

Capítulo 3

La hagiografía castellana a finales de la Edad Media: historia, devoción y literatura

3.1. Literatura e historia

Las páginas precedentes evidencian que los relatos hagiográficos castellanos han de vincularse a una extensa tradición que arranca de las Actas de los mártires y se torna cada vez más compleja al originar formas diversas, que comparten, no obstante, algunos rasgos estructurales e intencionales. Esa imponente tradición y los lugares comunes que veremos hicieron que desde antiguo se percibieran las *Vidas de santos* como componentes de un género, aunque no se denominase así. Antes de adentrarnos en el análisis de la hagiografía castellana como manifestación de ese género, entendiendo siempre la noción de género no como esencia inmutable, sino como familia histórica de textos que va evolucionando y que puede describirse, conviene plantearse si se trata de un género exclusivamente historiográfico o si además merece también, o más bien, la consideración de literario.

Como ha visto con nitidez Thomas J. Heffernan⁴⁷, el propio Delehaye, a quien todos citamos como el especialista contemporáneo más reconocido en hagiografía, desaprueba la falta de rigor histórico de las *Vidas de santos* medievales. Es lógico, si se considera que hasta muy recientemente esos relatos se estudiaban, en la tradición bolandista, como parte de la historia de la Iglesia y normalmente con un escrupuloso enfoque ortodoxo. Pero al acercarnos ahora a esas narraciones como literatura, nos interesan de modo especial los materiales apócrifos que durante siglos han desazonado a los que buscaban veracidad. Está por hacer un estudio detallado de la evolución de la hagiografía que atienda a los grados de fabulación, pero a

⁴⁷ Véase Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, p. 57.

primera vista parece que con el avance de la Edad Media los textos hagiográficos son cada vez más narrativos, por lo que el campo de la invención es progresivamente mayor, sobre todo en lo que se refiere a la dimensión de lo maravilloso. Quiere esto decir que si el relato hagiográfico es la concreción existencial de una serie de categorías teológicas⁴⁸, éstas se hallan cada vez más dramatizadas y por ende, quizás, más ocultas bajo lo espectacular. Como escribe Pedro de Rivadeneyra, «muchas vezes se escoge mas lo que admira, que lo que edifica, y mas los milagros, que las virtudes»⁴⁹.

Al hilo de estas palabras de uno de los recopiladores de más éxito del Siglo de Oro, es muy importante notar que la renuencia o el rechazo más explícito a veces de la desorbitada búsqueda de la admiración del público por parte de los hagiógrafos es una actitud que, al menos en la tradición hispánica, no se percibe claramente durante la Edad Media. Ya a finales del siglo XV se conocen muestras de cierta diferenciación entre la hagiografía literaria y la historiográfica: puede compararse por ejemplo el carácter legendario, la concesión al gusto popular por lo prodigioso de la *Vida de San Vitores* de Gutiérrez de Cerezo, con el rigor documental de Juan de Sevilla al escribir su *Vida de San Juan de Sahagún*. Pero la condena de lo fabuloso no la hallamos hasta el siglo XVI, y todavía uno de los más leídos hagiógrafos de esa centuria, Alonso de Villegas, considera edificantes estos relatos, por desmesurados que sean:

(...)son historias peregrinas, que a los muy leydos se les haran nueuas juntamente con ser los hechos que se refieren en ellas, assi de tormentos y martyrios que padecieron algunos martyres, tan extraordinarios, terribles y espantosos, como las asperezas y penitencias que sufrieron de su voluntad y gana, sanctos confesores; hermitaños, y solitarios: Osadias, y atreuimientos heroycos, hechos por tiernas y delicadas donzellas, todo esto con atencion considerado, y ponderado por pechos christianos y deuotos, no es posible sino que haran en ellos effecto y prouecho singularissimo, dando desta suerte manjar y sustento a sus almas, (...)⁵⁰.

48 Véase «A Theology of Behavior», ibídem, pp. 123-184.

49 Pedro de Rivadeneyra, *Flos sanctorum*, I, Madrid, Luis Sánchez, 1604-1609 (?), fol 3v.

50 Alonso de Villegas, *Flos sanctorum. Tercera parte. Historia general en que se escriuen las vidas de sanctos extrauagantes y de varones Illustres en virtud*, Toledo, Juan y Pedro Rodríguez Hermanos, 1588, fol. 5v. No obstante, en otra obra reconoce que las Vidas de santos no bíblicos no están libres de alguna duda (...) si fueron sus vidas de esta, ò de aquella suerte, en *Flos sanctorum y historia general, en que se escribe la vida de la Virgen sacratissima Madre de Dios, y Señora Nuestra y las de los Santos antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador al mundo*, Barcelona, Tomás Piferrer, 1775, fol 3r.

Más estricto es el ya citado Rivadeneyra, del que no me resisto a transcribir lo siguiente:

Y no es marauilla, que en algunas cosas muy antiguas, y con las persecuciones espantosas de los Tyranos que tuuo la Yglesia, puestas en oluido, no hallasen despues los escritores la luz de la verdad tan clara y pura. Especialmente que muchos hereges procuraron sembrar sus falsedades en las vidas de los santos: y tambien algunos Catolicos, ò por sus interesses, ò por su zelo indiscreto, fingieron y mezclaron otras, indignas de la piedad Christiana; como se vee en la censura que hizo Gelasio Papa en el Concilio Romano (fol. 3r).

Y porque no es mi intento principal en ésta historia, abarcar, ni referir todo lo que está escrito de los Santos, sino escoger y entresacar las cosas ciertas y aueriguadas, y las que mas nos puedan mouer à la imitacion de los mismos Santos, cuyas vidas escriuimos, dexarè algunas cosas, que aunque esten muy recebidas entre la gente comun, no me parece que estan tan bien fundadas, ni con tanta autoridad, que yo las pueda afirmar (fol. 5r).

Dura reprensión es la dirigida contra la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, a quien dos escritos latinos (el idioma es significativo), uno atribuido a Juan Luis Vives y de Melchor Cano el otro, le niegan la brillantez del oro para calificarlo como *ferrei oris, plumbei cordis*⁵¹.

Conviene considerar entonces, para centrar la cuestión, que cuando se opone historia y fábula en el análisis de la hagiografía medieval, se está proyectando sobre ella una distinción moderna, ajena a la mentalidad predominante en el Medievo. En realidad esta indiferenciación trasciende los límites de la hagiografía para llevarnos a la esencia misma de la literatura medieval. Es lícito, y por otro lado inevitable, que leamos aquellos textos con categorías artísticas actuales, y al hacerlo descubrimos que la literatura medieval continúa siendo arte, porque aún estimula en nosotros una experiencia estética, pero una muy peculiar que se deriva precisamente de su *alteridad*, como ha sabido exponer Jauss con toda clarividencia⁵².

Esa peculiar experiencia estética consiste, por un lado, en que los textos medievales, los hagiográficos entre ellos, nos enfrentan con un mundo

51 Véase Billy Bussell Thompson, «'Plumbei cordis, oris ferrei': la recepción de la teología de Jacobus a Voragine y su *Legenda aurea* en la Península», en *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, ed. de Jane Connolly, Alan Deyermond y Brian Dutton, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 97-106. Véase también, en un marco más amplio, Sherry L. Reames, *The Legenda aurea. A Reexamination of Its Paradoxical History*, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 11-43; y Réginald Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monasterio San Silvestro Abate, 1987, pp. 36-37.

52 Véase Hans Robert Jauss, «The Alterity and Modernity of Medieval Literature», *New Literary History*, X, 2 (1979), pp. 181-229.

totalmente distinto del nuestro, un universo, por ejemplo (y es dato importante por lo que hace a nuestro género), donde no es que se combine lo sobrenatural con lo cotidiano, sino que lo sobrenatural es cotidiano.

Si la literatura medieval refleja otro mundo, otra mentalidad, se refleja a sí misma como otra: también el espejo es diferente. Como apunta Jauss (p. 185), un rasgo de esa peculiar experiencia estética es descubrir que el reconocimiento de los textos, y no sólo la innovación, puede ser también un placer, con lo que reconstruimos la expectativa típica del público medieval, y ello importa en especial por lo que un género implica de reiteración y de reconocimiento. Jauss (p. 188) avisa de lo inapropiado de aplicar a los textos del Medievo categorías que el lector actual utiliza a veces de modo irreflexivo, porque su funcionamiento en la literatura contemporánea es evidente:

Certain basic distinctions follow from this which are as self-evident for the autonomous art of the bourgeois period as they are inappropriate for the medieval understanding of literature: the distinction between purposefulness and purposelessness, didactic and fictional, traditional and individual, imitative and creative.

Ya que sobre el peso de la tradición en la literatura medieval se ha escrito bastante, a propósito de la hagiografía, ahora interesa particularmente, por lo que se refiere a la literatura en relación con la historia, la distinción entre lo didáctico y lo ficticio.

Empecemos por advertir que no es posible establecer una oposición entre ficción y didactismo, no ya porque la mayoría de lo escrito en la Edad Media responde en cierta medida a una finalidad didáctica (incluyendo la historiografía, según San Isidoro), sino porque desde siempre y hasta hoy muchos textos de reconocido valor literario pretenden enseñar o convencer de algo al lector.

Si aceptamos que no todo es *ars gratia artis* (y una ojeada a la historia nos obliga a aceptarlo) y, por tanto, que la literatura puede envolver diversos propósitos, cabe soslayar esa cuestión y centrarse en el polo de lo ficticio como uno de los elementos que, desde un punto de vista contemporáneo, definen la literatura.

Para un lector actual no excesivamente crédulo es evidente que la hagiografía medieval es ficción, incluso en aquellos relatos que contienen datos históricos, porque éstos se revisten de detalles, de descripciones, de diálogos y situaciones que no pueden ser sino fábula, invención, y, salvo

determinadas actas oficiales, no han de considerarse como documentos más veraces que las novelas históricas. La hagiografía medieval es ficción también en otro sentido: por muy inspirado que esté en la realidad, un relato no es una parcela de ella, sino una obra de creación, independiente de la realidad, con sus propios elementos, concebidos para funcionar en su propio sistema, sin que nada sea gratuito ni falte nada. Así entendida la hagiografía medieval es, indudablemente, literatura, y muchas Vidas de santos muestran menor conexión con lo que pudo ser la historia que entre sí mismas, y es que la invención no necesariamente ha de ser individual, sino que el autor medieval recurre a la tradición.

No obstante, si tratamos de aproximarnos al pensamiento medieval, retornando así al planteamiento inicial de este apartado, llegaremos a la conclusión de que las Vidas de santos eran para el hombre medieval historia y, sin embargo, también literatura, porque la primera caía en el vasto dominio de la segunda. En realidad, si en la Edad Media se recibían como verdad los episodios hagiográficos más exagerados no es sólo por una general credulidad ilimitada, o por la fe religiosa⁵³, sino también porque todo lo escrito era digno de crédito, mientras que lo contado de boca en boca no lo era tanto.

Las letras, entendidas en el sentido más amplio (y no existe en la Edad Media un concepto más restringido de literatura), sirven para guardar memoria de las cosas. Escribe San Isidoro:

Vsus litterarum repertus propter memoriam rerum. Nam ne oblivione fugiant, litteris alligantur⁵⁴.

Y esta función de la literatura coincide plenamente con la de la historia, tal como deja ver, por ejemplo, el prólogo de la *General Estoria* de Alfonso X:

(...) trabaieron se los sabios omnes de meter en escripto los fechos que son passados pora auer remembrança dellos, como si estonçes fuessen e quelo sopiessen los que auien de uenir assi como ellos. Et fizieron desto muchos libros, que son llamados estorias e gestas, en que contaron delos fechos de Dios, e delos prophetas, e delos sanctos, et otrosi delos reyes, e delos altos omnes, e delas cauallerias, e delos pueblos; e dixieron la uerdad de todas las cosas (...)⁵⁵.

53 Véase Heffernan, «Sacred Biography as Historical Narrative», en *Sacred Biography...*, pp. 38-71.

54 San Isidoro, *Etimologías*, ed. bilingüe de José Oroz Reta, Madrid, B.A.C., 1982, p. 278.

55 Alfonso X el Sabio, *Prosa histórica*, ed. de Benito Brancaforte, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 103-104.

Parece evidente que en la Edad Media la historia forma parte de la literatura, y no puede sorprender por ello que, fiel a la tradición clásica, San Isidoro la incluya en los estudios de gramática. Más podría extrañar, si acaso, que también acoja la fábula, a pesar de que *non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae* (p. 356). Un género tan ficticio como la fábula ha de legitimarse en el Medievo a través de la interpretación analógica y mediante la autoridad de la tradición libresca (véase Jauss, p. 229), por lo que debemos concluir que en aquella época no funciona la identificación de literatura con ficción, sino más bien la de escritura con veracidad, aunque esta verdad sea alegórica o simbólica.

Si para la recepción medieval todo lo escrito es literatura (y no puede olvidarse que la mayoría de los textos o son versiones de una poesía normalmente cantada o recitada, o están concebidos para una lectura en voz alta⁵⁶), parece que para calibrar los valores literarios de los textos medievales, sin entrar en conflicto con los principios de composición de la propia época, es menos comprometido atender a las cuestiones formales que a las conceptuales. Para ello, en perfecta coherencia con la poética medieval, cabría plantear un análisis de los procedimientos literarios en la línea de la gramática y retórica clásicas, cuyas técnicas se muestran aún hoy plenamente vigentes. No es éste el lugar para un estudio detallado del uso que los hagiógrafos medievales hicieron de los recursos estilísticos, análisis que sólo podrían realizarse como estudios monográficos, pero sí que cabe mencionar los procedimientos más usuales y que mejor caracterizan las Vidas de santos como género, atendiendo sobre todo al beneficio que los hagiógrafos supieron extraer de un género retórico concreto: el *ars praedicandi*. Sin embargo, no puede comprenderse la relación entre las Vidas de santos y las técnicas de la predicación sin considerar antes determinados rasgos del culto en la época.

3.2. El autor y el público

De acuerdo con lo expuesto sobre el concepto de género, la consideración de algunos aspectos pragmáticos es fundamental para la caracterización de la hagiografía medieval. No se trata, obviamente, de plantear el análisis desde condicionamientos biográficos, psicológicos o sociológicos,

⁵⁶ Véase Paul Zumthor, *La letra y la voz de la «literatura» medieval*, Madrid, Cátedra, 1989 [1987], y concretamente para la autoridad de lo escrito, p. 337.

sino de conocer a grandes rasgos el marco o contexto en que surgen y se difunden las Vidas de santos para poder centrar atinadamente la finalidad, uno de los elementos nucleares de la tipología.

3.2.1. El culto a los santos en la Edad Media

Si la religiosidad popular siempre ha pesado en la historia de la Iglesia, es precisamente en la Edad Media cuando se desarrollan el culto a la Virgen y a los santos, hasta convertirse en cauce de las inquietudes y las aspiraciones religiosas de las masas, sus supersticiones, sus necesidades espirituales inmediatas; hasta constituirse, en definitiva, en los dos ejes de la devoción popular.

Según parece, el culto a la Virgen no es de origen popular, sino que surge de la teología, y luego es asumido por las masas. En todo caso, ya en el siglo XIII se efectúa la vulgarización de esquemas teológicos⁵⁷.

En cuanto a la devoción a los santos, la procedencia no está tan clara, pero parece tratarse de un fenómeno mixto, en el que influyen decisivamente aspectos cultos y populares. El concepto de santidad es definido por la Iglesia, pero el carisma del santo y su condición de taumaturgo prenden inmediatamente en las inquietudes religiosas populares, o quizás ya habían prendido cuando la Iglesia se preocupó de esclarecer la noción de santo⁵⁸.

A principios de siglo surgió una polémica sobre el origen de este culto. Saintyves sostenía que los santos son los sucesores de los dioses antiguos⁵⁹. Vacandard rebate la posición de Saintyves y de sus seguidores, basándose en los trabajos de Delehaye⁶⁰. La polémica se extendió a tiempos más recientes, y Loomis, por ejemplo, acaba por asumir la posición de Saintyves, al considerar que el cristianismo utiliza elementos mágicos para favorecer la difusión de su fe, y en este objetivo se encuadrarían los milagros y los santos⁶¹. En

57 Véase Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Age. (Problèmes de méthode et d'histoire)*, París, Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand, 1975, p. 31.

58 Véase Joël Saugnieux, «Culture populaire et culture savante dans l'oeuvre de Berceo. (Problèmes de méthode)», en *Berceo*, II Jornadas de Estudios Berceanos, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 94-95 (1978), pp. 65-84, cit. p. 77.

59 Véase P. Saintyves, *Essais de mythologie chrétienne. Les saints successeurs des dieux*, París, 1907.

60 Véase E. Vacandard, «Origines du culte des saints. Les saints sont-ils successeurs des dieux?», *Études de critique et d'histoire religieuse*, serie III, París, 1912, pp. 59-212. Apud Manselli, *La religion populaire au Moyen Age...*, p. 61.

61 Véase Ch. G. Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Massachusetts, Cambridge, 1948.

realidad, sean los santos o no los sucesores de los dioses paganos, ambos fenómenos convergen, y esto es así porque la devoción popular, cristiana o de cualquier otra religión, presenta unos rasgos comunes y constantes. Al margen de los dogmas, todos los pueblos guardan ciertas semejanzas en el modo de vivir sus religiones⁶².

El punto de partida de la religión popular medieval es el concepto cristiano de la omnipotencia de Dios. Esta consideración del Dios todopoderoso, juez severo y lejano, condiciona el esquema espiritual de los fieles, e incluso sus prácticas religiosas, pues surge la necesidad de unos intermediarios, o como los denomina Manselli (p. 65), «portavoces» de doble sentido. En su función de intermediario, el santo se reconoce por su poder, por fuerzas que derivan de su santidad; en una palabra, por los milagros que propicia. Y debe subrayarse esto: es el *poder divino* el que realiza los milagros; el santo, como intercesor, únicamente los propicia, y la mayoría de los hagiógrafos cultos se preocupa de constatarlo así.

Hemos entrado en otra cuestión fundamental para entender la religión popular de los siglos medios, y por tanto para el estudio del género hagiográfico: el poder sobrenatural. Al analizar los componentes del protagonista y la estructura hagiográfica, se comprobará cómo la taumaturgia es uno de los dos ejes en torno a los cuales gira la obra. Dentro de la concepción de un Dios todopoderoso, donde cabe la posibilidad de que la Providencia modifique el orden natural, el milagro obtiene un lugar importante. Si sumamos a esto el gusto popular por lo sobrenatural (que se explica quizás en la oferta de una salvación infalible ante el peligro, como sugiere Günther⁶³), sabremos por qué los milagros ocupan un lugar de tal relieve en la literatura edificante; no sólo en la hagiografía, sino también en las obras marianas o cristológicas.

Manselli⁶⁴ distingue matices en la consideración de los milagros de la religión culta y la popular. El pueblo venera a un santo, y cree que, como tal, hace milagros; es decir, sus facultades sobrenaturales forman parte de la expectativa común. La Iglesia, en cambio, cuestiona el milagro y se lo plan-

62 Véase L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular. (El inconsciente colectivo de un proceso histórico)*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 70.

63 Véase Heinrich Günther, *Psychologie der Legende*, Freiburg, Herder, 1949, recogido por Sofia Boesch Gajano, *Agiografía altomedieval*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 73-84, cit. p. 75.

64 Véase Manselli, *La religion populaire au Moyen Age...*, p. 59. Véase también un trabajo anterior de Pierre Deloiz, «Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique», en *Archives de sociologie des religions*, 1962, pp. 17-43, recogido por Boesch Gajano, *Agiografía altomedieval*, pp. 227-258.

tea como el testimonio mediante el cual Dios confirma la supuesta santidad. Ahora bien, como advierte Vauchez, si estos y otros matices permiten distinguir entre un concepto de santidad popular o local y otro oficial, no impiden considerar la existencia de una «mentalidad común», sobre todo al final de la Edad Media⁶⁵.

La dimensión taumatúrgica de los santos es fundamental para entender la religión popular del Medievo. Son innumerables los milagros que aparecen en las narraciones medievales, frecuentemente beneficiando a terceros. Si unimos a esto la naturaleza humana de los santos, es fácil comprender por qué los fieles de la Edad Media proyectaron en estos seres más próximos su necesidad de intermediarios. La tendencia se acentúa progresivamente, en un proceso de «especialización» que cada vez hace más familiares a los santos. En la alta Edad Media el santo propiciaba toda clase de milagros. Durante la baja Edad Media, en cambio, se les va fijando a los santos un determinado tipo de intervención, o son designados protectores de una profesión, grupo social o pueblo. Este proceso de especialización da idea de la vitalidad del culto a los santos, tendente a un mayor acercamiento, en un intento de «humanizarlos» aún más⁶⁶.

Para hacerse una idea del alcance de tal devoción, no hay más que reparar en el valor concedido a las reliquias: Walsh y Thompson afirman que «en la sociedad medieval de gran parte de Europa, una sola reliquia de sólida estirpe y segura autenticidad podría valer el precio de un pueblo»⁶⁷. No es de extrañar entonces que precisamente a lo largo del Medievo la hagiografía pase del ámbito clerical, restringido y culto, a la leyenda popular y a la literatura secular.

La diferenciación entre religión culta y popular no se limita sólo a los fieles, posibles receptores de la hagiografía, sino que afecta también al clero (véase Saugnieux, p. 69). Es importante tenerlo presente para comprender la finalidad divulgativa de la hagiografía (sobre todo la escrita en romance) y de otros géneros didácticos y piadosos frente a la existencia de clérigos cultos y de unos escritos igualmente cultos, de divulgación mucho más restringida.

65 Véase André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, École Française de Rome, 1988, p. 625.

66 Véase Manselli, *La religion populaire au Moyen Age...*, pp. 66 y ss. Sobre las primeras manifestaciones de esta tendencia, véase Alba Maria Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, Zanichelli, 1965, parte del cual reproduce Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, pp. 85-104.

67 J. K. Walsh y B. B. Thompson, *La leyenda medieval de Santo Toribio y su «arca sancta» (con una edición del texto en el Ms. 780 de la Biblioteca Nacional)*, *Pliegos Hispánicos*, 4, Nueva York, Lorenzo Clemente, 1987, cit. p. 1.

Lo que interesa subrayar es que, dado el alcance de la devoción a los santos en los siglos medios, la hagiografía es un género de una profunda proyección social, no equiparable de ningún modo a lo que el lector medio actual puede sentir ante una Vida de santo. Si se acepta que la hagiografía, en mayor o menor medida, responde a una intención divulgativa, puede afirmarse, con Saugnieux (p. 77), que la literatura hagiográfica es ambivalente:

Ce qui est sûr c'est que la littérature hagiographique est ambivalente par essence puisqu'elle est l'oeuvre des clercs, d'abord, et, par leur canal, celle de tous les fidèles (...). Ils constituent aussi, et de loin, la source la plus importante, quantitativement et qualitativement pour l'étude de la religion populaire.

Las Vidas de santos no son literatura popular, pues son, en general, obra de clérigos, pero su composición y su difusión están directamente relacionadas con el sentir del pueblo. En las Vidas se descubre la imagen que de los santos forja el pueblo, lo que espera de ellos, sus rogativas y su agradecimiento.

3.2.2. *Ars praedicandi*

Seguramente la hagiografía es uno de los ámbitos que mejor reflejan la relación, a veces tensa, entre la Iglesia oficial y la religiosidad popular, y probablemente la predicación fue la actividad más importante mediante la cual los clérigos trataban de aprovechar, alimentar y reorientar esa devoción a los santos.

Es evidente que si los predicadores, desde siempre, perseguían no sólo la atención y el asentimiento del público, sino incluso estimular en él un auténtico fervor, habían de echar mano de los procedimientos retóricos, por lo que no puede extrañar que se consolidara en el Medievo el *ars praedicandi* como género retórico específico, quizás el más típico de la época. Aunque proliferaron los tratados teóricos sobre predicación, muchos predicadores, tan ilustres como San Pablo o San Juan Crisóstomo, mostraron cierta prevención contra la retórica, y ello porque, como advierte James J. Murphy⁶⁸, buscaban ante todo la sencillez. Ello, con el consiguiente desdoro del orador, es la mejor prueba de la diferencia entre la retórica antigua y la cristiana, en la que lo importante no es el lucimiento del que habla,

68 Véase James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 [1974], p. 306.

sino llegar al público más amplio posible. Esta «preocupación por el bienestar espiritual del oyente, más que por el acierto del orador» (Murphy, p. 288) es la novedad más llamativa del *ars praedicandi*, inspirada en el modelo del propio Jesucristo como predicador.

A partir del siglo VI la Iglesia comenzó a considerar la necesidad de hacerse entender por el pueblo. Césaire d'Arles suplicó a los predicadores letrados que hablaran sencillamente, y a los oyentes delicados que «soportaran un lenguaje simple a fin de que todo el rebaño del Señor pudiera acceder al pasto espiritual»⁶⁹. Esto sucedía en el siglo VI, cuando aún se predicaba en latín, comprensible para el pueblo si se pronunciaba con los usos vulgares, pero puede decirse que a la altura del siglo VIII no se predicaba ya en latín, sino en proto-romance. En todo caso, las noticias del Concilio de Tours (813) y de Maguncia (847) parecen indicar que en ese tiempo el habla del pueblo estaba plenamente aceptada para la predicación⁷⁰.

Dentro de este proceso de vulgarización de los sermones, lo más interesante en relación con la hagiografía es que durante la Edad Media se introdujo en la predicación la costumbre de contar hazañas de algunos santos. Aunque los temas del sermón variaban según la cultura del predicador, frecuentemente se recurrió a este instrumento narrativo para romper la monotonía⁷¹.

No es éste el lugar para analizar en detalle los procedimientos retóricos de las diversas Vidas de santos, pero ya que éstas se integran en la predicación medieval y ya que, incluso cuando la hagiografía se independiza de los usos litúrgicos o paralitúrgicos, continúa obedeciendo a una intención catequística, no está de más señalar, en una aproximación muy somera, los recursos del *ars praedicandi* que de modo más ostensible se perciben en la composición de las Vidas. Los diversos procedimientos pueden disponerse de acuerdo con los tres apartados más literarios de los tratados retóricos⁷²:

I. Inventio.

Exordium. Como muchos textos escritos por clérigos, los relatos hagiográficos suelen incluir una *invocatio* inicial, simétrica de otra final,

69 Véase B. Plongeron, R. Pannet y otros, *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Mayenne, Le Centurion, 1976, pp. 92-93.

70 Véase Roger Wright, *Latín tardío y romance temprano. En España y la Francia carolingia*, Madrid, Gredos, 1989 [1982], pp. 184-189.

71 Véase Plongeron, Pannet y otros, *Le christianisme populaire...*, p. 94. Véase también Carlo Delcorno, «Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV», en *Agiografia nell' occidente cristiano, secoli XIII-XV*, Roma, Accademia Nazionali dei Lincei, 1980, pp. 79-114.

72 Utilizo la estructura propuesta por Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1966 [1960].

dirigida al propio santo, o a Dios, o a la Virgen, como forma de *captatio benevolentiae* que, al ponderar el carácter sagrado del relato, lo presenta como especialmente provechoso, digno de crédito y de atención (véase Heffernan, p. 178). Sirvan como ejemplo el comienzo y el final de la *Vida de Santa María Egipciaca*:

Oit, varones, huna razón
en que non ha si verdat non (vv. 1-2).

Todos aquellos que a Dios amarán
estas palabras escucharán;
e los que de Dios non an cura
esta palabra mucho les es dura (vv.7-10).

Si escucharedes esta palabra,
más vos valdrá que huna fabla (vv. 15-16).

(...)
e roguemos a esta María,
cada noche e cada día,
que ella ruegue al Criador
con qui ella hobo grant amor (vv. 1441-1444)⁷³.

La invocación inicial de la *Vida de San Ildefonso del Beneficiado* recuerda a otras de Gonzalo de Berceo:

Si m'ayudare Cristo e la Virgen sagrada,
Querría componer una fación rimada
De un confesor Santo que fizo vida honrada
Que nació en Toledo, esa cibdat nombrada (c. 1).

Argumentatio. El *ars praedicandi* contempla dos modos fundamentales de argumentación: la autoridad y los ejemplos. Por lo que al primero se refiere, ordenando los argumentos de autoridad de mayor a menor, el hagiógrafo solicita la ayuda de la gracia divina, según acabamos de comprobar (véase Murphy, p. 288). También en el prólogo de la *Vida de San Isidoro* atribuida al Arcipreste de Talavera puede leerse:

Por tanto con la brevedad que pudiere, ayudado de la graçia de la charidad,
escreviré con palabra verdadera y fiel processo (...); y si de tan gran varón yo

⁷³ Utilizo para los textos hagiográficos las ediciones citadas en el apartado «Delimitación del corpus».

açertasse a decir cosas tan grandes, será por los méritos de su bondad y sanctidad, cuya eminencia y grandeza hasta esto ha creçido que la elegancia del stylo no alcança a la verdad de sus obras y que con la verdad dellas se adorna la rethórica de las palabras (p. 70, 2-16).

En segundo lugar, los protagonistas de estos relatos remiten a los modelos bíblicos, que constituyen prueba apodíctica (véase Murphy, p. 283): Cristo en el caso del santo varón; la Virgen María, si se trata de una santa. Finalmente, otros escritos constituyen, como tales, autoridad, lo que puede apreciarse en la frecuencia con que los hagiógrafos mencionan su fuente. Una de las referencias más explícitas es la de Berceo en el *Poema de Santa Oria*:

Qui en esto dubdare que nos versificamos,
que non es esta cosa tal como nos contamos,
pecará duramente en Dios que adoramos,
ca nos quanto dezimos escripto lo fallamos.

El qui lo escrivió non dirié falsedat,
que omne bueno era de muy grant sanctidat;
bien conosció a Oria, sopo su poridat,
en todo quanto dixo, dixo toda verdat (cc. VI-VII).

Por lo que respecta a los ejemplos como prueba argumental, cabe diferenciar dos aspectos. En el sentido moral, los protagonistas son ejemplo de comportamiento, y frecuentemente modelo de predicadores, pues sus obras y humildad respaldan sus palabras (véase Murphy, p. 314). Del fundador de los dominicos se escribe:

En aquel tiempo, sabiendo el sieruo de Dios Santo Domingo que los coraçones de los seglares se mouían por enxemplo más que por otras palabras et que por esso se tornauan más las gentes al error de la eresía, pensó él cómo pudiesse con enxemplos quebrantar los enxemplos de los ereges por uerdaderas uirtudes (p. 144-145).

En cuanto a la dimensión narrativa, los milagros hagiográficos son *exempla*, ilustración y demostración de que el protagonista ha tenido éxito en la búsqueda de la santidad.

Aún dentro de las consideraciones correspondientes a la *inventio*, los hagiógrafos medievales utilizan otros procedimientos para lograr el mayor asentimiento del público. Entre los recursos más densos y complejos en cuanto a sus propiedades semánticas, pueden citarse los signos, normal-

mente celestiales, o los atributos de los santos, que se relacionan con la iconografía. De ambos recursos hallamos muestras en el episodio de los votos, de la *Vida de San Millán*. Más complejos aún resultan los símbolos, que ya trascienden la esfera de la tradición cristiana, porque tienen reminiscencias más amplias, algunas de ellas atávicas, como los animales simbólicos (las aves, el león, la serpiente)⁷⁴, o representaciones de lo ascendente (la montaña, como en la *Vida de San Amaro*; el árbol, la columna, en el *Poema de Santa Oria*).

En la tipología propuesta obtiene especial atención, como es lógico, el uso de los tópicos, como método de afirmación mediante el reconocimiento. Es la idea a la que se refiere Heffernan (p. 132) como *communio sanctorum*, doctrina que refleja la hagiografía en sus múltiples manifestaciones de lo que en esencia es un mismo arquetipo.

También con la *amplificatio*, puerta abierta a la ficción, se persigue la efectividad, pues responde al afán de retratar unos personajes más convincentes o unos sucesos más patentes en sus detalles (véase Heffernan, 114), y en esto puede que el gran maestro de la hagiografía castellana medieval sea Berceo. Al final de la Edad Media, no obstante, cuando ya las leyendas son suficientemente conocidas, proliferan otros textos hagiográficos de tendencia contraria: las *abbreviationes* del tipo de la *Legenda aurea*.

II. Dispositio.

Uno de los rasgos genéricos más evidentes es la reiteración de una misma estructura. Es frecuente que el relato se distribuya en tres partes, no siempre señaladas de modo formal, que corresponden a la vida, milagros *in vita* y milagros *post mortem*, pero la analogía se percibe más claramente en la estructura interna, cuyas variantes se estudiarán como elemento esencial de la tipología.

III. Elocutio.

Tan sólo menciono un rasgo de estilo, por evidente, que no es exclusivo de la hagiografía, como no lo es ninguna figura retórica, pero que, como las mencionadas, caracteriza el género por su uso continuado: la hipérbole (véase Heffernan, p. 58). Un caso especialmente llamativo referido a la mortificación que se imponía Santa Marta:

⁷⁴ Véase Fernando Baños Vallejo, «Simbología animal en la hagiografía castellana», en *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, t. I, ed. de María Isabel Toro Pascua, Salamanca, Biblioteca Española del siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, pp. 139-147.

E tenía una çynta de sedas de cavallo gruesa, e apretávase tanto en ella que la podreçía, assy que muchas vezes le cayan gusanos (p. 37, 394-396).

Una de las manifestaciones más frecuentes de exageración, cualitativa y cuantitativa, es el tópico de lo inefable, como el que se vierte en el comienzo del citado episodio de los votos, de la *Vida de San Millán*:

Sennores, la fazienda del confessor onrrado
no la podrié contar nin romanz nin dictado,
mas destajarla quiero, ir a lo más granado,
quando ganó los Votos como ovo lidiado (c. 362).

3.2.3. Uso y difusión de la hagiografía medieval

Algo se ha escrito ya a propósito de la evolución del género sobre el uso litúrgico y no litúrgico de los textos hagiográficos. En el prefacio a la *Vita S. Willibrordi*, Alcuin da idea de la diversidad de aplicaciones, pues sugiere la lectura en la iglesia, o en privado, o su uso en la predicación⁷⁵.

Al comienzo del siglo VIII ya se había generalizado la costumbre de leer textos hagiográficos en la iglesia, y a lo largo de la Edad Media se percibe una evolución desde el uso casi exclusivamente litúrgico o paralitúrgico hacia la lectura privada. Gregorio de Tours (siglo VI), por ejemplo, se dirige únicamente al auditorio de la lectura pública, a los oyentes y no a los lectores⁷⁶. Pero progresivamente adquiere relevancia la lectura privada, hasta que en el siglo XV juega un papel casi equiparable al de la lectura pública.

Los datos más antiguos sobre la costumbre de leer textos hagiográficos en la iglesia han sido interpretados como lectura durante la misa. Sin embargo, la hagiografía desapareció de la misa tempranamente, de tal modo que son raros los testimonios posteriores al siglo VIII, aunque dentro de la liturgia mozárabe se hallan algunos hasta el siglo XI (véase Philippart, p. 113).

75 «Duos digessi libellos, unum prosaico sermone gradientem, qui publice fratribus in ecclesia (...) legi potuisset; alterum piero pede currentem, qui in secreto cubili inter scolasticos tuos tantummodo ruminari debuisset... Unam quoque priori libello superaddidi omeliam, qua utinam digna esset tuo venerando ore populo praedicari». En *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 8938. Apud Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout-Belgium, Brepols, 1977, p. 112, a cuyo último capítulo remito para todo lo referente a la utilización de las compilaciones hagiográficas. A su vez Philippart recoge las citas de los bolandistas, cuyas obras más relevantes ya han sido mencionadas. Más testimonios similares al citado pueden hallarse en R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1953, p. 240.

76 «Sanctorum vita (...) auditorum animos incitat ad profectum». En *Monumenta Germaniae Historica*, Rer. Merov. t. 1, p. 662. Apud Philippart, *Les légendiers latins...*, p. 113.

Era en el oficio de maitines donde más se estilaba la lectura, ya fuera bíblica, patristica o hagiográfica. De la práctica de leer textos hagiográficos en los maitines hay numerosos testimonios, comenzando por los Pasionarios o compilaciones especialmente destinadas al oficio, los *libelli* distribuidos en *lectiones*, las listas de lectura en la iglesia, etc. Como todos los fenómenos que se han constatado, también éste obedece a una evolución y varía según los lugares (Philippart, p. 114).

En muchos conventos la lectura iniciada en la iglesia se continuaba en el refectorio, con lo que se ampliaba el ámbito de la lectura hagiográfica. Los datos más antiguos de esta práctica se sitúan en torno al 1070⁷⁷. Los testimonios de lectura en el refectorio van desde listas de lectura para la mesa hasta escritos sobre las costumbres monásticas, pasando por las anotaciones en los mismos Legendarios, del tipo de «istud non legitur ad mensam» o «iste lectiones leguntur in refectorio» (Philippart, p. 116).

El hecho está poco estudiado, pero según parece las Vidas de santos podían ser leídas también en el capítulo, antes de las completas⁷⁸.

Asimismo dentro de las prácticas de la vida monástica se halla la lectura en los lugares de trabajo, tal como prescribía la Regla. Es posible que las Vidas de santos sirvieran también para este fin, pero con el estado actual de la documentación es difícil generalizar el fenómeno, aunque tampoco se puede negar (Philippart, p. 117).

Por otro lado, la lectura en privado cobra progresiva relevancia, a juzgar por los testimonios que se hallan en textos normativos: en el siglo XV ya no son raros los datos referidos a la copia de manuscritos y a la práctica de la lectura meditada.

Por tanto cabe suponer que la hagiografía llegó en la Edad Media a abarcar todos los ámbitos de lectura en la vida monástica, aunque muy probablemente no se leyera en cada uno de esos ámbitos lo mismo ni en el mismo orden. En la iglesia evidentemente las lecturas seguían el calendario litúrgico, y probablemente también en el refectorio. La brevedad de los oficios y de las comidas suponía que pocas leyendas se adaptasen a tan corta duración, lo que explica que muchas fueran aleatoriamente interrumpidas, y continuadas en días sucesivos, o abreviadas.

77 Véase P. Salmon, *L'office divin au moyen âge. Histoire de la formation du bréviaire du IX au XVI siècle*, Lex orandi 43 París, 1967, pp. 68-69. Apud Philippart, *Les légendiers latins...*, p. 115.

78 Ph. Schmitz, «Les lectures du soir à l'abbaye de Saint-Denis au XII s.», en *Revue bénédictine*, 44 (1932), pp. 147-149. Apud Philippart, *Les légendiers latins...*, p. 116.

De todo lo expuesto se deduce que el reducido mundo de los lectores y el más amplio de los oyentes de la hagiografía estaba compuesto sobre todo por los clérigos que vivían en comunidad. En cuanto al resto del potencial público, si el pueblo no recibía directamente los textos, sí le llegaban los relatos y los ejemplos de los predicadores. En opinión de Philippart (p. 120), son los predicadores a partir del siglo XIII los auténticos usuarios de los Legendarios, las *abbreviaciones* y las *legendae novae*.

Catherine Dunn, siguiendo a Gaston Paris y a Edmond Faral, se refiere a las Vidas de santos como composiciones clericales, originariamente recitadas ante una congregación devota en la iglesia, pero que en un estadio posterior se independizan de la liturgia y pasan a formar parte del repertorio de los juglares. Cita el célebre testimonio de Thomas de Cabham: «joculatores qui cantant gesta principum et vitas sanctorum»⁷⁹.

La difusión del género hagiográfico encuentra una nueva vertiente en el siglo XIII, en que se consolidan las lenguas vernáculas como vehículo de textos hagiográficos, y no sólo en traducciones de colecciones enteras, sino en la recreación de antiguas historias hagiográficas o composición de nuevas. A partir de aquí coexisten dos vertientes, una culta y restringida (la de la tradición latina) y otra más accesible y divulgativa (en las incipientes literaturas románicas). Pamela Gehrke, en su estudio sobre la hagiografía medieval francesa, advierte:

We can suppose that pious Latin manuscripts had an educated public, and that they functioned within the ecclesiastical sphere. The audience for vernacular literary manuscripts, whether secular or pious, is less well defined⁸⁰.

Esta cuestión, la referente a una supuesta difusión popular de la hagiografía en romance, nos introduce en un terreno polémico. Evidentemente, el mero hecho de escribir en la lengua del pueblo, indica la voluntad de aumentar el número de receptores. Berceo, por ejemplo, escribió en romance, no porque no dominase el latín (como él mismo asegura sometiéndose al tópico de la humildad), sino porque deseaba que sus obras llegasen al mayor número posible de gente.

Se puede aceptar en buena lógica esta hipótesis del ideal al que se aspira, pero cuestión muy distinta son los resultados que pudieron obte-

⁷⁹ Véase E. Catherine Dunn, «French Medievalists and the Saint's Play: A Problem for American Scholarship», *Medieval Hagiography and Romance, Medievalia et Humanistica*, 6 (1975), pp. 51-62, cit. p. 55.

⁸⁰ Pamela Gehrke, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in its Manuscript Context*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993, p. 161.

nerse. Tomando el ejemplo de las primeras hagiografías en romance, las de los clérigos medievales, si hemos de juzgar por el estado de la documentación, parece que no obtuvieron gran difusión. En España los manuscritos del mester de clerecía (bastante escasos) aparecen en lugares muy concretos, lo cual no confirma precisamente la teoría de una amplia divulgación popular, pero también es cierto que los textuales no eran los únicos cauces de difusión; no podrían serlo entre el pueblo.

No es nueva la polémica sobre el público del mester de clerecía. Menéndez Pelayo creía que estas obras se difundieron a través de la lectura, ya fuera privada o colectiva. Se trataría, pues, de un público restringido y relativamente culto:

En suma, el mester de clerecía, socialmente considerado, no fue nunca la poesía del pueblo, ni la poesía de la aristocracia militar, ni la poesía de las fiestas palaciegas, sino la poesía de los monasterios y de las nacientes universidades o estudios generales⁸¹.

Frente a esta corriente de opinión, Menéndez Pidal investigó los rasgos juglarescos de los textos de clerecía, y llegó a afirmar que clérigos y juglares tenían un mismo público. Respecto a los poemas hagiográficos opina:

(...) se recitarían por los juglares devotos en las romerías de los santuarios, principalmente en las de los monasterios de San Millán de la Cogolla o de Santo Domingo de Silos, adonde concurrían gentes de los tres reinos colindantes, castellanas, navarras y aragonesas⁸².

La interpretación de Joaquín Artilés abunda en la misma idea:

El camino de San Millán era en aquel entonces una de nuestras arterias de peregrinaje. La lengua del pueblo estaba ya muy lejos del latín litúrgico, y las gestas de los juglares no satisfacían la religiosidad de las gentes devotas. Berceo, clérigo y poeta, pensando seguramente en ese pueblo religioso e iletrado, se lanzó a la aventura de romancear las gestas de la Virgen y de los santos. Berceo pensó, más que en una clientela de lectores, en un público de oyentes, en una extraña y gozosa catequesis en verso⁸³.

81 M. Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, I, en *Obras completas de Menéndez Pelayo*, Santander, 1944, pp. 153-154.

82 R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 276.

83 J. Artilés, *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid, Gredos, 1968, pp. 32-33.

En la misma línea, Brian Dutton aduce un nuevo argumento en defensa de la divulgación juglaresca de las obras de clerecía: la finalidad propagandística de la hagiografía, que sería recitada por los propios monjes o por juglares asalariados⁸⁴. Sin embargo, no existen datos que informen de una amplia divulgación. Más adelante habrá ocasión de volver sobre la interpretación de Dutton. En todo caso, la posibilidad de recitación a lo juglaresco queda reducida a las hagiografías en verso, y ni siquiera a todas: Como ha advertido ya Aldo Ruffinatto⁸⁵, no se puede generalizar, ya que el fenómeno del público necesariamente hubo de variar según las obras.

Sin necesidad de recurrir a obras distantes en el tiempo o en el espacio, vale como ejemplo de variedad la misma obra de Berceo. Dadas las características de su contenido y de su tono, es posible que la *Vida de San Millán* y la *Vida de Santo Domingo* fuesen recitadas ante un número considerable de oyentes. Ruffinatto propone que la *Vida de Santo Domingo* estaba especialmente dirigida a los peregrinos de Santiago. En oposición, *Oria*, por su contenido místico-visionario, exigiría un público más restringido, con inquietudes espirituales profundas, sin duda una comunidad religiosa, muy probablemente femenina, a juzgar por su contenido, como apunta Ruffinatto (p. 23), quien llega a afirmar que «non è escluso che la *Vida de Santa Oria*, a differenza delle altre due, fosse destinata alla lettura e non alla recitazione in pubblico».

No obstante, la lectura en privado, sobre todo de un texto en verso romance, no era común en el siglo XIII, por lo que cabe más pensar en la lectura en alta voz que se realizaba en comunidad, fuera de la liturgia, como en el refectorio o antes de completas.

Hallamos en las obras hagiográficas de Berceo referencias a la escritura: *de suso, de yuso*; y al mismo tiempo, fórmulas juglarescas que indican *oír, nombrar*, etc. Algunos críticos hacen prevalecer las primeras, interpretando que Berceo pensaba en un público de lectores, no de oyentes. Es el caso de Gybbon-Monypenny⁸⁶. En la interpretación de otros, encabezados por Menéndez Pidal (p. 276), priman los rasgos juglarescos que hacen creer en la recitación.

84 Véase Brian Dutton, *La «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de Berceo*, Tercera parte: Estudios de las obras de Berceo, Londres, Tamesis Books, 1967.

85 Véase Aldo Ruffinatto, «Berceo agiografo e il suo pubblico», en *Studi di letteratura Spagnola*, Roma, Università di Roma, Università di Torino, 1968-1970, pp. 9-23.

86 Véase G. Gybbon-Monypenny, «The Spanish *mester de clerecía* and its intended public», en *Medieval Miscellany presented to Eugène Vinaver*, Manchester, Whitehead, 1965, pp. 230-244.

A la vista de unas y otras fórmulas, y dada la escasez de copias, cabe pensar que Berceo escribió sus Vidas para que fueran leídas en voz alta, según la habitual práctica monástica, y que desde ese ámbito del cenobio se extendieran lo más posible, de acuerdo con los rasgos de intención comentados. Así lo creen, por ejemplo Brian Dutton (pp. 175 y ss.) y Rodrigo A. Molina, que expone un ejemplo muy revelador:

En Sant Millán vos quiero la materia tornar,
siguir nuestra istoria, nuestro curso guardar,
con unas poccas coplas nuestra obra cerrar,
dezir Tu Autem Dómine, la lección acabar (c. 482).

En la estrofa que precede (...) puede verse que esta obra fue escrita para ser leída en voz alta, según la costumbre monástica. En el *Ordinarium divini officii ad Matutinum*, se dice al final de cada lección, Tu autem, Domine, misere nobis. Estas palabras son casi idénticas a las empleadas por Berceo, siendo además la libertad con que lo hace prueba bien clara de que habla a monjes conocedores de su «menester» coral. Se trata, pues, de un escrito para ser leído en comunidad, para la colectividad⁸⁷.

El paso del verso a la prosa implica también un cambio en la forma de difusión. Si cabe pensar que los poemas se leían en alta voz ante un público colectivo, o incluso algunos pudieron recitarse al modo juglaresco, la prosa, en principio, supone una difusión más limitada, también por el contenido más culto en muchos casos. En palabras de Romero Tobar:

(...) circulación restringida a grupos de laicos cultos y, especialmente, a núcleos clericales que persiguen una finalidad profesional como reunir materiales para la predicación o para las lecturas comunitarias de los conventos. El contenido didáctico-religioso de estos textos hagiográficos está fuera de toda discusión; una antología de los mismos ilustraría acerca del variado repertorio de contenidos eclesiásticos que pueden albergar. En ellos encontramos excursos dedicados a exposición dogmática (...), y también observaciones referidas a la disciplina y práctica monásticas (...)⁸⁸.

En contra de las apariencias, no debe interpretarse esto como un retroceso en la popularidad del género hagiográfico, porque, como afirma Dembowski, las Vidas de santos en verso habían logrado que estas leyendas

87 Rodrigo A. Molina, «Gonzalo de Berceo y el Lenguaje Oral», *Quaderni Ibero-Americani*, 37 (1969), pp. 8-12, cit. p. 11. Véase también Francisco Javier Grande Quejigo, *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000.

88 Romero Tobar, «La prosa narrativa religiosa», en *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. IX, t. 1, fasc. 4, Heidelberg, 1985, pp. 44-53, cit., p. 51.

pasaran a formar parte de la conciencia colectiva⁸⁹, y sólo entonces sobreviene el cambio en la forma de difusión.

Por otro lado, la hagiografía en prosa del tipo *flos sanctorum*, a juzgar por el caso del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, que representa la compilación B, no es sólo una traducción de la *Legenda aurea* de Vorágine, sino también una vulgarización, que atiende más a lo narrativo que a lo doctrinal. Así que está preparada para un público más amplio que el que podía acceder al modelo latino, y no sólo por estar escrita en la lengua del pueblo. Cabe pensar en el colectivo de monjes y monjas que no dominaban el latín, pero tampoco debe descartarse una ocasional lectura en alta voz ante un público heterogéneo⁹⁰.

En todo caso, aunque el clero continúe siempre siendo el ámbito preferente de la hagiografía, a finales de la Edad Media es un género de una amplia proyección social, no restringido a los clérigos ni en la recepción ni siquiera en la composición.

3.3. La hagiografía en el sistema literario de la Edad Media. Comparación con otros géneros

De acuerdo con la idea de la distribución de funciones entre los diversos géneros propuesta por Jauss⁹¹, la comparación de la hagiografía con otras formas narrativas puede constituir un método útil para delimitar la *finalidad específica* de las Vidas de santos. Doce años después de la primera edición de este estudio, sigo creyendo en la utilidad del cotejo, pero las necesarias adiciones en otros puntos y los límites editoriales nos han llevado a reducir a meros apuntes lo que ya entonces era una comparación muy sucinta⁹².

89 Véase Dembowski, «Literary Problems of Hagiography in Old French», *Studies in Medieval and Renaissance Culture, Medievalia et Humanistica*, 7 (1976), pp. 117-130, cit., p. 128.

90 Véase Fernando Baños Vallejo e Isabel Uría Maqua, *La leyenda de los santos (Flos sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 23 y 30-33.

91 Véase H.-R. Jauss, «Littérature médiévale et théorie des genres», *Poétique*, 1 (1970), pp. 79-99, cit. pp. 96-97.

92 Véase Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, para una comparación más extensa. Sí mantengo tal cual el cotejo con las colecciones de milagros, precisamente por ser el género más cercano a la hagiografía.