

Armando López Castro

María Luzdivina Cuesta Torre

(editores)

**ACTAS DEL XI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)**

VOLUMEN I



UNIVERSIDAD DE LEÓN

Secretariado de Publicaciones

2007

Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional (11º. 2005. León)

Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval : (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005) / Armando López Castro, María Luzdivina Cuesta Torre (editores). -- [León] : Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2007

2 v. : il. ; 24 cm.

Contiene : Vol. I – Vol. II. – Textos en español, portugués y catalán
ISBN 978-84-9773-357-6

1. Literatura medieval-Historia y crítica-Congresos. I. López Castro, Armando. II. Cuesta Torre, María Luzdivina. III. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones. III. Título

82.09"04/14"(063)

© **Universidad de León**

Secretariado de Publicaciones

© Los autores

ISBN: 978-84-9773-357-6

Depósito Legal: LE-1443-2007

Impresión: Universidad de León. Servicio de Imprenta

**EL FLOS SANCTORUM CON SUS ETHIMOLOGÍAS.
MÁS ALLÁ DE LA LEGENDA AUREA:
SAN JULIÁN Y SANTA BASILISA.**

Natalia Fernández Rodríguez.

Universidad de Oviedo.

JULIÁN Y BASILISA EN LA HAGIOGRAFÍA.

Hasta el cambio de rumbo que sufriría la producción hagiográfica en tiempos tridentinos, las sucesivas compilaciones castellanas de vidas de santos se cimentaron sobre el legado de Jacobo de Vorágine (Aragüés Aldaz 2000: 349). Salvo en algún añadido minoritario derivado de una específica advocación local, los traductores medievales siguieron el cauce señalado por el dominico. El compilador de lo que llegaría a ser el primer santoral castellano impreso no alteró esta tendencia y, de la misma manera que sus antecesores, apenas se apartó de los caminos señalados por la *Legenda*. Una abrumadora mayoría de las historias tratadas halla correspondencia en la colección de Vorágine, y sólo unas pocas parecen alejarse de ella recogiendo alguno de esos añadidos originales de los *Flores Sanctorum* castellanos del XIV.

La “Vida de San Julián de Antioquía”, según aparece titulada en el incunable, no representa ninguno de los dos casos: Vorágine no la incluye en la *Legenda Aurea* y, posiblemente a su zaga, tampoco los copistas medievales –al menos de aquellos manuscritos que se conservan– parecen haberse interesado por la pasión y el martirio del santo antioqueno¹. En consecuencia, sin desdeñar la posibilidad de que la vida de Julián de Antioquía se incluyese en algún manuscrito medieval hoy perdido, parece que estamos ante la primera versión castellana conservada de la leyenda. Asimismo, si atendemos nuevamente a las investigaciones de José Aragüés Aldaz, se puede comprobar que no hay huellas de nuestro san Julián en los *Flores Sanctorum* impresos del XVI. Y, de hecho, el primer testimonio castellano de la historia de que dan noticia las *Acta Sanctorum* son las colecciones postridentinas de Alonso de Villegas y Pedro de Ribadeneira (p. 571). Parece ser, por tanto, que la versión que nos ha llegado de la vida de san Julián de Antioquía constituye una cierta excepción dentro de la tendencia general seguida por los legendarios castellanos hasta la época de la Contrarreforma.

No podemos saber cuál fue la fuente concreta en la que se basó el compilador del incunable para confeccionar la leyenda. Es posible que, movido por una devoción especial hacia la figura de los santos esposos, bebiese directamente de las fuentes originarias. Pero no es desdeñable –reitero– que tuviese frente a sí una versión castellana manuscrita procedente de la traducción directa de uno o varios testimonios latinos². Las *Acta Sanctorum* dan cumplida noticia de la difusión que debió alcanzar la vida de nuestros santos a lo largo de la Antigüedad y, fundamentalmente, en la Alta Edad Media. La historia del mártir de Antioquía y de su esposa

¹ Éste es un dato facilitado por Vanesa Hernández Amez a la luz de sus investigaciones sobre la filiación de los santorales castellanos manuscritos de la Edad Media. Aprovecho desde aquí para agradecerle su ayuda.

² Podemos descartar, desde el primer momento, la posibilidad de que el compilador del incunable bebiese directamente de primitivas fuentes griegas. El Menologio sitúa a los santos Julián y Basilisa en Antinópolis, no en Antioquía como los sucesivos testimonios latinos y, de forma bien explícita, nuestro primer santoral impreso. Las *Acta Sanctorum* informan de «S. Iulianus, Mártir Antiochiaie vel Antinoi in Aegypto, et al.». La *Bibliotheca Sanctorum* alude también a esa confusión explicándola en los siguientes términos: «la lettura Antiochia è certamente da respingere e la confusione, como si è detto, viene probabilmente da una cattiva interpretazione del nome abbreviato Ant.» (Sauget, 1968: 1220)

Basilisa, del siglo IV, se configuró, en un primer momento, a partir de actas contemporáneas a los propios santos cuyo contenido, fusionado con componentes puramente literarios, se insertaría en las múltiples narraciones piadosas de intencionalidad edificante que proliferaron durante los primeros siglos de la cristiandad. La veracidad de los detalles biográficos de nuestros protagonistas quedó, en consecuencia, solapada desde un principio por la profusión de milagros, prodigios y otros episodios llamativos destinados a fascinar a los fieles. Estas *actas* se divulgaron en griego y latín, fijándose en sucesivos manuscritos:

Acta antiquissima extant, & abiis, qui interfuerit conscripta vti hæc in præfatione num. I. indicant: Nos quæ vidimus oculis nostris, Sanctorum gesta scripsimus. Vnde nobis aliquam portiunculam beatitudinis credimus esse futuram. [Hæc ab Auctore coætaneo conscripta.] Superfuit scriptor, dum, pace Ecclesiæ restituta, sub Magno Constantino, varia Martyribus hisce extruerentur templa, vt in fine nu. 63. dicitur; nisi ea ab aliquo deinceps adiecta. Acta porro illa, quacumque primum lingua conscripta sint, proximis sæculis Græce Latineque passim vulgata sunt, extantque in plerisque antiquis MSS. (*Acta Sanctorum*, p 570)

Bonino Mombrizio (1424-1482?) se basaría en estas fuentes primigenias al incluir la historia de los dos santos en su *Sanctuarium*, impreso en Milán en 1476. Pero, a diferencia de nuestra versión, trató las dos partes integrantes de la leyenda –el amor casto de Julián y Basilisa y la conversión y martirio del hijo de Marciano– de manera independiente, insertándolas en dos tomos distintos de su obra: «E quibus olim a Mombrizio edita, sed diuulsa, sub Iuliani ac Basilissae tom. 2. & sub S. Celsi Romani nomine tom. I.» (*Acta Sanctorum*, p. 570)

El santoral latino de Mombrizio parece estrictamente contemporáneo al incunable que, según recogen Fernando Baños (2003: 243) y Vanesa Hernández Amez (2004: 417), está datado entre 1475 y 1480. Esta coincidencia en las fechas de publicación, unida al diferente tratamiento que recibe la leyenda en una y otra compilación, hacen prácticamente imposible que el copista castellano se sirviera directamente de la colección de su coetáneo. El texto propuesto en las *Acta Sanctorum* entronca con esta versión de Mombrizio, y las lagunas textuales se subsanan con datos extraídos de manuscritos latinos cultos de diversa autoría³. Parece ser, por tanto, que la leyenda de Julián y Basilisa, aunque recogida en múltiples testimonios, no presentó modificaciones drásticas en lo referente a su contenido, sino que siguió una línea temática regular⁴. Las absolutas concomitancias que encontramos entre algunos pasajes de esa versión miscelánea recogida por los bolandistas y la que ofrece el incunable castellano nos permite suponer una coincidencia en la tradición seguida por ambos en cuanto a las fuentes empleadas.

Tal vez en estrecha relación con la confusión generada en torno a la figura de San Julián – en el Martirologio Romano se incluyen treinta y seis santos con el mismo nombre– no hay unanimidad a la hora de asignar una fecha específica a la advocación de nuestros protagonistas. Sí encontramos, no obstante, una tendencia general a situar esta fecha en torno a la celebración de la Epifanía, esto es, en los primeros días del mes de enero. Ya en las líneas finales de la historia, nuestro incunable ofrece el siguiente dato: «E así cogiero[n] las santas reliquias de los santos cuerpos. Los sacerdotes e[n]terraro[n] cerca del altar otro día de la Epifanía la qual fiesta es celebrada ese día de Sa[n]t Juliá[n] e de Santa Basilisa»⁵ (f. 32r^a). Pero esto no resulta

³ «Ex aliquot veteribus MSS» es la referencia a las fuentes que precede a la versión de la leyenda ofrecida por los bolandistas (*Acta Sanctorum*, p. 575)

⁴ Incluso la recreación de la historia incluida por San Aldelmo, obispo de Sherborne (Inglaterra), en su tratado *De laude virginitatis*, y transcrita en las *Acta Sanctorum* (pp. 587-588), mantiene los mismos parámetros temáticos, aunque sometidos a una notable voluntad sintética y estilística.

⁵ Seguimos los mismos criterios de transcripción señalados por Fernando Baños e Isabel Uría (2000: 67-68).

decisivo para señalar una fuente específica, dada justamente la confusión de la que hablábamos arriba. Lo que nos importa es que recoge la tendencia seguida por esa tradición latina que parece estar, sin duda, en la base de nuestra versión.

LA VERSIÓN CASTELLANA. LA VIDA DE SAN JULIÁN.

La articulación de dos núcleos temáticos: castidad y martirio.

La historia de Julián y Basilisa, en la versión castellana de que disponemos y en plena consonancia con la tradición difundida, se divide en dos bloques narrativos perfectamente diferenciados que contribuyen a amplificar la proyección ejemplarizante de la leyenda. La elección de la castidad marital por parte de los dos jóvenes cónyuges y su absoluta consagración a Dios sientan las bases de una piedad que culmina con la gloria de Julián y sus discípulos en el martirio. De manera distinta a lo que suele suceder en los *Flores Sanctorum*, la mención al período histórico en que tienen lugar los hechos narrados no se incluye al inicio del relato, sino que se retrasa casi a la mitad, cuando ya ha fallecido Basilisa y comienza, por tanto, el segundo núcleo argumental de la leyenda:

Santa Basilisa finose e fuese para parayso e Sa[n]t Juliá[n] enterrola onradame[n]te así como a ella co[n]venía. En aquel tiempo eran Diocliciano e Maximiano enperadores e e[n]biava[n] a todas partes a perseguir los Cristianos. E fue a A[n]tiochia Marceliano embiado por adela[n]tado a do no[n] dexava a ningunos co[m]prar ni ve[n]der ni[n]guna cosa si ante no[n] fuesen sacrificar los ydolos. (f. 30va)

La versión latina que recogen los bolandistas en las *Acta Sanctorum* adelanta la mención a los emperadores gentiles. Y la propia Basilisa ruega por las almas de sus discípulas ante la cruenta ola de persecuciones que ambos estaban fomentando:

Temporibus Diocletiani & Maximiani furor persecutionis incumbebat. Haec opinio peragrauit omnem prouinciam Aegypti. Qua opinione comperta sancti virgines se inuicem alloquuntur & talem precem in conspectu Domini fundunt, ieiuniis & fletibus studentes: (...) Cura sit tibi Christi de nobis, & de illis, quia plus valet dextera tua ad erigendum, quam fortitudo persecutoris ad deiiciendum. (p. 578)

En el incunable, también se menciona la oración de la santa, inspirada por el temor. Pero, esta vez, todo cobra un matiz conscientemente mítico, y, en lugar de convertir a Diocleciano y Maximiliano en responsables últimos de su angustia, el compilador castellano alude al miedo al diablo:

Santa Basilisa recela[n]do al diablo que a[n]dava como leó[n] rugie[n]te por e[n]lazar las almas de aquéllos que quiere[n] servir a dios con gra[n]d enbidia (...) e trabajose co[n] ellas de rogar a dios muchas vezes que las guardase e las librase de la serpie[n]te a[n]tigua que las no[n] ensuziase por fecho nin por consejo (...) (ff. 29vb-30ra)

Podría pensarse que esta marcada transición entre ambos núcleos temáticos responde a la existencia de dos historias distintas –que no independientes– en alguna fuente originaria –tal como parece atestiguar la compilación de Mombrito– que habrían sido enlazadas en esta versión castellana. Pero creo que lo más plausible es suponer una voluntad estilística del propio compilador, que, siempre con la mirada puesta en la recepción, habría querido fusionar lo histórico y lo legendario de forma sutil, pero absolutamente perceptible. El halo de eternidad que subyace a la historia del matrimonio de los santos deja paso, de repente, a una acotación

temporal perfectamente concretable. De esta manera, los ejemplos de la castidad y el martirio apelan a dos niveles distintos de edificación moral.

En todo caso, para articular ambos episodios en un todo coherente y unitario, tanto las fuentes originarias como nuestro incunable recurren de forma sistemática a una constante en la literatura hagiográfica desde sus orígenes: el elemento sobrenatural. La innegable latencia de ese *otro mundo* hace posible una interpretación trascendente de la materia narrativa. Y así, la temporalidad del relato se organiza de forma circular y envolvente. Tras la muerte piadosa de Basilisa al final de la primera parte, comienzan los avatares de su esposo y sus discípulos, y no volvemos a tener noticias de la doncella. Sólo al final, próxima la muerte santa de Julián, tiene lugar el prodigio que fusiona definitivamente ambos episodios:

[...] aparecioles Santa Basilisa con los dichos siete hermanos e co[n] los vei[n]te cavalleros e con muchas vírgines dizie[n]do: “Los reynos de los cielos abiertos so[n] para vos venir co[n] Jhesu Christo. El día que muriédes vos recibirá con el coro de los santos en el reyngo de los cielos” (f. 31vb)

Proceda de la fusión consciente de dos historias o de la traducción directa de una leyenda unitaria, lo cierto es que la reaparición de Basilisa asegura la unidad final del relato, tanto en nuestro incunable como en las fuentes originarias que aducen los bolandistas.

La voluntad sintética: rapidez de acción.

A pesar de la consciente labor sintética ejercida por el compilador, la *Vida de San Julián de Antioquía* es una de las más extensas de todo el incunable, comparable, en este sentido, a leyendas tan emblemáticas como las de San Esteban, Santiago apóstol, San Pedro apóstol, San Pablo apóstol o Santa María Magdalena. Al coordinar coherentemente dos líneas temáticas, episodios y motivos se acumulan dando lugar a un tipo de historia muy rico desde el punto de vista de la narratividad. El compilador no omite –ni añade– ningún eslabón de la cadena temática. Su evidente esfuerzo consiste en eliminar todo lo que él considera superfluo o entorpecedor del ágil seguimiento del relato. Por eso, la versión castellana de la leyenda de San Julián es un vertiginoso mosaico de acciones, donde no hay apenas espacio para los diálogos, descripciones y dilatadas pausas reflexivas que debían abundar en las fuentes latinas primigenias, según se desprende de los textos que nos ofrecen las *Acta Sanctorum*.

Un pasaje ilustrativo de esta tendencia generalizada a toda la versión podemos encontrarlo en lo referente a las bodas de Julián y Basilisa. El eje argumental sobre el que gira esta primera parte de la leyenda es, como sabemos, el mantenimiento de la castidad por parte de los jóvenes cónyuges. Y en esto –sólo en esto– pone el acento nuestro compilador: «Quando vino el tiempo de las bodas Sa[n]t Juliá[n] ca[n]tava e rogava a dios diciendo “Domine Jhesu Christe ure renes meos e cor meu[m] la serpie[n]te antigua no[n] levante batalla de la su luxuria co[n]tra mí”» (f. 29r^b). La comparación con el episodio correspondiente en las fuentes latinas, tal como las recogen los bolandistas, es bien significativa:

Venit dies statutus, in quo vicinæ ciuitates inuitantur. Quæ pompa expetit secularis, vnaquæque ciuitas adduxerat secum, diuersa oblectamenta mundi, quæ possunt teneras ætates excitare ad libidinis fluxum, Sonât plateæ organorum fremitu: diuersæ voces musicorum resultant: multitudo virginum aureis ornamentis crispabant crines; ad quarum cantilenas & suauissimas voces resultant omnia, [...] Prodcitvr interea onerata auro & gemmis sponsa de thalamo, suscepit lætus, cum qua lætaretur in Domino: & vultu se læto ostendens, in corde suo Domino psallebat dicens: Domine vre renes meos & cor meum, ne in me antiquissimus serpens libidinis a excitet bellum (p. 576)

En la versión castellana se ha omitido todo detalle referente a la celebración de la ceremonia como acto social o festivo, y la mera mención de las bodas se utiliza para introducir ese punto culminante del relato que es, como hemos visto, la determinación consciente de mantener la virginidad marital.

Un segundo episodio que nos sirve para ejemplificar esta tendencia selectivamente sintética de nuestro compilador pertenece ya al segundo núcleo temático de la leyenda, y se trata de la conversión de Celso, el hijo del adelantado:

[...] salió el fijo del adela[n]tado que dezía[n] Celso de la escuela al royo de la ge[n]te e vido grand muchedu[m]bre de omnes bla[n]cos como la nieve que traía[n] cercado a Sant Julián, e cómo le ponía[n] en la cabeça una corona de oro llena de piedras preciosas. E co[n]tá[n]dolo a su maestro e a los di[s]cípulos que apre[n]día[n] co[n] él lo que viera, desa[m]paró sus vestidos e el libro, e despojado echose a los pies de Sa[n]t Julián afirma[n]do e dizie[n]do que no[n] avía otro dios de adorar si no[n] el que creía Sa[n]t Julián. (ff. 30vb-31ra)

Una escena de conversión repentina, cargada de plasticidad y sin olvidar el ingrediente sobrenatural... digna, en definitiva, de una comedia de santos barroca. En realidad todos estos elementos están ya en las fuentes latinas, pero sometidos a un tratamiento diferente, más dilatado, que minimiza esa sensación de celeridad y puro desgarro que se desprende del fragmento castellano. El Celso primigenio explicita verbalmente su conversión y su determinación a renegar de sus parientes. Todo ello confiere un grado de racionalidad a su conducta que se opone de raíz al impulso pasional que veíamos arriba. Porque lo que le interesa realmente a nuestro copista es enfatizar, ante todo, otro hito argumental de la leyenda –la potente influencia piadosa de San Julián en un medio gentil– más que detenerse innecesariamente en los conflictos psicológicos y dramas familiares de un personaje secundario.

Podemos concluir este somero análisis de algunos fragmentos significativos aludiendo a un tercer episodio clave de la historia –posiblemente el fundamental desde un punto de vista ideológico–: el martirio de San Julián. Una vez más, nuestro compilador elimina toda referencia ambiental, condensando la tensión en unas pocas líneas:

Otro día seguie[n]te, mandó Marciano fe[n]chir trei[n]ta cubas de piedra sufre e de podres e de betú[n] e de leña seca e so ellas e darles fuego. E después que fuero[n] ence[n]didadas, ma[n]dó poner en ellas a los sa[n]tos e por la virtud de dios no[n] sintieron ninguna cosa de pena. (f. 31rb)

Se enfatiza, ante todo, la crueldad de las torturas ideadas por el adelantado –para lo que no se escatiman los detalles– y la antonomásica invulnerabilidad de los santos, algo que, evidentemente, no falta en la versión latina. Pero en ésta todo se dilata por la vía del patetismo, describiendo las emociones de quienes observan el martirio:

In quorum aspectu omnis ætas nouam pulchritudinem mirabatur, quorum mentes ad fletum conuersas pietas inclinabat. Clamabatur ab omni ætate inconfuse. Viri clamabant: O iniustitia! & nos filios habemus. Mulieres solutis crinibus clamabant: O gemitus amarior felle! vt quid talis iuuentus igne crematur? O potestas cæca, quæ nec viuus parcit, nec mortuos audit! (p. 583)

Una vez más, la versión castellana opta por centrarse en la pura trayectoria de los protagonistas sin desviarse ni un ápice de los hitos argumentales del relato. Llegados a este punto, el eje fundamental de la historia, hacia el que convergen todos los motivos narrativos, ha de ser el martirio de Julián, tratado de forma bien antonomásica, como veíamos antes. El

compilador elabora un relato de ritmo rápido, donde todo se limita a la idea esencial, siempre vinculada con la acción concreta de los santos. En definitiva, por la vía de una reducción consciente y sistemática de los elementos descriptivos, apenas se deja espacio para la posible reconstrucción de un ambiente externo.

LA RECREACIÓN DEL MUNDO SOBRENATURAL.

A pesar de esta evidente voluntad sintética, algunos episodios son tratados con la misma profusión que en las probables versiones originales. Es precisamente esta coincidencia literal entre algunos fragmentos lo que corrobora la existencia de una fuente común o, al menos, muy cercana, entre el texto latino propuesto en las *Acta Sanctorum* y nuestra *Vida*. Se puede vislumbrar una pauta que se extiende a todo el relato: el innegable esfuerzo sintético del traductor sólo cesa de manera sistemática cuando se trata de describir cualquier episodio sobrenatural. Probablemente, es la múltiple funcionalidad del recurso lo que empujó a nuestro compilador a olvidar, por unos instantes, su voluntad sintética en nombre de la profusión y el detallismo.

Como no podía ser de otra manera, los prodigios sobrenaturales coinciden con momentos clave de la historia. La determinación de los recién desposados Julián y Basilisa a mantener la castidad culmina con un cuadro de fuerte sugestión teatral, donde no se omiten ni las simbólicas referencias a la luz: «E a hé do se moviero[n] los fu[n]damentos de la cámara do estava[n] e apareció una gra[n] claridad *que* la no[n] podría om[n]e contar.» (f. 29v^a), ni las concesiones espaciales, casi a modo de acotación:

E con aquella claridad ta[n] grande apareció de la una parte do estava Jhesu Christo con muchos á[n]geles bla[n]cos sin cue[n]to, e de la otra parte vírgines sin cuenta de tod[o]s los linajes, las *quales* estava[n] co[n] la virge[n] Santa Maria. E de la parte del rey llamava[n] e dezía[n]: “Ve[n]ciste Julián ve[n]ciste”. E de la parte de la Reyna dezía[n] e llamava[n]: “Bie[n]ave[n]turada er[e]s Basilisa, *que* así co[n]se[n]tiste los ma[n]damientos de salud e todos los falagos del mundo desa[m]paraste e me[n]ospreciaste” (Fol. 29va)⁶

Una vez fallecidos los progenitores, Julián y Basilisa fundan sendos monasterios destinados a la difusión del cristianismo. Y precisamente con la labor de predicación de la santa coincide otro prodigio sobrenatural significativo. De nuevo la plasticidad, la teatralidad, la acumulación – incluso reiteración– de sugerencias sensoriales:

[...] apareció entre una coluna como pilar *que* salió un gra[n] respla[n]dor e come[n]çó tremer la tierra y el lugar do[n]de ellas estaua[n] e apareció un pilar de grand claridad e[n] medio dellas e testimonio escrito e salió una boz de aquella coluna e dixo de sí un signo de cruz co[n] gra[n]d respla[n]dor e olor muy suave e plazentero. (f. 30ra)

Todo ello está presente en la versión latina, y lo recoge nuestro compilador. Sólo cuando cesan los prodigios propiamente dichos y se inicia la parte más doctrinal recurre de nuevo a una elipsis bien explícita: «[...] diciendo Santa Basilisa: “*Gracias* a ti señor Jhesu Christo *que* así ve[n]ciste las te[n]taciones de las *nuestras* carnes”. E dizie[n]do estas cosas e otras muchas que

⁶ Cfr. «Ex una parte sedebat Rex aeternus Dominus Christus, cum multitudine innumerabilium candidatorum; & ex alia parte innumera multitudo Virginum, quarum principatum Virgo gloriosissima Maria tenebat. Tunc a parte Regis clamabatur: Vicisti Iuliane, vicisti; a parte Reginae clamabatur: Beata es Basilissa, quae sic consensisti salutaribus monitis, & falsa mundi blandimenta respuens, ad aeternam gloriam properasti» (*Acta Sanctorum*, p. 577)

sería[n] lue[n]gas de co[n]tar [...]» (f. 30r^b). Esas *cosas luengas de contar* aparecen pormenorizadas en el texto latino, y constituyen todo un compendio de moralidad cristiana... algo que, seguramente, no contribuía a retener la atención del público –oyente o lector– con tanta intensidad como las irrupciones repentinas del *más allá* en un mundo aparentemente cotidiano. De ahí el drástico recorte.

El esfuerzo del compilador por no omitir ningún detalle descriptivo de los numerosos prodigios que dan forma a nuestra leyenda es perceptible a lo largo de todo el relato. Y destaca aún más en un contexto conscientemente sintético y centrado en la rapidez de acción y en la acumulación sucesiva de motivos narrativos dinámicos. En relación con esto, resulta obvio que, cuantitativamente, los episodios sobrenaturales han de suponer una porción muy notable de la totalidad de la historia. La “Vida de San Julián” posee todos los ingredientes necesarios para llamar la atención del público: suntuosas apariciones celestiales, milagros, prodigios, presencias maléficas⁷... todo ello junto a un ritmo ágil y una acción en constante movimiento. Esto deriva de una consciente modelación –que no modificación– de unas fuentes dirigidas, probablemente, a un público culto, para adaptarlas al gusto popular.

EL CULTO A JULIÁN Y BASILISA.

Por muy atractivos que puedan llegar a parecer las características internas de la historia, parece evidente que, en primera instancia, la inclusión, en nuestro incunable, de una leyenda que no había llamado demasiado la atención de los hagiógrafos anteriores, debió responder a una devoción especial del propio compilador o de su entorno hacia la figura de los santos esposos. En España, el culto a San Julián y Santa Basilisa proliferó en la época visigótica, y, al menos desde el siglo VI, se construyeron templos en su honor a lo largo de toda la zona central y septentrional de la Península. Las *Acta Sanctorum*, basándose en el testimonio de Alonso de Villegas, no pasan por alto esta advocación que, al parecer, gozó de notable importancia en la Península: «Addit Villegas iam olim in Hispania celebrem fuisse eorum memoriam, ac varia eisdem dicata templa, quorum unum erat non procul a moenibus urbis Toletanae in monasterio Agaliensi ordinis S. Benedicti.» (p. 571)

Por lo que hemos podido comprobar, algunos emblemáticos centros de irradiación cultural y religiosa de nuestra Edad Media se dedicaron a los santos antioquenos y, curiosamente, se vinculan entre sí a partir de dos frentes fundamentales: la Orden Benedictina y el Camino de Santiago. Julián y Basilisa son los patronos del Monasterio Benedictino de San Julián de Samos, en Lugo, que, aunque fundado a mediados del siglo VI, fue restaurado por mandato del rey Fruela I en 759 y concedido al abad Argerico, procedente precisamente del monasterio San Julián Agaliense de Toledo citado en las *Acta*. En la Alta Edad Media, la abadía lucense, situada en una vía de enlace con el camino general de las peregrinaciones a Compostela, se consolidó como un prestigioso centro de enseñanza cuya influencia perduraría en épocas posteriores. Contaba con una importante biblioteca, famosa en el medievo por su colección de libros litúrgicos, que se destruyó y dispersó tras un devastador incendio a principios del siglo XVI⁸. En

⁷ Evidentemente no me puedo detener a analizar cada uno de los episodios, pero la acumulación de sucesos sobrenaturales es evidente: Julián resucita a un gentil, Anastasio, que, al volver a la vida, ofrece una descripción detallada y muy plástica del *más allá*; la fuerza de la fe de los cristianos destruye repentinamente el templo dedicado a Júpiter; invocados los dioses paganos, son los demonios quienes, como en la leyenda de Longinos, hablan a través de los ídolos... En definitiva, el compilador castellano, omitiendo todo aquello que pudiera resultar cansino o excesivamente reiterativo, acumuló conscientemente motivos legendarios que confieren a la leyenda un carácter marcadamente mítico.

⁸ Una interesante exposición de todas estas vicisitudes históricas del monasterio se puede encontrar en los primeros capítulos del estudio de Miguel Durán que cito al final de este trabajo. Todos los datos que ofrezco referidos a la abadía están extraídos de esta fuente.

Samos sería instruido el rey Alfonso II, el Casto, que unos años más tarde (c.812) ordenaría la construcción de la basílica de San Julián de los Prados (Oviedo), consagrada justamente a los dos adalides de su propia virtud: «Éstos [Julián y Basilisa], como es de sobra conocido, son los máximos exponentes de una de las virtudes fundamentales de un monje, y a la que nuestro rey consagró su vida: la castidad» (Blanco Torviso 1988: 237).

En el siglo X, tras una restauración impulsada por Ordoño II, el monasterio fue repoblado por monjes del convento benedictino de San Juan de la Peña (Jaca), situado en una de las rutas de peregrinación hacia Santiago, y cuya iglesia inferior originaria, fundada en 920, estaba también dedicada a San Julián y Santa Basilisa. En definitiva, las advocaciones a los santos esposos en tierras españolas no debieron ser en absoluto marginales durante la Alta Edad Media. Desde estos importantes cenobios benedictinos, seguramente irradiaba la devoción a sus santos patronos al tiempo que se fomentaba la observancia del *ora et labora*. Es probable que la proyección cultural de estos centros se intensificase al amparo de los peregrinos a Compostela, que hacían un alto en el camino para descansar y adorar las reliquias conservadas fundamentalmente en San Julián de Samos⁹. Dado el enlace histórico y cultural que puede rastrearse entre ellos, es posible suponer un nivel de influencia mutua que trasciende lo meramente casual.

Es bastante probable que el compilador del incunable castellano tuviese contacto, ya avanzado el siglo XV, con algún viso de esta tradicional devoción. Evidentemente, no podemos saber ni en qué grado ni dónde emergió su interés por la leyenda de Julián y Basilisa. Pero lo que es indudable es que tuvo que verse inmerso en una atmósfera suficientemente influyente para que unos santos bien conocidos y adorados en la España de los primeros tiempos de la Reconquista, y olvidados por casi todos los hagiógrafos medievales, atrajesen su atención de forma tan notable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Acta sanctorum, (1658) 9 Iannuarii, ff.570-588.

ARAGÜÉS ALDAZ, José (2000), "El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico", *Analecta Bollandiana*, 118, pp. 329-386.

BAÑOS VALLEJO, Fernando & Uría Maqua, Isabel (2000) *La Leyenda de los Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo)*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.

BAÑOS VALLEJO, Fernando (2003), *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto.

BLANCO TORVISO, Isidro (1988), "Alfonso II, el Casto, y Santullano", en AAVV, *Arte prerrománico y románico en Asturias*, Villaviciosa, Cubera.

DURÁN, Miguel (1947), *La Real Abadía de Samos*, Madrid, Núñez de Balboa.

HERNÁNDEZ AMEZ, Vanesa (2003), *Censo bibliográfico de la literatura hagiográfica medieval castellana*, Cuaderno bibliográfico, nº 26, *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 17. (2003), pp. 369-439..

SAUGET, Jean-Marie, «Giuliano, Basilissa e compagni» (1965), en *Bibliotheca Sanctorum* (Tomo VI), Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma, pp.1220-1223.

⁹ Miguel Durán habla de una cruz de plata del siglo XI, hoy perdida, que había pertenecido al Abad Brandilano y que presentaba la siguiente inscripción: «In Nomine Domini Nostri Jhsucristi ob honorem que sui Juliani adque Basilissa Virginis offert famulus dei Brandilan Abba e sociis ejus hoc signum crucis» (p. 53). La devoción a la reliquia, a la que se le atribuían importantes milagros y curaciones, llegaría hasta el siglo XVIII.