerat, ed potius ministrare, sequensque vestigia salvatoris gaudebat augeri materiem (Mc 6, 33-44; Mt 14, 13-21), quam officio dextrae sinistra nesciente (Mt 6,3) fundebat.

El milagro no queda aquí. Uno de los presentes, al darse cuenta, expresa en voz alta su admiración y en ese momento el aceite se acaba. El santo le reprende relacionando este final, también mediante una alusión explícita, con un episodio protagonizado por Eliseo, en el que éste socorre a una viuda y a su hijo que tan sólo poseían un poco de aceite; el profeta les manda pedir a los vecinos recipientes y rellenarlos con el aceite que les queda, y en efecto, con ese poco llenaron todos los vasos hasta que no hubo más que llenar:

VSev. 28,5: Sic aliquando mulier vidua debitis onerata Helisei prophetae iussis instruitur ex olei stilla, quam habebat, vasa replere quam plurima. Quod cum fecisset et adhuc a filiis vasa deposceret, ubi audivit defecisse numerum vasorum, mox stetit oleum. (4 Reg4, 1-7.)

Conviene señalar dos elementos a propósito de este episodio y de su relación con la Biblia. El primero es el deseo evidente de Eugipio de contar un relato que actualice a la vez la multiplicación de los panes y el episodio de Eliseo. Es posible que la relación con ambos episodios hubiera sido ya percibida en la tradición: al fin y al cabo el profeta socorre a los pobres haciendo que el aceite se multiplique milagrosamente. Ya hemos visto en otras ocasiones que en las *uitae* hay episodios en los que se pretende mediante alusiones enlazar dos sucesos diferentes del Nuevo Testamento y del Antiguo, estableciendo de esa manera una especie de continuidad entre los tres textos. Este sería probablemente el caso de Eugipio.

Probablemente fue la tradición posterior la que configuró el relato según el modelo evangélico de la multiplicación de los panes y los peces. Pero en algún momento —no sé en qué fase de la estilización, quizás el propio Eugipio— se hizo necesario justificar el final de la historia, el hecho de que el aceite se acabara, lo que posiblemente ocurrió en realidad, y para ello se acudió al relato de Eliseo pero interpretándolo incorrectamente: se cree que el aceite se acaba cuando el muchacho declara que se han acabado los recipientes, cuando, como dice Lotter⁸³⁶, se rompe el silencio mágico. Pero no es así, el aceite deja de manar porque se han acabado los recipientes⁸³⁷. No podemos dejar de observar que se trata del único milagro evangélico cuya relación es señalada por una alusión explícita, lo que hace sospechar que la tradición no consiguió darle un estatuto claramente bíblico o evangélico, sino que se trataba de un episodio poco estilizado, aún muy cercano a la realidad, que precisaba explicitud para ser considerado dentro del tipo deseado.

Las alusiones implícitas continúan básicamente las líneas marcadas por las explícitas. En primer lugar, su función es normativa:

VSev. 5,2: Non te itaque pigeat pacem appetere etiam minimorum....

Mt 25, 40: Amen dico vobis, quamdiu fecisti uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecisti

VSev. 28,3: gaudebat augeri materiem, quam officio dextrae sinistra nesciente fundebat

Mt 6,3: Te autem faciente elemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.

Entre las alusiones tipológicas algunas favorecen la identificación del santo con Jesús. Por ejemplo, en un aspecto concreto, su doble dedicación a la multitud y a la oración en soledad:

⁸³⁶ F. LOTTER. *o.c.*, p. 109.

⁸³⁷ 4 Reg4,6: *Cumque plena fuissent vasa, dixit ad filium suum: Affer mihi adhuc vas. Et ille respondit: Non habeo. Stetitque oleum.*

VSev. 4,7: Ipse vero ad secretum habitaculum, (...), saepius secedebat, ut hominum declinata frequentia, quae ad eum venire consueverat, oratione continua deo propitio inhaereret.

Lc 5, 15-16: et conveniebant multae turbae ut audirent, et curarentur ab infirmitatibus suis. Ipse autem secedebat in desertum, et orabat.

O en el deseo de ocultar los milagros que realiza:

VSev. 13,2: Quod factum licet memoratos, qui huic interfuere miraculo, celare voluerit, sicut multa magnalia, quae per illum divinis sunt effectibus celebrata, claritas tamen tantae virtutis occultari non potuit, sed ad magnam fidem ceteros excellenter accendit

Mt 9,30: Videte ne quis sciat

Mc 7, 36: Et praecepit illis ne cui dicerent

También algunas resonancias sirven para describir al santo de acuerdo a una tipología concreta y además configurar episodios que mantienen una relación genérica con modelos bíblicos.

Sin olvidar el carácter tipológico hay también un tipo de episodio que se ha originado como ilustración exegética de determinados pasajes bíblicos. Como ejemplo pueden valer especialmente los numerosos relatos en que el santo se dedica a la liberación de los prisioneros:

VSev. 9,1: Magna quoque famulo dei prophetiae gratia praedito in redimendis erat captivis industria

Lc 4,18-19: Spiritus Domini super me: propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem...

VSev. 10,1: quem beatus Severinus redemerat de manibus barbarorum

Ps 77,42: Non sunt recordati manus eius die qua redemit eos de manu tribulantis

Sap 2,18: Si enim est verus filius Dei, suscipiet illum, et liberabit eum de manibus contrariorum

En 12 la llegada de una plaga de langostas inevitablemente recuerda la misma plaga que Dios mandó a Egipto (*Ex 10,15*) e induce a considerar como similares otros episodios como el de la llegada del hambre en 4⁸³⁸:

VSev. 12,1: Alio rursus tempore in finibus eiusdem castelli locustae (...) insederant copiosae, noxiis morsibus cuncta vastantes

Ex 10,15: Operueruntque universam superficiem terrae, vastantes omnia.

Los milagros de curaciones suelen reproducir el modelo evangélico en general. Pero los detalles proceden de distintos episodios. Por ejemplo la curación de 6 toma muchos puntos concretos de distintos pasajes⁸³⁹:

VSev. 6,1: quidam Rugus genere per annos duodecim (Mt 9, 20; Mc 5,25; Lc 8,43) incredibili ossium dolore contritus omni caruerat incolumitate membrorum (Mt 9,2; Mc 2,3; Lc 5,18) (...) tandem vidua mater ad sanctum virum vehiculo filium deduxit impositum (Lc 7, 11-17) .et (...) reddi sibi unicum filium (Lc 7, 12; 9, 38) precabatur incolumem (...) ilico sanavit infirmum. (.) Qui cum postea nundinis frequentibus interesset, (...)

⁸³⁸ En este capítulo se pueden incluir muchas predicciones de ruina por parte del santo y los consejos para librarse de la pérdida con la penitencia, a los que no siempre se atiende, como ocurría con los israelitas que desobedecieron a Moisés (*Ex 32, 1-35*)

⁸³⁹ Cf. *VSev* 14, 26, 33, 34

Nonnulli enim dicebant: "Ecce ille, qui fuerat totius corporis putredine tabefactus"; aliis autem, quod ipse esset, omnino negantibus grata contentio nascebatur (Io 9, 8-9)

Las relaciones genéricas no se basan muchas veces en el recurso a una misma palabra o expresión, sino en la utilización de esquemas y estructuras semejantes.

En el episodio de 4, 1-5 el santo pide al tribuno que salga con sus tropas a salvar a los que han sido hechos prisioneros por los bárbaros; éste le contesta haciéndole ver su inferioridad numérica, pero acatando su orden, puesto que confía en la intercesión del santo para conseguir la victoria. Esta realmente se produce. El relato no contiene ningún término o expresión común, pero Lotter apunta la semejanza entre la estructura de este intercambio verbal y el que tiene lugar entre Simón y Jesús; éste le ordena echar las redes y Simón responde:

Lc 5,5: Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus: in verbo autem tuo laxabo rete

Y a la orden de Severino el tribuno contesta:

VSev. 4, 2: Milites quidem habeo paucissimos, sed non audeo cum tanta hostium turba configere. Quodsi tua veneratio praecipit, quamvis auxilium nobis desit armorum, credimus tamen tua nos fieri oratione victores

En cambio, a continuación sí hay evocación textual de otro episodio. La historia prosigue: el santo sólo le ruega al tribuno que le traiga ilesos a los bárbaros que coja prisioneros. En efecto, así lo hace y Severino recibe a éstos, les da de comer y de beber y, tras una reconvencción, les deja que regresen con los suyos. Se comporta como Eliseo, que condujo al ejército de los sirios milagrosamente al centro de Samaria, y allí le aconseja al rey que les ofrezca un refrigerio y les deje marchar:

VSev. 4,4: Quos absolutos vinculis, cibo potuque refectos paucis adloquitur: (...) Dimissis itaque barbaris ipse de Christi miraculis gratulatur, de cuius et miseratione promittit numquam illud oppidum hostium praedas ulterius experturum...

4 Reg 6, 22-23: sed pone panem et aquam coram eis, ut comedant, et bibant, et vadant ad dominum suum. Appositaque est eis ciborum magna, praeparatio, et comederunt et biberunt et dimisit eos, abieruntque ad dominum suum, et ultra non venerunt latrones Syriae in terram Israel.

Del mismo modo es significativo el hecho de que tres veces el santo presenta la cercanía de su muerte y tome medidas en consecuencia (40,1; 41,1; 42,2), al igual que Jesús predice tres veces su pasión.

En el mismo grupo de alusiones que revelan relación genérica podemos colocar varias escenas (7,8; 19; 31) que reproducen episodios veterotestamentarios en los que el profeta se encuentra con el rey. Por ejemplo, la predicción del futuro a Odoacro recuerda la de Daniel en la corte de Nabucodonosor y la interpretación de sus sueños (*VSev. 7,8/Dan 2, 25-45*). O el mensajero de Severino al rey, que pasa varios días ante su puerta como un segundo Mardoqueo esperando ver a Ester (*VSev. 19, 4: pervenit ad ianuam regis, Esther 2,19: manebat ad ianuam regis*). El santo recuerda al rey de los rugos los beneficios que su padre recibió de Dios, como Daniel se lo recuerda a Baltasar (*VSev. 31,3; Dan 5,18*). El santo advierte al rey Ferderuchus (42) anunciándole que va a profanar su celda después de que Severino haya muerto. Este relato recuerda poderosamente el de la predicción de Jesús acerca de la negación de Pedro, sobre todo en la estructura de las réplicas⁸⁴⁰.

Encontramos también muchos indicios de una relación genérica global⁸⁴¹.

⁸⁴⁰ M. VAN UYTFANGHE. La Bible..., *art. cit.*, p. 335-336; Sobre la tipología profética *ibid.* p. 339-342.

⁸⁴¹ M. VAN UYTFANGHE ha hecho notar, en el propio comienzo de la obra, una semejanza con un pasaje evangélico en el que se sitúa cronológicamente la predicación de Juan el Bautista: *Lc 3, 1-2: Anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris, procurante Pontio Pilato*

En general, muchas de las expresiones que inician los episodios aportando una vaga localización temporal recuerdan también a las de los Evangelios, por ejemplo *post haec* (6,1; 26,1/*Lc* 5, 27; 10,1; *Io* 5,1; 6,1; 7,1)⁸⁴². Este establecimiento de una cronología relativa, pero no bien situada con respecto a los sucesos históricos es una característica atribuida también a los Evangelios.

No podemos dejar de notar que a veces los preceptos son insertados de forma similar a la empleada en el Evangelio cuando se introducen referencias al Antiguo Testamento. Este procedimiento parece consolidar la idea de que la vida del santo constituye un complemento del Nuevo Testamento, como éste lo era del Antiguo.

VSev. 12,2: Non legistis", ait, "quid auctoritas divina peccanti populo praeceperit per prophetam:...

Mt 12,3: At ille dixit eis: Non legistis quid fecerit David,...

VSev. 40,5: Sed mementote praecepti S. Ioseph patriarchae,

Io 15, 20: Mementote sermonis mei, quem ego dixi vobis

En suma, si tuviéramos que destacar algo de este análisis sería la importancia extraordinaria de la Biblia en la obra, de cuya presencia hemos ofrecido sólo una selección de muestras.

2.16.2. Relaciones con otras vidas de santos

Las alusiones a otras vidas de santos son en comparación muy escasas.

Hay que advertir de que no sólo hay referencias a las vidas de santos, también a otras estrechamente relacionadas, como la *Historia monachorum* de Rufino, que circulaba ya en versión latina, y los *Diálogos* de Sulpicio.

Sólo hay en este apartado dos alusiones explícitas utilizadas como justificación de la actitud del santo junto a otra alusión bíblica:

VSev. 36,2: Absit, ut cuiquam hoc crudele videatur aut noxium, quia traditi sunt huiusmodi homines satanae in interitum carnis, sicut beatus docet apostolus, ut spiritus salvus sit in die domini Iesu, cum beatus Ambrosius, mediolanensis episcopus, servum Stilichonis, auctorem falsarum epistolarum deprehensum, dixerit oportere tradi Satanae, ne talia postmodum auderet admittere (*VAmbr.* 43); quem eodem discernere. Severus quoque Sulpicius refert ex relatione Postumiani virum quendam magnis virtutibus signisque mirabilem ad expellendam de corde suo iactantiae vanitatem, quam incurrerat, exorasse, 'ut permissa in se mensibus quinque diabolo potestate similis his fieret, quos ipse curaverat.'....(*Dial* I, 20,7)

Este ejemplo es representativo de la consideración como autoridad que el autor prestaba a las vidas de santos en general, en este caso concreto situándolas en el mismo plano que la Biblia, como palabra autoritaria, utilizando en el primer caso un estilo indirecto y en el segundo uno directo.

El resto de las alusiones son implícitas y en su mayor parte tipológicas. En ocasiones son indicio de una relación genérica.

Iudaeam, tetrarcha autem Galilaeae Herode, Philippo autem fratre eius tetrarcha Ituraeae, et Trachoniditis regionis, et Lysania Abilinae tetrarcha, sub principibus sacerdotum Anna et Caiapha: factum est verbum Domini super Ioannem, Zachariae filium in deserto. Is 6,1: In anno quo mortuus est rex Ozias, vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.

⁸⁴² M. VAN UYTFANGHE ofrece una lista completa en *Elements evangeliques...*, art. cit, p. 152.

Un ejemplo de alusión que combina ambos efectos, el genérico y el tipológico, es el episodio en que se pide al santo la realización de un milagro y él contesta:

VSev. 6 2: "Quid opprimor opinione fallaci? cur aestimor posse quod nequeo? Non est enim virtutis meae praestare tam grandia: consilium tamen do"

*VMart. 16,5: ...et refugit dicens hoc suae non esse virtutis, senem errare iudicio, non esse dignum per quem Dominus signum uirtutis ostendere*⁸⁴³

Este es el caso de la petición al tribuno de que persiga a los bárbaros, episodio del que ya hemos hablado en el apartado dedicado a las relaciones intertextuales con la Biblia, donde sí podemos recoger una alusión textual a un episodio muy similar relatado por Rufino:

VSev. 4,2: Qui respondit: "Milites quidem habeo paucissimos, sed non audeo cum tanta hostium turba configere. Quodsi tua veneratio praecipit, quamvis auxilium nobis desit armorum, credimus tamen tua nos fieri oratione victores". Et Dei famulus ait: "Etiam si inermes sunt tui milites, nunc ex hostibus armabuntur (...) Tantum in nomine domini perge, velociter..."

hist mon 1: venienti ad se Romano duci, et metuenti configere cum eis, quod exiguus ei erat militum numerus (...) Johannes, inquit

Otro episodio mantiene una relación también con un relato de la misma obra: Severino hace hablar a un muerto, pero éste declara que prefiere no volver a la vida (*VSev. 16,5; Hist mon. 9*)

Por lo demás hay una serie de episodios que cuentan con precedentes en otras *uitae*: la victoria incruenta (*VSev. 2, VGerm. 17-18*); episodios de enfrentamiento con el rey aparecían ya en *VGerm. 28*, en *VMart. 4*; la liberación de los prisioneros (*VGerm. 36, VHil. Arel. 11; VEpi. 99, 115, 138, 141, 156, 170, 172 y 197*); un pueblo azotado por una plaga acude a pedir ayuda al santo: (*VSev. 12,1, Dial. II (III), 7,1*)

Hay un episodio que claramente está construido tomando como punto de referencia otras *uitae*: la elección del santo como obispo. Esta escena que aparece en todas las *uitae* de obispos también lo hace aquí, pero en un sentido muy diferente: en las otras, el santo se resiste a su nombramiento, pero finalmente esta resistencia es vencida; como sus antecesores, Severino se resiste también, pero se sale con la suya y finalmente no es nombrado obispo (9,4). Compárese con *VHil. 6, 10*.

Como vemos, no es posible deducir la existencia de dos tipos distintos de vidas de santos a partir de las relaciones mantenidas por Eugipio con otras *uitae*. Por una parte, Lotter insiste en la especial relación con *VMart.* o con los *Dialogi*, es decir, con una *uita* que contiene milagros o con una obra, no *uita*, que consiste fundamentalmente en una serie de milagros. Sin embargo, también *VHon.* y *VHil. Arel.* son evocadas por Eugipio. Es más, el personaje de Severino tiene mucho que ver con ellos: es un monje de nuevo, repartido entre la vida ascética y la activa.

2.16.3. Conclusión

VSev. mantiene una relación con el Evangelio mucho más compleja y profunda de lo que esta pequeña muestra puede revelar. En las vidas de santos inmediatamente anteriores ya existía, pero aparecía mediatizada por las otras *uitae*, por el peso de un género ya consolidado.

⁸⁴³ Cf. VA 57 y VHil. 8,7.

En primer lugar, el interés por describir al santo según los modelos bíblicos está en esta obra muy desarrollado: es más, hay que hacer notar la interpretación más universalista de Eugipio de la Biblia, recogiendo muchos rasgos que habían sido oscurecidos por el tiempo en favor de uno concreto: el santo de la paz.

En segundo lugar, esta descripción tipológica implica la interpretación de la realidad contemporánea según los esquemas ofrecidos por la Biblia. Esto es especialmente válido para la tipología del éxodo, por ejemplo. Pero también el resto de la descripción implica una iluminación de los antiguos *exempla* en la persona de Severino, más cercana. De hecho, la relación de tipo exegético mantenida con la Biblia es de doble vía: ésta vale como elemento de juicio acerca del santo y las circunstancias contemporáneas, y como objeto que hay que transmitir y hacer llegar de forma inteligible al público.

Por otra parte, este mismo elemento implica una relación genérica con el Evangelio, que establecía una relación paralela con el Antiguo Testamento. Además de este rasgo común existen otros: la distancia entre la muerte del santo y la redacción de la obra y, sobre todo, la existencia de una tradición oral previa. Este era un hecho que marcó a los Evangelios y que también marcó a *VA*. En la obra de Atanasio, como vimos en su momento, se nota la existencia de ese discurso de la tradición, a la que el autor pretendía corregir. En este sentido *VSev.* no es comparable: no hay huellas en ella de intención correctiva, aunque sí hay puntos en los que claramente el autor pretende un fin apologético; pero digamos que Eugipio se ha identificado casi completamente con la tradición oral preexistente.

He aquí una posible explicación para la introducción de alusiones explícitas o implícitas o para la omisión de resonancias verbales. En los episodios de milagros, por ejemplo, excluyendo el de la multiplicación del aceite, no se incluyen alusiones explícitas, todo lo más implícitas. Esto se debe a que la estilización bíblica probablemente se produjo en su mayor parte en una fase previa a la puesta por escrito de la obra; sin embargo, la tipología del éxodo y todos los elementos relacionados están apoyados en alusiones explícitas, incluso a veces en boca del propio santo. ¿Podemos aventurar que era más improbable que esta tipología hubiera sido incorporada a la tradición oral, puesto que era menos reconocible a simple vista?

El santo se asemeja mucho a Jesús: inmutable, sin evolución, pero repartido entre la vida interior y su actividad pública. Este carácter conflictivo, que habíamos encontrado en las vidas de los eremitas, vuelve a aparecer después de mucho tiempo en el que se había impuesto el modelo de santo como figura pública. Severino no es ni siquiera obispo.

Por estos motivos la obra ha sido interpretada a veces como una contestación a *VEpif.*, no sólo por sus palabras en cuanto al estilo, sino también por su distinta concepción de la santidad.

Ahora bien, no es posible ya volver a concebir un santo aislado del mundo. Por otra parte, la relación mantenida con el exterior es muy similar: el santo participa en los sucesos del mundo, pero éstos no llegan a eclipsar que lo verdaderamente fundamental es la figura del santo, como demuestra la cronología relativa, también heredada del Evangelio.

Está clara, pues, una fuerte relación genérica con el Evangelio, pero sin excluir la existente con las otras vidas de santos anteriores.

Las vidas de santos se consideran también como textos de autoridad, salvo en la cuestión del episcopado. Pero está claro que Eugipio pretende relegarlas en favor del modelo por excelencia, quizá en la idea de que éste había sido excesivamente postergado en las últimas *uitae*.

2.17. VFulgentii (540)

El prefacio de *VFulg* constituye una especie de justificación intelectual del género vidas de santos basada en argumentos bíblicos: la íntima unión de la doctrina sana y de la vida virtuosa es el rasgo que define a los doctores de la Iglesia:

VFulg Prol. 1: Duo igitur Ecclesiae catholicae doctoribus necessaria judicantur: vita bona et sana doctrina (...) Vita bona facit amabilem, doctrina sanam laudabilem. Vita bona continuo creditur imitanda, doctrina sana numquam judicatur esse repudianda.

Este comienzo recuerda la carta dirigida por Pablo a Tito y sus consejos sobre cómo evangelizar a los cretenses. No sólo el apóstol emplea esta misma expresión, *sana doctrina*, sino que defiende la importancia de la unión de ambos aspectos, el teórico y el práctico, en la evangelización:

Tit 2, 1-7: Tu autem loquere quae decet sanam doctrinam: (...) In omnibus teipsum praebe exemplum bonorum operum, in doctrina, in integritate, in gravitate,...

La necesidad de complementar ambos aspectos había sido sentida ya desde el principio en las vidas de santos. Recordemos el conflicto vivido por los ascetas entre la realización de milagros y el retiro del mundo. También en *VAug* encontramos el mismo sintagma en una alusión a otro versículo de esta epístola (*VAug* 6, 3; *Tit* 1, 9) y precisamente San Agustín es descrito al final de la obra como la persona que ha conseguido la fusión de ambos aspectos:

VAug 31,10: *Erat enim non solum eruditus scribe in regno caelorum, (...) verum etiam ex his ad quos scriptum est: (Iac 2, 12), et de quibus Salvator dicit: (Mt 5, 19)*

Fulgencio era un intelectual reconocido por sus obras. Su elocuencia es descrita en los términos bíblicos habituales:

VFulg prol. 3: quando me super mel et favum dulciora caelestis eius eloquii flumina frequenter irrigabant. (Ps 18,11)

Pero para ser un perfecto representante de los doctores de la Iglesia católica no basta con que sea conocido por sus obras; es preciso, como Agustín, desvelar el otro aspecto: su vida ejemplar.

VFulg, prol. 2: Ecce fulget beati Fulgentii sana doctrina, quoniam leguntur ab omnibus libri ejus (...) qui autem fiet ut similiter nota sit omnibus vita ejus bona?

Las obras intelectuales de Fulgencio le hacen famoso en un círculo pero no sirven para la evangelización en otros distintos. Así pues, es preciso difundir este otro aspecto, que probablemente acercará al santo a un público más amplio y tendrá más utilidad evangélica.

El juego de palabras de esta misma cita, basado en el nombre del santo se repite en otros lugares de la obra⁸⁴⁴ y recuerda figuras parecidas que se han hecho en *uitae* anteriores:

⁸⁴⁴ Cf. *VFulg* 30: *fulget etiam super caeteros. VFulg* 8,16: *O quam felix servorum Dei numerus fuit, quibus coeperat praesse Fulgentius! O quantum fulgebat illud monasterium!* También repite el juego a propósito del nombre de Félix: *VFulg* 9,17: *cui nomen quidem fuit inter homines Felix, sed voluntas adversus Deum semper infelix.*

VHon. 1,1: ...ille (...) antistes, uirtute, sacerdotio, nomine Honoratus pater,...

VHon. 16,1: Quocumque Honoratus accesserit, adesse illic etiam honorem necesse est.

El autor utiliza también los habituales tópicos acerca de su incapacidad y las promesas de veracidad (*prol. 3*).

A pesar de no haber alusión expresa a las *uitae* anteriores, sin embargo, estos datos constituyen indicios de su adscripción al género.

2.17.1. Relaciones con la Biblia

Frente a las *uitae* más cercanas en el tiempo (exceptuando *VSev.*), la obra incluye un número elevado de citas bíblicas, que funcionan como discurso de autoridad y, como es habitual, determinan normas de conducta, cuyo cumplimiento a veces tiene el valor de describir al santo según los tipos bíblicos:

VFulg 5: ita se maternis imperiis subdens, ut ibi quoque Christi existeret imitator, de quo sacra Scriptura contestantur, et erat subditus illis (Lc 2,51), id est parentibus.

VFulg 30: Memor quippe illius evangelicae sententiae, qua Dominus noster dicit, Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me (Io 6,38)

No se trata sólo de insistir en que el santo cumple los preceptos bíblicos, sino que el discurso de las Escrituras encuentra cumplimiento en los sucesos que marcan su vida. A propósito de su elección como obispo de Ruspe el autor declara:

VFulg 17, 35: illo propheticum illud compleri videretur ocaulum: Populus quem non cognovi servivit mihi (Ps 17, 45)

La idea del cumplimiento de las palabras bíblicas abarca varias facetas. Primero contiene un elemento exegético: se trasparenta la idea de autoridad y validez supratemporal que poseen las Escrituras en la interpretación de los sucesos contemporáneos, a la vez que desde el punto de vista tipológico es una identificación del santo con David; a la inversa, inevitablemente implica la reinterpretación del versículo en un sentido concreto; en tercer lugar sirve como indicador de un parentesco genérico: igual que el Nuevo Testamento es cumplimiento y reinterpretación del Antiguo, también la *uita* lo es.

Si generalmente las citas más o menos textuales representan un empleo del discurso ajeno como autoridad incontestable, que se traduce en un valor normativo omnipresente, el grado más elevado en el que se manifiesta su carácter intocable y sagrado se alcanza cuando aparece pronunciado como una oración, un caso similar a su utilización litúrgica:

VFulg 12,23: suaviter canebat cum David, Dominus pascit me, et nihil mihi deerit (Ps 22,1)

Como en otras ocasiones, el discurso procede de un Salmo.

Encontramos algunas referencias casi textuales, pero no presentadas como citas, aunque probablemente eran reconocidas como tales por el público. Su valor es claramente preceptivo:

VFulg 12, 24: sed scis quoniam Deo sine fide impossibile est placere

Hebr 11,6: sine fide autem impossibile est placere Deo

Las paráfrasis pueden estar muy próximas a la cita textual, pero también pueden estar transformadas para adaptarse a su nuevo contexto y a su nuevo sujeto con las modificaciones sintácticas correspondientes, lo que mengua en cierta medida su carácter autoritario. Este no es eliminado completamente, sin embargo, gracias a que con frecuencia se señala que es discurso ajeno (*ut scriptum est*), a veces mediante la mención de un personaje o del título de la obra.

VFulg 7,14: cum (...) iter rectum a juventute sua, sicut scriptum est, ambularet .

Ecclesiasticus 51,20: ambulavit pes meus iter rectum; a juventute mea investigabam eam (sapientiam)

VFulg 36: Diaconus (...) venienti folio pacis scandalum (sicut sacer loquitur psalmus) juxta semitam ponit.

Ps 139 (140) 6: iuxta iter scandalum posuerunt mihi

En cuanto a su función, la primera está a medio camino entre lo normativo y lo tipológico y la segunda es puramente tipológica.

Como tipológica podemos calificar la alusión que se pone en boca del propio santo en su discurso acerca de su conversión:

VFulg 2,6: Solet etiam de publicis exactoribus efficere Christus Dominis noster magistros Ecclesiae: de telonio enim vocatus est Matthaeus, ut apostolus fieret.

Mc 2, 13: Et cum praeteriret, vidit Levi Alphaei sedentem ad telonium, et ait illi: Sequere me. Et surgens secutus est eum. (Mt 9,9)

Este pasaje revela la importancia de las Escrituras en el desarrollo de la vida del santo, como si también en ellas estuvieran escritos los puntos principales de su vida.

Una alusión tipológica puede desarrollarse en un relato construido según el modelo genérico del original. Este es el caso de la triunfal entrada de Fulgencio en Cartago a la vuelta del exilio:

VFulg 39, 56: Immensa pluvia neminem terruit...imo potius, (...), tantum fides nobilium crevit, ut planetis suis super beatum Fulgentium gratantere expansis, repelerent imbres, et novum tabernaculi genus artificiosa caritate componerent: imitatores eorum effecti qui, prioribus temporis, Salvatori super pullum asinae considenti, et Hierosolymam venienti, vestimenta sua (sicut Evangelium loquitur) in via sternebant. Tale quippe aliquid et isti faciebant, qui propriis indumentis beati Fulgentii nudum caput unanimiter protegebant.

Mt 21,8: Plurima autem turba straverunt vestimenta sua in via.

Estamos asistiendo a un ejemplo transparente de la elaboración de un relato desde la mentalidad hagiográfica, partiendo de la similitud de la situación en la *uita* y en el Evangelio: una entrada triunfal. El hecho de que la multitud protegiera de la lluvia con sus mantos al santo le recordó al autor que a Jesús, en situación similar, la gente le arrojaba a sus pies los mantos sin ningún otro motivo más que la aclamación. Evidentemente no se trata del mismo caso, pero se aprovecha la oportunidad de crear un paralelismo entre ambas figuras.

Las alusiones implícitas son abundantes. Algunas conservan el valor normativo:

VFulg 11,22: Nolens ergo retribuere mala pro malis

1 Pet 3,9: non reddentes malum pro malo (1 Thess 5,15, Rom 12,17)

VFulg 21,23: nullos forte sumptus tantae peregrinationi necesarios secum ferens, sed in Deo qui dives est

Lc 12,21: Sic est qui sibi thesaurizat, et non est in Deum dives

Otras tienen una tendencia tipológica; se utilizan las mismas expresiones que se aplicaron, por ejemplo, a Jesús o sus discípulos: *VFulg 14, 28: praedestinatus (Rom 1,4; Ephes 1,11)*, *VFulg 17,35: vas electionis (Act 9,15)* u otras más amplias:

VFulg 3,7: Stupebant omnes qui noverant eum

Lc 2, 47: Stupebant autem omnes qui eum audiebant.

VFulg 20,40: habet secum plurimas divitias scientiae singularis

Rom 11,33: O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei

VFulg 27, 51: sed essent omnibus omnia communia

VFulg 20, 43: Erat quippe eis communis mensa, commune cellarium, communis oratio, simul et lectio

Act 2, 44: et habebant omnia communia

Act 4,32: sed erant illius omnia communia

Partiendo de una expresión, sea tipológica o preceptiva, puede desarrollarse un relato que constituya una ilustración actualizada o, a fin de cuentas, una interpretación del pasaje aludido.

Por ejemplo, el relato de la huida del santo ante las persecuciones (8,15; 9,17) es, en última instancia, el cumplimiento de la recomendación de Jesús a sus discípulos:

Mt 10, 23: cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam.

La conducta del santo ilustra el cumplimiento del precepto, demuestra la validez en tiempos contemporáneos y asocia su figura a la de los discípulos directos de Jesús.

Algo parecido ocurre con:

VFulg 24: neque tamen diu latere permittitur...

Esta observación está introducida en el relato de cómo el santo, que quería pasar desapercibido para realizar su propósito de retirarse completamente del mundo en su peregrinación a Egipto, es descubierto por el obispo Eulalio de Siracusa. Es inevitable pensar que si se ha introducido esta expresión es porque el Evangelio dice de los discípulos de Jesús — y las *uitae* repiten continuamente de los santos, especialmente de los ascetas—:

Mt 5,14: non potest civitas abscondi supra montem

Es decir, el episodio se cuenta en función de esta alusión, como explicación y confirmación del mensaje evangélico. Probablemente para el propio Fulgencio lo sucedido tuviera ese sentido marcado por el Evangelio; pero sin necesidad de que hubiera sido así, el autor, al ir a contarlo, recordaría inmediatamente las palabras de Jesús.

El episodio en el que Fulgencio no quiere ver a su madre (5, 11-12), que todos los días llora ante la puerta del monasterio, es un relato de tinte exegético sobre de las palabras de Jesús cuando le dicen que fuera están su madre y sus hermanos:

VFulg 5, 12: et similis ebrio per spiritalem gratiam factus, utrum mater esset quodammodo ignorabat.

*Mt 12, 48-49: at ipse respondens dicenti sibi, ait: Quae et mater mea, et qui sunt fratres mei? Et extendens manum in discipulos suos, dixit: Ecce mater mea, et fratres mei.*⁸⁴⁵

Observamos mediante este examen cómo de nuevo tras *VSev.* la Biblia ha retomado su importancia original respecto a las *uitae*. No sólo las referencias son continuas; es más, el papel de la Biblia en la vida de Fulgencio es destacado en varias ocasiones en relación con el principio de la *imitatio*: la conversión de Mateo, la lectura de la *enarratio* del salmo 36 de Agustín le lleva a la convicción de que debe hacer pública su conversión; en varias ocasiones se indica la lectura como actividad prioritaria del santo al igual que la meditación. Hay que señalar, sin embargo, cómo las referencias indican en menos ocasiones una relación genérica entre episodios concretos; tienden más bien a la descripción tipológica o al relato exegético. Esto es normal si consideramos que *VFulg* no contiene milagros, puesto que al santo no le gustaba ser alabado por ellos.

2.17.2. Relación con otras *uitae*

La importancia que la Biblia adquiere en *VFulg* no disminuye un ápice el peso de las *uitae* anteriores, y no de una concreta sino del conjunto del género, incluso quizá de un conjunto más amplio que el estricto de vidas de santos, como vamos a ver enseguida.

Pero lo importante es que por primera vez se percibe claramente la conciencia de un género tal, y también por primera vez se pretende aludir claramente al género en su totalidad.

Explícitamente sólo se hace referencia una vez a este conjunto; no se trata de una alusión concreta e incluso es posible que no se trate propiamente de vidas de santos, sino de alguna recopilación de historias de milagros, como la versión latina de la de Rufino o de Palladio:

VFulg 12, 23: donec subito Fulgentius Aegyptiorum monachorum vitas admirabiles legens, (...) memoratas terras navigio petere statuit.

El papel reservado a las vidas de los monjes egipcios, sean cuales sean éstas exactamente, revela la importancia que éstas habían adquirido, similar a la que se concede al Evangelio como instrumento ejemplar que lleva a la imitación.

El resto de las alusiones son implícitas. Y en su mayor parte tipológicas, aunque a veces éstas desembocan en un relato emparentado genéricamente con el de origen.

A la hora de plantear si hay algún tipo de *uitae* al que se aluda más en esta obra, observamos que hay un claro reparto según partes de la *uita*. El santo está revestido sucesivamente de los atributos de un mártir, de un monje y de un obispo. Estas calificaciones no son exclusivas, sino que se van sumando unas a otras de forma que Fulgencio acabe por encarnar el ideal de la santidad en cualquiera de sus representaciones. Y este papel no se reduce a meros comentarios auctoriales con efecto tipológico, sino que lo desempeñan también relatos que mantienen alguna relación genérica con otras *uitae* que tratan un tipo determinado de santo.

Así una primera parte (2,6-8,16), dedicada a la conversión y a la publicación de ésta, está construida siguiendo el modelo establecido por las *uitae* del círculo de Lérins. Hemos visto que desde *VA* este episodio se relacionaba tradicionalmente con el del joven rico o con la conversión de los apóstoles. En este caso es Mateo el que se menciona por su condición de recaudador de impuestos,

⁸⁴⁵ Recordemos también *Mt 10, 37: Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus.*

puesto que Fulgencio desempeñaba un oficio similar. El procedimiento por el que se ponen en relación ambos sucesos es el mismo que en otras *uitae* el santo se identifica con uno de los personajes bíblicos.

El largo discurso reflexivo acerca de la conversión recuerda extraordinariamente al que Hilario pone en boca de Honorato (*VHon.* 7, 1-5) en circunstancias parecidas.

A esta misma *VHon.* recuerda la relación mantenida por Fulgencio y Félix, similar a la de los hermanos Honorato y Venancio:

VFulg 8, 15: *et post multa certamina pietatis...*

VHon. 11,1: *Quod illic, Iesu bone, certamen fidei atque amoris fuit!*

Es cierto que en este caso se pretende describirlos como iguales, lo que no sucede en *VFulg*, donde se marcan las diferencias a favor de Fulgencio.

La decisión de Fulgencio de hacer pública su conversión se debe, según el autor, a la lectura de la *enarratio* del salmo 36 de San Agustín. Curiosamente éste, cuya importancia en el círculo de Lérins y concretamente en el relato de la conversión de Hilario ya hemos mencionado, vuelve a aparecer como un factor decisivo en otra conversión.

A continuación se dedica una parte de la obra (9,17-11,22) a reproducir la tipología martirial a través del empleo de unos términos muy específicos: *crucifixus* (27,30), *coronati* (9, 21); *athletae Christi* (9, 18), *martyrialis agonis particeps* (9, 18).

A la vez esta parte recuerda genéricamente las pasiones de los santos, al menos parcialmente, porque no llega a haber martirio: el interrogatorio (10, 18), el sacrificio de Félix por Fulgencio (10, 19), la tortura del propio Fulgencio (11,20). El episodio se cierra con una renuncia a la venganza por parte del santo.

A este apartado sigue otro (12,23-24,30) en el que el santo hace varios intentos de apartarse del mundo y llevar una vida prácticamente dedicada al eremitismo. El santo comienza por iniciar una peregrinación a Egipto llevado por la lectura de las vidas de los monjes; esta peregrinación será frustrada por dos opiniones autorizadas, que le advierten de la heterodoxia de los monjes. Esta parte concentra un gran número de viajes, un elemento muy habitual en la vida de los ascetas, y llega a incluir alguna anécdota de tono novelesco: intenta viajar de incógnito y, cuando le preguntan por el objeto de su viaje, miente diciendo que busca a sus padres. El autor justifica la mentira diciendo que es una verdad a medias, pues, en efecto, está buscando a sus padres espirituales. Finalmente es descubierto. Este episodio nos trae reminiscencias incluso del argumento de las *Recognitiones dementinae*. Además de estos indicios que hablan de relación genérica, esta parte incluye algunas resonancias textuales de efecto tipológico:

VFulg 14,30: *et ex palmarum foliis flabellus saepissime contexebat...*

VHil. 3,6: *Simulque fiscellas iunco texens aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam*

A continuación de esta parte, lo que queda de *uita* está dedicado al Fulgencio obispo (a partir de 25,31).

Como los otros santos, tampoco Fulgencio desea ser obispo. Previendo el problema, se esconde hasta que cree que ha pasado el peligro, recurriendo así al mismo procedimiento que Ambrosio para intentar librarse:

VFulg 16,33: *Fulgentius eligentium vota velociori praeveniens fuga, latebris incertis absconditur*

Sin embargo, finalmente es elegido obispo de Ruspe.

También como Ambrosio, protagoniza algunos episodios que forman parte de su actividad como obispo. Resulta curioso que antes se incluyera un episodio en el que el santo renuncia a la venganza sobre su ofensor (11,22) y, sin embargo, ahora se narre un episodio de venganza divina y expresamente se señale:

VFulg 18, 37: manente in contradictoribus divina ultione

Parece que son diferentes las reacciones que se esperan de Fulgencio mártir y de Fulgencio obispo. Esto revela hasta qué punto el retrato del individuo está ahogado por el del tipo de santo correspondiente y cómo los diferentes modelos de santidad no siempre implican una valoración idéntica de un suceso.

Como Agustín, participa en la política eclesiástica (20, 41) y protagoniza un enfrentamiento con el poder (21, 44).

También como en las vidas de los grandes doctores de la Iglesia, hay un apartado (29, 57-61) dedicado a dar cuenta de sus obras, en algunos casos señalando el motivo concreto que les llevó a escribirlas.

En suma, vemos en *VFulg* muchos rasgos que la sitúan claramente dentro del género "vidas de santos". Es más, se trata de elementos muy variados, procedentes de *uitae* muy distintas; en realidad tan sólo falta uno: los milagros. En este asunto el autor sigue la opinión del santo (25,49), como ocurría en *VHon.* y en la propia *VAug*

2.17.3. Conclusión

En suma, *VFulg* ofrece la imagen de un santo que pretende representar el compendio de todos los tipos de santos existentes hasta el momento. El único precedente de esta pretensión puede hallarse en *VMart.*, el monje-obispo; en ella la tipología martirial también está presente especialmente en el enfrentamiento con el ejército. Sin embargo, en *VFulg* está ausente un elemento que favorecía en *VMart.* la equiparación con Jesús: los milagros.

En el esbozo de la imagen de asceta observamos que ha desaparecido completamente la presencia del demonio tal y como se presentaba en las primeras *uitae*. Las tentaciones están representadas por un hecho completamente natural: los lamentos de la madre ante el monasterio, de la que se dice:

VFulg 5, 12: Saepe ergo iens ac rediens, et episcopo molestias, et filio plurimas afferebat insidias...

En resumen, el personaje vuelve a dibujarse como un personaje conflictivo, como los eremitas y Martín y Honorato, santo asceta, que recoge de nuevo el conflicto entre apartamiento del mundo y cumplimiento de actividad pública, entre *docere* y *discere*

VFulg 15, 31: ... Fulgentius magis volens discere quam docere...

Este conflicto ha llegado a ser formulado claramente en varias ocasiones y su razón de ser ha sido especificada por el propio santo a la hora de calibrar la conveniencia de hacer pública su conversión:

VFulg 3,8: Cogitabat autem vir prudentissimus conversionem sui cordis sibi soli utilem futuram, si latere potuisset.

De hecho, se trata de un factor importantísimo en el desarrollo de la obra, lo que la asemeja en cierto modo a *VHil*. Aunque la idea tal y como está desarrollada, de una manera más intelectualizada, recuerda más a los escritos agustinianos e incluso a algunas referencias de la *VAug*

La Biblia desempeña también un papel muy importante en la *uita* pero predomina más la relación tipológica y exegética que la genérica, al menos en cuanto a la obra en su conjunto. La ausencia de milagros supone un elemento decisivo en este sentido. Y, como hemos visto, su disposición no reproduce el esquema evangélico, no hay alternancia entre sumarios y escenas, ni entre discursos y relatos, ni series de milagros.

VFulg es la demostración de cómo las *uitae* anteriores, por muy distintos tipos de santidad que representaran, eran recibidas como ejemplares del mismo género e incluso podían condensarse en una sola. Este género aparece por primera vez concebido como tal y dotado de la fuerza convincente adjudicada al Evangelio: pensemos en la conversión ascética de Fulgencio motivada por la lectura de las vidas de monjes.

En *VFulg* se percibe por primera vez la fuerza del corpus como un género que ha llegado en alguna medida a sustituir como modelo global al Evangelio, del que sólo persiste el cronotopo biográfico. Este sólo vale como marco, puesto que en su interior se articulan cronotopos correspondientes a distintos modelos de *uitae* la prueba, el viaje, el mundo exterior, incluso las circunstancias políticas. El personaje resultante no es que no evolucione o que esté descrito mediante rasgos tópicos, sino que no tiene una entidad definida y puede incluso llegar a mostrar facetas contradictorias.

2.18. *VCaesarii* (542-549)⁸⁴⁶

Esta obra presenta una serie de novedades con respecto a las *uitae* anteriores. Para empezar está redactada no por una, sino por varias personas. Está separada en dos libros distintos entre sí y es producto del trabajo de autores diferentes, pero se pretende que ambos formen una unidad, una especie de informe completo sobre el santo.

Así lo demuestran las referencias de un libro a otro:

VCaes. I, 63: *Rogamus tamen vos, sancti fratres Messiane presbyter et Stephane diacone, quibus de illo multa comperta sunt, pro eo quod ab adolescentia in obsequio ipsius fuistis, ut huic opusculo vestram quoque collationem iungatis.*

VCaes. II,1: *De sancti beatissimique patris et sacerdotis ac magistri nostri domni videlicet Caesarii, conversatione atque virtutibus illa dicturi sumus, quae vel simul vel singillatim de eo cognovimus vel cum sanctissimis coepiscopis eius, id est domno Cypriano et domno Firmino atque sancto Viventio pariter vidimus.*

Se trató de dotar de unidad a los dos libros disponiendo un cierto esquema biográfico: el primero empieza por su nacimiento, origen y primeros pasos, y el segundo acaba con la muerte del santo. A pesar de esta disposición, los libros son distintos. El primero se centra en estos primeros comienzos y en su actividad como obispo: su relación con el poder, el exilio, sus normas y su actitud para con los fieles. En este contexto adquiere bastante importancia el discurso de Cesáreo en sus distintas modalidades, cita textual de alguno de sus sermones, alusión explícita o implícita a ellos, elaboración de un discurso ficticio, o estadios intermedios, como veremos luego.

El libro segundo es una serie de relatos de milagros, interrumpida por un breve inciso en el que se cuenta su muerte; después de esta pausa se reanuda enseguida la serie con los milagros producidos a través de sus reliquias. El discurso de Cesáreo continúa presente, aunque en una medida mucho menor.

Estos rasgos fundamentales que hemos atribuido a ambas partes no pueden por menos de recordarnos las obras martinianas de Sulpicio y las diferencias entre la *uita* y los *Dialogi*. Intentaremos comprobar esta relación a lo largo del análisis.

El prefacio del libro I insiste en la fiabilidad del relato, cuya fuente son los propios autores o los discípulos del santo, especialmente Esteban y Mesiano, los autores del segundo libro.

Además de este tópico tan frecuente en los prefacios de las *uitae*, podemos encontrar otros también muy habituales.

El rechazo a la retórica está expresado en una adaptación de las palabras de Sulpicio en su carta a Desiderio:

VCaes. prol. 2: Atque ideo noster iste sermo (...), et potius delectatur eloquio piscatorum quam rethorum

VMart., epist. ded. 4: Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus, cum utique, si utile fuisset, id quoque Dominus praestare potuisset, sed a piscatoribus praedicatam

⁸⁴⁶ B. KRUSCH (ed.), *MGH, Script. rerum merovingicarum* III. Hannoverae: Hahn, 1977. p. 457-501.

Tampoco falta la insistencia en el carácter ejemplar de la obra:

VCaes. prol. 2: Nunc igitur unisquisque vivendo sequi appetat, quod legendo scire festinat.

Así pues, el prefacio es muy similar al de otras *uitae* que hemos examinado. No hay, en cambio, ninguna referencia bíblica.

El prefacio del libro II emplea tópicos más o menos parecidos a los del prefacio del libro I: la garantía de veracidad, el rechazo a los excesos retóricos y el carácter ejemplar.

El modelo estilístico de los autores es el propio santo, como explícitamente se señala, empleando además sus palabras:

VCaes. II, 1: illa nobis puritas simplicitasque sufficet, qua ipse quoque beatissimus pater miracula quae a nobis sunt referenda perfecit, maxime cum frequenter hoc et ipse dominus communi habuerit in sermone, quia quod erudite diceretur, intelligentiam doctis tantummodo ministraret, quod vero simpliciter, et doctos simul et simplices competenter instruebat.

2.18.1. Relaciones con la Biblia

Libro I

Excluimos de momento de este grupo las citas y alusiones bíblicas que figuran en los discursos del santo, que son bastante numerosos, según veremos después. Aunque podemos adelantar que éstas suelen ser puramente normativas.

Por supuesto, la *uita* contiene varios casos de citas completamente autoritarias; como ejemplo remitimos al capítulo I, 60. Sin embargo, encontramos algunos ejemplos que responden a otro modelo.

Hay citas que combinan varios efectos. En el caso que vamos a presentar asistimos al enlace de una cita en estilo directo con una paráfrasis de otro pasaje distinto:

VCaes. I, 31: Mox Danihel quoque noster, id est sanctus Caesarius, de lacu leonum educitur, et satraparum accusatio publicatur (Dan 6, 23), et impletum est de eorundem auctore: Lacum aperuit et effodit eum et incidit in foveam quam fecit. (Ps 7, 16)

La paráfrasis de *Dan 6, 23*, referida al santo, posee un sentido tipológico y a la vez indica la presencia de una relación genérica: el episodio vivido por Cesáreo, la injusta acusación que le señala como traidor a la ciudad, es relatado como una reproducción del de Daniel cuando es entregado a los leones. El enlace con la cita de los salmos que trata de los calumniadores no sólo responde al deseo que los hagiógrafos heredaron de los evangelistas de relacionar los sucesos contemporáneos con el Antiguo Testamento -si es preciso ofreciendo una nueva interpretación de éste-; también marca la relación genérica existente en el desenlace de la historia: el verdadero traidor es descubierto y castigado.

Como ya advertimos en la parte preliminar, a veces —y es lógico, porque los autores solían citar de memoria— lo que es presentado como una cita, más o menos literal, resulta ser una versión del texto por parte del autor, no siempre muy exacta, pero revestida de toda la autoridad que le confiere el ser introducida como cita bíblica:

VCaes. I, 36: ...diabolus (...) extrahi ab Arelate antistitem fecit et in Italia sub custodia Revennam usque perduci ut impleretur in eo: Sicut probatur aurum et argentum in fornace, ita corda electorum apud Deum

Sap 3,6: Tanquam aurum in fornace probavit illos,...

En realidad la versión de los autores no falsea el sentido del original, sino que más bien lo explica, introduciendo además el relato de las desventuras que le acaecen a Cesáreo; y, en sentido inverso, el pasaje bíblico sirve como criterio para interpretar los episodios que vienen a continuación como pruebas enviadas por Dios para el santo.

De hecho, encontramos un grupo que está próximo a la cita textual, aunque no se la presente como tal, pero que probablemente sería reconocible por el público. Eso ocurre con la inevitable referencia a *Mt 5, 14* (la ciudad puesta en el monte, etc.) en I, 23, de carácter tipológico.

Las alusiones explícitas son muy numerosas.

El pasaje que vamos a ver a continuación reúne los principales efectos del discurso bíblico en las *uitae* y nos remite a la vez a otras vidas de santos:

VCaes. I, 16: Ita quantalibet, si res poposcit, divinorum voluminum exempla seriemque narravit, quasi de libro cogita recenseret, non quasi de memoriae thesauro olim lecta proferet, implens illud evangelii dictum de homine, qui de thesauro suo profert nova et vetera. (Mt 13, 52)

Por una parte, la descripción del santo como perfecto conocedor de la Biblia nos recuerda que éste era uno de los rasgos que definían a Antonio y después a Hilarión. Por otra parte, la cita pertenece a una comparación que Jesús realiza para ilustrar a sus discípulos:

Mt 13, 52: Ideo omnis scriba doctus in regno caelorum, similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera.

La aplicación a Cesáreo de estas palabras lo califica inmediatamente como un *scriba doctus*, como san Agustín, ejemplificando en él el sentido de esta expresión; por tanto, existe una relación exegética con el pasaje bíblico aludido.

Con función normativa aparece este estilo indirecto:

VCaes. I, 32: custodiens illud, quod Dominus non in aurato vase tinxit panem, non in argenteo vase, et discipulis praecepit non possidere aurum neque argentum (Mt 10, 9)⁸⁴⁷

También hay pasajes que siguen casi literalmente el texto bíblico y que sólo introducen las modificaciones necesarias para adaptarlo a la nueva situación:

VCaes. I, 34: sic hodie in Christi nomine gloriosissimi regis Childeberti subditur ditioni, ut, sicut legimus, transierunt de gente in gentem et de regno ad populum alterum, et non permisit Deus hominem nocere Arelatensibus suis.

Ps 104 (105) 13-14: et pertransierunt de gente in gentem, et de regno ad populum alterum. Non reliquit hominem nocere eis.

De nuevo nos hallamos ante una multiplicidad de efectos. En primer lugar, el tipológico: el santo es comparado con los grandes personajes del Antiguo Testamento protectores de las ciudades⁸⁴⁸; a la vez es indicio de relación genérica y marca de un relato ilustrativo del pasaje bíblico.

En general, en las paráfrasis el efecto tipológico se desarrolla en un episodio construido genéricamente según este modelo:

⁸⁴⁷ Cf I, 23.

⁸⁴⁸ Esta tipología es muy querida a estas *uitae*, que se desarrollan en zonas de conflicto con los bárbaros.

VCaes. I, 21: Etenim post aliquod tempus perditus quidam de notariis beati viri Licinianus nomine assumpsit gerere in virum apostolicum, quod discipulus Iudas non timuit adversus salvatorem nostrum, Dei filium, perpetrare. (Mt 26,25)

VCaes. I, 35: quasi recentior temporis nostri Noe, propter turbias et procellas sodalibus vel sororibus in latere ecclesiae monasterii fabricat archam (Gen 6, 14)

A veces la alusión es simplemente onomástica: en este grupo podemos incluir todas aquellas que identifican al santo con los apóstoles:

VCaes. I, 2: ut in eadem urbe non solum ut sacerdos, sed ut apostolus haberetur...

VCaes. I, 38: verus apostolorum successor et apostolicus appareret

Algunas se limitan únicamente a nombrar las Escrituras, insistiendo en el conocimiento profundo que el santo posee de ellas (según el modelo ya representado por Antonio):

VCaes. I, 52: In disserendis autem scripturis et in elucidandis obscuritatis quanta gratia in illo emicuerit, quis poterit enarrare.⁸⁴⁹

Como en el caso de las alusiones explícitas, las alusiones implícitas son numerosas y abarcan una amplia gama de posibilidades, que en este caso redundan en la mayor o menor transparencia de la alusión.

En general, es el efecto tipológico el más frecuente. Hay un rasgo sobre todo que define al santo y que está muy presente en la *uita*: el carácter de protector de la ciudad y de los cautivos, ambos de procedencia veterotestamentaria (I, 34 y I, 37).

Como siempre, el carácter tipológico puede implicar también una relación genérica. Como hemos visto en otras *uitae*, hay relatos de milagros contruados siguiendo una estructura evangélica:

VCaes. I, 39-40: Inter haec in praedicta Ravennatium civitate quaedam vidua (Lc 7, 12) habebat filium adolescentem praefecturiis officiis militantem(...) Hic puer, subita infirmitate faciente, iacebat exanimis...mater eius, ad virum Dei festina percurrit, et prostrato corpore oculisque faciem rigantibus, dans insuper ululatus (...) beati viri genua complexa, clamavit, dicens: "Credo, quia miseratio divina ideo hic te, sancte, deduxit, ut filium redderes matri (Lc 7, 15)"

En algún caso podemos percibir la transformación de un relato bíblico tomando como base un elemento. Por ejemplo, el lecho del santo había mostrado en la Biblia y en muchos episodios de otras *uitae* una fuerza curativa:

4 Reg4, 21: et collocavit eum super lectulum hominis Dei

De esta manera, el lecho adquiere poder para causar daño y su profanación se convierte en motivo de castigo:

VCaes. I, 30: Unus tamen ex ipsis Gothis, qui se in lectulo illius, aliis contradicentibus, conlocavit, a divinitate percussus, alia die mortuus est...

Por otra parte, alusiones de carácter tipológico a un pasaje bíblico pueden configurar un relato que constituye una interpretación de ese pasaje. La creación de un monasterio femenino es relacionada con la parábola de las diez vírgenes:

⁸⁴⁹ Cf. I, 56.

VCaes. I, 35: adensis lampadibus, caelestis regni ianuam praestolentur, et competentes ingressae, Christi perpetuis mereantur amplexibus inhaerere, ita retrusae, ut usque diem transitus eorum nulli liceat foris ianuam egredi de monasterio

Mt 25, 7: Tunc surrexerunt omnes virgines illae, et ornaverunt lampades suas (...) Dum autem irent emere, venit sponsus: et quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias, et clausa est ianua.

Esta referencia implica una reinterpretación de la parábola, en origen encaminada a ilustrar cómo es preciso estar siempre bien dispuestos, porque no conocemos la fecha de nuestra muerte.

En el plano global también hay algunas evocaciones de la Biblia; por ejemplo, las expresiones que introducen cada episodio casi siempre aportan alguna leve localización cronológica, que recuerda a las evangélicas: *post haec autem* (*VCaes. I, 12; Lc 10,1*); *post paucos dies* (*VCaes. I, 21/Mc. 9,1: Et post dies sex*); etc.⁸⁵⁰

Libro II

Las citas en estilo directo, como era de esperar, son más escasas que en el libro I. Su efecto es sobre todo tipológico y exegetico:

VCaes. II,5: aut certe illud impleverit propheticum: Ego dormio, et cor meum vigilat (Cant 5, 12)

También hay casos en que la cita introduce una relación genérica entre episodios, si no como único medio de indicarla —puesto que lo normal es que aparezcan alusiones explícitas o implícitas—, sí como refuerzo de éstas. Es el caso de la curación de la mujer con flujos de sangre, a la que nos volveremos a referir más adelante:

VCaes. II, 15: Sed ilico Domini misericordia adfuit, et fluxus qui erat discessit et numquam amplius ad ipsam rediit, impletumque est in ea: Vade filia, secundum fidem tuam fiat tibi (Lc 8, 48 y Mt 9, 29)

Aunque el episodio presenta algunas variantes importantes respecto al original, es quizá, entre las numerosas versiones que hay de este relato en las *uitae*, uno de los que mejor reproducen todos los detalles. Por medio de las palabras de Jesús, puestas en boca del santo, se introduce un fenómeno de visión sobrenatural que estaba presente en el Evangelio de Lucas y había sido omitido en otras *uitae*. Cesáreo descubre que su manto había sido empleado por alguien:

VCaes. II, 14: Tunc nutibus ego et ille qui mihi dederat coepimus recognoscere, quod servo Dei furtum nostrum non potuisset latere, ut perspicuum et evidens esset, quod famulus tuus, domine, nobis indignis de donis illis quae ipsi tribueras potuisset dicere: "Tetigit me aliquis" (Lc 8, 45)

El Evangelio de Mateo no da esta versión: Jesús ve, no siente a la mujer. El de Marcos también incluye este episodio, pero sólo el de Lucas da una exposición tan desarrollada, que ha sido evidentemente la que han tomado como modelo los autores.

Las paráfrasis que se aplican a las nuevas circunstancias comparten en su mayoría la tarea de facilitar una descripción tipológica y de delatar una relación genérica. Aunque también hay alusión a preceptos bíblicos:

VCaes. II, 7: Denique secundum apostolum numquam sibi solo vixit, numquam pro se solo oravit.

Rom 14,7: Nemo enim nostrum sibi vivit, et nemo sibi moritur.

⁸⁵⁰ S. CAVALLIN da una lista amplia, aunque sin citar lugares evangélicos. Cf. *o.c.* p. 20.

Tan sólo con el empleo de una palabra se percibe el deseo de una identificación general del santo:

VCaes. II, 45: Dum ergo hic evangelistae officio, ut legimus, hunc eximium summumque verbi opus oportune inoportune (2 Tim 4,2) agit...

A medio camino entre lo tipológico, el indicio de relación genérica y la explicación exegética funciona la alusión, en este caso una paráfrasis (no adaptada al nuevo discurso ni aplicada al nuevo sujeto), del episodio evangélico en el relato ya mencionado de la curación de la mujer con flujos de sangre⁸⁵¹:

VCaes. II, 13: Igitur illustrissima feminarum Agretia, matrona eiusdem viri, cum mulieris illius, quae extremam fimbriam vestimenta Domini tetigit, infirmitate laboraret, non dissimilis fide et devotione liberata est.

Lo mismo se puede decir del milagro de curación que incluye esta referencia onomástica:

VCaes. II, 2: ubi velut alter Heliseus ad caput eius inter angustias archae et lecti se adtraxit. (4 Reg 4, 34)

El episodio incluye también otros elementos bíblicos, como la petición del padre de la muchacha al santo, confiado completamente en su influencia en la acción divina. Pero introduce una variante en el relato que es desarrollo de un elemento que aparecía en los Evangelios: el santo reza junto al lecho y se va sin esperar a ver el efecto de sus oraciones. Actúa así, según los autores, porque no deseaba que la consecución del milagro le produjera algún punto de vanagloria o presunción. Es, por tanto, un relato que sirve de explicación al deseo de Jesús de mantener sus curaciones y exorcismos en secreto.

Puramente exegética es también la comparación de la muerte con la salida de Israel de la tierra de Egipto:

VCaes. II, 46: Interea crescit additurque exitus Israhel de terra Aegypti, id est animae sanctae de hoc mundo corporalis vitae migratio.

Las alusiones implícitas suelen utilizarse de manera muy similar a las explícitas, como descripción tipológica y como índices de relación genérica.

El socorro a los cautivos y la atención a los pobres en general era una de las tareas que Jesús y los apóstoles consideraban a su cargo. Y una de las de Cesáreo, como ya lo había sido de otros santos anteriores:

VCaes. II, 8: Vocans tamen unum e nobis, in aure eius dixit: "Cras dabit Deus, quia qui dat pauperibus numquam carebit" (Prov, 28, 27)

Las curaciones milagrosas son de procedencia claramente evangélica. El episodio inmediatamente anterior al de la curación de la mujer con flujos de sangre no introduce explícitamente alusión a ese episodio evangélico pero, de hecho, alude a él:

VCaes. II, 12: Sed cum ibidem paululum partem vestimenti ipsius tenuissem, in eadem hora sanguis, qui penitus non desistebat fluere, ita deinceps cessavit...

Es más, el relato está hecho en primera persona, del mismo modo que en Marcos:

⁸⁵¹ Más arriba ya vimos que la relación estaba reforzada por una cita textual y más adelante veremos que también hay alusiones implícitas al mismo relato evangélico.

Mc 5, 28-29: (mulier) dicebat enim: Quia si vel vestimentum eius tetigero, salva ero. Et confestim siccatus est fons sanguinis eius: et sensit corpore quia sanata est plaga.

En Lucas, en cambio, no hay relato en primera persona con las palabras de la mujer. Observemos que los autores han escogido un rasgo de cada versión del episodio para construir dos relatos diferentes en torno a un mismo hecho milagroso: el vestido del santo corta las hemorragias.

Otro elemento que introduce una relación genérica con el Evangelio es el anuncio que el santo realiza de la proximidad de su muerte:

VCaes. II, 32: Colligite, quia quaesituri estis istud tempus; vere, vere quaesituri estis dies istos et valde desideraturi.

Mt 26, 11: me autem non semper habeatis

2.18.2. Relaciones con otras *uitae*

Libro I

Las relaciones con otras *uitae* son evidentes desde el prefacio, según vimos, aunque no haya ninguna mención explícita.

En primer lugar, un número importante procura identificar al santo con los modelos anteriores. En este aspecto, la figura de Martín tiene una importancia fundamental, especialmente en esta zona geográfica:

VCaes. I, 46: Nulla hora eum diei sine divini eloquii meditatione transibat

VMart. 26, 3: Numquam hora ulla (...). praeteriit quo non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni

Pero no hay que olvidar que el santo estuvo en Lérins (I, 5) y en algún momento se evocan las *uitae* pertenecientes a ese círculo:

VCaes. I, 45: Tot autem divinae gratiae munera solus habere promeruit quod vix in plurimis Deo servientibus floruerunt: ipse tamen sic in se unamquamque semper excoluit, tanquam si ipsam solam⁸⁵² prorsus haberet

VHon. 27: Nullam paene gratiam non in se tam plenam habuit, ut ipsam specialiter excolere et possidere tanquam unicam putaretur.

Además, en él se reunían las dos facetas: la doctrina y la vida ejemplar, en las que el autor de *VFulg* cifraba la esencia de los doctores de la Iglesia (I, 46: *nec docuit verbis quod non adimplevit exemplis*). En cuanto a su conocimiento de la Biblia (I, 16), puede ser comparado al de Antonio. La costumbre de leer en la mesa (*VCaes. I, 62*) ya aparecía en *VAug 22* y *VHil. Arel. 15*.

Con más frecuencia la identificación se logra mediante la imitación genérica. La *uita* comienza con un relato procedente de la infancia del santo en el que se cuenta cómo de pequeño repartía sus vestidos con los pobres, inspirado sin duda en el famoso episodio del manto de *VMart. 3, 1-2*.

La escena de su elección como obispo evoca indiscutiblemente las normales en el género y concretamente la de *VFulg*:

VCaes. I, 14: Cum ergo ad notitiam, de quo loquimur, patris nostri vera opinio pervenisset, quod esset ordinandus episcopus, inter quasdam sepulturas latibulum requisivit.

VFulg 16, 34: Tunc beatus Fulgentius eligentium vota velociori praeveniens fuga, latebris incertis absconditur.

VCaes. I, 14: Igitur episcopatus sarcinam coactus suscepit.

VFulg 16, 34: ... sed omnino se pontificalis dignitatis evasisse sarcinam gaudens.

También a semejanza de *VFulg* hay un episodio que registra un regreso triunfal del santo:

VCaes. I, 26: egreditur in occursum ipsius tota fraternitas totusque sexus cum cereis et crucibus, psallendo sancti viri opperiens introitum.

⁸⁵² El texto de KRUSCH añade la lectura *uirtutem*, procedente de uno de los manuscritos, pero CAVALLIN prefiere las de los otros, precisamente acudiendo a este paralelo.

VFulg 29, 57: *in occursum suum populis undique tendentibus, cum lucernis et lampadibus et arborum frondibus ...*

Como en *VAug* el santo vende los cálices para poder socorrer a los pobres.

VCaes. I, 32: *Etenim, thuribus, calicibus, patenisque pro eorundem redemptione datis, sacratae templi species pro veri templi redemptione venduntur.*

*VAug*24: *Nam et de vasis dominicis propter captivos et quam plurimos indigentes, frangi et conflari iubebat et indigentibus dispensari (...). Et hoc ipsum etiam venerabilis memoriae Ambrosius in talibus necessitatibus indubitanter esse faciendum et dixit et scripsit.*

VHil. Arel. 11: *Numquidnam poterit aestimari quantum visceribus eius insederit pietas, qui usque eo creditit omnia detrahenda, quousque ad patenas vel calices vitreos veniretur?*

En el desarrollo de algún milagro también puede percibirse la huella de episodios de otras *uitae*. Por ejemplo, el santo controla el fuego:

VCaes. I, 22: *et statim flammaram globus fixit et repulit*

VMart. 14,1: *agente vento flammaram globi ferebantur*

VGerm 16: *et inter globos flammantis incendii incolome tabernaculum (...) emicuit*

O actúa empleando procedimientos similares a otros santos:

VCaes. I, 43: *Tunc suo illo more pro eadem in oratione prosternitur, et imponens capiti manum, omnisque sensus ac vultum tactu olei sacri perunxit.*

Sulp. Sev., *Dial.* III, 2,5 ss: *...episcopis tantum et puellae patre adsistentibus in orationem suo illo more prosternitur. dein pusillum olei cum exorcismi praefatione benedicit, adque ita in os puellae sanctificatum liquorem, cum et linguam illius digitis teneret, infudit.*⁸⁵³

Hay incluso un episodio que, sin incluir resonancias verbales evidentes, sin duda recuerda uno protagonizado por Martín:

VCaes. I, 51: *Nam dum unus e nostris, qui haec scripsimus, pro suffragio suo benedictionis ab ipso consecratum oleum postulasset, ampullulam plenam ab ipso acceptam diligenter ad domum deferens, tamquam maximas reliquias studuit conservare. (...) Quae (ampulla) dum fuisset mundissimo linteo involuta, ut credimus, negligentia faciente famulorum, contracta est; sed ita intra ipsam stetit oleum, ut nullus liquor in terra vel in linteo descenderet.*

Sulp. Sev., *Dial.* III, 3, 5: *Mirum et illud, quod huic —me autem intuebatur— memini contigisse. Vas vitreum cum oleo, quod Martinus benedixerat, in fenestra paulum editiore deposuit: puer familiaris incautior linteum superpositum, ampullam ibi esse ignorans, adtraxit. Vas super constratum marmore pavimento decidit. (...) ampulla perinde incolumis est reperta...*

⁸⁵³ El relato de cómo muere uno por atreverse a profanar su lecho (*VCaes*. I, 30), que ya hemos mencionado en el apartado anterior por suponer una variante del milagro habitual, tiene un precedente en *VGerm*. Otros milagros, como la expulsión de los jabalies (I, 48), recuerdan también episodios similares de otras *uitae*.

Libro II

En este libro aparece con fuerza la figura de Agustín como modelo. Esto se percibe en la aparición de algunas alusiones a *VAug*:

VCaes. I, 37: in usu mensae suae argentum numquam habuit absque coeliaria

VAug 22: Cochlearibus tantum argenteis utens ...

Pero también a ello responde el deseo expreso del santo de morir el mismo día que Agustín (II, 46) (al final, sucedió un día antes) y la aparición de algunas expresiones agustinianas.

2.18.3. Relaciones con las obras de Cesáreo.Libro I.

Como en las *uitae* de los doctores de la Iglesia, es muy frecuente la utilización de las palabras del santo. Se trata no sólo de difundir sus ideas, sino también de dar a conocer uno de sus méritos, y no el menor.

Es habitual que estas palabras del santo tengan un sentido normativo.

Libro II

El prefacio introduce en el pasaje que ya reprodujimos un nuevo tipo de relación: la imitación estilística basada en unos valores que son los que repetidamente se han atribuido a la Biblia. La reproducción de sus ideas es dejada un poco de lado y asistimos a una nueva función de su discurso. Por ejemplo, el santo pronuncia unas palabras que pertenecen a un sermón suyo, pero ahora en una nueva situación: entre sueños. Se trata de una recontextualización de ese discurso que pretende afianzar en los receptores la idea del contacto permanente del santo con Dios y la inspiración divina de sus palabras:

VCaes. II,6: Tunc per somnum lenta voce clamabat: "Duo sunt, nihil est medium, duo sunt, aut in caelo ascenditur, aut in infernum descenditur".

Caes., Sermo XLVII, 5: duo enim loca sunt, tertius non est ullus: Qui cum Christo regnare non meruerit, cum diabolo absque ulla dubitationis peribit.

La referencia a 2 *Tim* 4,2 en II, 31, que hemos mencionado entre las alusiones implícitas, puede estar motivada por la utilización de ese pasaje por parte de Cesáreo en dos de sus sermones (I,3 y IV,2).

2.18.4. Conclusiones

Los dos libros poseen una estructura muy diferente. El primero trata de la actividad del santo como obispo; aunque a Cesáreo se le supone un modo de vida ascético —recordemos que estuvo en Lérins—, se ocupó de las actividades públicas que le correspondían y participó en cuestiones eclesiásticas y políticas; de hecho, uno de sus atributos es el de protector de la ciudad. Se trata, pues, de un santo implicado en el mundo exterior.

Este libro está compuesto siguiendo un orden más o menos cronológico, aunque en lo que se ha llamado cronología relativa, es decir, los episodios aparecen introducidos por expresiones que los relacionan con el episodio anterior de una manera no muy precisa: *post aliquot autem dies; mox; post paucos dies; dehinc; interea*, etc.

El libro II narra los milagros que realizó Cesáreo. Cada episodio está introducido sin ninguna referencia cronológica, ni siquiera relativa: *quodam igitur die* (II, 26); *quodam igitur tempore* (II 8, 10); *alio vero tempore* (II, 20, 25), etc.⁸⁵⁴. Su ordenación no responde al orden cronológico y, de hecho, el orden es perfectamente intercambiable. Es cierto que el relato de su muerte determina que los milagros contados posteriormente sean realizados a través de reliquias, pero incluso antes de ese suceso ya se habían incluido algunos de ese tipo. Por otra parte, constituyen el objeto del relato por sí mismos y no desempeñan ningún papel como motores de la acción (a diferencia de lo que ocurría en *VHil.*). En ocasiones, los narradores se presentan como testigos de lo sucedido o incluso como personajes (II, 14, por ejemplo); esto, unido a la reproducción de algunos detalles de su conducta privada, da a esta parte un tono más cercano que el de la primera.

Todo ello lleva a Berschin a opinar que la obra en conjunto ejecuta el plan expuesto en el prefacio: el relato de la *uita et conuersatio* del santo; a la primera estaría dedicado el libro I y a la segunda el II⁸⁵⁵. Sin embargo, no estamos de acuerdo en considerar que el segundo libro dé cuenta de la *conuersatio*, entendida como la vida privada del santo, aunque ciertamente tenga un tono más personal. Los milagros constituyen también una faceta de la actividad pública del santo, como ha quedado bien patente en las vidas de los ascetas, donde se subrayaba su importancia como procedimiento evangelizador. Es cierto que se trata de otro tipo de actividad, no relacionada con un momento histórico concreto, pero al fin y al cabo de una gran repercusión pública.

Para explicar la unidad de dos libros heterogéneos, además caracterizados por la insólita situación de estar escritos cada uno por varios autores, Cavallin recurre al modelo de Sulpicio. El primer libro constituye una *uita* que perfectamente podría equivaler a *VMart.*; y más si tenemos en cuenta que, como ella, no relata la escena de su muerte. El segundo libro recuerda por su contenido a los *Dialogi*, pero, además, el hecho de que en I, 63 los autores del libro I dejen paso a los del libro II, como mejores conocedores de la vida del santo, de la misma manera que Sulpicio cedía la palabra a Postumiano, es un dato revelador:

VCaes. I, 63: Rogantes tamen vos, sancti fratres Messiane presbyter et Stephane diacone, quibus de illo multa comperta sunt, pro eo quod ab adolescentia in obsequio ipsius fuistis, ut huic opusculo vestram quoque collationem iungatis.

Sulp. Sev. *Dial* I, 26: *At ego, inquam, arbitror rectius istud a Gallo esse poscendum, quippe qui plura noverit —neque enim ignorare potuit magistri facta discipulus— et qui non inmerito istam vicem non solum Martino, sed etiam nobis debeat.*

⁸⁵⁴ S. CAVALLIN. *o.c.*, p. 20.

⁸⁵⁵ W. BERSCHIN. *o.c.*, p. 250.

Sin embargo, en esta relación genérica con las obras martinianas de Sulpicio hay una variante que resulta significativa respecto a la concepción genérica de los autores. La inclusión de la muerte del santo en el segundo libro pretende dotar a ambas partes de una unidad basada en un esquema biográfico. Este carácter de unidad no figura en las relaciones entre *VMart.* y los *Dialogi*, tal y como Sulpicio a nuestro entender las concibió. Es muy posible que Sulpicio, llevado por el atractivo de Martín, pretendiera realizar otra obra sobre él y en este caso hacer la competencia a los ascetas egipcios a la vez que glorificaba a Martín; pero es muy dudoso que los *Dialogi* fueran escritos como complemento de la *uita* y que ostentaran a los ojos del autor el mismo estatuto ni las mismas pretensiones. Ya hemos visto que Martín era un símbolo de la historia universal y que probablemente la forma biográfica correspondía a ese carácter; pero los *Dialogi* quizá tenían una pretensión menos elevada. El hecho de que ambas obras hayan servido como modelo para elaborar una sola, aunque con dos partes diferenciadas, es indicio de cómo en la época ambas fueron tomadas como complementarias y fueron reducidas a una misma estructura genérica. En suma, estamos ante una nueva demostración de la tendencia a reducir las desviaciones al mínimo; recordemos que se trata de reflejar un tipo y de no hacerse notar en ningún aspecto.

Este es el detalle más revelador de la obra, que preludia una nueva tendencia en las vidas de santos, en la que podemos comprobar la pérdida del sentido original del marco biográfico, la definitiva consolidación de los milagros como rasgo genérico (después de los fallidos intentos que hemos observado) y la pervivencia del modelo evangélico en estos episodios, sin olvidar la participación de la tradición previa sobre el santo.

3. CONCLUSIONES

Después del análisis debemos preguntarnos si podemos realizar una nueva descripción del género "vidas de santos" siguiendo los principios bajtinianos sobre el género, que hemos presentado en las páginas correspondientes.

El tema que las vidas de santos abordan es nuevo en parte. No es nuevo que haya obras sobre la vida de los hombres, ni siquiera sobre cierto tipo de hombres "especiales", los llamados hombres divinos, o mediadores con la divinidad. Pero sí lo es este tipo de santo, en la medida en que está inspirado por una religión nueva.

Estos nuevos santos heredan en parte algunas características de los antiguos; pero también están adornados por algunos rasgos peculiares.

La vida interior del hombre adquiere una importancia que antes no había conocido, aunque todavía perviva la imagen del individuo como algo totalmente público y externo; sin embargo, nunca se había prestado tanta atención a sus pensamientos y a sus conflictos internos.

Por tanto, podemos decir que las "vidas de santos" pretenden dar cuenta de una realidad nueva, para lo cual utilizaron una lente determinada, un género.

En la descripción del género vamos a señalar una serie de puntos fundamentales: 1.- El principio de la *imitatio* es básico. Es un principio vital que va a extenderse a todos los ámbitos. El patrón de santidad está inspirado en el modelo de Jesucristo, al que el santo imita; y debe actualizar ese modelo para revitalizarlo de forma continua y evitar su alejamiento. Pero a través de su imitación el santo se convierte también él en *imitabilis* e, induce a los demás a seguir sus pasos. Así pues, siempre los fieles han de tener cerca un modelo que imitar.

La imitación ideológica de los preceptos y cualidades evangélicas abarca todas las esferas de la vida humana y entre éstas afecta también a la literatura. La penetración en la literatura de la *imitatio* es comparable a la de otros fenómenos que no son sólo literarios. Bajtin concretamente ha hablado de la carnavalización como un fenómeno antropológico-cultural que penetró en ciertas formas artísticas⁸⁵⁶. Aquí nos hallaríamos ante algo similar, siempre salvando las grandes diferencias que provienen del origen de ambos, popular el de la carnavalización e institucional el de la *imitatio Christi*.

Este principio fundamental experimentó variaciones a lo largo del tiempo. En nuestro corpus asistimos a una actitud bastante unitaria al respecto, aunque ya se anuncian algunos puntos que posteriormente darán lugar a deformaciones que repercutirán en el género: lo *imitabile* podía fácilmente desembocar en sólo *admirabile*⁸⁵⁷. Esto sucedió en un momento dado con los milagros; su popularidad acabó por convertirlos en un tema habitual que había perdido ya su valor original de actualización evangélica.

Además hay que observar que existen descripciones más capaces de provocar la imitación que otras. La descripción de vidas de obispos como si fueran cargos públicos revestidos de una dignidad inviolable, cuya ofensa es objeto de la venganza divina, no es una actualización precisamente de Jesucristo; difícilmente puede animar a la *imitatio*, puesto que se trata de una personalidad demasiado elevada sobre la gente ordinaria. En este sentido los personajes descritos a la manera de Jesucristo, haciendo énfasis en su carácter humano, aunque éste sirva para manifestar lo divino, tienen mucha más fuerza que los santos descritos como perfectos, sin conflictos internos.

⁸⁵⁶ M. BAJTIN. *Problemas de la poética de Dostoievski*, o.c. p. 171-189

⁸⁵⁷ A. VAUCHEZ. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles cahngé aux derniers siècles du Moyen Age? En *Les fonctions des saints dans le monde occidentale (III-XIII siècle)*, *Actes coll. Rome, 27-29 oct. 1988*. Roma: Ecole fr. De Rome, 1991. p. 161-172.

La *imitatio* del modelo de Jesucristo implica que existe algún tipo de relación entre las *uitae* y el Evangelio, puesto que éste es una biografía de Jesucristo.

Ya hemos hablado en otro lugar de la importancia de la Biblia en la literatura cristiana, importancia fundamentalmente ideológica, pero también literaria, que de forma general se manifiesta en ciertas concepciones estilísticas.

Así pues, en las *uitae* hemos comprobado a lo largo de la última parte de nuestro trabajo la presencia de la Biblia y su transcendencia. Es decir, comprobamos en las *uitae* una de las características que Bajtin atribuye al enunciado:

"Un énoncé doit être considéré, avant tout, comme un réponse à énoncés antérieurs à l'intérieur d'une sphère donnée"⁸⁵⁸

La presencia de un enunciado en otro puede realizarse de diferentes maneras y con distintos efectos. Bajtin señala varios tipos de discursos bivocales: el enunciado ajeno es utilizado por el autor para apoyar su propio enunciado: la estilización; el enunciado ajeno es utilizado para ridiculizarlo: la parodia; o ambos enunciados son de distinto signo y entablan una lucha: la polémica oculta⁸⁵⁹. Pero también hemos visto que existen unas apariciones del discurso bíblico que no permiten "respuesta", es decir, que por su carácter autoritario no consienten que haya acuerdo o desacuerdo, adhesión o rechazo, comentario o matización. Estos rasgos responden a la caracterización de la palabra autoritaria que realiza Bajtin: la palabra autoritaria es una palabra preexistente, que se encuentra en una zona alejada; con frecuencia se transmite entre comillas o mediante alguna marca tipográfica y exige sumisión, es decir, un reconocimiento absoluto⁸⁶⁰.

Esto es así sobre todo con los pasajes pertenecientes a ciertos géneros bíblicos: por ejemplo, hemos visto que los Salmos conservan en las *uitae* su carácter original de texto cultural, dedicado a la oración o a la alabanza. El santo los pronuncia en su lucha contra el demonio o en los momentos de su agonía, siempre como un texto sagrado. Otros textos que no pierden tampoco su sentido original son los procedentes de las Epístolas de San Pablo, habitualmente preceptos, que siguen manteniendo su carácter en el nuevo texto.

Sin embargo, por regla general, los enunciados procedentes de los Evangelios o de partes narrativas del Antiguo Testamento dan mucho más juego dentro del nuevo enunciado, puesto que media el interés por actualizar la figura de Cristo en el santo. De esta manera las *uitae* están reinterpretando a Cristo y la versión evangélica. Es decir, son, a fin de cuentas, una exégesis del Evangelio. Esta exégesis implica, por supuesto, el reconocimiento del carácter autoritario de la palabra bíblica, pero es precisamente el deseo de actualizar el modelo el que permite la adaptación del discurso bíblico y su pérdida de alejamiento y de inflexibilidad.

En este caso la exégesis puede desplegar formas distintas. A veces adopta la forma de una reflexión propia del autor. En tal circunstancia no se da la actualización del modelo. Lo peculiar de las *uitae* es que introduzcan relatos que puedan servir de explicación o complemento a relatos o palabras bíblicos. Hemos visto varios modelos: una comparación con un personaje bíblico, un relato protagonizado por el santo que recuerda inevitablemente a un episodio bíblico (normalmente hay una relación genérica), un relato que viene a aclarar o completar el sentido de uno bíblico siguiendo el modelo del *midrash*.

Entonces podemos afirmar que las *uitae* constituyen un ejercicio de exégesis narrativa.

⁸⁵⁸ M. BAJTIN. Les genres du discours. En *Esthétique*, o.c. p. 298. El autor apunta que entiende respuesta 'en un sentido amplio.

⁸⁵⁹ M. BAJTIN. *Problemas de la poética de Dostoievski*, o.c., p. 278-279.

⁸⁶⁰ M. BAJTIN. La palabra en la novela. En *Teoría y estética de la novela*, o.c., p. 159-161.

Es posible ir más allá: teniendo en cuenta que el Evangelio es una biografía de Jesús, que constituye a su vez una reinterpretación del Antiguo Testamento⁸⁶¹ y que es un relato, podemos afirmar que en ciertos casos puede hablarse de una relación genérica entre las *uitae* y el Evangelio⁸⁶².

Ahora bien, en estos casos siempre hay que tener en cuenta que el principio de la *imitatio* a través del cual se contempla el relato no procede necesariamente del autor; puede proceder del propio santo. Probablemente los santos, al vivir ciertas experiencias, las percibían a través de su conocimiento de la Biblia: recibían los contratiempos como asechanzas del demonio o ciertos episodios les recordaban otros episodios bíblicos. También es posible que en el caso de que se hubiera formado alguna tradición sobre la figura del santo, fuera a ésta a la que se debiera la estilización. Y por supuesto, al propio autor le pudo venir a la mente al conocer un episodio de la vida del santo un pasaje o unas palabras bíblicas. Se trata, pues, de un fenómeno no ceñido a la literatura y que revela además la fuerza que la Biblia tenía en la vida y en el pensamiento de la época.

Pero no es la primera vez que el principio de la *imitatio* se traslada a un género literario: las pasiones de los mártires eran una imitación del relato de la pasión de Cristo fundada en el mismo principio de imitación que había funcionado en la vida real.

2.- El cronotopo biográfico constituye una constante en el género. En su aplicación hay numerosas variantes, que pueden ir desde su utilización tan sólo como un marco general para el relato hasta el desarrollo estricto de una biografía.

Por ejemplo, nuestra primera *uita*, *VCypr*, fue concebida como una extensión del género "pasión"; su autor no se propuso de mano ver la obra como una biografía.

Sin embargo, Atanasio percibió a la vez tres factores fundamentales: por un lado, el santo como actualización de Cristo, no sólo en la muerte, sino también en la vida; por otra parte, la biografía como medio de institucionalización del santo⁸⁶³: su inserción en un marco histórico precisamente a través del mismo género en que Cristo, el modelo, había sido dado a conocer y que estaba siendo reconocido como canónico frente a otras obras; por último, Atanasio percibió que una nueva biografía de un nuevo santo a la manera de Cristo podía servir para explicar y actualizar algunos puntos evangélicos que precisaban un comentario; es decir, vio las posibilidades de complementar la Biblia con la *VA*.

Creemos que el procedimiento de Atanasio fue comprendido perfectamente por Jerónimo. Y ello se puede comprobar claramente en una obra totalmente diferente a *VA*, pero muy reveladora de los procedimientos usados en ella, precisamente por su intención de ser diferente: *VPauli*. Siguiendo la idea de Atanasio, Jerónimo no realizó una *uita*, actualización del Evangelio protagonizada por un santo según el modelo de Jesucristo; construyó su *VPauli* con un protagonista que no recuerda a Jesús, sino más bien a los ascetas veterotestamentarios o a Juan el Bautista, y siguiendo ese paralelismo hizo que su historia fuera un relato intercalado en *VA*, al igual que los episodios de san Juan eran relatos intercalados en el Evangelio.

Por su parte, *VHil* sigue los pasos de *VA*: su personaje está construido a imitación de Jesucristo y la *uita* escoge del Evangelio un tema como eje central: la concepción de un ascetismo al servicio de la difusión del mensaje. Se trata de algo acorde con la figura de Jesús, que alternaba la vida activa con la contemplativa.

⁸⁶¹ F. KERMODE. *The Genesis of Secrecy...o.c., passim*.

⁸⁶² Esta relación explica también el carácter exegético de las *uitae* respecto a algunos episodios del Antiguo Testamento. Pensemos que, como veremos más adelante, el modelo de Cristo está configurado en cierta medida por rasgos veterotestamentarios o por lo menos supone la reinterpretación de éstos. Las *uitae* escogen los rasgos que más les interesan y pueden, como el Evangelio, reinterpretar aspectos de la santidad del Antiguo Testamento.

⁸⁶³ De hecho, aunque no podemos saber si Atanasio lo veía también así, el Evangelio era un medio de institucionalización de la figura de Cristo.

VMart no es una obra estrictamente biográfica, pero sí ha recogido del género la idea de la continuidad de Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y vidas de santos. También ha asumido el carácter exegetico del relato.

Con la llegada de las *uitae* de obispos se ha conservado la tradición biográfica —no sabemos si con la conciencia de imitación evangélica—, pero el sentido primigenio de esta elección se ha perdido: Ambrosio es un obispo perteneciente a una época en la que los obispos tenían influencia en el Estado y eran figuras completamente institucionales en las que no había nada más que institucionalizar. En estas obras el mantenimiento de la tradición biográfica pudo venir de que el personaje se asemejaba a otros personajes que habían sido biografiados en la Antigüedad, y de la inserción de la historiografía pagana que Sulpicio había iniciado en *VMart*. De hecho, el santo se convierte en un personaje público y falta todo el tratamiento de su mundo interior, siempre presente en las *uitae* de ascetas. En el caso de *VAmbr* sigue existiendo una relación exegetica, pero el santo ha sido descrito mediante el empleo de rasgos veterotestamentarios más que evangélicos, como si el autor no hubiera percibido adecuadamente la relación propuesta por sus predecesores entre Nuevo Testamento y Antiguo Testamento.

VAuges heredera de *VAmbr* en este sentido y va más allá, al suprimir el elemento sobrenatural del relato. Busca la identificación con los antiguos modelos apostólicos en la faceta de la predicación. Este intento tuvo sus continuadores pero finalmente no cuajó y *VGerm* y *VSev* se encargarán de la recuperación de los milagros como tema fundamental, muchos contruidos según el modelo evangélico.

Una vez perdido el motivo original de la forma biográfica, ésta admitió todas las variantes conocidas, como, por ejemplo, la de la *laudatio* retórica de *VHon*, impulsada también por el nuevo estatuto de los obispos. Sin embargo, a pesar de su evidente carácter retórico, Hilario introduce un factor corrector a *VAmbr*. De nuevo trata el aspecto interior del personaje, heredero de Jesucristo tal y como está retratado en el Evangelio, hecho que alimenta el deseo de imitación más que las actuaciones públicas, por más que éstas sean necesarias.

Las *uitae* siguientes mantienen el cronotopo biográfico con variantes. Este se ha convertido ya en una obligación, a veces tan sólo mantenido como un marco justificativo. Por ejemplo, en *VEpif* el protagonista ha tomado decididamente del modelo evangélico el rasgo de "hombre de paz"; sin embargo, no ha utilizado ningún rasgo de tipo genérico más que el marco biográfico, ni siquiera los milagros. Tampoco la otra obra de Enodio, *VAntoni*, mantiene fuertes lazos con el Evangelio; aunque está presentada como una *uita*, no llega a ser una biografía completa, pues acaba con la incorporación del santo al monasterio de Lérins; tampoco se puede decir que al menos tenga algún interés historiográfico, como *VEpif*, puesto que el protagonista es un asceta sin relación con el mundo exterior; se trata más bien de una obra de propaganda de Lérins más que de una *uita* al uso.

La cosa cambia considerablemente en *VSev*, donde la relación original con el Evangelio es revitalizada en todos sus aspectos y sobre todo en el genérico. Y no sólo en episodios concretos sino en la obra en su conjunto.

Por su parte, *VFulg* recupera también la relación con el modelo evangélico pero sólo en episodios aislados y en la descripción del personaje, porque globalmente está marcada por el deseo de recoger todos los modelos de santidad anteriores.

Finalmente, *VCaes* es el anuncio de la desintegración progresiva de la estructura biográfica como rasgo genérico pertinente. Esta se ha conservado como marco, pero en el interior se ha producido una disgregación completa entre la vida y los milagros. Este fenómeno complejo, que en realidad no es objeto de nuestro estudio, puesto que afecta a una época posterior, se inspira en el modelo martiniano de *uita* y *Dialogi* que luego tendrá tanto éxito e indica un factor que más adelante mencionaremos: el tiempo y la institución tendieron a borrar aún más las fronteras genéricas y las diferencias entre las obras, probablemente porque se perdió la capacidad para apreciarlas.

En el repaso histórico que hemos realizado hemos comprobado que la forma biográfica dejó poco a poco de ser comprendida con el sentido con el que se había utilizado en un principio. Primero se perdió su valor institucionalizador, después incluso su valor como herencia genérica del Evangelio; por último fue perdiendo sentido incluso su uso. Sin embargo, las *uitae* no perdieron el carácter interpretativo del modelo de Cristo.

Estos dos puntos, la *imitatio Christi*, traducida en exégesis narrativa, y el cronotopo biográfico, bastan para una primera definición de los "ojos" del género "vidas de santos": el cronotopo biográfico visto bajo la lente de la *imitatio Christi*. Esta descripción nos impulsa a descartar del corpus a *VMalchi*, que no posee un cronotopo biográfico, sino novelesco, y cuyo personaje no está construido como imitador de Cristo. También podemos excluir a *VMaximi* por las mismas razones, aunque esté en el polo opuesto a la obra de Jerónimo.

Pero todavía debemos añadir algunas características más que nos permitirán afinar aún la descripción y dar cuenta a la vez del carácter abierto y extraordinariamente multiforme y heterogéneo del género.

3.- Bajtin afirmaba que una obra posee sentidos que sólo se revelan en épocas y contextos favorables⁸⁶⁴. Del mismo modo el modelo evangélico puede ser objeto de muchas actualizaciones distintas según la época y el entorno. Habitualmente se habla de una tipología de la santidad: mártir, asceta, obispo⁸⁶⁵. Hay que señalar que estos tipos no son puramente evangélicos, sino que han sufrido contaminación del Antiguo Testamento y de épocas posteriores⁸⁶⁶: el mártir sí está configurado completamente como Cristo; el asceta no. Es cierto que Jesús se retiró al desierto y que sufrió las tentaciones del demonio, pero, como ya hemos visto en distintas ocasiones, su objetivo no era pasar desapercibido en el mundo, o así al menos lo describen los Evangelios. El modelo del asceta era más bien figuras veterotestamentarias: Elías y Eliseo; y una evangélica, pero anterior a Jesús: Juan el Bautista.

Otros rasgos sufrieron también la contaminación de modelos no propiamente evangélicos: el profético se inspiró en los profetas del antiguo Testamento, aunque Jesús también realizara algunas profecías. El modelo del protector de la ciudad procede más bien del Antiguo Testamento, si bien suele estar mezclado con el de mediador, que sí tiene base evangélica. Además de estos tipos básicos hay una serie de aspectos de la figura de Jesús que fueron explotados según las obras y las circunstancias: el predicador, el protector de las ciudades, etc.

La descripción del santo como *imitabilis* tiene una consecuencia que funciona como contrapartida a la atención que se pretende prestar a los aspectos interiores de su vida; dicha contrapartida la constituye el hecho de que tales aspectos están considerados no en la faceta individual, sino en la ideal y modélica: son rasgos que configuran un tipo y no un individuo.

5.- En el punto primero de estas conclusiones hemos tratado un aspecto que afecta al carácter del enunciado tal y como lo veía Bajtin: una respuesta en sentido amplio a un enunciado preexistente. Hemos tratado de la presencia de la Biblia en el género, que es sin duda la más importante, pero ahora debemos abordar el estudio de la presencia de otros enunciados. En este campo está una de las claves de la permeabilidad del género.

⁸⁶⁴ M. BAJTIN. Les études littéraires aujourd'hui. En *Esthétique...o.c* p. 339-348, concretamente p. 345. También F. KERMODE afirma que todo relato tiene un potencial hermenéutico inagotable (*The Genesis of Secrecy...o.c* p. 45)

⁸⁶⁵ C. LEONARDI. I modelli dell'agiografia..., *art. cit. passim*.

⁸⁶⁶ M. VAN UYTFANGHE defiende que el rigorismo ascético tiene componentes postevangélicos (L'empreinte biblique..., *art. cit.* p. 603).

Como ya señalaron Fontaine y Cameron⁸⁶⁷, la literatura cristiana en general está marcada por la fluidez de sus géneros y por la poca firmeza de sus barreras. Una de las razones de este fenómeno es que los cristianos vieron la ventaja que suponía de cara a la extensión de la comunicación el empleo de los recursos ya existentes. Así pues, entre nuestros autores hubo quienes percibieron el sustrato común de los relatos de santidad independientemente de las religiones que los sustentaran, y también las posibilidades de incorporar géneros como la novela o la historiografía clásica.

En este campo, no como en el de la Biblia, sí es posible que el enunciado ajeno sea redefinido al aparecer en el nuevo: éstos no son enunciados autoritarios ni sagrados; los autores de *uitae* entablan con ellos una relación dialógica.

Comenzamos este apartado por los fenómenos menos importantes para acabar con uno que resulta fundamental.

La novela es un género con el que se ha relacionado repetidamente a las *uitae*. Es más, en el caso de *VMalchi* hemos preferido situarla dentro del género "novela" aunque con la coletilla "edificante" (es una obra que no tiene estructura evangélica ni presenta exactamente un modelo a imitación ni tiene cronotopo biográfico). Pero también *VPauli*, que mantenemos dentro del género, aunque ciertamente en los márgenes, puede ser denominada una novela corta por la coexistencia de intenciones lúdicas con las serias, a la par que por el empleo de cronotopos decididamente novelescos y una cierta tendencia paródica. Pero es que el cronotopo de la prueba o de las tentaciones o del arrepentimiento son muy adaptables a los de las vidas de santos.

A propósito de *VA* debemos mencionar la inserción de lo que podríamos denominar un "tratado" en el largo discurso directo que el santo pronuncia. Se trata de un indicio del interés pedagógico y también quizá del carácter un tanto problemático de la cuestión de los demonios. Esta práctica, sin embargo, no tuvo ningún éxito, pues suponía un contrapunto muy diferente al resto de la obra, compuesta por relatos de milagros, y un lastre para las posibilidades de su difusión. En obras posteriores los discursos insertos tuvieron fines propios de obras historiográficas o a veces incluso servían para fomentar la imitación de Jesucristo.

Lo que sí constituye un elemento muy importante, aunque no de presencia uniforme, es la inserción de leyendas populares en las obras. Hemos de tener en cuenta que la leyenda es una forma simple, es decir, forma parte de un intercambio verbal no mediatizado por instancias culturales de ningún tipo, sino espontáneo.

Los estudiosos de la "Formgeschichte" la consideran una de las unidades que los evangelistas compilaron. En origen también Atanasio encontró leyendas sobre Antonio; si aceptamos la teoría de Williams respecto a *VA*, precisamente éste sería uno de los factores fundamentales en el nacimiento del género, pues Atanasio quiso salir al paso de la existencia de leyendas surgidas alrededor de un personaje carismático y que circulaban fuera del control de la institución. Cabe incluso la posibilidad de que esas leyendas fueran manejadas por grupos enemigos de la Iglesia. Así pues, al redactar *VA*, Atanasio las tuvo en cuenta: las seleccionó, censuró o eliminó. A veces se percibe en el texto algún rastro de la existencia de rumores, que Atanasio pretende combatir: ya hemos señalado que la afirmación de que Antonio era respetuoso con los obispos es una información cuando menos curiosa. Pero por otro lado, está claro que Atanasio era consciente de que no podía dar la espalda a esa tradición ni prescindir de ella completamente si quería llegar al mayor número de gente posible, puesto que el supuesto público destinatario de la obra estaba compuesto en su mayoría por coautores y corresponsables de esa tradición. Estos esperarían la incorporación en una obra sobre el santo de una parte de las leyendas. Podrían admitir versiones o variantes, pero no una versión completamente

⁸⁶⁷ J. FONTAINE. *Unité et diversité...*, *art. cit.*, p. 444. A. CAMERON. *Christianity and the Rethoric of Empire* Berkeley; Los Angeles; Oxford: Univ. of California Pr., 1991. p. 90.

contrapuesta o una supresión. Esto hay que tenerlo en cuenta no sólo en el caso de *VA*, sino en el resto de las obras que se realizaron cuando ya existía una tradición.

Así que las historias de milagros y sus enfrentamientos con el demonio en *VA* deben de incorporar mucho de ese material, aunque tamizado por el autor.

Jerónimo, a nuestro modo de ver, fue el autor que mejor supo integrar y aprovechar el potencial de esas leyendas utilizándolas de manera distinta en cada una de sus obras.

VMalchi, a la que finalmente hemos excluido del corpus, constituye prácticamente el intento de crear una leyenda totalmente aceptable desde el punto de vista institucional cuyo tema fuera la castidad.

En *VPauli* Jerónimo, realizando una obra que quiere ser diferente de *VA*, demuestra que conoce y deja al descubierto los procedimientos que Atanasio manejaba. Aquí se sirve, para justificar su obra, del recurso a la tradición previa sobre el santo y a los rumores que, según él, son malintencionados y erróneos sobre la figura de Paulo. Sería algo como una especie de "esta es la verdadera historia de Paulo".

En *VHil* Jerónimo insiste varias veces en que cuenta leyendas ya existentes. Parece de hecho muy posible que utilizara la tradición sobre el santo; muchos milagros tienen un tono folklórico acusado: le convenía introducir elementos espectaculares, para que así resultara más convincente el ciclo milagro-fama-huida que le servía de base.

En el empleo de la leyenda por parte de Jerónimo no podemos olvidar tampoco el factor de complacer al destinatario popular.

En *VMart* la tradición previa que existe es de otro tipo; es más cercana al propio santo, que, recordémoslo, no había muerto cuando se escribió la *uita* y fue conocido por el propio autor.

Hay una serie de *uitae* que excluyen este elemento por varias razones. Primero, porque hay personajes que dan lugar más difícilmente a leyendas, ya que carecen del carisma o del tirón popular de otros. Así Agustín, que era un intelectual y que no realizó milagros, difícilmente podía dar pie a leyendas. Tampoco los personajes muy ortodoxos institucionalmente necesitan que una *uita* ponga coto a las leyendas. Por último, un factor fundamental es la distancia que media entre la muerte del santo y la redacción de la vida: difícilmente *VHon*, escrita al año de la muerte, podía incluir leyendas. Como en el caso de la motivación del uso del género biográfico, de nuevo *VSev* no sólo incluye leyendas sino que puede incluso suceder que la *uita* tenga cierto interés en corregir alguna versión que circulara sobre el santo. Esto es sobre todo posible en cuanto al origen del santo, a su vida antes de la conversión, primera juventud, etc., dado el episodio justificativo de la ausencia de esa información en el prefacio. Otras *uitae* también parecen haber sido escritas existiendo una tradición previa: *VGerm* y *VCaes*.

En relación con la leyenda debemos mencionar además los milagros. Muchas veces éstos proceden de ese origen. Es difícil pensar que una *uita* sin milagros haya incluido alguna leyenda. Aunque no es objeto de nuestro estudio, debemos señalar que los intentos de construir *uitae* sin milagros que hemos examinado en este corpus no lograron cuajar de forma consistente en la tradición posterior.

6.- La ideología que sustenta a las "vidas de santos" está proporcionada por la religión cristiana y, más concretamente, por la institución eclesiástica. Pensemos que prácticamente todos los autores forman parte de esa institución, son obispos, padres de la Iglesia, monjes, diáconos, etc.

7.- Progresivamente las *uitae* se hacen objeto del control institucional; es más, la institución, consciente de que es preciso ofrecer muchas variantes en el modelo para llegar a mucha gente o para conservar su validez, tiende a borrar las diferencias no sólo entre las *uitae*, sino también con otras obras

que en principio no eran del mismo género. Por ejemplo, en *VCaës* asistimos a la reunión como modelo de *VMart* y *Dialogi* de Sulpicio en una misma obra. Pero ya antes en *VAmbr* el autor metía en el mismo saco a *VA* y *VPauli*.

8.- La relación mantenida con el género por parte de cada autor coincide con la descripción bajtiniana. Es cierto que todos los autores mantienen una relación directa con el Evangelio. La coincidencia en los pasajes citados se debe probablemente a que eran considerados pasajes básicos como fundamento del culto a los santos. Además de ello, cada autor conocía algunos representantes ejemplares de *uitae*, o las más conocidas —como *VA* o *VMartini*— o sencillamente las más próximas a su entorno. En esto hay que observar la costumbre de establecer secuencias, por ejemplo, en las *uitae* de los monjes de Lérins, o en determinados episcopados.

9.- Dentro del género hay muchas variaciones que conciernen a la mayor o menor "literariedad".

VCypri y *VA*, los iniciadores, dejaban bastante que desear desde el punto de vista estético: en *VA* los largos discursos resultaban bastante pesados. En general las *uitae* no se centran en la pretensión literaria; en primer lugar, porque ésa es la tendencia general de la literatura cristiana, habida cuenta de que heredaron esa concepción del terreno estilístico de la Biblia y no era legítimo un interés lúdico.

Sin embargo, pronto surgieron intentos de elevar un poco el tono literario de las *uitae*. Primero lo hizo Evagrio con la traducción de *VA*, aunque sus posibilidades eran pequeñas. Después llegó san Jerónimo y consiguió los ejemplares más literarios del corpus. Por una parte, dentro de su intencionalidad está también la lúdica, como demuestra el enorme peso de la novela en sus obras, especialmente en *VPauli* y *VMalchi*. Después Sulpicio logró también una obra estimable literariamente, pero más seria. Después de ellos la pretensión fue como mucho la de dar un barniz casi siempre retórico.

10.- Otro punto que proporciona heterogeneidad al género es la mayor o menor presencia de la retórica: la retórica necesariamente tiene un papel en los géneros antiguos y su importancia en las vidas de santos es indudable, pero hay que distinguir grados en su penetración.

VCypr, por ejemplo, mantiene una actitud apologética contra unas voces que no se especifican, pero que se perciben en la obra y eso marca, como hemos visto, todo el conjunto.

La presencia de la retórica, a pesar del rechazo tópico en los prefacios, fue siempre más fuerte en las *uitae* de obispos, que quizá por su carácter público recibieron un tratamiento más acorde con otros cargos. Esto se observa de forma especial una vez que el cristianismo se hizo religión de estado. Un ejemplo en este sentido fue *VHon*, una *laudatio* con todas las de la ley en la que el elogio suprimió casi completamente al relato; y ello se aprecia aún más en *VMaximi*, por lo que ésta al menos ha de excluirse del género. De manera distinta la retórica se hace presente en *VEpif*, donde el cronotopo de una discusión retórica se hizo fundamental en la obra. No hay que olvidar que las *uitae* poseían muchos intereses secundarios, la apologética —en *VCypr*, *VMart*, *VHil. Arel.*, por ejemplo—, la polémica —en *VPauli*—, etc.

Con estos diez puntos de diferente importancia hemos pretendido elaborar una descripción más o menos completa del género "vidas de santos", siempre teniendo en cuenta que se trata de un género permeable a otros géneros, de un grupo abierto, de una entidad transhistórica; de un grupo, por último, heterogéneo tanto desde el punto de vista literario, en el que funcionan principios no exclusivamente literarios, como en otros niveles.

4. BIBLIOGRAFÍA

Ediciones utilizadas⁸⁶⁸

Vita Cypriani: A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Milano: Mondadori, 1975.

Vita Antonii: ATHANASIUS (trad. Euagrius). Migne PL 73, cols. 125-194.

Vita Pauli. HIERONYMUS. Migne PL 73, cols. 17-30.

Vita Hilarionis: BASTIAENSEN, A.A.R.; SMIT, J. W. (eds.). *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. Milano: Mondadori, 1975

Vita Malchi. HIERONYMUS. Migne PL 73, cols. 55-62.

Vita Martini: FONTAINE, J. *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Paris: Ed. du Cerf, 1967

Vita Ambrosii: A.A.R. BASTIAENSEN (ed.). *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Milano: Mondadori, 1975.

Sermo de uita sancti Honorati: VALENTIN, M.D. (ed.). *Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat*. Paris: Ed. du Cerf, 1977.

Vita Augustini: BASTIAENSEN, A.A.R. (ed.). *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Milano: Mondadori, 1975.

De sancto Maximo episcopo et abbate: EUSEBIUS GALLICANUS. *Collectio Homiliarum (Corp. Christianorum Ser. Lat. CI)*. Turnhout: Brepols, 1970. p. 401-412.

Vita Germani episcopi Autissiodorensis: KRUSCH, B.; LEVISON, W. (eds.). *MGH, Script. rerum merovingicarum VII*. Hannoverae: Hahn, 1979 (=1920)

Vita Hilarii Arelatensis. Migne PL 65, cols. 1219-1246.

Vita Epifani: CESA, M. (ed.) *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*. Como: New Pr. Como, 1988.

De uita beati Antonii: VOGEL, F. (ed.). *MGH AA*. Berolini apud Weidmannos, 1961 (=1885). p. 185-109.

Vita sancti Severini: SAUPPE, H. (ed.), *MGH AA 1,2*. Berolini apud Weidmannos, 1877.

Vita Fulgentii. FERRANDUS. Migne PL 65, cols. 117-150.

Vita S. Caesarii episcopi Arelatensis: B. KRUSCH (ed.), *MGH, Script. rerum merovingicarum III*. Hannoverae: Hahn, 1977 (=1896), p. 457-501.

Fuentes secundarias:

AIGRAIN, R. *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Poitiers: Bloud&Gay, 1953.

ALTANER, B. *Patrología*. Madrid: Espasa Calpe, 1944

⁸⁶⁸ Se señalan sólo, en el mismo orden en que van a aparecer en el análisis, las de las *uitae* que son objeto de estudio. El resto de los textos se citan por las ediciones más usuales. En el caso de textos menos conocidos se hace constar la edición a pie de página.

- ALTMAN, C. Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives. *Medievalia et humanistica* 1975, vol. 6, p. 1-11.
- ANESI, G. Note sulla *vita Cypriani*, di Ponzio, *vita Augustini* di Paolino e *vita Ambrosii* di Possidio. En CERESA-GASTALDO, A. (ed.). *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del Convegno tenuto a Trento el 27-28 ottobre 1988*. Trento: Dehoniane, 1990. p. 75-103
- ARONEN, J. Indebtness to Passio Perpetuae in Pontius' Vita Cypriani. *Vigiliae Christianae* 1984, vol. 38, p. 67-76.
- AUERBACH, E. *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- BAJTIN, M. (P. N. MEDVEDEV) *El método formal en los estudios literarios*, Madrid: Alianza, 1994.
- BAJTIN, M. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989. p. 159-161.
- BAJTIN, M. *Problemas de la poética de Dostoievski*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- BAKHTINE, M., "L'auteur et le héros", en *Esthétique de la création verbale*, Paris: Gallimard, 1984. p. 25-210.
- BALDERMANN, H. Die Vita Severini des Eugippius I. *Wiener Studien* 1964, vol. 77, p. 162-175.
- BARDENHEWER, O. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vols. Freiburg im Brisgau: Herder, 1913-1932.
- BARTELINK, G. J. M. Die literarische Gattung der Vita Antonii. *Vigiliae Christianae* 1982, vol. 36, p. 38-62.
- BARWICK, K. Die Gliederung der Narratio in der rhetorischen Theorie und ihre Bedeutung für die Geschichte des antiken Romans. *Hermes* 1928, vol. 63, p. 261-287.
- BAUER, J. B. Novellistisches bei Hieronymus. Vita Pauli 3. *Wiener Studien* 1961, vol. 74, p. 130-137.
- BERGER, K. Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. *ANRW* II, 25, 2, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1984. p. 1031-1432.
- BERLIOZ, J.; DAVID, J.M. Introduction bibliographique. En *Rhétorique et histoire "L'exemplum" et le modèle de comportement dans le discours antique et medieval* (MEFRM 92) Paris: Ed. de Boccard, 1980. p. 15-31.
- BERSCHIN, W. *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. I. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Grossen, (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, Band VIII)* Stuttgart: Anton Hiersemann, 1986.
- BEUMANN, H. Gregor von Tours und der sermo rusticus. En REPGEN, K.M; SKALWEIT, ST. (eds.). *Spiegel der Geschichte. Festgabe für M. Braubauch zum 10. april 1964*, Münster, Westf.: Aschendorff, 1964. p. 69-98.
- BIELER, L. *Theios aner. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (= Wien 1935-36).
- BIRGE VITZ, E. Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints. *Poétique* 1987, vol. 18, p. 387-402.

- BOESCH GAJANO, S. *Agiografia altomedioevale*. Bologna: Il Mulino, 1976.
- BOESCH GAJANO, S. La metamorfosi del relato. En CAVALLO, G.; FEDELI, P.; GIARDINA, A. (eds.) *Lo spazio letterario di Roma antica, La ricezione del testo*. vol. III. Roma: Salerno, 1990. p. 217-243.
- BORIUS, R. *Vie de Saint Germain d'Auxerre*. Paris: Ed. du Cerf, 1965.
- BOUREAU, A. Narration cléricale et narration populaire. La légende de Placide-Eustache. En SCHMITT, J.-C. (ed.) *Les saints et les stars*. Paris: Beauchesne, 1983. p. 41-64.
- BOUREAU, A. Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale. En *La Légende* Madrid: Casa de Velázquez, Ed. Univ. Complutense, 1989.
- BREMOND, C.; LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *L'exemplum*. Turnhout: Brepols, 1982.
- BROWN, P. *The Cult of the Saints*. Chicago: Chicago Univ. Pr. 1981.
- BROWN, P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *JRS* 1971, vol. 61, p. 80-101.
- BRÜNHOLZL, F. *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge I*. Turnhout: Brepols, 1990.
- BULST, W. Eugippius und die Legende des hl. Severin. *Die Welt als Geschichte* 1950, vol. 10. p. 18-27.
- BULTMANN, R. *History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell, 1972.
- CAMERON, A. D. E. Reseña a STRAUB, J. *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*. Bonn: R. Habelt, 1963. En *JRS* 1965, vol. 55, p. 240-250.
- CAMERON, A. D. E. Echoes of Vergil in St. Jerome's Life of St. Hilarion. *CPh* 1968, vol. 63, p. 55-56.
- CAMERON, A. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: Univ. of California Pr. 1991.
- CATAUDELLA, Q. Vite di santi e romanzo. En *Letterature comparate: Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, II. Bologna: Pàtron, 1981. p. 931-953.
- CAVALLIN, S. *Literarhistorische und Textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*. Lund: Lunds Univ. Årsskrift, 1934.
- CAVALLIN, S. Clausules des hagiographes arlésiens. *Eranos* 1948, vol. 46, p. 133-157.
- CAVALLIN, S. *Vitae SS Honorati et Hilarii*. Lund: C.W. K. Gleerup, 1952.
- CHASE, A.H. The metrical lives of St. Martin de Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose Life of Sulpicius Severus. *HSPH* 1932, vol. 43. p. 51-76.
- CODOÑER, C. *Sulpicio Severo. Obras completas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- COLEIRO, E. St. Jerome's Lives of the Hermits. *Vigiliae Christianae* 1957, vol.11, p. 161-178.
- CONTE, G. B.; BARCHIESI, A. Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità. En CAVALLO, G.; FEDELI, P.; GIARDINA, A. (eds.) *Lo spazio letterario di Roma antica, La produzione del testo*. vol. I. Roma: Salerno, 1990. p. 81-114.

- CONTE, G.B. *Generi e lettori*. Milano: Mondadori, 1991.
- COURCELLE, P. *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1963.
- COURCELLE, P. Nouveaux aspects de la culture lérinienne. *REL* 1968, vol. 46, p. 379-409.
- COX, P. *Biography in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. Of California Pr., 1983.
- CRACCO RUGGINI, L. Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione. En *Hagiographie, cultures et sociétés IV-XII siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1981. p. 161-204.
- CROSS, F. L. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford Univ. Pr., 1958
- CRUSIUS, F. Aretalogoi. *RE* 2/1 (1895), cols. 670-672.
- CURTIUS, E. R. *Literatura europea y Edad Media latina*. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- CHASE, A.H. The metrical Lives of St. Martin de Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose Life by Sulpicius Severus. *Harvard Studies in Classical Philology* 1932, vol. 43, p. 51-76.
- DAVID, J. M. *Maiorum exempla sequi: l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicerón*. En *Rhétorique et histoire. "L'exemplum" et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, (MEFRM 92) Paris: Ed. de Boccard, 1980. p. 67-86.
- DE CERTEAU. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 274-288.
- DE GAIFFIER, B. La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. *AB* 1954, vol. 72, p. 134-166.
- DE GAIFFIER, B. La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX siècle. *AB* 1969, vol. 87, p. 63-78.
- DE GAIFFIER, B. Hagiographie et historiographie. *Settim. Studio Centr. Ital. Studi Alto Medioevo* 1970, vol. 17, p. 139-166.
- DE GAIFFIER, B. A propos des légendiers latins. *AB* 1979, vol. 97, p. 57-68.
- DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale*. Paris: Aubier, 1959
- DE VOGÛE, A. La 'Vita Pauli' de saint Jérôme et sa datation. En BARTELINK, G. J. M.; HILHORST, A.; KNEEPKENS, C.H. (eds.) *Eulogia, Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen*. The Hague: Abb. S. Petri Steenbrugis, 1991. p. 395-406.
- DELEHAYE, H. Les premiers «Libelli miraculorum». *AB* 1910, vol. 29, p. 427-434.
- DELEHAYE, H. Les recueils antiques des miracles des saints. *AB* 1925, vol. 43, p. 5-85; 305-325.
- DELEHAYE, H. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1927.
- DELEHAYE, H. *Les légendes hagiographiques*. 4^a edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1955.

- DELEHAYE, H. *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615-1915*. 2ª edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1959.
- DELEHAYE, H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. 2ª edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1966.
- DELPECH, F. La légende: réflexions sur un colloque et notes pour un discours de la méthode. En *La Légende*. Madrid: Casa de Velázquez, Univ. Complutense, 1989. p. 291-305.
- DEN HENGST, D. *The Prefaces in Historia Augusta*. Amsterdam: Grüner, 1981.
- DIBELIUS, M. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 6ª edición. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1971.
- DIHLE, A. Das Gewand des Einsiedlers Antonius. *JbAC* 1979, vol. 22, p. 22-29.
- DIHLE, A. *Die Entstehung der historischen Biographie*. Heidelberg: Winter, 1987.
- DOLBEAU, F. Notes sur l'organisation interne des légendiers latins. En *Hagiographie. Cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*. Paris: Etudes augustinienes, 1981. p. 11-31.
- DÖPP, S. Die Blütezeit lateinischer Literatur in der Spätantike. *Philologus* 1988, vol. 132, p. 19-52.
- DORMEYER, D.; FRANKEMÖLLE, H. Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangelium in seinem Verhältnis zur antiken Biographie. *ANRW* II, 25, 2. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1984. p. 1545-1581.
- EBERT, A. *Histoire générale de la littérature du Moyen Âge en Occident*, vol. I. Paris: E. Leroux, 1883-89.
- ELLIOTT, A. G. *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*. Hannover; London: Brown Univ. Pr., 1987.
- ENGBERDING, H. Alleluja. *RACI*, cols. 293-299.
- EVENEPOEL, W. The Vita Felicis of Paulinus Nolanus. En VAN UYTFANGHE, M.; DEMEULENAERE (eds.). *Aeuum inter utrumque. Mélanges offerts à G. Sanders*. Steenbrugis 1991. p. 143-152.
- FERNANDEZ CORTE, J. C. *De Apulei Metamorphoseon interpretatione*. Tesis doctoral mecanografiada, Salamanca 1983.
- FERNANDEZ CORTE, J. C. El *Asno de oro* de Apuleyo en la obra de Bajtin. En *Bajtin y la literatura. Actas del IV Seminario Internacional del instituto de semiótica literaria y teatral, Madrid, UNED 4-6 julio, 1994*, Madrid: Visor, 1995. p. 223-229.
- FERNANDEZ CORTE, J. C. Mentira y formas del relato en el s. II d. C.: Philopseudés de Luciano y Metamorfosis de Apuleyo. *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II. Madrid: Ed. Clásicas, 1994. p. 165-172.
- FERNANDEZ-SAVATER MARTIN, M. V. Bajtin: reflejo de la complejidad del *Asno de Oro* de Apuleyo. En ROMERA CASTILLO, J.; GARCIA-PAGE, M.; GUTIERREZ CARBALLO, F. (eds.). *Bajtin y la literatura. Actas del IV Seminario Internacional del instituto de semiótica literaria y teatral, Madrid, UNED 4-6 julio, 1994*. Madrid: Visor, 1995. p. 243-251.

- FESTUGIERE, A. J. Sur une nouvelle édition du «De uita Pythagorica» de Jamblique. *REG* 1937, vol. 50, p. 470-494.
- FONTAINE, J., Ennodius. *RAC* 5, cols. 398-408.
- FONTAINE, J. *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, 3 vols. Paris: Ed. du Cerf, 1969.
- FONTAINE, J. El *de uiris illustribus* de Ildefonso de Toledo. Originalidad y tradición. En *Anales Toledanos* 1970, vol. 3, p. 59-96.
- FONTAINE, J. Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien. En *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*. Genève: Fond. Hardt, 1977. p. 425-472.
- FONTAINE, J. Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature latine chrétienne du IV^e siècle? *Philologus* 1988, vol. 132, p. 53-73.
- FREDOUILLE, J.-C. Les lettrés chrétiens face à la Bible. En FONTAINE, J.; PIETRI, C. (eds.) *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1985. p. 25-42.
- FUHRMANN, M. Die lateinische Literatur der Spätantike. *Antike und Abendland* 1967, vol. 13, p. 56-79.
- FUHRMANN, M. Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur. En *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*. Genève: Fond. Hardt, 1977. p. 41-99.
- FUHRMANN, M. Wunder und Wirklichkeit. Zur siebenschläferlegende und anderen Texten aus christlicher Tradition. En HENRICH, D.; ISER W. (eds.) *Funktionen des Fiktiven*. München: W. Fink, 1983. p. 209-224.
- FUHRMANN, M. Die Spätantike und ihre Folgen. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 1992, vol. 121, p. 253-274.
- FUNAIOLI, G. Suetonius. *RE* IV,1. cols 591-641.
- GARCIA GUAL, C.. *Los orígenes de la novela*. Madrid: Istmo, 1972.
- GARCIA GUAL, C. ¿Por qué el emperador Juliano prohibía leer novelas? En *Figuras helénicas*, Madrid: Grijalbo-Mondadori, 1991. p. 228-232.
- GARRIDO GALLARDO, M. A. (ed.). *Teoría de los géneros literarios*. Madrid: Arco, 1988.
- GEIGER, J. *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography*. Stuttgart: Franz Steiner, 1985.
- GENETTE, G. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.
- GENETTE, G. Introduction à l'architexte. En *Théorie des genres*. Paris: Seuil, 1986. p. 89-159.
- GENETTE, G. *Nouveau discours du récit*. Paris: Seuil, 1983.
- GENETTE, G. *Palimpsestos*. Madrid: Taurus, 1989.
- GENETTE, G. *Seuils*. Paris: Seuil, 1987.

- GHIZZONI, F. *Sulpicio Severo*. Roma: Bulzoni, 1983.
- GENETTE, G. *Ficción y dicción*. Barcelona: Lumen, 1993.
- GIANNARELLI, E. Infancia è santità: un problema della biografia cristiana antica. En BENVENUTI PAPI, A.; GIANNARELLI, E. (eds.) *Bambini santi*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. p. 25-58.
- GNILKA, Chr. *Ultima uerba*. *JbAC* 1979, vol. 22, p. 5-21.
- GRAUS, F. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praha: Nakladatelství Československé akad., 1965.
- GRÉGOIRE, R. *Manuale di Agiologia*. Fabriano: Monast. S. Silvestro abate, 1987.
- GUALANDRI, I. L'eredità tardo-antica. En CAVALLO, G.; LEONARDI, C.; MENESTO, E. *Lo spazio letterario del medioevo latino. I. Il medioevo latino; vol I,1 La produzione del testo*. Roma: Salerno, 1992-3. p. 15-44.
- GÜNTER, H. *Psychologie de la légende*. Paris: Payot, 1954.
- HADAS, M.; SMITH, M. *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*. New York: Harper & Row, 1965.
- HAGENDAHL, H. *Latin Fathers and the Classics*. Göteborg: Almqvist och Wiksell, 1958.
- HARNACK, A.. *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913.
- HARNACK, A. *Geschichte der altkirchlichen Literatur bis Eusebius*. 2ª edición. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1958.
- HEBEL, U. Towards a Descriptive Poetics of Allusion. En PLETT, H. F. (ed.) *Intertextuality*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991. p. 135-164.
- HEFFERNAN, Th. J. *Sacred Biography*. New York; Oxford: Oxford Univ. Pr., 1988.
- HEINZELMANN, M. Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1-6 Jahrhundert). *Francia* 1973, vol. 1, p. 27-42.
- HERZOG, R. *Bibelepik I*. München: W. Fink, 1975.
- HERZOG, R., (ed.). *Restauration et Renouveau. La Littérature latine de 284 à 374 après J.C.* Turnhout: Brepols, 1993.
- HOLL, K. Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. *Neue Jahrbücher für klassische Altertum* 1912, vol. 29, p. 123-173.
- HOLQUIST, M. *Dialogism. Bakhtin and his World*. London; New York: Routledge, 1990.
- HORSFALL, N. Some problems of titlature in Roman Literary History. *BICS* 1981, vol. 28, p. 103-114.
- HOSTER, D. *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der "Vita Cypriani" bis zur "Vita Ambrosii" und ihr Heiligenideal*. Diss. Köln 1963.
- JANSON, T. *Latin Prose Prefaces*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964.

- JAUSS, H. R. Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität. En HENRICH, D.; ISER, W. (eds.) *Funktionen des Fiktiven*. München: W. Fink, 1983. p. 209-224.
- JOLLES, A. *Formes simples*. Paris: Seuil, 1972.
- JÜLICHER, A. Augustinus und die Topik der Aretalogie. *Hermes* 1919, vol. 54, p. 94-103.
- KAPPELMACHER. Sulpicius Seuerus. *RE* IV,1, cols 863-871.
- KARLINGER, F. *Legendenforschung Aufgaben und Ergebnisse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.
- KECH, H. *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur*. Göppingen: A. Kümmerle, 1977.
- KEE, H. C. Aretalogy and Gospel. *JBL* 1973, vol. 92, p. 402-422.
- KERENYI, K. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in Religionsgeschichtlicher Beleuchtung* 2ª edición. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- KERMODE, F. *The Art of Telling*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1983. p. 172-176.
- KERMODE, F. *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1979.
- KIERDORF, W. *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1980.
- KIRSCH, W. Die Umstrukturierung des Lateinischen Literatursystems im Zeichen der Krise des 3. Jahrhunderts. *Philologus* 1988, vol. 132. p. 2-18.
- KIRSCH, W. Versuch einer Systematik der Kommunikationssituationen spätlateinischer Literatur. *Philologus* 1991, vol. 135, 2, p. 264-273.
- KOCH, K. *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*. 2ª edición. Neukirchen: Neukirchener Verl., 1967.
- LABATE, M. Forme della letteratura, immagini del mondo: da Catulo a Ovidio. En Momigliano, A; Schiavone, A; Clemnte, G. (eds.). *Storia di Roma, vol. II. La repubblica imperiale*. Torino: Einaudi, 1990. p. 923-965.
- LABRIOLLE, P. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris: Belles Lettres, 1947.
- LAMPEN, W. Mittelalterliche Heiligenleben und die literarische Philologie des Mittelalters. En *Liber Floridus. Mittellateinische Studien P. Lehmann zum 65 Geburtstag gewidmet*. St. Ottilien: Eos Verl., 1950. p. 121-129.
- LAURENT, M.-H. *Codices Vaticani Latini (1135-1266)*. Civ. Vaticana: Bibl. Vatic., 1958.
- LE GOFF, J. «vita» et «pre-exemplum» dans le 2^e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand. En *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque à Nanterre (2-5 mai 1979)*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1981. p. 105-120.
- LE GOFF, J. Cultura ecclesiastica nella civiltà merovingia. En BOESCH GAJANO, S. (ed.) *Agiografia altomedievale*. Bologna: Il Mulino, 1976. p. 215-226.

- LECLERCQ, J. L'écriture sainte dans l'hagiographie monastique. En *La Bibbia nell'Alto Medioevo. Sett. studio del CISMA*. Spoleto 1963. p. 103-128.
- LEO, F. *Die griechisch-römische Biographie*. Leipzig: Teubner, 1901.
- LEONARDI, C. I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo. En *Convegno internazionale Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a S. Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*. Roma: Acad. Naz. dei Lincei, 1980. p. 435-476.
- LIST, J. *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr.* Athen: Sakellarios, 1930.
- LONGERE, J. *La prédication médiévale*. Paris: Etudes augustinienes, 1983.
- LORIE, L. Th. A. *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*. Nijmegen: Dekker-Van de Vegt, 1955.
- LOTTER, F. *Severinus von Noricum. Legende und Wirklichkeit*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976.
- LUCIUS, E. *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Tübingen: Mohr, 1904.
- LUCK, G., Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten. En *Mullus Festschrift Th. Klauser, JbAC* 1964, vol. 1, p. 230-241.
- LUMPE, A. *Exemplum*. RAC VI, cols. 1229-1257.
- LÜTHI, M. *Das europäische Volksmärchen*. 5ª edición. München: Francke, 1976.
- MARROU, H.I. *Historia de la educación en la antigüedad*. 3ª edición. Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- MARTIMORT, A.G. *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Turnhout: Brepols, 1992.
- MERTEL, H. *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*. München: Univ. diss., 1909.
- MOHRMANN, Ch. Introduzione generale. En ATANASIO (Edición crítica de G. J. M. BARTELINK, trad. de P. Citati y S. Lilla). *Vita di Antonio*. 3ª edición. Milano: Mondadori, 1981. p. VII-LXVII.
- MOHRMANN, Ch. Introduzione. En BASTIAENSEN, A.A.R.; SMIT, J. W. (eds.). *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. Milano: Mondadori 1975. p. XLI-XLII
- MOHRMANN, Chr. *Etudes sur le latin des chrétiens*. 4 vols. Roma: Ed. di storia e letteratura, 1958-77.
- MOMIGLIANO, A. *On Pagans, Jews and Christians*. Middletown: Wesleyan Univ. Pr., 1989.
- MOMIGLIANO, A. *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MONCEAUX, P. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols.. Paris: E. Leroux, 1901-1923.
- MOORE, S. D. *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*. New Haven; London: Yale Univ. Pr., 1989.
- MORSON, G. S.; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford Univ. Pr., 1990.

- NILSSON, M. P. *Geschichte der griechische Religion*. München: Beck, 1950.
- NORDEN, E. *Die antike Kunstprosa*, 2 vols. Stuttgart: Teubner, 1923.
- OLCK, Biene. *RE* 3,1, cols. 431-450.
- OLDFATHER, W. A. (ed.). *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*. Urbana: Univ. of Illinois Pr., 1943.
- OPELT, I. Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand. *Vigiliae Christianae* 1968, vol. 22, p. 38-44.
- PAREDI, A. Paulinus of Milan. *Sacris Erudiri* 1963, vol. 14, p. 206-230.
- PATLAGEAN, E. Agiografia bizantina e storia sociale. En BOESCH GAJANO, S. (ed.). *Agiografia altomedievale* Bologna: Il Mulino, 1976, p. 191-213.
- PEETERS, P. *L'oeuvre des Bollandistes*. 2^a edición. Bruxelles: Soc. des Bollandistes, 1961.
- M. PETSCHENIG (ed.). *Poetae Latini minores I, Paulini Petricordiae quae supersunt*. Vindobonae 1888.
- PHILIPPART, G. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977.
- PHILIPPART, G. L'edition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale. En BEKKER-NIELSEN, H. (ed.). *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense: Odense Univ. Pr., 1981. p. 127-158.
- PIETRELLA, E. La figura del santo-vescovo nella "Vita Epifani" di Ennodio di Pavia. *Augustinianum* 1984, vol. 24, p. 214-226.
- PLESCH, J. *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*. München: Wolf, 1910.
- PORTON, G. Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Graeco-Roman Period. *ANRW*, II, 19.2. Berlin, New York: W. de Gruyter, p. 103-138.
- PRIESSNIG, A. Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane. *Byzantinische Zeitschrift* 1929, vol. 30, p. 23-30.
- QUACQUARELLI, A. *Reazione pagana e trasformazione della cultura*. Bari: Edipuglia, 1986.
- QUASTEN, J. *Patrology* (3 vols.) Utrecht-Westminster: Spectrum-Newmann Pr., 1950.
- REINACH, S. Les aréalogues dans l'Antiquité. *Bulletin de Correspondance hellénique* 1885, vol.9, p. 257-265.
- REITZENSTEIN, R. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig: Teubner, 1906.
- REITZENSTEIN, R. *Die Nachrichten über den Tod Cyprians* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften) Heidelberg: Carl Winter, 1913
- REITZENSTEIN, R. *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius*. Heidelberg: Carl Winter, 1914.
- RISPOLI, G. *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*. Napoli: M. D'Auria, 1988.

- ROBERTS, M. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool: F. Cairns, 1985.
- RONCONI, A. *Exitus illustrium uirorum*. *RAC* 6, cols. 1258-1267.
- RYAN, M.-L. On the Why, What and How of Generic Taxonomy. *Poetics* 1981, vol. 10, p. 110.
- SAXER, V. La ricerca agiografica dei Bollandisti in poi. *Augustinianum* 1984, vol. 24, p. 333-345.
- SAXER, V. Afrique latine. En PHILIPPART, G. *Hagiographies I*. Turnhout: Brepols. 1994. p. 25-95.
- SCHAEFFER, J.-M. *Qu'est ce qu'un genre littéraire?* Paris: Seuil, 1989.
- SCHANZ, M.; HOSIUS, C.; KRÜGER, G. *Geschichte der römischen Literatur*. München: Beck, 1914-35.
- SCHMEIDLER, B. Die SHA und der heilige Hieronymus, ein Beitrag zur Entstehungszeit der falschen Kaiserviten. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1927, vol. 47, p. 955.
- SCHÜTT, M. Vom heiligen Antonius zum heiligen Guthlac. *Antike und Abendland* 1956, vol. 5, p. 75-91.
- SCHWARTZ, J. Le fantôme de l'Académie. En *Homm. M. Rénard*, Bruxelles 1969. p. 671-676.
- SMITH, M. Prolegomena to a discussion of Aretologies, Divine men, the Gospels and Jesus *JBL* 1971, vol. 90, p. 174-199.
- SÖDER, R. *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1969.
- SOFFEL, J. *Die Reglen Menanders für die Leichenrede*. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1974.
- STANCLIFFE, C. *St. Martin and His Hagiographer*. Oxford: Clarendon Pr. 1983.
- STEIDLE, W. *Sueton und die antike Biographie*. 2^a edición. München: Beck, 1963.
- STEVENSON, H.; DE ROSSI, I.B. *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*. I. Romae: Typ. Vaticano, 1886.
- STRAUB, J. *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*. Bonn: R. Habelt, 1963.
- STRUNK, G. *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende*. München: W. Fink, 1970.
- STUART, D. R., *Epochs of Greek and Roman Biography*. 2^a edición. New York: Biblio & Tannen, 1967.
- TALBERT, C. H. Biographies of Philosophers and Rulers as Instrument of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity. *ANRW* II 16,2. N York, Berlin: W. de Gruyter, 1978. p.1619-1651.
- THRAEDE, K. Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie I. *JbAC* 1961, vol. 4, p. 108-127.
- TREVIJANO, R.. *Patrología*. Madrid: BAC, 1994.
- VAN DER NAHMER, D. *Die lateinische Heiligenvita*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

- VAN UYTFANGHE, M. Eléments évangéliques dans la structure et la composition de la «Vie de saint Séverin» d'Eugippius. *Sacris Erudiri* 1972, vol. 21, p. 147-159.
- VAN UYTFANGHE, M. La Bible dans la «Vie de saint Séverin» d'Eugippius. *Latomus* 1974, vol. 33, p. 324-352.
- VAN UYTFANGHE, M. La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin. En *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)* Paris: Etudes augustinienne, 1981. p. 205-233.
- VAN UYTFANGHE, M. L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale. En FONTAINE, J.; PIETRI, C. (eds.) *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1985. p. 565-610
- VAN UYTFANGHE, M. L'hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif? *AB* 1993, vol. 111, p. 135-188.
- VAN UYTFANGHE, M. Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë. En *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (s. V-XI), 7-13 aprile 1988*. Spoleto: Centro it. di studi sull'Alto Medioevo, 1989 I. p. 155-202.
- VAN UYTFANGHE, M. Les avatars contemporains de l'hagiologie. *França* 1977, vol. 5, p. 639-671.
- VAN UYTFANGHE, M., *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*. Bruxelles: Palais de l'Académie, 1987.
- VAUCHEZ, A. *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: 1988.
- VAUCHEZ, A. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age? En *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle), Actes coll. Rome, 27-29 oct. 1988*. Roma 1991. p. 161-172.
- VERHEIJEN, L. M. J. La Vie de Saint Augustin par Possidius et la *Regula Sancti Augustini*. En *Mélanges Mohrmann*. Utrecht: Spectrum, 1963. p. 270-279.
- VON MOOS, P., *Consolatio*, IV vols. München: W. Fink, 1971-72.
- VON MOOS, P. *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exempler von der Antike zur Neuzeit und die historiae im Policraticus Johannis von Salisbury*. Hildesheim; Zurich; New York: Olms, 1988.
- VON SYDOW, C. W. Kategorien der Prosa-Volksdichtung. En PETZOLDT, L. (ed.) *Vergleichende Sagenforschung* (Wege der Forschung) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. p. 66-89.
- VOSS, B. R. Bemerkungen zu Evagrius von Antiochen. Vergil und Sallust in der Vita Antonii. *Vigiliae Christianae* 1967, vol. 21, p. 93-102.
- VOSS, B. R. Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike. En HAUCK, K. (ed.) *Frühmittelalterliche Studien*. Berlin 1970. p. 53-69.
- WERNER, H. Zum ΛΟΥΚΛΟΣ ἢ ὄνος. *Hermes* 1918, vol. 53, p. 225-261.
- WILLIAMS, M. A. The Life of Antony and the Domestication of Charismatic Wisdom. *JAAR* 1980, vol. 48, p. 23-45.
- WOLPERS, Th. *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer, 1964.

WUNDERLICH, D. Pragmatik, Sprechsituation, Deixis. *LILI* 1971, vol. 1, p. 153-190.

ZIEGLER, K. Panegyrikos. *RE* 18,3. cols. 559-581.