

En torno a la *Vita Fructuosi* (9-10)

De la compilación de Valerio del Bierzo sobresale la *Vita Fructuosi*¹, su opúsculo más extenso, atribuido por casi todos los editores antiguos al propio Valerio e incluido en el lugar trigésimoprimeros en todos los códices. En efecto, desde Ambrosio de Morales (*Corónica general de España* 12, 35) hasta la más seria discusión planteada por el bolandista Henschen² la atribución a Valerio del Bierzo de la *Vita Fructuosi* había sido prácticamente incuestionable. Sin embargo, en su magnífica edición crítica el profesor Díaz y Díaz ha demostrado, negando convenientemente su autoría, que Valerio recibe la influencia de la *Vita*, escrita con anterioridad a él, en su obra propia, hasta el punto de incluirla en su compilación hagiográfica³. Asimismo es digna de mención la posición intermedia de C. F. Nock,

1 La más completa introducción al estudio de esta colección, a cargo de M. C. Díaz y Díaz, «Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo», *Hispania Sacra* 4 (1951) 3-23, parte de la opinión de D. de Bruyne, *Revue Bénédictine* 32 (1920) 1-10, de que fue la obra principal de Valerio.

2 Un repaso exhaustivo de las opiniones de los editores desde el siglo XVI hasta el XIX se puede encontrar en M. C. Díaz y Díaz, *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga, 1974, 15-16; asimismo, cf. F. C. Nock, *The Vita Sancti Fructuosi*, Washington, 1946, 23-25, con diversos testimonios antiguos en notas 1-18. Todavía en la introducción de su edición de 1942, XXVIII, R. Fernández Pousa escribe rotundo que «no hay razón de índole alguna para dudar de la paternidad valeriana, ni ha existido jamás», lo que ya fue convenientemente respondido por L. Vázquez de Parga en su reseña de esta edición, publicada en *Hispania* 8 (1942) 252-255.

3 *La vida...*, op. cit., 17-23. La edición de J. Cardoso, *Valerio, Vida de S. Fructuoso arcebispo de Braga*, Braga, 1978, admite en el título la autoría de Valerio.

quien planteó por primera vez con seriedad y rigor en sus planteamientos la duda en cuanto a la autoría de Valerio del Bierzo, postulando la existencia de dos autores ⁴, lo que se advierte en el mismo hecho de que los primeros capítulos (hasta 7) traten de su familia, vocación religiosa y primeras fundaciones, mientras que a partir del 10 el relato se centra en diversos milagros, con una mayor proximidad a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, lo que permitiría aceptar mejor la hipótesis ya lanzada por Morales de la autoría de Paulo Diácono. En cuanto a la datación de la *Vita Fructuosi*, un notable avance lo encontramos en un estudio posterior de C. Codoñer, quien, a partir del comentario de ciertas peculiaridades de los capítulos 8b-15, por un lado, y 1-8a y 16-20, por otro, retrasa la fusión de ambas partes hasta el 690 ⁵.

La *Vita Fructuosi*, junto con las *Vitas Patrum Emeretensium* y otras vidas de santos como las de San Didier de Sisebuto o de San Millán a cargo de Braulio de Zaragoza, es una de las más importantes *uitae* que conservamos de procedencia hispana en el siglo VII. Éstas comparten un cierto apartamiento en el uso de las fuentes ⁶ que hace a veces ampulosos a autores cercanos a Isidoro (incluido el mismo Valerio), al tiempo que sus referencias bíblicas son menos frecuentes que en otros, no faltan en todos ellos términos y clichés poéticos, conocimiento tanto de *auctores* clásicos como Ovidio y Virgilio (que se suele advertir preferentemente en los pasajes más descriptivos) como de numerosos cristianos, entre los que destacan Sulpicio Seve-

4 *The Vita...*, *op. cit.*, 23-38.

5 «Sobre la *Vita Fructuosi*», en *Athlon, Saturata grammatica in honorem F. R. Adrados*, Madrid, 1987, 2, 183-190. La misma profesora, en su estudio sobre la literatura visigótica (en J. M. Jover [dir.], *Historia de España Menéndez Pidal* 3, 2, Madrid, 1991, 255) considera que la obra de Valerio no se puede entender sin las *Vitae Patrum* y la propia *Vita Fructuosi*, sus precedentes hagiográficos. Nock, *op. cit.*, había advertido con anterioridad el uso, en los primeros siete capítulos, de participios de presente en lugar de verbos finitos que no aparecen en la parte referida a los milagros.

6 El uso de material tomado de otros autores es un fenómeno común en la antigüedad. Esta cuestión, estudiada particularmente para los primeros cristianos o para los Padres de la Iglesia, ha sido descuidada para los géneros y autores menores. A este respecto, cf. A. van den Hoek, «Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods», *VigChr* 50 (1996) 223-243.

ro, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, cuya obra concibe como imagen del saber antiguo ⁷.

Capítulos «transicionales» de la *Vita Fructuosi*, los números 9 y 10 nos permiten un acercamiento al uso de las fuentes de estos hagiógrafos. Esta exposición resulta sumamente interesante. Incluso a que Nock, que considera que el estilo de estos apartados no es destacable ⁸, le ha servido para suponer, adelantándose en cierta medida a Díaz y Díaz y a Codoñer, que pudieron ser añadidos por otro autor, ampliando así el breve relato de los primeros años de Fructuoso. Del capítulo 9 dice esta última que es un sumario de la narración precedente, cuando en realidad nosotros, como ya hemos adelantado, creemos que es un pasaje de transición ⁹ que enlaza dicho relato anterior, que culmina en la vida eremítica del santo, con los relatos de milagros siguientes, en los que intervienen animales. Los monjes que, como Fructuoso, no optaban por la vida más ascética y restringida al ámbito del monasterio ¹⁰, entraban fácilmente en contacto con los animales por su mismo género de vida que les conducía a la soledad de bosques —como muestra nuestro autor— y desiertos ¹¹. En esta segunda parte de la *vita* el cambio se advierte además inmediatamente en el plano formal, en las referencias expresas al santo: el relato se inicia con

7 A la manera de Braulio de Zaragoza en su *Renotatio*. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983², 2, 866. En el *incipit* de la *Vita Fructuosi*, quienquiera que fuera su autor expresa, de forma muy sentida, su deuda para con Isidoro y Fructuoso: *Ille actiuae uitae industriae uniuersam extrinsecus erudiuit Spaniam; hic autem contemplatiuae uitae peritia uibranti fulgore micans intima cordium inluminauit arcana*. Si Fructuoso es para Valerio modelo místico y de vida contemplativa, el obispo de Sevilla lo es de elocuencia, de sabiduría y, en suma, de actividad.

8 Cf. *op. cit.*, 38: «The peculiarity of style is not remarked in the remaining chapters».

9 Nock, *loc. cit. supra*, niega de alguna manera este carácter por no haber ninguna expresión o frase «transicional» que abra paso a un nuevo autor.

10 Por ejemplo, entre el propio Martín de Tours y sus numerosos seguidores, según Sulpicio Severo, *Vita S. Martini* 10, 7, era muy raro que alguno saliera de su celda *nisi cum ad locum orationis conueniebat*.

11 Con ejemplos característicos, en un intento de profundizar en sus presupuestos ideológicos, cf. G. Penco, «L'amicizia con gli animali», *Vita Monastica* 17 (1963) 3-10: incluso las bestias más fieras se amansan ante la presencia de un *uir Dei*, representación de la más amplia perspectiva de pacificación universal prevista por Dios.

la indicación *idem uir* —y no *beatus*, *beatissimus* o su propio nombre *Fructuosus*—¹².

El capítulo 9 sirve, por tanto, para encadenar las dos partes, aunando la vida eremítica del santo ya apuntada poco antes (c. 8, *abditissima heremi loca petit ac fronduosis secretisque nemoribus...*) con el hecho cuando menos sorprendente (y casi milagroso) de que unos pájaros pequeños y negros, *gragulae*, sirven de señuelo para que los múltiples visitantes encuentren al santo en los bosques cercanos a su monasterio, de cuya frondosidad nos da buena cuenta Valerio en su *ordo quaerimoniae*¹³:

*Idem uir nigras paruasque aues, quas usitato nomine uul-gus gragulas uocitat, mansuetas in monasterio habuisse peribetur; quae praepete uolatu per diuersas partes siluarum eousque uolitantes perquirebant quousque repertum cunctis inquiringibus eius sanctas latebras suis garrulis uocibus proderent atque omnibus **propalarent***¹⁴. *Denique, sicut supra diximus, multis miraculorum **signis crebre effulsit***¹⁵, *et miro uirtutum opere, adnitente diuino adminiculo, saepissime coruscauit*¹⁶.

Su final, que da paso al capítulo 10, con los primeros milagros «largos» del santo es diáfano y al tiempo se caracteriza por un marcado carácter circular, pues repite justamente la expresión que abre el mismo capítulo 9 y que tampoco falta en el final de

12 Cf. C. Codoñer, «Sobre la Vita...», *art. cit.*, 186.

13 11, 6 ss. (ed. C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington, 1949): *paradisi aptissimus locus (...) eminentissimorum montium munitione circumsaeptus, nullius (...) tetraurum umbrarum opacitate fusca-tus, nisi luciflui splendoris uenustissimo decore conspicuus atque uernatissimi uiroris eximia amoenitate fecundus, procul a mundo remotus (...) a mundanis illecebris com-meritiisque recedentibus a Domino esse praeparatus*.

14 Cf. VSPE 5, 8, 4, *manifestissime propalarent* (paralelo citado por J. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington, 1946, 477).

15 Cf. VSPE 4, 6, 1, *Denique, sicut supra diximus, multis miraculorum signis crebre...* (en Garvin, *op. cit.*, 392; 12, 30 11-12). El autor de la *Vita Fructuosi* emplea *miraculorum signis* [una especie de políptoton] en lugar del *uirtutibus* del autor de las *Vitas Patrum Emeretensium*. *Signum* se emplea con el significado de milagro ya en el Nuevo Testamento, *Mc.* 16, 20.

16 Variantes que en suma poco afectan a la interpretación de este pasaje son las siguientes: *usitato uul-gus*, L; *in nostro usitato idiomate*, O; *gragulas*, L; *uocat*, O; *sanctas perderent atque propalarent oraciones*, O (*male*, Díaz y Díaz, p. 94).

la primera parte del capítulo 8, *opitulante deo*¹⁷, también en el *ordo querimoniae* de Valerio en cuatro ocasiones¹⁸:

Et quibus sacris uirtutibus, opitulante Deo, iam nunc aliquid fari incipiamus.

En el pasaje de explicación del nombre de las aves que guían a los numerosos visitantes (de nuevo previamente anunciados, c. 8, *deuitans frequentes populi concursus*) que, «aunque con pequeñas diferencias vocabulares» el autor de la *Vita Fructuosi* es deudor de Gregorio Magno, *Dial.* 2, 2, *nigra paruaque auis quae uulgo merola uocatur*¹⁹. Nótese que la misma expresión *quae uulgo ... uocatur* se repite en Gregorio en otras dos ocasiones: 11, 2 (*psyatio / matta*) y 18, 1 (*lignea uascula / flascones*). Observamos, además, que la evocación del pasaje gregoriano, que recoge una tentación en forma de mirlo²⁰, presenta otros matices:

Quadam uero die, dum solus esset, temptator adfuit. Nam nigra paruaque auis, quae uulgo merola²¹ uocatur, circa eius faciem uolitare coepit, eiusque uultui inportune insistere, ita ut capi manu posset, si hanc uir sanctus tenere uoluisset.

Tenemos que añadir que el maestro Isidoro está asimismo cerca de nuestro autor en el modo de la introducción del nombre «vulgar» de las pequeñas aves; así, el obispo hispalense

17 El enlace entre 8 y 9 se señala, pues, con esta expresión, pues en 8 *opitulante domino* se refiere a otro fundador, que también había optado por la vida *in abditissima solitudine* y por la fundación de un monasterio, se une al *praesidium* del mismo Fructuoso. *Opitulatio*, ya en Ireneo de Lyon 2, 31, 3; más cercano al participio, el sustantivo empleado por Ambrosio *Exh. uir.* 4, 27, *opitulantia*.

18 Otras variantes de esta petición y reconocimiento de ayuda al Señor son, en el mismo Valerio, *ope Domini, adiutus a Domino, iuuante Domino, suffragante pietate Domini, e incluso la larga acumulación de elementos de adiuuante clementissima opitulatione omnipotentis Domini* (3 ep., 3).

19 Cf. M. C. Díaz y Díaz, *La vida...*, op. cit., 26, n. 7.

20 Con este mismo motivo, cf. Atanasio, *V. Ant.* 5-6 (en el siglo IV); Hier. *V. Hil.* 5.

21 Aquí hemos seguido la edición de A. de Vogüé (*SChr* 260), París, 1979; otros editores prefieren *merula*.

(*Orig.* 12, 7, 42) había escrito a propósito de la *strix* («lechuza») que *haec auis uulgo amma dicitur*.

Tanto en la *Vita Fructuosi* como en el del diálogo de Gregorio Magno tenemos la representación común de unos pájaros en el cielo que se acercan a los de la parábola evangélica del sembrador (*Mt.* 13, 4, *et dum seminat ... uenerunt uolucres caeli, et comederunt ea*, también en *Mc.* 4, 4 y *Lc.* 8, 5). El comentario de este episodio bíblico (*nimirum per uolucres signans aereas potestates*) da pie, en Gregorio Magno, *Moralia in Job* 26, 30-31, a una reflexión sobre la posición de los hombres sobre animales terrestres y aves. Acercándose al sentido de lo que hemos leído en el episodio que nos ocupa de la *Vita Fructuosi*, San Gregorio concluye que *sancti uiri ... super caeli uolucres uirtute eruditionis excrescunt* (*ibid.* 31).

Los pájaros ocasionalmente representan, en autores cristianos, al diablo: así, en el caso de Gregorio Magno supone una primera tentación, el pequeño mirlo es un *temptator*, que es continuada por una segunda más carnal²². Estos demonios toman especialmente la forma de cuervos, o al menos de aves negras como los mismos mirlos y grajos²³, desde Ambrosio de Milán²⁴, aunque a veces se prefiere que el pecado adopte el aspecto de un insecto, como en Gregorio de Tours (*Gloria martyrum* 107), donde el diablo se metamorfosea en mosca, que también se ahuyenta por un signo de la cruz.

Sin embargo, en el texto de la *Vita Fructuosi* de las aves que acompañan a San Fructuoso se nos subraya una cualidad como la *mansuetudo*, una de las más importantes condiciones del buen monje y del buen abad desde las primeras reglas monacales²⁵. Nótese la elección de este rasgo de santidad en

22 Cf. *Lc.* 8, 12, *deinde uenit diabolus, et tollit uerbum de corde eorum*.

23 Así, en Juan Mosco (*Prado espiritual* 105), volando impudicamente entretienen y desvían la atención, que debía estar puesta en la oración, de un monje de Jerusalén.

24 Por ejemplo, cf. *Myst.* 3, 11; asimismo, ya en el siglo v, lo leemos en Paladio (*Hist. Laus.* 18, 7) o en Cirilo de Alejandría (*Vita Sab.* 27).

25 Cf. *Regula monachorum* 20: *Abbas, uel praepositus, e propriis semper coenobii monachis eligantur; uir sanctus, discretus, grauis, castus, charus, humilis, mansuetus et doctus*.

una abreviación de la *Vita Fructuosi* que se lee en un códice de Alcoaça (Lisboa, Biblioteca Nacional 110-103/38 ²⁶):

Cum autem a suis minime inueniretur, aues mansuete quas ipse in cenobio nutrierat per loca deuia uolantes garrulis uocibus [...] atque omnibus [...] propalau[...].

Llama la atención el intento de matización y de detalle en la descripción de estos pájaros, pensando en el común de los fieles que podían escuchar la *uita*. Las aves han sido descritas como *nigras paruasque aues*. El autor emplea la forma femenina ²⁷, mucho menos habitual que la masculina *graculus* ²⁸. Con todo, y en una época próxima, hay que recordar que el mismo Isidoro no identifica al *graculus* con la *monedula*, asignándoles lugares diferentes en el mismo libro 12 de las *Etimologías* (*graculus* en 1, 7, 9; *monedula* en 12, 7, 35). Nock entiende que las *gragulas* son «chovas» (ingl. «jackdaws»), pájaros efectivamente semejantes al cuervo, pero, a diferencia de la indicación expresa del autor de la *VF*, de un tamaño considerable. Díaz y Díaz, por su parte, no atiende al género, quizá suponiendo que el cambio se debe a la influencia de *aues* que le precede, y traduce «grajos». Nosotros consideramos que sería más correcta una traducción «grajillas», que recoge mejor tanto el género empleado por el autor como el propio pequeño tamaño de las aves que se describen ²⁹. En realidad, la forma femenina empleada en *Vita Fructuosi* 9 está apoyada además de por su evidente carácter popular por su condición de aposición de *aues* y por el rasgo colectivo que pueden adquirir los femeninos plurales —a partir de la desaparición del neutro y de formas como *folia*

²⁶ M. C. Díaz y Díaz, *La vida...*, *op. cit.*, 127-129 (aquí 128).

²⁷ *Gracula* se lee en Querol. 4, 2, e incluso como término de afecto de una hija a sus padres en Salviano, *Ep.* 4, 13, *ego uestra Palladia, uestra gracula, uestra domnula*.

²⁸ Es decir, el *coruus monedula*. Cf. J. André, *Les noms d'oiseaux en latin*, Paris, 1967, pp. 86-87; F. Capponi, *Ornithologia Latina*, Univ. de Génova, 1979, 274-277. Cf. Varrón, *R.* 3, 16, 4, *gragulus*; en autores literarios es más frecuente *graculus*, como en Fedro 1, 3, 4; Marcial 1, 116, 6; asimismo Plin. 8, 101; 11, 201.

²⁹ En el mismo *DRAE*, *op. cit.*, s.v. «grajilla», leemos —no indica origen— que es un ave «más pequeña y con el pico más corto que la graja y la corneja (...) sociable, forma grandes bandadas».

uides teneras—, con lo que podríamos aceptar también para una traducción adecuada el vocablo «arrendajo», que es el que mejor se corresponde con la denominación ornitológica latina *coruus monedula*. Como señalan J. Corominas y J. A. Pascual, el resultado románico del femenino *gracula* —el que ya prefiere nuestro autor a finales del siglo VII— es muy frecuente y popular³⁰ y pervive, entre otras, en las formas románicas del catalán «gralla» y del español «graja». En un principio debía ser menos empleada la variante femenina, ya que ni siquiera un autor como Marcial se sirve de ella para describir a una amante suya, muchacha muy morena que no es precisamente blanca como un cisne: 1, 115, 4-5, *sed quendam uolo nocte nigriorem, / formica, pice, grauulo, cicada*³¹. Aquí Marcial parece recordar a Claudio Eliano, quien en *Historia de los animales* 6, 19, explica cómo hay aves que imitan el canto de otras, colocando al arrendajo después del cisne: «Ya hablé de los cisnes y de los dioses de quienes son servidores. Ahora bien, el arrendajo es muy hábil en la imitación de otros sonidos, sobre todo de la voz humana³²».

La *Vita Fructuosi* nos presenta expresamente unas aves de plumas negras que incluso imitan la voz humana³³, vocablo que el propio autor reconoce como vulgar. Ya en la primera mitad del siglo XIV, en Juan Ruiz la graja se identifica plenamente con la corneja, «descontenta» precisamente por su negro color³⁴. Poco podemos asegurar ahora en cuanto a la especificación quizá buscada del color³⁵, pero lo que sí queremos sugerir es que el

30 Cf. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, 1980, vol. 3, 192. *Graul*, en catalán y occitano, sólo se puede explicar desde la forma *gragula* empleada en la *Vita Fructuosi*.

31 *Ov. Am.* 2, 6, 34, *miluus et pluuiæ graculus auctor aquæ*. Nótese que para este verso la tradición manuscrita presenta tanto *garrulus* como *gragulus*. Aquí el grajo es «el que provoca la lluvia» y *auctor* se acerca al significado de *nuntius* (cf. *Ov. Met.* 11, 666-667; *Prop.* 4, 3, 32).

32 Traducción de J. M.ª Díaz-Regañón López, Madrid, 1984.

33 Asimismo se caracteriza por sus peleas con el búho, según leemos en el *Diccionario de Autoridades*, edición facsímil de la de 1732, Madrid, 1963 (3.ª reimpr., 1976), 70.

34 *Libro de Buen Amor* 284d (también 287a y 288d, «más negra parescía la graja que el erizo») y 285a. Apunta el editor J. J. J. J. J. J., Madrid, 1974, 107, que «ya en los manuscritos de Walter el Inglés la corneja sustituye a la graja».

35 *De celeste reuelatione* (ed. R. Fernández Pousa, 121, 6) *ante Ipsum autem precedens ingenti magnitudine auis ruffa, et desuper posteriora eius fusco colore fuscata*.

negro se opone al candor implícito en el blanco, de modo que el cuervo, pájaro negro por antonomasia, se viene enfrentando a la paloma. En esta dirección, y en la misma compilación, la imagen de maldad que Valerio del Bierzo perfila de dos viejos enemigos del santo en el *ordo querimoniae* tiene en común su negritud de cuerpo y de alma: así, describe a *Flainus presbyter* con una *frons picea nigriore proprio depromit amictu truculentus uelut saeuissima bestia* (c. 2), y al impropriadamente llamado Justo, *colore barbaricae nationis Aethiopum, extrinsecus enim picea cute furuo sordens obtutu, in cordis uero arcana nigrior existit penitus coruo* (c. 6). El otro lado, el de la probidad, queda reflejado en el breve tratado *De monacorum penitentia*, en el que el penitente recibe en su boca una paloma en una cueva³⁶. En suma, como en otros autores advertimos cómo distintas especies de animales se corresponden con prototipos de virtudes y de vicios, siempre en relación con textos clásicos³⁷.

De otro lado, también en su precisión a la hora de señalar los sonidos de los pájaros (*suis garrulis uocibus proderent atque omnibus propalarent*) se acerca el autor a su maestro Isidoro al entender, en sentido inverso al que suele ser habitual, *garrulus* por *graculus*: *Orig. 10, 114, garrulus proprie dicitur qui uerbosus*³⁸ *appellatur... Sumptum nomen a graculis auibus, qui importuna loquacitate semper strepunt nec usquam quiescunt*. Esta identificación la hemos encontrado en el *carmen* 49 de Eugenio de Toledo, *psittacus et coruus, cornix et garrula pica, / graculus et sturni uerba deferre solent*³⁹, quien segura-

36 En el final del *incipit*. Con el mismo motivo del *candor* de la paloma, Prud. *Perist.* 3, 161-162; *Pass. S. Eul.* 17; Greg. Tur. *Glor. Mart.* 91; etc.

37 Este simbolismo se cifra de modo específico, desde el tratado de Ildefonso de Toledo *De itinere deserti* (53-71, *PL* 96, 183-186, también a mediados del siglo VII) hasta bestiarios como los de Hugo de Fouilloy (*De bestiis et aliis rebus*, *PL* 177, 6-164) o de Alain de Lille (*De planctu naturae*, *PL* 210, 435-438).

38 En la medida en que nosotros lo hemos podido comprobar, esta etimología no se apoya en ningún uso escrito.

39 Composición característica de Eugenio de Toledo, artificioso y al tiempo influido por las prácticas escolares de la época, como señala P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, Vème-VIIème siècles*, Paris, 1972³, 402, n. 6. En este sentido, C. Codoñer, «The Poetry of Eugenius of Toledo», *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, *ARCA* 7 (1981) 323-342, subraya su apego a la tradición retórica dentro de unas pautas de sencillez conceptual, expresión directa e individualizada de los propios sentimientos, etc.

mente recordaba a Ausonio, en cuyo poema de inspiración hesiódica *De aetatibus animantium* (MGH, AA, 5, 2, 152) también se menciona la *garrulà cornix*. La fuente de todos ellos puede ser Ovidio (*Met.* 2, 547, *quem garrula motis/ consequitur pennis...*, *cornix*⁴⁰), que muestra un cierto sentido negativo para el arrendajo⁴¹, próximo al que se extiende entre los cristianos. También Isidoro (*Orig.* 12, 7, 45) intenta explicar la etimología del término *gragulus* por su *garrulitas*: *graculus [gragulus BT] a garrulitate nuncupatus; non, ut quidam uolunt, pro eo ut gregatim uolent; cum sit manifestum ex uoce eos nuncupari. Est enim loquacissimum genus et uocibus inportunum*⁴². Nada indica el obispo hispalense en el sentido de que sea un término popular, pero sí desmiente explícita y rotundamente la explicación etimológica planteada por Varrón, *L.* 5, 76, *graguli quod gregatim*, quien, al contrario que San Isidoro, no lo incluye entre las denominaciones de las aves denominadas *ab suis uocibus*, y donde sobresale la lectura *gragulus*, conveniente para afianzar la base etimológica. Sin embargo, para *garrulus*, identificado tantas veces con nuestro pájaro —de hecho, tanto *graculus/gragulus* (*grāk-/ *grag-) como *garrulus* comparten grupo sonoro—, sí se nos menciona un término vulgar: *ibíd.* 10, 114, *garrulus proprie dicitur, qui uulgo uerbosus appellatur*.

En cualquier caso, Isidoro de Sevilla, en el séptimo libro de sus *Etimologías*, dedicado a las aves (encabezado por un párrafo tomado de Ambrosio, *Hex.* 5, 14, 47-49, con ligeros cambios sólo en cuanto al orden de la materia) nos advierte además explícitamente que, como ya lo habían escrito Varrón (a quien acepta y sigue en esta ocasión), el propio Quintiliano (quizá irónicamente, a partir de *gra gra*, *Inst.* 1, 6, 37) o Paulo Festo (87, 4, *graculi a sono oris uocati*, pero también *a gendo dicti*, en tanto que estas aves transportan granos de las cosechas) el origen de *graculus* es onomatopéyico: 7, 9, *aiuum*

40 Asimismo *Met.* 8, 237, *garrula limoso prospexit ab elice perdix*.

41 Más claro en Plinio *NH* 10, 12, 14 par. 30, *cornix inauspicatae garrulitatis*.

42 Rabano Mauro, ya en el siglo IX, en su tratado *De uniuersis* repite los argumentos de Isidoro, de modo que en un primer momento incluye *graculus* entre las aves que deben su nombre al sonido de su voz, para referirse después a su relación con el *garrulus*: *graculus a garrulitate nuncupatus, non (ut quidam uolunt), pro eo quod gregatim uolent, cum sit manifestum ex uoce eos nuncupari*.

*nomina multa a sono uocis constat esse composita, ut grus, coruus, cignus, pauo, miluus, ulula, cuculus, graculus et cetera*⁴³. Observamos asimismo que hay aquí una mayoría de nombres con reduplicación⁴⁴.

Otra alusión al *gragulus* la encontramos en un contexto diferente en otro autor fundamental del siglo VII, Braulio de Zaragoza, quien en una de sus epístolas a Tajón (11, 8) se sirve de una popular expresión, *graculus Isopius*, para subrayar el pecado de la soberbia de su adversario: *Tu e contra uelut gragulus Isopius superbia tumidus in camelo me iussisti ascendere et caput cabere ne in fores ecclesie inpingerem*. La referencia a Esopo que en realidad es deudora de un proverbio de origen griego divulgado por Fedro 1, 3, 4, *tumens inani graculus superbia*, pero a través del uso tertuliano (*Adv. Valent.* 12, 191, 23), *Aesopicus graculus, dicti solitum in eos qui aliena pro suis ostentant*⁴⁵. De hecho, todavía hoy en la última edición del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española leemos que, en sentido figurado y familiar, la voz «arrendajo» —una de las traducciones que se suelen proponer para *graculus*— alude a la «persona que remeda las acciones o palabras de otra», y, en la misma dirección, que ser uno el arrendajo de otro, expresión en desuso, viene a querer decir «parecérselo mucho físicamente».

La mención a la fidelidad de estos pájaros que guiaban a quienes buscaban al santo en su refugio eremítico se continúa con el primer milagro de Fructuoso, episodio protagonizado por un animal, concretamente una *damula* («cabra»⁴⁶), *bestiola per-*

43 Varrón, *loc. cit. supra*, menciona, coincidiendo con Isidoro, *cuculus* (cuco), *ulula* (lechuza), *pauo*.

44 A este respecto, J. André, «Onomatopées et noms d'oiseaux en latin», *BSL* 61 (1966) 146-156, establece que el 28 % de los nombres de pájaros en latín son formaciones onomatopéyicas (46 onomatopéyas para 30 aves de 107 especies).

45 Por lo menos para el pasaje de los *graculae*, nuestro autor desoye el viejo adagio transmitido por Aulo Gelio, *N. A., praef. 9, nihil cum fidibus graculo*.

46 No se trata de un gamo o una corza, como leemos en la mayoría de las traducciones de este término para el pasaje que nos ocupa. F. C. Nock, *The Vita...*, *op. cit.*, 139, sí apunta que se trata de una especie de 'mountain goat'. Nótese que Plinio incluye las *dammae* entre las cabras, junto con los *pygargi* (*NH* 8, 214). La lectura del manuscrito O tal y como la hallamos en la edición de Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 122, confirma esta interpretación: *cum canibus damulam persequebantur (id est capream siluestrem)*.

seguida por unos cazadores y salvada bajo el sayal (*amphiballum*) del santo. Este episodio se basa en Sulpicio Severo *Dial.* 2, 9, donde el objeto de la persecución es una liebre: *canes lepores sequebantur, iamque multo spatio uicta bestiola*⁴⁷. El perro, entre los escritores cristianos, sobre todo monásticos, suelen reflejar, además de sus conocidas firmeza y lealtad, la imagen de la sordidez e incluso de la herejía, sin duda a partir de textos bíblicos como *Ps.* 21, 21, *erue a framea, Deus, animam meam, et de manu canis unicum meam*, donde precede al león y al búfalo.

El término base *dama* (o *damma*), «gamo», está desde los poetas clásicos ligado al temor y a la persecución canina y al miedo; así en Virgilio (*Buc.* 8, 28, *aeuoque sequenti / cum canibus timidi uenient ad pocula dammae*, y *Geor.* 3, 539, *timidi dammae ceruique fugaces*⁴⁸), Horacio (*Carm.* 1, 2, 11-12, *pauidae ... dammae*) y Ovidio (*Fasti* 3, 646); en la Vulgata no falta la misma estampa: *Is.* 13, 14, *et erit quasi damula fugiens*.

El autor de la *Vita* manifiesta esta cualidad marcándola con su preferencia por los diminutivos del latín vulgar y popular, ya comentado por Varrón, *L.* 8, 79⁴⁹. *Damula* se encuentra a partir de Apuleyo, *Met.* 8, 4 (*pauens dammula*), también en una irónica escena de cacería que termina con la muerte de los propios perros, apareciendo, entre otros, en autores cristianos como Ambrosio (*Hex.* 6, 8, 44) y Jerónimo (*Adv. Iov.* 2 5). Isidoro sólo menciona la forma *dammula* (*Or.* 12, 1, 22, *dammula uocata quod de manu effugiat: timidum animal et inbelle, de*

47 Los autores cristianos, una vez más, continúan *topoi* clásicos. Cf. M. Fuhrmann, «Die Funktion grausiger und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung», en H. R. Jauss (ed.), *Poetik und Hermeneutik* 3, Munich 1968, 30ss.; J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, Londres, 1973, 17ss., 61ss., etc.

48 Siempre en masculino en Virgilio, sobre el doble género de este término ya se explicó Quintiliano, *Inst.* 9, 3, 6; más adelante, Prisciano 5, 7; Servio 1, 183.

49 Establece tres grados para la expresión diminutiva (*cista / cistula / cistella*), que no siempre existen para todos los vocablos: *in hoc genere uocabulorum quoniam multa desunt, dicendum est non esse in eo potius sequendam quam consuetudinem rationem (...); ut in hoc potius consuetudinem quam analogias facile animadverti possit, dictum est*. Cf. J. S. Th. Hanssen, *Latin Diminutives. A Semantic Study*, diss. Bergen 1951; A. Ernout, *Aspects du vocabulaire latin*, París 1954, 189-192; B. Zucchelli, *Studi sulle formazioni latine in -lo- non diminutive e sui loro rapporti con i diminutivi*, Università degli Studi di Parma, Parma 1970.

quo Martialis [13, 94]: *dente timetur aper, defendunt cornua ceruum; / inbelles dammae quid nisi praeda sumus*). Sin mencionarlo evoca, sin duda, los usos de Virgilio que hemos señalado más arriba.

Todos estos animales, *gragulae* y *damula*, nos recuerdan, por su domesticidad que les lleva a compartir incluso detalles de la vida cotidiana de Fructuoso, a los cuervos alimentados por San Benito y a otras aves, ampliando el número de los muchos testimonios difundidos en la antigüedad tardía y alto-medieval —sin duda a partir de textos bíblicos bien conocidos por los *fideles*, como el salmo 103, 27-28⁵⁰— que describen situaciones similares con términos cercanos, como la *Vita Remigii* (c. 3) de Venancio Fortunato,

Cum ei uero contigisset habere inter domesticos suos secretius conuiuuium et delectaretur in libertate charorum, descendebant ad eum intrepidi passerres, et in manu eius mensae reliquias colligebant. Discedebant alii saturi, accedebat alii saturandi. Sic mansuescebat feritas auium in operatione uirtutum.

O el siguiente episodio de la *vita* de Martín de Tours, según Gregorio Magno, *Dial.* 2, 8, 3,

Ah horam uero refectionis illius ex uicina silua coruus uenire consueuerat, et panem de mane eius accipere. Qui cum more solito uenisset panem, quem presbyter transmiserat, uir Dei ante coruum proiecit, eique praecepit dicens: «In nomine Iesu Christi Domini, tolle hunc panem, et tali eum in loco proice, ubi a nullo homine possit inueniri». Tunc coruus, aperto ore, expansis alis, circa eundem panem coepit discurrere atque crocitare, ac si aperte diceret, et oboediret se uelle, et tamen iussa implere non posse.

Sulpicio Severo tampoco escapa a este motivo. Así, en *Dial.* 1, 14, explica que una loba también acudía junto a Martín de Tours *ad legitimam horam refectionis*. Incluso en una *vita* hispana que no presenta prácticamente prodigios, la *Vita*

⁵⁰ *Omnia a te expectant ut des illis escam in tempore. Dante te illis, colligent; aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.*

Desiderii, leemos que un águila indica, mediante su impresionante aleteo, la inminencia de la hora de la comida al mismo Desiderio y a otro religioso que le visitaba, lo que provoca su gratitud e incluso su hilaridad⁵¹.

Querriamos siquiera apuntar la posible relación de este relato «maravilloso» de la relación del santo con los animales con la que, ya en el mundo griego, se da con uno de los personajes de su mitología más importantes, Orfeo, cuyos cantos eran tan dulces que las fieras se amansaban y lo seguían, al tiempo que las plantas y los árboles se le inclinaban a su paso y que incluso las rocas se emocionaban⁵². Nótese que otra situación que se ensalza con insistencia en la antigüedad de Orfeo es su capacidad de tranquilizar tempestades y otros elementos adversos con sus cantos y, en suma, para conmover toda la naturaleza⁵³.

Por otra parte, el autor de la *Vita* nos proporciona en ambos capítulos un bello detalle común, el del *sonum uocis*. En el episodio de las grajas se nos dice que avisaban *garrulis uocibus*, mientras que en el de la corza se subraya con detalle que después de su milagrosa salvación *numquam balare aut uocibus strepere cessaret quousque eum denuo reuideret*. Destacamos ahora la expresión *strepere uocibus*, que hemos visto

51 *Vita Desiderii* 13 (ed. J. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1991²), *subito desecto aere crepitanibus plumis rapidoque uolatu aquila regina uolucrum a partibus celi fulgentis apparuit*, con paralelos en Sedulio, *Pasch. Carm.* 3, 68 (*rapidoque uolatu*) y Draconcio (*Laud. Dei* 1, 240-241).

52 Virgilio, *Georg.* 4, 510, resume en un hexámetro esta asombrosa capacidad: *mulcentem tigris et agentem carmine quercus*; cf. *Ov. Met.* 11, 1-66. En testimonios griegos, ya Simónides, entre los siglos VI-V a. C., *PMG* 567, describe los efectos maravillosos de Orfeo, «innúmeras sobrevolaban las aves su cabeza y los peces, erguidos en el mar de lapislázuli, saltaban al son de su bello canto»; Eurípides, *Bacantes* 562 ss., en un pasaje coral: «... en los recintos arbolados del Olimpo, donde antaño Orfeo con la cítara juntaba los árboles con su arte, juntaba a las fieras salvajes» (trad. de A. Tovar, Madrid, 1960); más tarde, en la *Antología Palatina* 7, 8 (poema de Antípatro de Sidón, «epitafio» del propio Orfeo): «Ya nunca más, Orfeo, a las encinas embelesadas ni a las rocas atraerás, ni a las manadas de bestias salvajes que siguen su propia ley. Ya nunca más dormirás el fragor de los vientos ni el granzizo ni las ráfagas de nieve ni el estruendoso mar».

53 Este poder sobre el mar, en manos de Yahvé, es muy frecuente en la Biblia; en el Nuevo Testamento es Jesucristo quien, como Orfeo, no sólo calma tempestades, sino que también apacigua a los perturbados hombres temerosos del naufragio, con la mediación de santos como el mismo Fructuoso (c. 7 —terminando la primera parte de la *uita*— y c. 13).

en otros autores y épocas en contextos bien diferentes: así, en los historiadores se refieren al *clamor* guerrero (Tac. *Ann.* 1, 25, *uocibus truculentis*; Liv. 22, 14, 8, *aures strepunt clamoribus*); en Plinio el Viejo se aplica esta voz a las abejas, *NH* 11, 26, *apes in aluo strepunt*, pero también a los caballos, *NH* 8, 156, *equorum gloria strepere*⁵⁴.

Elementos de rusticidad que acercan al santo a sus fieles y que al tiempo reflejan con mayor viveza el ambiente monástico se suceden en casi todos los siguientes relatos. Así, San Fructuoso sufre un ataque en un paraje boscoso próximo a Egetania en un descanso de su viaje a Mérida (c. 11), a causa de la lluvia torrencial un accidente del caballo que transportaba desde Lusitania a la provincia Bética sus códices, que salen del río sin rastro de humedad (c. 12), además de dos incidentes en el mar tempestuoso de los que sale indemne (c. 13 y 14); incluso en el capítulo 15, que supone una larga transición a la parte final, dedicada principalmente a ensalzar la labor fundacional, la virtuosa *uirgo* que consigue la instauración de un importante cenobio femenino se considera una oveja errante que quiere librarse de las fauces de los lobos, que justamente desde los primeros autores cristianos suelen representar a los enemigos del cristianismo.

Dentro de la misma compilación de Valerio del Bierzo nos reafirma la percepción y el conocimiento de la vida rural que hemos advertido en la *Vita Fructuosi* otro texto en el que prevalece la misma constante inquietud por la *aedificatio* de los *fratres*, la *Vita Sancti Frontoni*⁵⁵. En un pasaje de su capítulo 3 se nos explica cómo se debe aspirar al reino de Dios a partir

54 También en el artículo de M. C. Díaz y Díaz, «Sobre las series de voces de animales», en *Latin Script and Letters A. D. 400-900. Festschrift presented to L. Bieker on the Occasion of his 70th Birthday* (ed. J. J. O'Meara-B. Naumann), Leiden, 1976, 148-155, aquí 153, incluye una lista de 61 animales que se lee en el manuscrito de la Biblioteca Catedral de Toledo 99, 30 (f. 26r) junto con la correspondiente denominación de su voz, en la que para *gragulos* aparece *fringulire* (cf. Varrón, *L* 7, 104; Non. 7), como en el *carmen de Philom.* 28, *fringulit et graculus*. J. André, «Onomatopées...», *art. cit.*, 148, explica que «les cris du choucas sont très mal rendus par *fringulire*, mais très exactement par *graculus*».

55 Inspirada en una *uita* del mismo nombre, anónima y del siglo IV, trata del mismo Frontón y de los dieciocho mártires de Zaragoza.

de una serie de consejos sobre el mejor régimen para el cuerpo, con un *exemplum* en torno a la correcta forma de evitar un excesivo engorde de los asnos, cercano a la tradición de tratados técnicos abierta en Roma por Catón y Varrón y continuada en la antigüedad tardía en obras como la de Oribasio o incluso la *Mulomedicina Chironis*:

Non oportet carnem fragilem pinguem uermibus exhibere. Onere ieiuniorum asellus grabandus est, ne gestire incipiat quando ordeo pascitur. Comedat igitur paleas, ne recalcitret et ad iracundiam suum prouocet creatorem.

A la vista de los testimonios presentados hasta aquí hemos advertido cómo las transiciones entre las distintas partes de la *uita* se consiguen gracias a la inclusión de referencias a animales que recuerdan episodios de autores como Gregorio Magno, Sulpicio Severo e Isidoro de Sevilla, los mismos autores que han servido de fundamento para el desarrollo de un estilo característico, que subraya los tópicos literarios de la *mansuetudo* y *simplicitas*⁵⁶, afianzado definitivamente siglos después por la tradición de la literatura monástica. El monasterio llega a describirse como *uiuarium animarum* y *captabulum coelestium pecorum uel auarium uolucrum*⁵⁷.

Estos elementos de rusticidad, a los que se añade un cierto elemento fantástico, ausentes por completo en la primera parte de la *Vita Fructuosi*, permiten confirmar la existencia de diferentes autores o, por lo menos, fases de composición, de modo que el «segundo» autor parece decantarse por la observación de los animales con un sobresaliente realismo, dentro de una serie de *miracula* cargados de detalles creíbles, alejándose del recurso habitual en otras *uitae* al simbolismo que había consagrado la tradición bíblica y cristiana o, desde una perspectiva más amplia, a la misma tradición clásica. Así, uno de sus más distinguidos modelos, Sulpicio Severo, no presenta en su *Vita S. Martini* ningún hecho maravilloso protagonizado por animales, de suerte que opta principalmente por un lado por los rela-

56 Cf. J. Leclercq, «*Sancta simplicitas*», *CollOrdCistRef* 22 (1960) 138-148.

57 Cf. Pedro Damián, *Opusc.* 42, 2 (*PL* 145, 766).

tos de curaciones milagrosas y, por otro, por las metamorfosis del diablo en figuras que llegan a adoptar rasgos de Júpiter, Mercurio, Venus o Minerva⁵⁸.

M.^a TERESA MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE
Universidad del País Vasco

RESUMEN

Los capítulos 9 y 10 de la *Vita Fructuosi* suponen el comienzo de la sucinta narración de los principales milagros del santo. El autor de la *Vita* opta por incluir elementos eminentemente realistas, con animales perfectamente definidos, visual y auditivamente, marcando una pauta que sigue hasta el final de este apartado (c. 15). Esta elección de recursos rústicos por un lado se encuadra dentro de una tradición que continúa modelos clásicos y cristianos y al tiempo los adapta a los particulares principios de la literatura monástica, y por otro permite confirmar el cambio de estilo con respecto de la primera parte de la *Vita Fructuosi*.

SUMMARY

Chapters no. 9 and 10 of the *Vita Fructuosi* are the beginning of the succinct account of the main miracles performed by the saint. The author of the *Vita* opts to include eminently realistic elements, with animals perfectly defined in a visual as well as auditory way, laying down a guideline which continues to the end of this section (c. 15). This election of rustic resources is framed, on the one hand, within a tradition which maintains classical and christian models and at the same time adapt them to the particular principles of the monastic literature, and on the other permits to confirm the change of style with regard to the first part of the *Vita Fructuosi*.

58 Son, como explica J. Fontaine en su magnífico comentario, *La vie de Saint Martin*, Paris, 1969, 3, 964, reflejo de sus recuerdos de representaciones teatrales con temas mitológicos.