

ACTAS DEL III CONGRESO
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)

Edición al cuidado de
María Isabel Toro Pascua

Tomo II



SALAMANCA

BIBLIOTECA ESPAÑOLA DEL SIGLO XV
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

1994

ISBN: 84-920305-0-X (Obra completa)

ISBN: 84-920305-2-6 (Tomo II)

Depósito Legal: S. 1014-1994

Imprime: Gráficas VARONA

Rúa Mayor, 44. Teléf. 923-263388. Fax 271512
37008 Salamanca

Lo ordinario, lo extraordinario y lo fantástico en el Passionario Hispánico¹

Celso RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ

El tema de esta comunicación, «Lo ordinario², lo extraordinario³ y lo fantástico⁴ en el 'Passionario Hispánico'», me constriñe a sopesar el contenido ideológico que a lo largo de 55 Pasiones nos llega como constitutivo, como la *Inventio* de estas composiciones literarias, de una índole muy particular, la del subgénero hagiográfico, subtipo II, *passio martyrum*⁵.

¹ A. Fabrega Grau, *Pasionario Hispánico. Siglos VII al IX. II: Texto*, Madrid, 1953. Acerca de los Pasionarios y sus fines, cf. M. C. Diaz y Diaz, «Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Âge espagnol», en *Hagiographie, cultures et sociétés: IV^e-XII^e siècles (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai, 1979)*, París, 1981, págs. 49-57.

² Cf. G. Peraldo, *Summae virtutum et vitiorum*, 1, Antverpiae, 1571; R. Simón, *Moral*, Barcelona, 1981⁴, págs. 326-404; C. Gil Atrio, *Hombres y cristianos*, Venezuela, 1983; I. J. De Celay y Urrutia, «Virtudes morales adquiridas», en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1975, págs. 606-611, s.v. 'Virtudes'.

³ Sobre el milagro, conviene leer: L. Monden, *El Milagro, signo de salud*, Barcelona, 1963; A. Richardson, *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Madrid, 1974. Respecto de los milagros en la literatura posterior al siglo IV resultará igualmente ilustrativo conocer: L. Gracco Ruggini, «Miracles et typologie», en *Hagiographie, Cultures et Sociétés. IV^e-XII^e siècles (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai, 1979)*, París, 1981, págs. 143-204; 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 Âge latin», *ibidem*, págs. 205-233. M. Heinzelmann, «Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles», *ibidem*, págs. 235-259, y S. Boesch Gajano, «Demoni e miracoli nei Dialogi di Gregorio Magno», *ibidem*, págs. 263-281.

⁴ El estudio del contenido fantástico de la literatura pasional se beneficia de las siguientes lecturas: sobre literatura fantástica en general, véase un resumen muy práctico en T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970; asimismo cf. I. Bessière, *La récit fantastique. La poétique de l'incertain*, Paris, 1974; conviene leer también a Ch. Brooke-Rose, *A Rhetoric of the unreal. Studies in Narrative and Structure, especially of the Fantastic*, Cambridge, 1984, donde se hace una valoración frecuente de las ideas de Todorov; para los *mirabilia*, cf. H. Déléhaye, *Étude sur le Légendier Romain. Les Saints de novembre et de décembre*, Bruxelles, 1968, págs. 7-41; del mismo, *Les légendes Hagiographiques*, Bruxelles, 1973.

⁵ Para la caracterización genérica de las *Passiones martyrum*, cf. C. Rodríguez Fernández, «Tipología estructural y contaminación genérica en las 'Pasiones'», en *Actas del II Congreso de la Asociación de Literatura Hispánica Medieval, (Segovia, 5-8 de octubre de 1987)*, Alcalá de Henares: Universidad, 1992.

En aras de la claridad, comenzaré por definir qué entiendo aquí por ordinario, extraordinario y fantástico:

–lo *ordinario* es lo del orden, nivel, esfera o plano natural; es lo que no sorprende, porque resulta factible sin una fuerza superior y fácilmente verosímil; entre esto se halla lo común, lo que se da repetidas veces;

–lo *extraordinario*, en cambio, supera las leyes de la naturaleza por razón de sí o del modo, y tiene el carácter de excepcional;

–lo *fantástico*, por su parte, aunque se presente como real, tiene visos de irrealidad y es, en realidad, irreal, al menos en gran medida, si bien cabe que sirva de presentador de lo real, que sea como el carro que lleva y trae lo real, el vehículo de transmisión de ideas, con fines a veces tan opuestos como el de velar y el de iluminar: así, entre las imágenes fantásticas del género apocalíptico, la visión de la bestia de siete cabezas referida a Roma –ciudad de las siete colinas– y al poder omnímodo de Roma y, en concreto⁶, a Nerón, pues es bestia «que era y ya no es», y a Domiciano –los primeros perseguidores de los cristianos–, dado que lleva «sobre las cabezas, nombres de blasfemia», o sea, títulos de atributos divinos, como *Augustus, Dominus, Salvator, Benefactor, Filius Dei, Deus, Divus*, y el primero que los lleva en Roma es Domiciano –si excluimos el de *Augustus*, anterior–, permitía a los cristianos hablar de la realidad de una persecución crudelísima de modo que lo entendiesen sólo ellos sin exasperar así aún más al emperador ni al mundo pagano⁷. Mientras en este caso, el símbolo, la imagen fantástica tiene un fin criptográfico, de ocultamiento, en otras ocasiones más bien desvela, subraya, ilumina. Esta es en la redacción de Mc y Lc la finalidad de presentar en el Bautismo de Cristo a Dios Padre declarando a la comunidad que el que acaba de ser bautizado por Juan es su Hijo⁸; hecho este que en la lectura de Mt parece que únicamente había sido experiencia vocacional profético–mesiánica de Cristo. Sería la manera de que la primera comunidad de cristianos, que estaba persuadida de que Jesús, además de ser hombre, era Dios, no dudase de ello ni se escandalizase porque la Santidad misma, Jesús, recibía el bautismo de penitencia, de arrepentimiento, ἑξομολόγησις. Peculiaridad, característica de la literatura oriental es esta presentación de ideas mediante símbolos, imágenes y visiones para ponerlas especialmente de relieve, lo que el escritor occidental actual procura conseguir por la vía del razonamiento.

⁶ Cf. el comentario a Ap 13, 1–8, y 17, 10–14, en J. Salguero, *Biblia Comentada*, VII: *Epístolas Católicas. Apocalipsis*, Madrid, 1965, págs. 440–446 y 484–488.

⁷ Cf. *ibidem*, págs. 441–484.

⁸ M. Tuya, *Biblia Comentada*. V–1: *Evangelios*, Madrid, 1977, págs. 45–49, para Mt 3, 17; A. del Agua Pérez, «El procedimiento derásico que configura el relato del Bautismo de Jesús (Mc 1, 9–11). Estudio de crítica literaria», en *Salvación en la Palabra. Tarqum–Derash–Berith*, ed. D. Muñoz León en memoria del Prof. A. Díez Macho, Madrid, 1986, págs. 593–609.

Lo ordinario y extraordinario en las Pasiones

Hay algo sorprendente: el espacio que los hagiógrafos dedican a describirnos las cualidades personales de sus admirados protagonistas suele ser corto. En él es donde especialmente se revelan los autores como biógrafos, como hagiógrafos de lo ordinario.

También en el relato de lo que sucede a partir de la muerte del mártir⁹ encontramos al historiador, pero con la diferencia de que mientras los datos que al principio de la Pasión individualizan al santo, son siempre positivos, pero no extraordinarios, como si se quisiese hacer un retrato del santo confesor como de una persona sencilla, asequible, los milagros *post mortem* del mártir tienen el carácter de lo extraordinario (cf. XVII, 4–19; y acerca de Sebastián, oficial del Ejército, muy querido de todos, véase XVIII, 2, 1–9; de Inés se pondera su madurez a los 13 años, edad a la que muere, y, dado su valor en confesar a Cristo incluso con el derramamiento de su sangre, no parece se trate del tópico del joven y del anciano¹⁰ lo que nos dicen las antítesis siguientes: «Infantia computabatur in annis, sed erat senectus mentis immensa. Corpore quidem iuvenula, sed animo cana: pulchra facie, sed pulchrior fide»: XX, 3, 2–4; de Eugenia se elogia la buena formación que le proporcionó en las artes liberales su padre Filipo, prefecto de Egipto: «dum litteris liberalibus perfectissime docuisset, et tam latino eam quam greco eloquio instruxisset, etiam philosophiam docere permissit»: XI, 3, 1–3). Pero lo que más se resalta de los que morían mártires son sus virtudes cristianas; mas ello se hace con la máxima discreción, sin gazmoñerías ni mojigaterías (de Justa y Rufina véase XXXVI, 2, 1–10). Mientras que al final de las Pasiones es frecuente que con lo ordinario –el hecho de sepultar, la dedicación de un templo al mártir, etc.– se mezcle lo extraordinario –los hechos prodigiosos de curaciones, etc., después de la muerte–, no suelen aparecer estos hechos extraordinarios, en cuanto a su objeto y modo, con el señuelo de fantasía de tantos otros que se contienen en la parte central de muchas Pasiones. Tales *miracula post mortem* se parecen a los que los Evangelios atribuyen a Jesucristo o el libro de los Hechos, a los apóstoles, y no se diferencian de los que algunos santuarios o lugares de culto de todos los tiempos testifican. Sólo alguna vez lo de porte fantástico invade lo que se nos notifica como acaecido después de la muerte.

En cambio, debe ser genuino el dato de la forma última de ejecución de los mártires –*decapitatio*, *crucifixio*, etc.–. Pero ¿cómo no va a ser fantástico, por ejemplo, que ante la imposibilidad de reconocer de quién es cada cadáver en medio de muchísimos muertos mártires y no mártires a causa de un terremoto y

⁹ Por comodidad, llamaré ‘mártir’, testigo, al que verdaderamente aún es ‘confesor’, pues mártir, en realidad, se es sólo a partir de la muerte violenta que es inferida a alguien por razón de su fe, mientras que confesor es el santo que no sufre una muerte provocada o antes de que la padezca: sobre esta terminología, cf. D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid, 1951, págs. 3–67.

¹⁰ Sobre tónica y, en concreto, el *puer-senex*, cf. E. R. Curtius, *La literatura europea y Edad Media Latina*, I, Madrid, 1976, págs. 122–123 y 149–153.

fuerte tempestad, tras la oración de los fieles cristianos con sus sacerdotes se vé una visión en que sobre los cuerpos sin vida de los mártires se colocan sus almas con aspecto de vírgenes —«in specie virginum»— (XVII, 64, 1–8)?

Noticias de realidades ordinarias son, asimismo, las que constituyen el encuadre histórico de los hechos acaecidos: por ejemplo, el apóstol Juan sufre destierro en la segunda persecución, en la de Domiciano (81–94 d. C.) (XIII, 5, 1–10: «Secundam post Neronem persecutionem christianorum Domitianus exercuit...»).

Existe en algunas de las Pasiones un interrogatorio con preguntas y respuestas rápidas, que da la impresión que es lo que mejor refleja las antiguas *Acta martyrum*, la casi totalidad de éstas perdidas¹¹. Eran las *Acta* el documento que quedaba en los archivos civiles públicos, redactadas por un escriba oficial durante el juicio. Suele ser fidedigno. Así, el *praeses Almachius* pregunta a santa Cecilia cuál es su nombre, su condición social y su religión (III, 41, 1–13). La respuesta a este último punto, el de la religión, cuando en el documento pasional no es escueta, se presta a que sólo en lo esencial sea verdadera y que se la haya amplificado con alguna reflexión, que si por parte del santo fuere arrogante, no humilde y sí presuntuosa, más bien parece de cuño fantástico. Lo verdaderamente fantástico, no lo dudo, es la sarta de calificativos insultantes que, por ejemplo, san Román dirige al juez en los interrogatorios; son de no menor causticidad que los que de éste recibe (cf. II, 3, 10 a 19, 2). Si entrase este modo de hablar en el campo de lo ordinario, no se vería en el santo la caridad cristiana, y sin caridad tampoco sería santo.

La frecuente inculpación a los cristianos de que desprecian a los dioses y el desprecio real de éstos como de simples estatuas de madera, metal o piedra o como efigies de demonios o de meros hombres divinizados (I, 2, 12; 3, 1–5; II, 3, 7; 10, 4; 18, 11; 19, 10; etc.) parece entrar dentro de un comportamiento ordinario de los delatores *ex officio* y jueces, y de los reos.

A la esfera de lo ordinario corresponde igualmente el apresamiento de los cristianos (III, 26, 7; «temti ab apparitoribus», etc.) y su reclusión en la cárcel, a veces en una celda con oscuridad total y sin probar nada de alimento ni de bebida durante 5 o 20 días (XI, 41, 10–11: «Mittitur [Eugenia]... in custodia tenebrossa, ubi per vigintim dies clausa deficeret, et negato cibo vel potu, et lumen penitus non videret»; XVIII, 88, 11–13: «misit eam [beatam Zoe] in custodiam oscurissimam, et per quinquem dies fecit nec lumen videre eam, nec cibum nec potum accipere»). El hecho de que el tiempo máximo de privación de alimento sea de 20 días y no más, precisamente un lapso de tiempo que no exige el milagro para explicar la subsistencia del así punido, hace más verosímil el carácter no extraordinario ni fantástico de la noticia.

Y el sacar a los cristianos de la cárcel (I, 6, 1–2; II, 13, 5–6; XVII, 43, 7) y el presentarlos ante el *praeses*, ante el juez (I, 2, 3–4; 7, 9–10; etc.) es unas veces,

¹¹ Cf. D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, págs. 136–149; V. Saxer, «Atti, Passione, Leggende», en *Dizionario Patristico e di Antichità Christiane*, II, Casale Monferrato, 1984, págs. 2140–2149, s.v. 'martirio'.

ciertamente, procedimiento ordinario, pero otras contribuye a mantener una trama fantástica de alguna condena y castigo inexistentes.

También resulta reacción ordinaria la de los paganos ante un hecho extraordinario al atribuir a maleficios y a artes mágicas los poderes taumatúrgicos del cristianismo (I, 9, 6–8; 13, 7, 8; III, 6, 22; 10, 7; etc.); pero no lo es, por supuesto, cuando tales expresiones corresponden a prodigios fantásticos, no reales.

Al orden sobrenatural y, por ende, al rango de lo extraordinario pertenece una parte notable de las ideas doctrinales que la función paidéutica del subgénero pasional trata de transmitir; así, el ser de Dios se lo ve trinitario: «Ille [Iesus]... verus est Dei Filius, qui est antequam cælum et terram fieret, ex Patre genitus... Gaudete, quia vado ad Patrem, et mitto vobis Spiritum Sanctum Paraclitum» (XIII, 3, 4–16).

Lo fantástico en las Pasiones hispanas

Hay un tipo de milagros, de *mirabilia*, en las Pasiones que, a todas luces, son fantásticos, carentes de realidad, inexistentes. Su presencia en estas composiciones literarias confieren un tono literario fantástico sólo a las perícopas donde están insertos, no a toda la composición pasional. Tal me parece, en concreto, cualquier destrucción hasta reducir a polvo o a añicos las estatuas de las divinidades de un templo pagano y el templo mismo, previa una simple petición al Dios uno de que así suceda; en concreto, a Juan Evangelista, acosado por un motín y urgido a ofrecer un sacrificio a Diana en el templo de ésta, se atribuye el haberse negado a ello rotundamente, pero no sin retar a los sacerdotes del templo pagano a invocar a su diosa en orden a conseguir la destrucción de un templo cristiano, emplazado no lejos del de Diana; y les promete que sólo en este caso tributaría culto a su diosa, mas con la condición de que si no lo consiguen, el apóstol garantiza que lo logrará él con su oración a Jesucristo respecto a los iconos de Diana y de los demás dioses. Y, en efecto, a la voz de «*idolum hoc Dianę... corruat cum omnibus manufactis idolis que coluntur in eo [templo]*» (XIII, 21, 5–7), el resultado dilucidador no se hace esperar: «*Continuo ad hanc vocem apostoli omnia simul cum templo suo idola ita corruerunt, ut efficerentur sicut pulvis, quod proicit ventus a facię terreę*» (XIII, 21, 7–9). Según se dice, el santo, en unión con Cristo, logra más de lo que pide: extensivamente, incluso el derrumbamiento del templo; e intensivamente, no el simple caer por tierra y el quebrarse del templo e imágenes, sino también el que todo haya quedado reducido a polvo.

¿En qué me fundamento para reconocer en este hecho maravilloso un rasgo literario fantástico¹² y no un auténtico milagro? En primer lugar, se trata de un 'juicio de Dios', y un santo no provoca, no obliga a la divinidad a ponerse mediante una intervención suya extraordinaria al lado del que tiene la verdad para ser Él quien con un milagro dilucide este cuestión.

¹² ¿Puede haber milagros fuera de la religión católica?: cf. L. Monden, *op. cit.*, págs. 118–126.

Por otra parte, los milagros de Cristo y los que hoy son objeto de un serio estudio crítico en orden a la canonización de los santos tienen un porte sencillo y no son espectaculares, ni siquiera pretenden prestigiar la fe en Cristo, ponerla a gran altura –aunque, sí, sirven de motivos de credibilidad en favor de una ideología, de una idea o de una acción religiosas verdaderas: S. Juan no duda que son de esta naturaleza las que él vive y enseña.

Además, cabe que nos encontremos ante una imagen–símbolo característica del género apocalíptico¹³. Las trazas son de ello: la peculiaridad del *esoterismo*, de algo interior, de secreto reservado a la intelección exclusiva de los cristianos, lo contrario de lo exótico, lo accesible a todos, se puede hallar en este relato milagroso: el dar noticia del desmoronamiento paulatino, por cierto bastante escandaloso e impresionante, del paganismo a través del símbolo de la destrucción de un templo y de sus iconos, nos resulta de gran plasticidad; decirlo sin paliativos podría renovar o recrudescer la persecución o la violencia vengativa; y una parte del lenguaje parece *criptográfico* y aun *cifrado*: el daño causado en el templo quizá trata de justificarse dado lo infamante de la conducta de los amotinados que arrastraron a Juan hasta el templo de Diana para obligarlo a ofrecer un sacrificio a la diosa: «factum est ut Iohannem traherent ad templum Dianę, et urguerent eum ut feditatem sacrificiorum offerret» (XVIII, 20, 3–4) y, asimismo, se trata de eximir la responsabilidad por la destrucción, dado que hubo la previa aceptación de los más ante la propuesta de Juan del juicio de Dios: «pars... maxima consensum adtribuit» (XVIII, 21, 2); y doce mil ¿no evoca el número perfecto de signados de cada tribu que Juan vio en el cielo: «duodecim milia signati» (Apo 7, 5–8), como si se convirtieran todos como resultado del apostolado joaneó?; la misma cifra de doce mil podría contrastar con los ciento cuarenta y cuatro mil de las doce tribus de Israel –doce mil por cada tribu–, del Israel, que, a la vez, es tipo de la Iglesia –sentido alegórico, o tipológico¹⁴; así la cifra de doce mil paganos que se convierten sería encomiástica para la Iglesia, como equivalente a la totalidad, pero, al mismo tiempo minusvalorativa y vejatoria del paganismo al ser equiparado en importancia a una sola tribu.

En cuanto al rasgo descriptivo de la destrucción total de un templo y sus imágenes en la mente de los hagiógrafos en que aparecen estas narraciones, pienso que evocan y deben no poco al llamado ‘anatema por exterminio’, que consistía, en el A. T., en la práctica de entregar a la destrucción total una ciudad y a todos sus habitantes e incluso los animales, como reconocimiento del derecho absoluto de *Yahweh* en la conquista, por ser obra suya, y para despertar la adhesión al único Dios, ya que la historia de las dichas y desdichas de Israel, el pueblo elegido, estaba enmarcada por sus respectivos comportamientos de fidelidad e infidelidad a

¹³ Las características del género apocalíptico pueden verse resumidas en J. Salguero, *Biblia Comentada*, VII: *Epístolas Católicas. Apocalipsis*, Madrid, 1965, págs. 291–305.

¹⁴ Los cuatro sentidos en que se pueden tomar las perícopas bíblicas, el literal, o histórico, el alegórico, o tipológico, el tropológico, o moral, y el anagógico, o místico, pueden verse en H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, 1959–1964, 4 vols.; T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, París, 1978, págs. 106–113.

la alianza¹⁵. Este sentido simbólico del absoluto dominio y poder de Dios y teleológico en orden a mantener fidelidad bienhechora en los creyentes y a lograr conversiones de los paganos a la fe cristiana, no creo que estén lejos de la intención de los hagiógrafos al dar cabida en las Pasiones a lo fantástico.

Por lo demás, en cuanto a S. Juan, por haber sido el autor del Apocalipsis y haber escrito en este género, no ha de sorprender que el autor de la *Passio Iohannis* haya tratado de imitar la pluma de su celebrado. Y el hecho de que un relato similar de destrucción de ídolos exista también en otras Pasiones que precisamente entraron con la del Apóstol en España por las mismas fechas y convivieron juntas –en el siglo VII¹⁶–, resulta elocuente.

En cualquiera de las tres pasiones existe el carácter *profético* del género apocalíptico: que siempre es más revelador del futuro que del presente mediante imágenes y símbolos: lo que realmente imaginan y simbolizan los hagiógrafos es que el cristianismo monoteísta acabará por suplantar el paganismo politeísta.

Género midrásico

El *midrâš* originariamente era un comentario a la Biblia proveniente de la exégesis que se hacía en las escuelas rabínicas sobre textos bíblicos para responder a las cuestiones que estos suscitaban, y midrásicos eran asimismo los comentarios homiléticos de la sinagoga. Debido a esta influencia, el Nuevo Testamento abunda en uno y en otro tipo de comentarios, el escolar y el rabínico.

Hay dos modalidades de comentarios –de *midrâšim*–:

a) la *haggada*, dirigida a la formación espiritual: como el comentario doctrinal, la explicación de fiestas litúrgicas, etc.

b) y la *halaka*, que tiende a extraer de la Biblia reglas de acción, especialmente de orden jurídico¹⁷.

Pues bien, el procedimiento midrásico, o derásico –*derâš*–, sin duda, está presente en no pocas composiciones latino-cristianas, sobre todo en la Edad

¹⁵ Un conocimiento suficiente del ‘anatema por exterminio’ y de su finalidad puede aportarlo J. Delorme, «Los libros proféticos anteriores», en *Introducción a la Biblia. I: Introducción general, Antiguo Testamento*, *ibidem*, págs. 361–429, especialmente en 365–366 y 371.

¹⁶ Cf. A. Fabrega Grau, *Pasionario Hispánico*, II: *Estudio*, Barcelona, 1973, págs. 201–203.

¹⁷ Para conocer el midrâš o derâš y sus modalidades, cf. P. Grelot, «Interpretación católica de los libros sagrados», en *Introducción a la Biblia, I: Introducción general, Antiguo Testamento*, y A. Michel, «Literatura rabínica», en *Introducción a la Biblia, II: Nuevo Testamento*, ed. A. Robert–A. Feuillet, Barcelona, 1965, págs. 183–192 y 138–148, respectivamente; R. Le Deaut, «La vida y el pensamiento judíos después del año 70», en *Introducción a la Biblia, I: Introducción crítica al Nuevo Testamento*, ed. A. Géorge y P. Grélot, Barcelona, 1983, págs. 232–234; D. Muñoz León, «Deras neotestamentario y deras intertestamentario (Avance de un proyecto)», en *Salvación en la Palabra. Tarqum–Derash–Berith*, *ibidem*, págs. 657–676; M. Orfali, «Midras y antropomorfismo en la polémica judeocristiana medieval», *ibidem*, págs. 759–774; D. Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura. Primera serie: Derás tarqúmico y derás neotestamentario*, Madrid, 1987, especialmente, págs. 125–144.

Media, y, por supuesto, puede darnos la clave de interpretación de la índole fantástica de bastantes secuencias pasionales. Veamos dos: una de tema ‘castigos’– ‘milagros’ o, dicho de modo más claro, de *punitiones sine effectu*, y otra de ‘espíritus del mal’ o seres infernales:

a) A Facundo y Primitivo se los somete a sucesivos castigos capaces cada uno de causarles la muerte, pero resultan siempre ilesos hasta que, por último, son decapitados:

- el *praeses*, primero, da la orden de torturarlos y de quebrarles los dedos de las manos y las piernas a la altura de las rodillas (v, 11, 1–4);
- después los tiene durante tres días dentro de un horno encendido (v, 13, 1–7);
- a continuación les hace ingerir una comida envenenada (v, 13, 8–9);
- luego ordena que tiren de ellos por medio de garfios clavados en sus nervios (v, 17, 1–3);
- posteriormente se los rocía con aceite hirviendo (v, 17, 7–8);
- y luego, colgados, ponen bajo sus costados lámparas encendidas que los quemen (v, 17, 11–14);
- se introduce más tarde en sus gargantas cal viva mezclada con vinagre y hiel (v, 19, 1–2);
- a continuación les son arrancados los ojos (v, 19, 6–10),
- y durante tres días los tienen colgados cabeza abajo (v, 20, 6–19);
- a continuación son desollados (v, 21, 1–12),
- y, por último, decapitados (v, 22, 6–7, 11–12).

Y siempre como si no sintieran dolor o hasta con sensación de placer y, menos al final, con recuperación total de su estado de integridad y salud anteriores, a continuación de cada prueba; e inmediatamente después de cortarles la cabeza salió de sus cuellos leche y sangre –«continuo exiit de colla eorum lac et sanguis» (v, 22, 11–12)–.

La primera impresión al leer este relato es de que el hagiógrafo de la *Passio* de Facundo y Primitivo ha querido traer a colación todos los sistemas de tortura¹⁸, mutilaciones, formas de matar y disminuciones físicas de los que se habla en la Biblia, y hace pasar por ellos a sus dos santos. El hecho de que el tratamiento de algunas disminuciones o muertes estén en palabras de Cristo como imperativo o preanuncio de recuperación milagrosa por Él o sus discípulos, respectivamente –ciego de Jericó (Mc. 10, 46–52) y ciego de nacimiento (Jn. 9, 1–7); las resurrecciones de la hija de Jairo (Mc. 5, 35–43), del hijo de la viuda de Nain (Lc. 7, 11–16) y de Lázaro (Jn. 11, 1–44); «los que crean en mí, aunque tomen un veneno mortal, no les hará daño» (Mc. 16, 18)– ofrecen al autor de esta Pasión el material apto para el entramado de eventos: de castigos y de milagros protectores. De esta manera, los castigos y milagros bíblicos los ve el hagiógrafo a la luz de la fuerte vivencia de los contemporáneos de los mártires y también de los del tiempo del propio hagiógrafo; así, la mutilación de los ojos del cuerpo, y, en general, los sufrimientos llevan a ver más y mejor con los ojos de la fe –«Licet oculos carnis

¹⁸ Véanse algunos modos de tortura en la matanza de los siete hermanos Macabeos: Mac, 2, 7.

nostrę evellere iussisti, sed de interioribus oculis plus videmus per oculos anime nostre» (v, 19, 10–12), y aunque se logra torturar y mutilar a un creyente, lo que no puede conseguirse es cambiar su modo de pensar –«Et hoc quidem facere potes, <preses,> sed intellectum nostrum inmutare non potes» (v, 21, 6–7)–.

En el fondo, pues, se trata de actualizar los datos bíblicos –persecuciones y torturas, curaciones y otros milagros realizados por Cristo– en las vivencias de fe de la comunidad cristiana, a veces teñidas de fantasías, como en la siguiente perícopa de la Pasión de S. Julián.

b) Llevan a enterrar a un muerto de una ciudad. El *praeses* Marciano hace detener la comitiva, y colocar el cadáver en medio de la plaza, y reta a S. Julián a resucitarlo, con lo que demuestre que Cristo es Dios –«vere Deus» (XVII, 41, 4?). A continuación el hagiógrafo nos hace ver al Santo en oración durante una hora para pedir este milagro apologético, el cual se realiza –«surrexit qui erat mortuus» (XVII, 41 24)–; y en su oración dirigida a Cristo, para *captatio benevolentiae*, Julián recuerda la resurrección de Lázaro al cuarto día de ser enterrado –«cuadriduanum» (XVII, 41, 23)–. Pero Marciano se burla del resucitado preguntándole: ¿dónde estabas?, ¿de dónde has vuelto? Y la respuesta es de lo más fantástico: «Era yo conducido por algunos etíopes gigantes, de aspecto horrendo; sus ojos eran como un horno de fuego encendido; sus dientes como de leones; los brazos como vigas; las uñas como de águila; en los cuales no existe ni un ápice de misericordia. Ellos me llevaban al infierno, y cuando ya estaba cerca del pozo abismal, se esperaba que mi carne fuese enterrada, pues de nadie antes el enterramiento pueden apoderarse ni el infierno ni el cielo». Esta última es una idea no cristiana, sino tomada del paganismo: las sombras de los no sepultados andan errantes durante cien años por el tenebroso Erebo¹⁹.

Esta descripción trata de actualizar las resurrecciones por Cristo del hijo de la viuda de Naím y de Lázaro; no supone una nueva resurrección. Prueba de ello es que S. Julián habla como si él fuera Jesucristo. Dice que tiene la promesa de Dios, quien es fiel, de que todo milagro que le pida le será concedido realizarlo –«fidelem habeo promissum Domini mei, credens quia quidquid ad eum petiero, non me fraudabit» (XVII, 41, 11–13)–. Un santo no habla así, Jesús, sí: «Pater, quia semper me audis, sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti» (Jn. 11, 42). Expresiones del mismo contenido ideológico, del mismo tenor se atribuyen a Julián: los resucitaré, «ut virtus Domini mei manifestetur» (XVII, 41, 11); resucítalo, Cristo, «ad confusionem inimicorum tuorum, et ad corroborandam fidem in te credentium» (XVII, 41, 18–20). El hagiógrafo añade en descripción fantástica un relato sobre los espíritus del mal y del posible paso a la vida infeliz y desdichada después de la muerte (XVII, 42, 4–10). Por este relato y los que se hacen en otras Pasiones sobre el estado del hombre *post mortem*, de condenación o de salvación, como extremadamente infeliz o feliz, con descripciones diferentes por cada autor pasional, se revela la propensión del pueblo creyente y de los propios escritores a valerse de lo fantástico como

¹⁹ Cf. Pauly–Wissowa, VI, 1, págs. 403–404, s.v. 'Erebos'.

elemento dramatizante y psicagógico de algo real. Así, la sencillez bíblica neotestamentaria de los milagros, del cielo e infierno, y de la intervención de ángeles buenos y malos se carga de tinte fantástico en el género apocalíptico y en el midrásico. En el pasaje que nos ocupa se sigue hablando en la misma línea fantástica por boca del resucitado: «cuando, Marciano, detuviste el cadáver y Juan oró, todo el infierno *conturbatus est*» (XVII, 42, 11–12), se perturbó, y se oyó una voz desde el trono de Dios: «En atención a mi querido hijo Julián, vuelva a la vida este muerto, pues en nada quiero disgustarlo...» (XVII, 42, 12–14). Y después llegaron «duo albis induti», sin duda, dos ángeles, «que me sacaron del dominio de los impíos y me devolvieron a esta vida, para que, por medio del que me resucitó, conozca después de la muerte a Aquél que en vida yo negaba» (XVII, 42, 14–17).

Influencia de los apócrifos

La literatura fantástica es deudora también de los *Acta Apocripha*. Existen los Hechos de Juan, los de Pablo, los de Pedro, los de Tomás y los de Andrés. Su aparición suele datarse entre los años 160 y 230²⁰. Los de Juan, en concreto, debieron de ser redactados en el 160.

Característica del género de los Hechos Apócrifos es la presentación de los sucesos y de los discursos por parejas. Esto se ve en la Pasión de Juan: resucita a muertos: la primera vez, a Drusiana (XIII, 6, 7); en otra ocasión, al joven Stacteo, cuando iban a enterrarlo (XVIII, 16, 1 a 17, 1), y algún tiempo después devuelve la vida a dos hombres que para prueba de la eficacia letal del veneno que tomaría Juan, sin que la causara el menor daño, el *praefectus* se lo hizo tomar antes a ellos, y murieron (XIII, 22, 1 a 27, 8). Según se advierte, tenemos las resurrecciones a pares: dos de una sola persona y dos de un grupo –las de uno de estos grupos, realizadas por Cristo unas (XIII, 13, 3–5) y por Juan otras (XIII, 13, 5–7)–. En los Hechos Apócrifos, por ejemplo, Juan resucita primero a Calímaco, violador de Drusiana; después, a ésta, y Drusiana, por su parte, a Fortunato, el cómplice del violador, ya que Juan la invita a ello, a resucitarlo, «para no devolver», dice, «mal por mal» (cf. Rom. 12–17; 1 Tes 5, 15; 1 Pe 3, 9). Andrónico, el esposo de Drusiana, confiesa que por dinero había permitido a su intendente Calímaco solicitar sexualmente a su esposa.

Aunque la Edad Media es proclive a multiplicar los milagros como creación literario–fantástica, en el caso de la Pasión de S. Juan quien compare el drama de la vida y muerte de Drusiana hasta su resurrección por S. Juan tal como se halla en los Apócrifos²¹ con la sobriedad de datos que nos ofrece la propia *Passio Iohannis*, no podrá menos de sorprenderse.

²⁰ Cf. C. Bonsirven–C. Bigaré, «Apócrifos del Nuevo Testamento», en *Introducción a la Biblia*, II: *Nuevo Testamento*, Barcelona, 1965, págs. 674–677.

²¹ Cf. E. Junod–J. D. Caestli, *Acta Iohannis. Praefatio–Textus*, Brepols–Turnhout, 1983, págs. 252–290.

Otra característica de los Hechos Apócrifos es que los milagros de primer orden se inventan a manos llenas²² y ello pasa a ser herencia peculiar de las Pasiones, a pesar de que el mártir no necesita credenciales en favor de su santidad, pues el 'amor' produce la unión a Dios –la gracia– hasta el punto de que en quien no conoce los sacramentos del Bautismo y Penitencia, aquél los suple, e incluso el que sin culpa suya no conozca a Dios como Ser personal, pero tiene un amor universal a los hombres inspirado y suscitado por Él, amor bienhechor y perdonador, ya está, sin saberlo, amando y uniéndose al que es Amor, a Dios. Por eso la Iglesia no canoniza a un santo confesor sin que después de muerto haya hecho milagros, mientras que en el caso de los mártires no siempre los exige, pues nadie ama como el que da la vida por el amado (Jn. 15, 13). Sí, en cambio, en el caso del confesor se requieren milagros después de la muerte, pues así como uno en vida puede convertirse del pecado a Dios, del mismo modo el santo aún puede hacerse un gran pecador, si bien esto sería muy difícil si es verdaderamente santo. Por eso, en principio, los milagros no son esenciales a las Pasiones; pero el número crecido de ellos en esta composición literaria se justifica por la influencia de los géneros apocalíptico y midrásico, sobre todo el haggádico, o de adoctrinamiento, no sin una proyección halákica, o moral.

Un midrás halákico lo tenemos en la Pasión de S. Juan (XIII, 7, 1 a 19, 24) cuando éste reprende a dos hermanos muy ricos, que, en lugar de emplear sus bienes en beneficio de los pobres, se deshacen de ellos a instancias del filósofo Díón para adquirir una piedra preciosa cada uno y romperlas después a la vista de todos a fin de que quedase patente su desprecio del mundo. Pasado algún tiempo, el apóstol se las recompuso milagrosamente, por lo que Díón y sus discípulos se han convertido al Dios de Juan y fueron bautizados y los dos hermanos venderán las piedras preciosas y dedicarán su importe a subvenir las necesidades ajenas. Al enterarse de ello dos prestigiosos hombres de Éfeso, Atico y Eugenio, se deciden a imitar a los hermanos; mas cuando ya se habían desprendido de todo, ven en Pérgamo a dos de sus esclavos vestidos de seda, con gran lujo. Ellos se entristecen y se arrepienten de lo hecho, de su acto de desprendimiento, por lo que S. Juan los invita a coger en el bosque un haz de varillas y en el mar un puñado de pequeñas piedras; aquéllas se las transforma Juan en varas de oro y éstas en piedras preciosas. Los dos efesios, al dejar de ser caritativos, notan que han perdido sus capacidades espirituales, incluso las taumatúrgicas tenidas en la época de su desprendimiento, y se arrepienten, piden perdón y Juan les aconseja que hagan penitencia durante un mes, y les ordena que lleven las varas y piedras a sus lugares naturales, de donde las habían tomado, las cuales, por acción del santo apóstol, acababan de dejar de ser oro y piedras preciosas.

Aquí nos encontramos con un midrás halákico, de cariz moral, en favor del desprendimiento generoso. En el mismo texto Pasional se dice: « como la medicina es inútil si no cura los vicios» (XIII, 7, 7–8); se trata de un midrás, pues los textos bíblicos se adaptan a las vivencias de fe de la comunidad, entre otros

²² Bonsirven–Bigaré, *op. cit.*, pág. 675.

textos, aquí, el del joven rico que oye de Jesús la propuesta de vender todos sus bienes y dárselos a los pobres (cf. Lc. 18, 22; XIII, 7, 8–12).

El midrás se da dentro del Tarqum. Los *Tarqumim* –traducciones antiguas bíblicas del habreo al arameo– tienen su causa en la implantación del arameo como lengua oficial del segundo Imperio babilónico; el hebreo ya no clásico sino degradado se conservó tan sólo en Judea, a la vez allí se entendía el arameo palestino; pero los libros leídos en la liturgia de la sinagoga estaban escritos en hebreo clásico, que ya no se entendía bien; por ello se traducían al arameo, si bien no literalmente, sino que para una mejor intelección los amplificaban y plastificaban. Así surge la que F. Leuten-Deis llama *Deute-Vision*, o sea, una ‘visión de interpretación’²³. El intérprete tarqúmico y los oyentes que conocían el texto bíblico original sabían que esta visión era un añadido. Se trataba de una visión hecha a base de extraños prodigios. Tanto en los libros Apócrifos de la Biblia como en algunas de las Pasiones lo que se da es una interpretación de la Escritura a base del recurso literario oriental de la visión.

En fin, el elemento fantástico, presente en más o menos perícopas de la mayoría de las Pasiones hispanas, así como en sus fuentes bíblico–apócrifas, *libelli*, etc., no en las fuentes bíblico–canónicas, se explica suficiente y satisfactoriamente por el género literario midrásico –tanto el haggádico como el halákico– con base en los *tarqumim* y en los géneros apocalíptico y de visión e interpretación. Mas bien, todo lo que no es en el Pasionario hispánico de carácter ordinario ni extraordinario, sino fantástico, como, al menos, gran parte de las inmunidades contra los castigos y de las iluminaciones externas (XI, 41, 11–13) y de las apariciones (I, 11, 4–6; 15, 12, 18; III, 9, 1–13; etc.) y de voces celestiales (I, II, 2–4; XVI, 8, 3–6; etc.) reflejan, estoy convencido, uno de estos géneros o simultáneamente dos o los tres.

En las Pasiones existen frecuentes preanuncios hechos por el que morirá mártir de que va a quedar indemne de una o varias de las penas letales a que será sometido, como si tuviera una premonición física de lo que iba a suceder o un saber profético (II, 13, 8–9): «Et stupebant omnes, et mirabantur quod sanctus iurasset paratum sibi ignem non esse visurum»; cf. igualmente VIII, 5, 12–13; etc.). Muchas de estas predicciones parecen de cuño fantástico y, en realidad, lo son si se anuncian castigos que no existieron. Su finalidad sería midrásica como interpretación de la promesa de Cristo de que el que crea en Él, «opera... maiora horum faciet –maiora mirabilia–» (Jn. 14, 12).

Por otra parte, las palabras de S. Pablo «la corona que aquel día me dará el Señor, juez justo» (2 Tim 4, 8), parecen haber sido el motivo de insertar en el texto Pasional alguna ‘visión de interpretación’ de una corona –la del martirio– o de dos –también la de la virginidad (XI, 38, 8–11)– que se veían venir del cielo (III, 10, 5–11: una para Cecilia y otra para Valeriano; v, 22, 1–6: una para Facundo y otra para Primitivo; XVI, 8, 5–6: para Columba; XVII, 10, 16, para Julián y Basílisa.

²³ Una posible explicación, no inconcusa, véase en M. de Tuya, *Biblia Comentada. V: Evangelios*, Madrid, 1977, págs. 46–49.

En I, 15, 17–18, se alude a la promesa de la corona merecida, sin duda, en sentido metafórico, por premio.

Por lo que respecta a la oración, se pone ésta muchísimas veces en los labios de los que sufren el martirio, y suele hacerse ver su eficacia. En algunas ocasiones es tan prolongada y tan perfectamente elaborada y hasta tan magisterial que uno se pregunta: ¿y cómo ha podido conseguirse así y retenerse en el recuerdo de algún testigo para que después se consignase por escrito en la *Passio* correspondiente, a veces escrita mucho tiempo después? Mas, por otra parte, es normal que los santos oren y que se rece sobre todo en la tribulación. Y como, además, la oración se dirige al Ser extraordinario para unos fines extraordinarios –librarse o librar milagrosamente de la muerte, obtener uno mismo la gracia de la salvación o conseguir conversiones de otros– habrá que adscribirla, una parte, al capítulo de lo fantástico, y la otra, al de lo extraordinario. Y aún podemos preguntarnos ¿por qué la oración está ausente de los paganos a pesar de que dan culto a unos dioses, a los que consideran poderosos? Tal vez porque los adoradores de ídolos piensan que hay en lo sobrenatural un pan–determinismo, y en lo natural, el azar, de modo que todo se halla sometido a la Fortuna y al Fatum²⁴ o, simplemente, porque se busca poner en contraste el mal o la ausencia de bien en los paganos con la presencia de la virtud y el bien en los cristianos perseguidos.

Conclusiones

Ya para concluir, voy a concretar en varios puntos el resultado de mi análisis del Pasionario Hispánico hecho a la luz de la triple dimensión de lo ordinario, lo extraordinario y lo fantástico:

– al nivel de la primera dimensión hay que incluir las cualidades positivas y las virtudes de los que iban camino del martirio, de ser testigos de Cristo y de su doctrina; a lo más, podríamos excluir de lo ordinario la fe y la oración –fe monoteísta frente a la politeísta y oraciones de los cristianos frente a la ausencia de las mismas en los paganos o porque estos consideran al mundo regido por el hado o porque se pretende resaltar, por contraste, el bien en el cristiano frente a la ausencia de bien y a la existencia del mal en el pagano: se hace decir a Román con una expresión de aire presuntuoso y, por tanto, no cristiano: «vobis paganis nos christiani meliores sumus» (II, 3, 7–8).

En la esfera de lo ordinario tenemos también, sin duda, los apresamientos, las reclusiones en cárceles, las conducciones desde la prisión para comparecer en la presencia del juez, los motines espontáneos levantados, o bien, provocados contra el cristiano perseguido, los destierros, etc.; cada una de estas noticias, siempre que no sea pieza de engaste para amplificar la Pasión con castigos ineficaces;

²⁴ Cf. Todorov, *Introduction...*, pág. 50.

– en el plano de lo *extraordinario* parece haya de incluirse, al menos, lo que con gran sencillez se cuenta como consecución por medio del mártir, tanto en el campo de la salud corporal o psíquica como en el de la espiritual –las conversiones radicales, etc.–. Estas narraciones tienen gran semejanza con las de los milagros de Cristo en los Evangelios canónicos y con la noticia oral o escrita sobre milagros en lugares de culto dedicados a un santo, a María o a Jesucristo; son narraciones carentes de cualquier extravagancia y además nada pretenciosas, como innecesarias para justificar una canonización popular –la única entonces existente–

De contenido extraordinario, sobrenatural, es asimismo la mayor parte de la transmisión doctrinal, que, a juzgar por su gran volumen y elaboración estructural por materias, me da la impresión que no proviene íntegramente del mártir a quien se atribuye, sino, en gran medida, del hagiógrafo que posee unas preocupaciones paidéuticas determinadas. Así se mezcla lo extraordinario con lo fantástico. También la fe del mártir pertenece al mundo de lo extraordinario.

– la existencia de lo *fantástico*, tan abundante en el Pasionario Hispánico, no sólo no excluye la realidad de lo *extraordinario* sino que se da a partir de él o mezclado con él. Lo que, sí, resulta difícilísimo, si no imposible, es fijar los límites en todo caso de las dos dimensiones.

En general, uno tiene la convicción de que los seres angélicos, buenos y malos, y los milagros y, si no todas, al menos la mayoría de las apariciones de que nos dan noticia los Evangelios y las Epístolas, a pesar de ser reales, cuando más tarde su carácter extraordinario es observado con la nueva lente exigida para contemplar el Apocalipsis, de género literario en que el principal vehículo de transmisión es la visión simbólica, se rompe el dique de lo histórico y se pasa en el tardío imperio y, sobre todo en la Edad Media, a la visión de interpretación, a la amplificación midrásica –ambas con base ya en la Biblia del N. T., si bien los hagiógrafos de las Pasiones más bien habrán imitado lo midrásico de la Biblia indirectamente, a través, en lo haggádico, por ejemplo, de S. Agustín, y, en lo halákico, entre otros, de S. Gregorio Magno–, y se ha pasado, además, a la sobrenaturalización enaltecedora –la literatura bíblico–apócrifa, sin duda, influyente, ella misma había sido influida–. Este triple recurso, gracias al cual en el Pasionario Hispánico hay un espacio reservado a lo fantástico, es de altísimo valor y de la mayor eficacia al servicio de una literatura de *edificación*, cual es la pasional, la que por la vía del buen ejemplo tiende a llevar a la conversión, a los buenos propósitos y a la piedad, a cuyo fin concurren a la vez lo ordinario y lo extraordinario y no sólo lo fantástico. Y es éste precisamente el fin de la literatura pasional, que persigue y consigue con la fuerza natural de lo ordinario, la sobrenatural de lo extraordinario y la mágica de lo fantástico; y diversas virtualidades y proyecciones más se conjuntan para alcanzar otros fines, que concurren más o menos a lograr el de la *edificación*: además del *metanoiético*, o de la conversión, que es un aspecto de la edificación, se pretende:

- el *paidéutico*, o de instrucción y formación,
- el *parenético*, de exhortación moral,
- el *homonoiético*, que lleva a tener y mantener unas mismas creencias y convicciones religiosas,
- y el *irénico*, orientado a conseguir una paz, interna y externa, de los espíritus y de las personas.

A esta luz y bajo este prisma, el elemento fantástico, lejos de ser un postizo en perjuicio de lo histórico, lo refuerza y le confiere una poderosa eficacia.