

# Los modelos de santidad en las biografías en prosa de Venancio Fortunato

## RESUMEN

*Aparte de su prolífica obra en verso (en muchos casos, de carácter cortesano; en otros, de temática muy personal, a lo que habría que añadir la biografía, en 4 libros, de san Martín de Tours), Venancio Fortunato nos dejó una serie de Vidas de santos, en prosa, sobre las que los investigadores no se ponen de acuerdo ni en cuanto al número ni en cuanto a la paternidad de las mismas. Dando por buena la interpretación del editor de dichas Vidas en los Monumenta Germaniae Historica (según B. Krusch seis serían las biografías auténticas), el presente trabajo pretende ofrecer, tras una rápida exposición del concepto de santidad en la Alta Edad Media, las dos modalidades de santidad sobre las que se fundamentan las biografías de Venancio Fortunato: por un lado, el modelo ascético-monástico y, por otro, el modelo de santidad episcopal y su intrínseca relación con los milagros.*

## ABSTRACT

*Apart from his prolific verse works (in many instances, of a courtly kind; in others dealing with very personal topics) and his four-volume biography of Saint Martin de Tours, Venancio Fortunato wrote in prose a series of Saints' Lives. Although researchers have still not reached an agreement about their final number or their real authorship, this article assumes that B. Krusch, the editor of Fortunato's Lives in Monumenta Germaniae Historica, is right when he suggests that six of the biographies can be attributed to Fortunato. After presenting*

*a quick overview of the concept of saintship, this article deals with the two kinds of saintship upon which Venancio Fortunato's biographies are modelled: on the one hand, the ascetic-monastic model; on the other, the episcopal model, which is directly linked with miracles.*

Seis han sido las *Vitae*, entre otros escritos en prosa, que nos han llegado bajo el nombre de Venancio Fortunato o que le han sido atribuidas por Bruno Krusch, el principal editor de los escritos hagiográficos de la Antigüedad Tardía en los *Monumenta Germaniae Historica*. Hay, también, que hacer notar que, según Leandro Navarra<sup>1</sup>, tales escritos todavía no han despertado suficiente interés entre los investigadores, a pesar, según este mismo autor, de constituir un área de investigación de muy rica perspectiva, tanto para la historia cultural como religiosa de Venancio Fortunato.

Entre las *Vitae* que son reconocidas como auténticas están las dedicadas a Hilario de Poitiers (con el complemento que constituye el *Liber de virtutibus sancti Hilarii*), Germán de París, Albino de Angers, Paterno de Avranches, la reina Radegunda y Marcelo de París<sup>2</sup>. Una séptima, dedicada a Severino de Bordeaux, es reivindicada con seguridad como de Venancio Fortunato por W. Levison<sup>3</sup>, editor, igualmente, de biografías de santos en los

(1) "Venanzio Fortunato: stato degli studi e proposte di ricerca", *La cultura in Italia fra Tardo Antigo e Alto Medioevo*. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979. Roma, Herder Editrice e Libreria, 1981, vol. II, págs. 605-610, en pág. 607. Según D. Fiocco ("L'immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato", *Augustinianum*, 1/2001, págs. 213-230), tal afirmación todavía es válida actualmente.

(2) *Venantius Fortunatus, Opera pedestria*. Ed. B. Krusch, MGH, AA, IV/2, Berolini, 1885: págs. V-XI, "Prooemium"; 1-7, *Vita s. Hilarii* (7-11, *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27, *Vita s. Germani*; 27-33, *Vita s. Albini*; 33-37, *Vita s. Paterni*; 38-49, *Vita s. Radegundis*; 49-54, *Vita s. Marcelli*. En adelante usaremos, respectivamente, de las siguientes abreviaturas para referirnos a tales biografías: VH para Hilario; VG para Germán; VA para Albino; VP para Paterno; VR para Radegunda y VM para Marcelo.

(3) *Passiones Vitaeque Sanctorum*. Ed. W. Levison, MGH, SRM, 1920, VII: págs. 205-218, "Prooemium"; 219-224, *Vita s. Severini episcopi Burdegalensis*.

*Monumenta Germaniae Historica*. Según Salvatore Pricoco<sup>4</sup>, W. Levison atribuyó a Venancio Fortunato esta *Vita* basándose en el testimonio de Gregorio de Tours<sup>5</sup> y en la afinidad de estilo de tal biografía con las demás obras atribuidas a este autor. Recientemente, un estudioso, Richard Collins<sup>6</sup>, llevó a cabo un análisis filológico y temático de la *Vita* de san Medardo<sup>7</sup>, reivindicando la autenticidad de su autoría a favor de Venancio Fortunato. L. Navarra<sup>8</sup> cuestiona, o por lo menos pone en duda, la paternidad de Venancio Fortunato sobre las biografías de Amanicio, Remigio, Leonino, Mauricio, Dionisio, Rústico y Eleuterio.

No obstante, hay que hacer notar que las razones que llevaron a B. Krusch a pronunciarse por la tesis de las seis "Vidas" de Venancio Fortunato fueron razones de ámbito estilístico y, es una opinión extendida, según S. Pricoco, L. Navarra y D. Fiocco<sup>9</sup>, que algunas de sus observaciones deberían ser verificadas a través una investigación más profunda. Admitimos que ésta debería ser la actitud ante las obras de Venancio Fortunato, pero entretanto consideramos más prudente restringirnos a las seis "Vidas" que B. Krusch considera como auténticas.

Ahora bien, antes de adentrarnos en el examen de los modelos de santidad presentes en las *Vitae* de Venancio Fortu-

---

(4) "Gli scritti agiografici in prosa di Venenzio Fortunato", en *Venancio Fortunato tra Italia e Francia*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Baldobbiadene, 17 maggio. Treviso, 18-19 maggio 1990. Treviso, Provincia di Teviso, 1993, págs. 175-193, en pág. 175.

(5) *Liber In gloria confessorum*, cap. 44, MGH, SRM 1,2, 1920, pág. I 775.

(6) "Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul", en H. B. Clarke y M. Brennan, *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 1981, págs. 105-125, en pág. 120, nota 26.

(7) MGH, AA, IV 2, págs. 67-73.

(8) Art. cit., pág. 607

(9) Arts. cit., pág. 175, 608 y 215 respectivamente.

nato, creemos necesario ofrecer una rápida presentación del concepto de santidad y de santo en la Edad Media, que entendemos puede contribuir al desarrollo y a una mejor comprensión de nuestro objeto de estudio: las biografías en prosa de nuestro autor.

El concepto de santidad se encuentra en la mayor parte de las grandes religiones, en las que asume un significado ambivalente; en efecto, evoca, de hecho, algo que se implica en una separación radical de la condición humana, pero por otro lado, también, tiene la posibilidad de mantener una relación con lo divino, susceptible de efectos purificadores<sup>10</sup>. Hay que poner de relieve que los textos hagiográficos no sólo presentan diferencias formales sino que también incorporan diferencias de santidad, como vamos a ver más adelante en las *Vitae* de Venancio Fortunato.

T. Candolo-Câmara<sup>11</sup> ha llamado la atención sobre la función edificante de la narrativa hagiográfica, ya que la razón de que la lectura de la vida de los santos fuese edificante era que se creía en la acción directa de Dios en la vida de un hombre. Así la hagiografía daba a los hombres medievales la oportunidad de encontrarse con la acción de Dios. Era en este sentido como se constituía como *exemplum* con un doble significado: en la aceptación de perfección, puesto que era una acción de Dios, a través del santo, más fuerte que la del hombre; y en la acción de Dios que es pura y perfecta, en cuanto que enseñanza, puesto que el modelo de conducta así exhibido procedía directamente de Dios. Así, no se trata de la contemplación del propio Dios o de las realidades celestiales, sino de la contemplación de un mediador entre el hombre común y Dios, alguien que, en

---

(10) Véase A. Vauchez, "Santidade", en *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1987, vol. 12, págs. 287-300.

(11) "Hagiografía medieval portuguesa: *exemplum*", en *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*, 4-6 jul. 1995, São Paulo, págs. 358-366, en pág. 365.

cierta medida, está más próximo de Él y, por eso, puede proporcionarnos algún conocimiento acerca de Él y de su amor, así como un ejemplo de cómo llegar a una posición tan favorable.

Según R. Frighetto<sup>12</sup>, la figura de los santos contó con una enorme popularidad socio-religiosa a lo largo de la Alta Edad Media en los reinos romano-germánicos, calificada por las fuentes hagiográficas como aquella que buscaba la santidad y la perfección evangélica, lo que la convertía en un modelo ideal para los hombres de este período, caracterizado como aquel período que desprecia las dificultades mundanas y transitorias existentes en la vida terrena y se convierte en el mayor de los premios, la inmortalidad junto a Dios.

La receptividad del culto de los santos, ya desde muy pronto, introdujo la santidad en la operaciones de persuasión de la Iglesia. Fue, principalmente, debido a las estrategias de desnaturalización<sup>13</sup> de los lugares y de los significados sagrados como el culto se adaptó con mayor facilidad<sup>14</sup>. Según T. Cando-lo-Câmara<sup>15</sup>, el éxito de la receptividad de las Vidas de los santos con sus ejemplos maravillosos, así como de las parábolas, se debían al hecho de que tenían mayor capacidad de atraer a los fieles que los argumentos escolásticos, pues, con seguridad, estas personas podían comprenderlas más fácilmente, además de disfrutar del placer de oír una narración. De esta forma los milagros, una intervención divina en la vida humana, estaban

---

(12) *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*, Curitiba, Juruá, 2000, págs. 35-36.

(13) Proceso en el cual los temas folclóricos mudan radicalmente de significado en sus subtítulos cristianos. Véase J. Le Goff, "Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovingia", en su obra *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, Estampa, 1980, págs. 207-219.

(14) Véase Neri de Almeida Souza, "Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda áurea de Jacoppo de Varazze", *Revista Brasileira de História*, XXII, 43, 2002, págs. 67-84.

(15) Art. cit., pág. 360.

más próximos de lo cotidiano medieval que de las especulaciones dialécticas y retóricas, es decir, para ejercer ciertas actividades pastorales de una manera efectiva, el *corpus* religioso franco se vio obligado a adaptar el lenguaje de los sermones clásicos con el objetivo de ser comprendidos por los fieles<sup>16</sup>.

Es también notable el gusto de la Edad Media por las metáforas y analogías que textos de este tipo permiten formular. De ahí la atracción, la intensidad y la circulación de los textos hagiográficos y otros del mismo estilo en ese período. Otra explicación para este hecho puede, talvez, encontrarse en J. Le Goff<sup>17</sup>, donde se discute la relación de lo visible con lo invisible, ya que, según este autor, para el hombre medieval no existía una barrera clara entre lo visible y lo invisible, entre lo natural y lo sobrenatural, porque este último puede irrumpir, a cada instante, en la vida de todos. Así el hombre vivía rodeado de lo maravilloso, siempre atento a las señales del mundo sobrenatural que veía emerger a través de las cosas y acontecimientos, tal como se los mostraba la literatura hagiográfica.

Resumiendo las principales ideas del artículo "O Santo" de A. Vauchez publicado en *O Homem medieval*<sup>18</sup>, percibimos que, según este autor, el santo establece contacto entre el cielo y la tierra. Es, por encima de todo, un muerto excepcional, cuyo culto se desarrolla en torno a su cuerpo, a su túmulo y a sus reliquias. Es, también, el hombre de las mediaciones venturosas, un apoyo para la Iglesia y un ejemplo para los fieles. El santo fue, primero, mártir; después, en la Alta Edad Media, recibió la influencia del asceta oriental y, a continuación, en la

---

(16) Katrien Heene, "Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?", *Anallecta Bollandiana*, 107, 1989, págs. 415-428, en págs. 416-417.

(17) Véase J. Le Goff "et alii", *O Homem Medieval*, Lisboa, Presença, 1989, pág. 26.

(18) "O santo", en J. Le Goff "et alii", págs. 211-230.

mayor parte de las ocasiones, se encarnó en los poderosos: obispos, monjes, reyes, nobles. Fue, igualmente, la expresión de la preponderancia masculina, adulta, aristocrática, el ideal del hombre de la Edad Media, características, en general, presentes en la mayor parte de los santos biografiados por Venancio Fortunato.

Por lo que respecta específicamente al santo merovingio, cabe destacar que en cada año, bien sea el día de su muerte o el de su onomástica, era celebrado con una gran fiesta. Este acontecimiento, que era también conocido como *natale sancti*<sup>19</sup>, conmemoraba la muerte del santo y, al mismo tiempo, su nacimiento en el Paraíso, que representaba su entrada en el reino de Dios y su gloria eterna. De este modo, el santo, según la creencia merovingia, nunca habría, de hecho, fallecido; simplemente habría atravesado la frontera que separa este mundo del “otro mundo”, donde él continuaría vivo y desde donde seguiría ofreciendo su mediación en este mundo.

Y. Hen nos ofrece la estructura del *natale sancti*. Según este autor, la fiesta del día del santo comenzaba con una vigilia que duraba, posiblemente, toda la noche. A pesar de ser diferente de cualquier otra vigilia del calendario cristiano, era muy popular y muchas personas laicas participaban en ella. Por la mañana se decía una misa en honor del santo. Era durante esta celebración cuando se leía la *Vita* del mismo. Y. Hen sostiene que no se hacía una lectura completa de la biografía sino que se seleccionaban algunos capítulos. Justifica su interpretación en las dificultades que el celebrante encontraba en hacer que el público prestase atención y en la paciencia de los fieles. Después, al final de la misa, la celebración continuaba fuera de la iglesia de una forma más bien socializante ya que incluía comidas, bebidas, canciones y danzas. Estas características, según el mismo autor, apuntan al hecho de que el día de fiesta del santo

---

(19) Véase Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul A. D. 481-751*, Leiden/N. York/Köln, Brill, 1995, pág. 84.

era el principal acontecimiento social en la vida de la comunidad y contribuyeron mucho, igualmente, a su popularidad<sup>20</sup>. Es más, una vez que los santos son reflejos de los sucesores obispos, podemos concluir, basados en D. Fiocco<sup>21</sup>, que Venancio Fortunato encontró un medio, a través de las *Vitae*, de defender y legitimar el poder de los obispos frente a los otros poderes de la sociedad merovingia.

Basándonos en las observaciones ofrecidas por S. B. Gajano<sup>22</sup>, somos de la opinión que se abre un camino para pensar en el lugar que la santidad ocupa en los espíritus y en las implicaciones de esta creencia en otros sectores de la vida del hombre medieval, como sus relaciones dentro del campo religioso merovingio. La elección religiosa debería ser visible y reconocible para los otros, reposando sobre el proceso durante el cual el individuo edificaba su santidad llevando a cabo ciertas elecciones de vida, poniendo en práctica ciertos ejercicios espirituales (prácticas de virtudes, oración, formas de ascesis) e inspirándose en los modelos de tipo general (Cristo) o específicos (formas de vida religiosa ya practicadas y codificadas).

Este modelo de conducta –la santidad–, característica principal de todo santo, era la fuente de edificación y de consecuente exhibición de las virtudes del santo y, al mismo tiempo, la comprobación del poder divino a través de sus milagros, que también sirven de garantía y gracia de su sujeto específico. La estructura, la función, la lectura de la hagiografía se construyen en torno a la especificidad de esa figura y de su atributo especial que caracteriza al texto hagiográfico: el santo y su santidad. Al final es la santidad presente en este hombre, al mismo tiempo histórico y fuera de lo común, la que proporciona la materia

---

(20) *O. c.*, págs. 84-88.

(21) Véase D. Fiocco, art. cit., pág. 228.

(22) “Santidade”, en J. Le Goff y J.-C. Schmitt, *Diccionario Temático do Ocidente Medieval*, Bauru, Edusc, 2006, vol. II, págs. 105-120.

edificante de la hagiografía y la que hace de ella un género narrativo singular.

Tras este rápido análisis, pasaremos, a continuación, a presentar y a discutir los dos modelos de santidad expuestos por Venancio Fortunato en su hagiografía en prosa.

#### 1.- El modelo ascético-monástico

Cabe poner de relieve que, según S. Pricoco<sup>23</sup>, el modelo ascético-monástico permaneció ampliamente presente en las hagiografías Tardo Antiguas, ya sea porque muchos de sus protagonistas alcanzaron el obispado a partir de las comunidades monásticas, o porque el apogeo de la perfección individual siguió considerándose que consistía en los ejercicios rigurosos de renuncia y auto-martirio. De esta forma algunos de los santos biografiados por Venancio Fortunato tuvieron diversas experiencias monásticas antes de ascender a la cátedra de la Iglesia.

Sin embargo, la práctica excepcional de la virtud ascética es atribuida a todos, inclusive a Marcelo de París, que no tuvo un pasado monástico<sup>24</sup>. Echamos de ver, distribuidas por toda la obra hagiográfica, la constancia en el ayuno, en la oración y en la vigilia, revelándose como inclinaciones a la ascesis y al alto reconocimiento y valoración de esta antigua tradición. Dentro de las seis *Vitae* el tema ascético-monástico se destaca más en dos de ellas: la de Paterno y la de Radegunda.

Paterno escoge la condición monástica cuando era niño y ello, más tarde, se convirtió en la base de la futura dignidad episcopal. El perfil ascético es desmedido en la figura de Paterno desde los años de su infancia hasta los primeros encargos recibidos del abad, desde los proyectos de vida eremítica hasta las luchas contra los insurgentes cultos paganos, hasta los mila-

---

(23) Art. cit., pág. 179.

(24) *VM*, cap. 4.

gros que acompañan la dura ascesis, que certifican su excepcionalidad. Venancio Fortunato puso de relieve, en esta *Vita*, los motivos específicos de cultura monástica, como la historia de la destrucción, a golpes de bastón, de los adornos utilizados en los cultos paganos, que recuerdan las historias análogas de los monjes destructores de los templos no cristianos.

La atribución a Paterno del deseo de martirio, el proyecto de retirarse del mundo, el caso de la mujer que tienta al santo exhibiéndose desnuda en su presencia, los mismos milagros, inevitables en los episodios de corte monásticos, como el agua que el santo hace brotar de una roca y la representación del monje solitario y casi descarnado manteniendo una conversación con los ángeles, así como la descripción de su propia vida: alimentándose de pan, agua y verduras insanas, sin tener cama, poseyendo una única vestimenta y llevando siempre el cilicio, son ejercicios todos que aparecen como una prueba que definiría y confirmaría su santidad, así como su modelo ejemplar de comportamiento dentro de las características de la tradición hagiográfica monástica.

Las realizaciones son mínimas en la parte dedicada a los trece años de su episcopado, en el cual, Venancio Fortunato apenas si recuerda rápidamente las actividades llevadas a cabo en la fundación y restauración de iglesias. Hasta el milagro que normalmente el autor liga a la acción del obispo pertenece casi por completo al período monástico: la curación de una ciega. El único milagro recordado en la última parte de la biografía está también ligado a un contexto monástico y a la muerte simultánea del santo y de Escubilión, su antiguo compañero de vida ascética, con el que Paterno había compartido la celda en el monasterio de Sesciaco. Así podemos advertir que aquí fue invertida la relación establecida en las otras *Vitae* masculinas, en las cuales colocó en lugar de preferencia las "funciones" de obispo, mientras que, en la *Vita* consagrada a Paterno, Fortunato puso de relieve los viejos modelos de heroísmo ascético en

vez de explayar los temas de santidad episcopal, presentes en las demás biografías masculinas.

Nuestra opinión coincide con la de R. Frighetto en lo que atañe a ese modelo monástico-episcopal en el que se encuadra Paterno. Según este autor<sup>25</sup>, individuos que siguen esta trayectoria, o sea, del monasterio al episcopado, obedecen a la lógica institucional de la Iglesia de la Alta Edad Media, lo que reduce la importancia del papel eremítico e independiente del hombre santo. Ciertamente, con la valorización de la vida monástica de Paterno por parte de Venancio Fortunato, el santo sigue la trayectoria que valoriza la condición episcopal, cargo éste que desempeñó durante sus últimos trece años de vida.

Paradójicamente, el ejemplo de mayor dureza "viril" de santidad ascética es el ofrecido por una mujer<sup>26</sup>, santa Radegunda, ex-mujer de Clotario I. Se trata de una mujer de alto relieve en la época merovingia, figurando entre las grandes damas, como Clotilde, que forman y desarrollan las estructuras del monacato femenino. En esta *Vita* Venancio Fortunato hace hincapié en una descripción precisa, que no se ha echado de ver en las otras *Vitae* escritas por él, sobre el desafío ascético que Radegunda se impone, comenzando por los años pasados en la corte, en conflicto con las obligaciones impuestas por su propia condición y el régimen de pobreza y castidad al cual ella aspira.

Después, en el período conventual, durante el cual la práctica ascética se torna torturadora como nunca, llegando al límite de la capacidad humana de sufrimiento. Las privaciones a las cuales Radegunda se somete, especialmente en los períodos de Cuaresma, son: el ayuno prolongado, la paupérrima calidad de sus comidas, la sed tórrida, las vigiliat extenuantes, la oración

---

(25) *O. cit.*, pág. 37.

(26) La figura de la *mulier virilis* es tópica en la hagiografía cristiana desde el siglo IV: véase E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella hagiografia e nell'autohagiografia del IV secolo*, Roma, 1980, especialmente págs. 9-28, *apud* S. Pricoco, *art. cit.*, pág. 191, nota 31.

continua, la maceración de su cuerpo a través del sufrimiento; de forma general, terribles son los tormentos que ella misma se inflige, usando no sólo el cilicio, sino también aros de hierro y cadenas que se aprietan alrededor de su cuerpo: una *Vita* repleta de descripciones, en la que percibimos la expresión culminante de un esbozo biográfico centrado en el modelo ascético y construido desde el inicio bajo esta perspectiva.

Creemos pertinente, también, aludir a la historia del matrimonio y a la consagración de Radegunda, una historia real y personal, en la que no falta ni muerte, ni separación, ni conflictos de casados. Ahora bien, la aproximación, así como la descripción que Venancio Fortunato hace de estos acontecimientos es mínima. El drama doméstico de las relaciones con el rey y con la corte es contemplado desde un solo punto de vista: las dificultades encontradas por la joven reina a la hora de llevar a cabo las cotidianas prácticas ascéticas. Sobre el casamiento forzado en el que Radegunda no tuvo elección, Venancio Fortunato exime de todo tipo de responsabilidad al *praecelsus rex Clotharius*, apenas alude ligeramente a la constancia de la vocación ascética de Radegunda, monja desde la infancia, casada *terreno principi nec tamen separata celesti (...), plus participata Christo quam sociata coniugi*<sup>27</sup>. El capítulo que narra el apoyo buscado por Radegunda en el obispo de Noyon, su consagración como diaconisa y la consiguiente separación de su marido, es extremadamente evasivo, principalmente en relación con las acciones y consecuencias de la pareja real. De esta forma se pierde el significado de la expresión que indica el consentimiento del rey.

De hecho, la temática hagiográfica dominante en esta *Vita* es la de la vocación ascética incansablemente practicada y perseguida desde el principio con un claro deseo de martirio. Radegunda, en suma, aspiraba, desde niña, a alcanzar el triunfo de mártir. De este modo Venancio Fortunato atribuía la entera existencia terrena de la santa a los sacrificios y al ascetismo y

---

(27) *VR*, cap. 3.

por ello construyó una historia toda ella centrada en el ideal del martirio, a pesar de que el biógrafo advierte, al comienzo, y antes de pasar a las historias de los exacerbados sufrimientos, que por la santidad de los ejercicios ascéticos de la santa mujer, ella debería ser proclamada tanto confesora como mártir<sup>28</sup>.

En esta *Vita*, Venancio Fortunato desarrolló la idea de una supuesta igualdad de la mujer, a pesar de su fragilidad física, frente al hombre, a la hora de conseguir la santidad. Por eso debemos destacar, siguiendo a F. Pejenaute<sup>29</sup>, que la idea de que la mujer constituye un sexo inferior es voz común en gran parte de la literatura del período Tardo Antiguo, tanto clásico como cristiano. Ahora bien, si la mujer quiere penetrar en la esfera de la santidad, tendrá que sufrir el martirio y/o llevar a cabo una serie de actos de auténtica santidad del período (vida ascética, renuncia al mundo, sacrificios y mortificaciones en su más alto grado), lo que le valdrá el calificativo de "mujer fuerte/mujer viril".

Tal característica explica el hecho de que en las biografías femeninas prevalecen las descripciones pormenorizadas de sus sacrificios y penitencias, como se puede ver en la *Vita* de Radegunda, llevados a veces al punto máximo de lo soportable. Tales circunstancias no siempre aparecen o se destacan ampliamente en las *Vitae* masculinas, como lo echamos de ver en las biografías del propio Venancio Fortunato<sup>30</sup>, como si la santidad

---

(28) *VR*, cap. 2 y 21.

(29) "El prólogo de Venancio Fortunato a la *Vida de santa Radegunda* frente a los de Baudonivia e Hildeberto de Lavardin", *Minerva*, 18, 2005, págs. 171-186.

(30) Si examináramos las siete biografías de santos redactadas por Venancio Fortunato (seis en prosa y una en verso, la de san Martín), echaríamos de ver que en tres de ellas (san Hilario, san Marcelo y san Martín), en ningún momento se alude a mortificaciones y exacerbadas penitencias; en las tres restantes (san Germán, san Albino y san Paterno), el biógrafo alude a ellas, especialmente en la dedicada a san Paterno, pero en ningún caso tales mortificaciones y penitencias pueden compararse con las descritas en la *Vida* de santa Radegunda. Lo que deja ver claro que los hombres (aquí, todos obispos) no estaban obligados a alcanzar la santidad a través del aniquilamiento corporal: véase F. Pejenaute, art. cit., pág. 183.

fuera inherente a la naturaleza de los hombres. De esta manera, las mujeres, para alcanzar la condición de santas, deberían seguir un camino en el cual, como primer paso sería superar su propia condición de mujer, esto es, vencer no sólo al mundo sino también a su propio sexo, asimilando su condición a la condición de hombre<sup>31</sup>.

Las dos *Vitae* (de Paterno y Radegunda) desarrollan temáticas diferentes en comparación con las otras *Vitae*, ya que ellas proponen un modelo de santidad estrictamente ascético-monástico. A continuación vamos a ver otro modelo presente en las demás biografías de Venancio Fortunato, el modelo de santidad episcopal, la “vía santificadora oficial” de la Iglesia.

## 2. El modelo de santidad episcopal y su intrínseca relación con los milagros

El modelo ascético pierde vigor en las otras *Vitae*, todas ellas dedicadas a obispos y encomendadas por obispos, manifiestamente destinadas a celebrar al santo de una comunidad ciudadana. Sustancialmente el elemento ascético se reduce al reconocimiento de que, tras haber alcanzado la dignidad episcopal, el santo mantuvo un régimen de vida penitente. Como ejemplo podemos citar el caso de la *Vita* de Germán, quien mantuvo sus vigiliias, sus habituales ayunos y sus severas renunciias<sup>32</sup>. O el caso de Marcelo, en el cual la ascesis es superficialmente aludida como un adorno del santo, un hábito natural puesto en práctica desde la infancia<sup>33</sup>.

Segundo D. Fiocc<sup>34</sup>, en los reinos germánicos predominó el modelo hagiográfico episcopal, prevaleciendo todavía el modelo monástico-episcopal, por lo que se destaca la dimensión tau-

---

(31) Véase A. Groggon, “*Specula: Mirrors from the Middle Ages*”. Disponible, en ofrecimiento informático, en <http://www.thedrunkenboat.com/specula.html>.

(32) *VG*, cap. 12.

(33) *VM*, cap. 4.

(34) Art. cit, pág. 218.

matúrgica. Además de eso, se percibe en esos textos la transferencia, pasada a las manos de los obispos, de la responsabilidad del patronato de las ciudades; es decir, el obispo se torna en *defensor civitatis*, aquel que con su actividad y sus oraciones intercede, alejando de la ciudad los acontecimientos calamitosos, redime a los prisioneros, socorre a los necesitados. Cabe destacar también que tal patronato se prolonga después de su muerte: las reliquias del santo se convierten en garantía de continuidad de esta relación entre el obispo y la ciudad.

De este modo el modelo de santidad aparece simplificado. La actividad del santo se reduce a su condición de taumaturgo y es durante las operaciones taumatúrgicas donde van apareciendo o se hacen observar los otros aspectos y momentos de conquista del ejercicio de la santidad. Así echamos de ver, en la mayoría de las biografías de Venancio Fortunato, que el concepto de virtud es preparatorio para la taumaturgia. Tal característica está explícitamente atestiguada en la *Vita* dedicada a Albino, en la cual se nos dice que progresó y resplandeció tanto en las virtudes que Dios le hizo famoso en el mundo concediéndole el poder de hacer milagros<sup>35</sup>.

Observamos también en la *Vita* dedicada a Paterno que el avance en la jerarquía eclesiástica fue acompañado del progreso de las *virtutes* taumatúrgicas<sup>36</sup>. En el caso de Marcelo, a pesar de que su santidad fue precoz, ya que lleva a cabo milagros antes de su *clericale tyrocinium*<sup>37</sup>, vemos que el nivel de dificultad de los milagros por él realizados aumentaba de acuerdo con el puesto que alcanzaba en la jerarquía eclesiástica, tanto que el triunfal milagro<sup>38</sup>, la domesticación del dragón, sólo tuvo lugar después de su consagración como obispo de París.

---

(35) *VA*, cap. 7.

(36) *VP*, cap. 10.

(37) *VM*, cap. 5.

(38) Calificado así por el propio Venancio Fortunato, cap. 10.

Los elementos esenciales de la estructura ejemplar hagiográfica plasmada en la biografía de san Martín de Tours redactada por Sulpicio Severo, a saber, la *vocatio* (en la juventud) y la *justificatio* (en los años de clausura o alejamiento del mundo) aparecen presentados brevemente, ya que en todas las biografías de este grupo el milagro es preponderante y con el objetivo de construir un cuadro expositivo de los santos como obispos a través de una imagen cuidadosamente elaborada sobre la sucesión ininterrumpida de su actividad taumatúrgica.

Vemos, por tanto, que la santidad personal en la literatura hagiográfica en prosa de Venancio Fortunato es condición ligada a la dignidad episcopal y que el poder taumatúrgico está reivindicado como atributo de tal cargo eclesiástico. También encontramos esta característica en la *Vita* dedicada a san Hilario, quien resucitó un niño pequeño fallecido antes de ser bautizado, episodio análogo al del catecúmeno que san Martín volvió a la vida al poco tiempo de haber fundado su primer monasterio en las cercanías de Poitiers, como nos lo cuentan Sulpicio Severo y el mismo Venancio Fortunato en sus respectivas obras dedicadas al culto de dicho santo<sup>39</sup>. Según nos cuenta la biografía de san Hilario, la madre del pequeño niño tenía tanta fe en Hilario como en los poderes inherentes a su cargo eclesiástico (a la sazón, obispo), ya que la madre exclama que si Martín había realizado el milagro antes de comenzar su actividad monástica, con mayor razón lo podía hacer Hilario, que era obispo y padre de la comunidad<sup>40</sup>; es decir, una exposición de santos como obispos a través de una imagen elaborada por medio de una secuencia de milagros. Vemos, por consiguiente, un esfuerzo, por parte del autor, por alinear ciertos episodios milagrosos en el texto como particular grupo social. Aquí el obispo es presentado como el protector de la ciudad, caracteri-

---

(39) Sulpicio Severo, 7, 1-4; Venancio Fortunato, I, págs. 150-178.

(40) *VH*, cap. 12.

zado como el mediador del inabarcable poder de una divinidad distante.

Los miembros del alto clero de la Galia merovingia eran, en su mayoría, descendientes de la aristocracia galo-romana, más tarde también franca. Sus hagiógrafos, según M. van Uytfaenge<sup>41</sup>, aparte la glorificación del santo individual, conferían un tipo de aureola religiosa a su familia así como a todo su grupo social, es decir, una tradición hagiográfica asociada a la *nobilitas* como *sanctitas*. Como hemos indicado más arriba, tales rasgos están presentes en las biografías de Venancio Fortunato. Es más, tal asociación, *nobilitas et sanctitas*, nos obliga a comparar el modelo de santidad de Sulpicio Severo con este modelo de Venancio Fortunato<sup>42</sup>.

Martín de Tours era hijo de un simple soldado, detalle no desdeñado por Sulpicio Severo<sup>43</sup>. Por otro lado, los protagonistas de Venancio Fortunato son, en su mayoría<sup>44</sup>, figuras nobles de respetables orígenes<sup>45</sup>. Es decir, aparte el cambio de público entre las hagiografías, asistimos también a un cambio en la presentación de los santos entre esos dos autores, dado que Sulpicio Severo retrata a su santo como *remotus et quietus*<sup>46</sup>, suspiran-

---

(41) "L'hagiographie et son publique à l'époque mérovingienne", en *Studia Patristica*, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II, *Monastica et Ascetica, Orientalia e saeculo secundo*, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. Berlin, Akademie-Verlag, 1985, págs. 54-62, en 56-57.

(42) La relación entre el modelo de santidad plasmado por Sulpicio Severo en su biografía de San Martín y el de los hagiógrafos posteriores, especialmente Venancio Fortunato, fue magistralmente expuesta por J. Fontaine, "Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat", *Revue de l'Église de France*, LXII, 1976, págs. 113-140.

(43) *Vita Martini*, II, 1.

(44) Con la excepción de Marcelo, que no tiene un origen noble.

(45) Véase *VA*, cap. 5; *VH*, cap. 3; *VP*, cap. 3 y *VG*, cap. 1.

(46) VIII 3.

do por la retirada ascética del mundo, mientras que Venancio Fortunato describe a sus santos como *pater et pastor populi*<sup>47</sup>, discutiendo el papel del poder episcopal en las *civitates* de la Galia, en las que los obispos detentan una especial autoridad: lo sagrado y la salvación, elementos que permiten al obispo la posibilidad taumatúrgica. Ahora bien, encontramos una explicación para el cambio de modelos de santidad: A. Vauchez<sup>48</sup>, apoyado en el proceso de fortalecimiento del cristianismo dentro de la sociedad medieval, así como la manera como esta religión se relacionó con ella, justificó el abandono del modelo ascético y la adopción de figuras insertas en el cuerpo social, preocupándose por destacar, aparte de los milagros, su actuación social. Es decir, observamos una preocupación eclesiástica en introducir a sus santos como elementos participantes de la sociedad.

En la mayoría de las veces, Venancio Fortunato hace del milagro el elemento preponderante del santo ya que, en sus escritos hagiográficos, nuestro autor no ofrece muchos datos sobre la historia de los años precedentes. Sin embargo, la narración de hechos milagrosos señala directamente al episcopado y a él es confiada la *memoria* del santo<sup>49</sup> e incluso la consideración de soporte de su autoridad<sup>50</sup>. Como se dice en el *Liber de virtutibus sancti Hilarii*<sup>51</sup>, celebrar a los santos que reinan en el cielo con Cristo significa referirse a méritos y victorias, cualidades éstas que son, fundamentalmente, sus milagros.

Según M. van Uytfanghe<sup>52</sup>, los objetivos que los autores merovingios de las *Vitae* se proponían eran múltiples. Con la

---

(47) Por ejemplo, *VG*, cap. 76.

(48) "Santidade ..." (art. cit. en nota 10).

(49) Véase *VG*, cap. 23; *VP*, cap. 2, y *VA*, cap. 1.

(50) *VG*, cap. 18.

(51) Cap. 1.

(52) Art. cit., 55-56.

celebración de las virtudes y de los milagros de un santo pretendían aumentar su gloria y propagar su culto, material y espiritualmente. Pero también pretendían presentar al santo como un modelo, como un ejemplo que imitar, y deseaban instruir (*instruere*) y edificar (*aedificare*). Las nociones de *exemplum*, *imitatio*, *instructio*, *aedificatio*, *profectus*, *correctio*, son, en efecto, frecuentes en los textos. Pero instruir y edificar ¿a quién? Todos los términos, según el mismo autor, dan por hecho que las *Vitae* estaban dirigidas a la comunidad cristiana entera (por ejemplo a la *plebs christiana*, *devotus populus*, *universi omnes*), inclusive a todo tipo de grupos que pudieran ser estimulados por los buenos ejemplos de los santos (por ejemplo, *iniqui*, *delinquentes*).

Para Venancio Fortunato la tarea del biógrafo consistía en ofrecer, con la máxima riqueza posible, los actos taumaturgicos, tanto en vida como tras la muerte del santo<sup>53</sup>, y así en sus biografías echamos de ver, a lo largo de todos sus textos, una abundante sucesión de milagros. En su copiosa actividad taumaturgica encontramos<sup>54</sup> 70 curaciones (curaciones de fiebres, pestilencias, temblores, impedimentos, parálisis, mordeduras de bestias venenosas, ceguera, recuperación de miembros malheridos, voz recuperada por mudos; en algunas ocasiones, la visión y la voz habían sido perdidas tras ofender al santo, siéndoles devueltas al dar muestras de arrepentimiento), 14 resurrecciones y, aproximadamente, 20 liberaciones de prisioneros.

Según L. Navarra<sup>55</sup>, la abundancia de milagros en la literatura hagiográfica está, esencialmente, más ligada a la preocupación por la edificación de los fieles que a la consistencia histórica. Es más, el propio Venancio Fortunato nos proporciona el significado de los milagros cuando afirma que “la asamblea de los fieles” puede ser fortalecida al escuchar el relato de los mis-

---

(53) Véase *Liber de virtutibus sancti Hilarii*, 2.

(54) Véase D. Fiocco, art. cit., págs. 220-221.

(55) Art. cit., pág. 609.

mos<sup>56</sup>. Según R. Collins<sup>57</sup>, tal afirmación sugiere un valor sacramental y una función litúrgica.

En este aspecto, la constante sucesión de milagros, es inevitable tenernos que aproximar a su contemporáneo, Gregorio de Tours, visto que ambos autores recurren a esta similar fórmula literaria<sup>58</sup>. Es decir, el relato de una larga secuencia de acciones sobrenaturales o *virtudes* del santo como objetivo primario del biógrafo aproxima a estos dos escritores, por lo que es más frecuente en la historiografía subrayar la diversidad de estos dos intelectuales. También en Venancio Fortunato, aunque con menor riqueza que la abundante producción biográfica de Gregorio, se echa de ver un proceso de especialización del modelo de santidad, que está de acuerdo con la propia especialización de la santidad del período<sup>59</sup>.

Los santos tienen también, aquí, poder sobre la naturaleza de las cosas. Como ejemplo podemos mencionar la *Vita sancti Marcelli*, en la cual Marcelo se sobrepone a un dragón que, dentro de su polisemia, simboliza también a la naturaleza. Ahora bien, hay que poner de relieve que lo que es presentado al público por medio de aquellas imágenes es un constante proceso de imitación litúrgica o reimitación dentro de la comunidad de la Iglesia. Según S. Pricoco<sup>60</sup>, la *Vita* dedicada a Marcelo constituye uno de los pocos casos en que Venancio Fortunato se detiene para subrayar la excepcionalidad del acontecimiento religioso. Ahora bien, los casos son raros.

Las actitudes de Venancio Fortunato frente al milagro son, en general, apresuradas, como un hecho inexplicable en la actividad del santo. Habitualmente, los medios empleados para llevar a

---

(56) *VP*, cap. 2.

(57) Art. cit., pág. 112.

(58) Véase S. Pricoco, art. cit., pág. 186 y R. Collins, art. cit., pág. 105.

(59) Véase S. Pricoco, art. cit., pág. 186.

(60) En el pasaje citado en la nota anterior.

cabo su actividad prodigiosa no se apartan de lo habitual: la señal de la cruz, la unción con aceite o con saliva, el contacto con las vestiduras del santo, con sus reliquias o con su propio báculo. En sus biografías no tienen un papel distinguido el lugar o el ambiente social: el hecho prodigioso acontece en la clausura o en público, frente a una multitud de espectadores, en beneficio de unos pocos o de una sola persona en particular. Ahora bien, muchos de tales milagros poseen un carácter altamente popular, ya que frecuentemente encontramos en ellos una situación que remite, y ejemplifica con precisión, a la audiencia a la que tales milagros pretendían edificar, como es el caso del dragón en la biografía de san Marcelo: un típico elemento de cultura folclórica.

Por lo tanto, las intervenciones prodigiosas del santo obispo en favor de la ciudad, narradas en las *Vitae* de Venancio Fortunato, y públicamente proclamadas ante la población ciudadana, honraban al santo obispo (y, por extensión, a su sucesor) como *defensor civitatis*. De esta forma la imagen hagiográficamente construida sobre la figura del obispo contribuyó a desarrollar, en el ámbito local y/o regional, el patronato civil y religioso de la autoridad episcopal<sup>61</sup>.

Así, la hagiografía desempeñó un importante papel en la propagación de los cultos de los santos y hasta de la evangelización de las masas, como idea de que la práctica de las virtudes cristianas llevadas a cabo por los santos era un medio eficaz de evangelizar a la población, lo que justifica la *instructio, aedificatio, correctio*, siempre presentes en los textos hagiográficos. Es más, según M. van Uytfanghe<sup>62</sup>, tales características convierten las hagiografías merovingias en las principales manifestaciones de la cultura y de la mentalidad religiosa, factores que hemos procurado poner de relieve en el presente trabajo.

JOÃO PAULO CHARRONE  
*Posgraduando em Historia (Bolsita Calpes)*  
*Universidade Estadual Paulista (Brasil)*

---

(61) Véase D. Fiocco, art. cit., pág. 224.

(62) Art. cit., pág. 61.

