

# LOS DEMONIOS EN LA HAGIOGRAFÍA LATINA HISPANA: ALGUNAS CALAS

Vitalino Valcárcel  
Universidad del País Vasco

## RESUMEN

El autor examina el motivo de la presencia del diablo en la hagiografía latina de la Hispania visigótica y medieval, centrándose para ello en la *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza, en la *Replicatio sermonum a prima conversione* de Valerio del Bierzo y en la *Vita Martini legionensis* de Lucas de Tuy. Y, en apéndice final, se estudian las locuciones y términos latinos mediante los cuales Braulio de Zaragoza designa al diablo.

PALABRAS CLAVE: literatura latina, hagiografía latina hispana, demonios.

## ABSTRACT

In this work the autor examines the ~~presence of~~ / *motif of* the presence of the devil in the Latin hagiography of the Medieval and Visigothic Hispania. This analysis is carried out through the study of *Vita Emiliani* by Braulio de Zaragoza, the *Replicatio Sermonum a Prima Conversione* by Valerio de Bierzo and the *Vita Martini Legionensis* by Lucas de Tuy. In an appendix are studied the Latin expressions and terms used by Braulio de Zaragoza to designate the devil.  
KEY WORDS: Latin literature, Hispanic Latin hagiography, Devils.

Para el hombre de las épocas tardo-antigua y altomedieval el mundo es un lugar lleno de espíritus, que en principio podían ser buenos o malos. Y en ese ambiente el cristianismo hizo de los demonios, espíritus malos, un concepto fundamental en su explicación del proceder humano<sup>1</sup>. Por eso no es de extrañar que para el hombre de la época tardo-antigua y medieval el diablo lo invada todo y, de un modo u otro, ande casi siempre en los acontecimientos humanos tanto de la gran historia, por ejemplo, en las invasiones, en las rebeliones, en los malos gobiernos, en las herejías, como en la intrahistoria, ya sea en el plano social, así en las costumbres depravadas, en el lujo desmedido, en las danzas lascivas, ya sea en el plano individual, por ejemplo, en las enfermedades, en las tentaciones, a veces, en falaces placeres. El diablo y los demonios tienen, pues, una actividad frenética y lo ocupan todo. Arturo Graf ha dicho que la historia del Medioevo está toda cubierta por la sombra del diablo<sup>2</sup>. Y es que el diablo, producto de la historia, en esas épocas formaba,

según decimos, parte importante del universo mental general, de la concepción del mundo en que se asentaba la vida de aquellos tiempos.

Naturalmente, hablando de un período histórico tan amplio como es la Edad Media, tuvo que haber variaciones en el tiempo, cambios de actitud hacia el diablo. Así, por ejemplo, en la hagiografía de la Baja Edad Media, a partir del s. XIII, éste incluido, creemos que la figura del diablo se debilita y pierde parte del rol social e individual que se dejaba ver en la hagiografía anterior, aunque un gran estudioso del tema del diablo, Jeffrey Burton Russel, piensa, por el contrario, que en el siglo XIII, y fruto del dualismo cátaro y de la reavivación monástica de las leyendas de los padres del desierto, el diablo se hizo una figura más colorista, más inmediata y más presente en la conciencia popular tal como se puede reconstruir por la literatura, el arte, la homilética<sup>3</sup>. Nosotros no creemos que esta visión se corresponda con lo que la hagiografía hispanolatina medieval deja ver, pero ello supone una cuestión que retomaremos brevemente al final de este trabajo.

Pero si, según decíamos, la presencia del diablo en las épocas tardo-antigua y medieval fue tan grande, nada de extraño tendrá el que las vidas de aquellas personas más implicadas con la vida espiritual y religiosa, es decir, las vidas de santos, estén impregnadas de la presencia del diablo. Pensemos que la acción del diablo cristiano tiende, por medio de sus tentaciones y seducciones, a llevar al hombre al pecado y, por él, al infierno, a la condena eterna. Ahora bien, con quien el diablo tiene esto más difícil es con la persona que aspira a la santidad, que está en guardia contra él y que intenta vencerlo. Además todas las buenas obras de los santos, como las privaciones, oraciones, etc., suponen para el diablo un tormento, de modo que aquéllos eran los peores enemigos de Satanás, los que más oposición le hacían tanto para librarse de sus ataques ellos mismos como para librar a los demás. Por eso el diablo los odia y ataca tanto, sometiéndolos a una continua obsesión externa<sup>4</sup> que no posesión interna. Todo ello hace, pues, que el santo suponga un reto para el diablo, de modo que éste concentra contra aquél su mayor actividad y sus mayores esfuerzos. Por eso en muchas de las vidas de santos de las épocas tardo-antigua y medieval el tema del combate, del «agon» espiritual que el santo libra a lo largo de

su vida contra el demonio, es un motivo literario que colorea aquellas vidas con un vocabulario militar, usado naturalmente en forma metafórica y figurada<sup>5</sup>. Filosofía y motivo que tienen sus raíces ya en la propia Biblia<sup>6</sup> y que recibiría su impulso principal de la *Vita Antonii* de Atanasio, la cual, como es sabido, ejercería una gran influencia en las *vitae* posteriores<sup>7</sup>. Es lógico pues que para el diablo sus mayores triunfos sean los que logra contra quienes, como los monjes y anacoretas, aspiran a la santidad. A este respecto encontramos en el libro V de las *Vidas de los Padres*<sup>8</sup> un episodio bien representativo de lo que venimos diciendo. En éste el autor, tratando de demostrar cómo el diablo, en el ejercicio de su gobierno, lo que más aprecia de sus subordinados son las victorias sobre los monjes anacoretas, nos cuenta lo que un día vio un monje en un templo pagano. Y lo que vio fue cómo los demonios rinden cuentas a su jefe<sup>9</sup> y cómo éste, juzgando que han hecho pocos méritos, los va castigando a todos, a pesar de que aparentemente éstos se han esforzado y cosechado fruto importante. Pues bien, al final el único que no es castigado sino premiado, y ello a pesar de la aparente escasez de su cosecha, no es otro que aquel demonio que, después de un asedio de cuarenta años, por fin, hizo caer en el pecado de la lujuria a un monje; a este demonio el jefe lo colma de elogios y de gloria diciéndole que gran cosa era la que había realizado.

Por lo hasta aquí dicho nada de extraño tiene que, si uno lee historias del diablo, o de la presencia del diablo en la historia, la fuente para ello más invocada sean las vidas hagiográficas o vidas de santos. Esto en el plano histórico, religioso y sociológico. Por su parte en el plano literario, el diablo en las vidas de santos del período estudiado viene a representar «el antagonista», en el sentido que Propp da a esta función en su análisis del cuento popular. El diablo es, según este análisis, quien introduce el dinamismo y el movimiento; es la negatividad que permite al heroísmo y a la santidad manifestarse. Como ha dicho Didier Helg, «la exaltación repetitiva de la heroicidad del santo no es posible, en la hagiografía, más que por la acción repetitiva de la tentación»<sup>10</sup>. El de la hagiografía es pues un mundo bipolarizado. En

<sup>5</sup> De este modo términos como *arma, proelium, insidiae, clipeum, scutum, gallea, telum, mucro, praeda, sagitta, demicare, resistere, certamen*, etc., son frecuentes en esas vidas. Sobre la «militia Christi» puede verse J. AUER, *Dict. de Spirit.*, cols. 1210-1223.

<sup>6</sup> Cfr. M. van UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-700)*, Bruselas, 1987, pp. 109-110.

<sup>7</sup> Sobre la demonología en la *Vita Antonii* puede verse, además del artículo de J. DANIELOU, ya citado, O. MUNNICH, «Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine», en Ph. WALTER (ed.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 1956, pp. 94-110.

<sup>8</sup> Obra conocida también como «*Verba Seniorum*» y editada en la *P.L.* de J.-P. MIGNÉ, t. LXXIII (1879), cols. 885-886. Por su interés ofrezco el texto en el Apéndice.

<sup>9</sup> Jefe más bien autoritario y violento como nos lo presentan, por ej., las Pasiones de Santa Juliana y Santa Marina, la vida de Teodoro de Sykéon, etc. Cfr. P. BOULHOL, «Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (B.H.G. 962z, 964 et 1165-66)», *An. Bol.*, 112 (1994), p. 278.

<sup>10</sup> Cfr. D. HELG, «La fonction du diable dans les textes hagiographiques», en *Diable et diableries. La représentation du diable dans la gravure des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Ginebra, 1977, pp. 13-17.

<sup>1</sup> Sobre el ambiente espiritual de la Tardía Antigüedad así como el asentamiento en ella del Cristianismo y sobre el papel del diablo en éste, puede verse P. BROWN, *El mundo de la Antigüedad Tardía de Marco Aurelio a Maboma*, trad. española, Madrid, 1989, pp. 61-144. Y también, por lo que hace a la demonología, G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942, y J. DANIELOU, «Les Démons de l'air dans la vie d'Antoine», *Studia Anselmiana*, XXXVIII, 1956, pp. 136-147.

<sup>2</sup> Cfr. Arturo GRAF, *El Diablo*, trad. española de M<sup>a</sup>. Isabel ANDREU, 1991, p. 114. Libro éste importante sobre el tema del diablo, aunque su tono general sea más literario que erudito.

<sup>3</sup> Cfr. J. BURTON RUSSEL, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, 1984, traducción de Rufo G. SALCEDO, Barcelona, 1995, p. 179.

<sup>4</sup> Y bien reveladora de esto es, por ejemplo, la frase-amenaza que Sulpicio Severo pone en boca del diablo, el cual advierte a San Martín: «quocunque ieris vel quaecumque temptaveris, diabolus tibi adversabitur». Para la *Vita Martini* utilizaremos la magna edición realizada por J. FONTAINE (*Sulpice Severe, Vie de Saint Martin*, 3 vols., París, 1967). El pasaje citado corresponde a 6,1.

él el diablo tiene la función de hacer moverse al santo en su camino a la santidad, un camino que va a través de tentaciones, y sin las cuales no puede haber santidad.

Pues bien, nosotros queremos ver, solamente con unas muestras muy concretas, qué hay de esto en la hagiografía latina de la Hispania visigótica y medieval.

Las muestras concretas a que me refiero pertenecen a dos vidas del período visigótico, la «Vita sancti Emiliani», es decir, de San Millán de la Cogolla, de Braulio de Zaragoza, y un pasaje de la «Replicatio Sermonum a prima conversione», obra autobiográfica de Valerio del Bierzo; obras ambas, pues, del s. VII. Después, y para servir de contraste, haremos alguna rápida reflexión sobre la «Vita sancti Martini Legionensis», es decir, de santo Martino de León, escrita por Lucas de Tuy en el s. XIII.

Veamos en primer lugar la *Vida de San Millán*. Y para que todo vaya más fácil, recordemos algunos datos básicos tanto del protagonista, el santo, como de su vida. San Millán (lat. Aemilianus) nace en Berceo en 470/473 d. C. y muere en lo que después se llamaría San Millán de la Cogolla (La Rioja) en el 574. Hijo de pastores, comienza siendo pastor él mismo hasta que a los 20 años tiene un sueño a raíz del cual decide convertirse a la vida religiosa. Millán se va entonces con el ermitaño Félix (San Félix de Bilibio), que llevaba vida de anacoreta en la Rioja Alta y, una vez instruido por éste, vuelve a su comarca y comienza su vida de anacoreta en los montes Distercios, etapa que duraría 40 años. Después, dada su fama de santidad, es ordenado sacerdote, a la fuerza, por el obispo de Tarazona, Dídimo o Didimio. Ejerce de tal en su pueblo, Berceo, pero al no entenderse con los demás clérigos de su iglesia, que lo acusan de manirroto con los pobres, se vuelve otra vez al monte, a la vida de anacoreta. En torno a él se va formando una comunidad de seguidores (¿anacoretas, cenobitas?), de ambos sexos, que constituirá el núcleo originario del que después será llamado monasterio de «San Millán de la Cogolla». Su vida, la conocida Vita Emiliani, fue escrita por uno de los principales autores de la Hispania visigótica, Braulio, obispo de Zaragoza<sup>11</sup>, muy probablemente en los años 639-640<sup>12</sup>. Representa la primera vida hispana de un monje eremita y, en nuestra opinión, es la vida visigótica de mayor empaque literario, lo que puede explicar que la Vita Emiliani sea la de mayor pervivencia e influencia en la literatura hagiográfica

<sup>11</sup> Usamos la edición de I. CAZZANIGA, «La Vita di S. Emiliano scritta da Braulione vescovo di Zaragoza: edizione critica», *Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, n. s., fasc. III, 1954, pp. 7-42.

<sup>12</sup> Sobre la Vita Emiliani pueden verse: V. VALCÁRCEL, «La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción», *Helmantica*, XL, VIII, núm. 147, pp. 375-409; id., «¿Encargó Braulio de Zaragoza a Eugenio de Toledo que compusiera una misa de San Millán? Para una interpretación de Vita Emiliani 3, 5-10», *Fortunatae*, 9, 1997, pp. 253-259; id., «¿Uno o dos Frunimianos en Vita Emiliani y Cartas de Braulio de Zaragoza?», *Faventia*, 12-13, 1990-1991, pp. 367-371; id., «Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza», en A. RAMOS (Ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 333-340.

medieval de Hispania. Lo que hizo Gonzalo de Berceo fue fundamentalmente romancear y versificar esta vida.

Pues bien, comencemos por decir que el diablo en la brauliana vida de San Millán juega un papel ciertamente muy importante, lo cual nada tiene de extraño si pensamos que el santo que Braulio nos desea dibujar es un santo grande que, no lo olvidemos, pueda ser un buen patrono en todos los sentidos de la palabra. Ahora bien, la grandeza de esa santidad tendrá en el combate, y por supuesto, en la victoria final<sup>13</sup> contra el diablo uno de sus polos. Y es que en la mentalidad religiosa de algunas etapas de la Edad Media las pruebas fundamentales para revelar la grandeza o importancia de un santo eran el don de profecía y la «virtus taumatúrgica», concentrada sobre todo en su don de exorcizar los demonios, arrancando todo ello, naturalmente, del modelo de Cristo en los Evangelios. Pues bien, ¿qué clase de diablo es el que encontramos en Vita Emiliani? El diablo contra el que tiene que combatir San Millán es un diablo también tentador pero, sobre todo, agresor, para decirlo con palabras de D. Menjot<sup>14</sup>. Ahora bien, estas agresiones del diablo podemos verlas dirigidas, en primer lugar, contra otros, es decir, contra los endemoniados a los que libraré San Millán; y, en segundo lugar, contra el propio santo. Veamos en primer lugar las dirigidas contra los endemoniados, examinando, de un lado, el episodio mismo (la forma en que sucede) y, de otro, la reacción o actitud del santo, es decir, cómo éste defiende a los demás de esos ataques del Maligno y enmarcando todo ello, de forma rápida ciertamente, en la demonología medieval. Pues bien, en la Vita Emiliani encontramos seis casos de endemoniados, de los que cuatro son en rigor personas físicas e individuales; otro es la pareja del senador Nepotiano y su mujer, Proseria<sup>15</sup>, y el otro es la casa, en general, del senador Honorio<sup>16</sup>. Tenemos que lamentar que Braulio camine en su vida de San Millán con tanta rapidez, sea por el motivo que sea<sup>17</sup>, pues debido a ello, no se expande en general, ni se recrea en demasiados detalles de los episodios narrados. En esa línea se sitúa, por ejemplo, su falta de alusión al modo en que se creía que el demonio había entrado en la persona endemoniada o el que sea sumamente parco, a veces solamente alusivo, en la descripción de los síntomas de la posesión. Pero tampoco son esos los aspectos que ahora nos interesan.

<sup>13</sup> M. van UYTFANGHE dice, con razón, que la religión cristiana es semidualista en el sentido de que, si bien hay que contar con Satanás, al final es Dios quien se impone, tanto al final de los tiempos como al final de la vida del individuo. Cfr. M. van UYTFANGHE, *op. cit.*, p. 111.

<sup>14</sup> Cfr. D. MENJOT, «Le diable dans la vita Sancti Emiliani de Braulio de Zaragoza», en *Le diable du Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)*, París, 1979, pp. 355-369.

<sup>15</sup> Núm. 22 de la *Vita*.

<sup>16</sup> Núm. 24 de la *Vita*.

<sup>17</sup> No quiero ahora entrar en esta cuestión (vida con finalidad litúrgica, brevitatis como principio estético del autor) que tengo estudiado en el trabajo, atrás citado, publicado en la revista *Helmantica*.

Examinemos tan sólo uno de los seis casos mencionados<sup>18</sup>, el de la expulsión del demonio de la casa del senador Honorio, milagro titulado en la tradición manuscrita «De daemone expulso a domo Honoris senatoris parpalinensis». Braulio lo narra así<sup>19</sup>:

La casa del senador Honorio sufría un demonio muy perverso y alborotador, el cual era dueño de aquella casa tan horriblemente que todos los días le hacía sufrir cosas muy repugnantes y obscenas y nadie aguantaba ya a ese demonio asentado en la casa. En efecto, frecuentemente cuando el dueño de la casa con motivo de un banquete se disponía a comer ese espíritu inmundo metía entre sus alimentos huesos de animales muertos y muchas veces excrementos; con frecuencia también, durante la noche, mientras la gente descansaba, sustrayendo las ropas de hombres y mujeres los colgaba de los techos con torpes figuras.

Acongojado y sin saber qué hacer, en medio de sus angustias Honorio recobra el ánimo seguro en su fe acerca de los poderes de nuestro varón y, esperanzado, envía gente a buscarlo proporcionándole el medio de transporte. Llegan sus enviados, imploran al santo que se acerque a la casa y que expulse al demonio como pueda. Al final el santo, cansado de sus súplicas y a pie, no en vehículo, se dirigió a la casa para mostrar el poder de nuestro Dios. Pero cuando llegó a Parpalines, pues allí tenía lugar el suceso, encontró todo tal como se lo habían contado e incluso él mismo experimentó allí algunos de aquellos desórdenes causados por el diablo. El santo impone el ayuno, hace venir hasta él a los presbíteros del lugar y al tercer día, cumplido el ayuno impuesto, según la costumbre de la iglesia, mezcla sal y agua y comienza a aspergear la casa. Y entonces de lo más profundo de ésta salió corriendo el demonio y al ver que era molestado y expulsado de su morada comenzó a arrojar piedras contra el santo. Pero éste, protegido por un escudo inexpugnable, permaneció a salvo. Finalmente el demonio, puesto en fuga, vomitando llamas y en medio de un horrendo olor, marchó al desierto. Y así los habitantes de la casa se alegraron de haber sido salvados por la oración del santo.

Si reparamos, encontramos un demonio<sup>20</sup> agresor («sceleratissimus») y perturbador («seditionarius», «promotor de alborotos»), cuyo objeto de posesión es la casa del senador en general. Y el demonio se hace aparecer molestando de dos maneras: primero, fastidiando la comida (que en principio no sería de baja calidad teniendo en cuenta que estamos en la casa de un pequeño potentado local<sup>21</sup>); y,

<sup>18</sup> No pretendemos tanto realizar un estudio de la demonología brauliana cuanto poner de relieve algunos rasgos de la misma en *Vita Em.* en cuanto obra hagiográfica.

<sup>19</sup> Ofrecemos aquí su traducción, que es personal. El texto latino, según la citada edición de I. CAZZANIGA, lo ofrecemos como núm. 2.1 de nuestro Apéndice.

<sup>20</sup> Reparemos que el demonio que aparece en *Vita Em.* predominantemente es individual y actúa de forma individual y no colectiva. Sin embargo no faltan casos en que, como cuando intenta quemar al santo mientras duerme o cuando lo acusan de cohabitar con mujeres, son varios y actúan colectivamente.

<sup>21</sup> Sobre el posible valor de un término como éste en esta época, cfr. F.D. GILLIARD, «The senator of sixth century Gaul», *Speculum*, 54, pp. 685-697.

segundo, guardando la ropa de los que duermen, pero no de cualquier manera, sino dibujando con ella en el techo figuras lascivas «veluti quaedam velamina foeditatis suspendebat in tectis»<sup>22</sup>. De modo que tenemos aquí, además de la posesión de la casa, también la tentación sexual, razón tal vez por la que Braulio utiliza, además de los calificativos ya vistos de «sceleratissimus» (muy dañino) y «seditionarius» (causante de revuelo), también el calificativo de «impurus», el cual, dicho sea de paso, aplicado al demonio es mucho más habitual que los anteriores. Todo ello hace que la casa de Honorio no pueda vivir en paz, de modo que su diablo bien puede ser llamado, según vemos, «seditionarius», alborotador.

Por su parte, San Millán, vencido por los ruegos («fatigatus precibus») se decide al fin a ir, en ayuda de Honorio y su casa, a combatir al demonio. Y lo hace a pie, rechazando la ayuda de los medios de transporte («subsidia vehiculorum») que le había enviado Honorio, otra prueba de su «status» social. Digamos incidentalmente que el autor enfatiza este detalle (Honorio le envía «subsidia vehiculorum», pero el santo va «pedibus suis, non vehículo») porque el viaje a pie, voluntariamente, es el viaje de tradición apostólica y hagiográfica, aparece también recalcado en la vida de San Martín de Tours, de Sulpicio Severo, y el que algunas reglas monásticas imponían a sus miembros.

Nada más llegar San Millán se da cuenta de la especial dificultad del caso pues se pertrecha para esta batalla como nunca más lo vemos hacer en el resto de la vida; en efecto, ahora se va a enfrentar al diablo no sólo, como en otras ocasiones, con una mera orden suya o una orden y la señal de la cruz o la orden precedida de oración, sino que impone el ayuno (se supone que a todos los habitantes de la casa y a sus acompañantes), hace venir a todos los presbíteros de la zona y sólo después de tres días de preparación para la batalla (l. 20, «tertia die») exorciza la casa, operación que hace «more eclesiástico» (l. 21), según la costumbre de la Iglesia, es decir, exorciza sal que mezcla con agua (l. 21: «salet exorciziat et aqua conmiscit») y, después, con ese elemento aspergea o rocía la casa<sup>23</sup>. El diablo, que parece estaba ya enraizado en esa casa, sale de lo más profundo de ella (l. 22, «ex intestino domus»), furioso porque se le arroja de un lugar que quiere suyo: «e suis se videns sedibus... eici» nos dice retóricamente, con aliteración y anáfora, Braulio. Y en este punto queremos expresar una sospecha, la de por qué el diablo se adueña en Parpalines no de cualquier casa sino precisamente de la de un potentado local, un «senator». Cabría interrogarnos si, dado que estamos ante una región<sup>24</sup> cuya cristianización en esta época podía no ser aún total y al tratarse de un potentado local, y quizás por

<sup>22</sup> Señalamos de pasada que Braulio, al revés de lo que más tarde hará Berceo, en ningún momento nos ofrece un demonio cómico, incluso en situaciones propicias para ello como es ésta.

<sup>23</sup> Quizás convenga recordar que, según nos dicen los estudiosos, se creía que la sal le quitaba al diablo todo su vigor, creencia que parece de orígenes anteriores al cristianismo.

<sup>24</sup> El topónimo Parpalines todavía no ha podido ser identificado con total precisión. Pero es evidente que nos movemos en la Rioja Alta, cerca de la zona de Berceo puesto que el santo hace el viaje a pie y en ningún momento se dice que durara días.

ello más apegado a la tradición, no representaría esa casa una vinculación con el paganismo. El demonio intenta ofrecer resistencia apedreando al santo, el cual, gracias al inexpugnable escudo divino<sup>25</sup>, resistió seguro; finalmente hizo que el diablo se pusiera en fuga y que, en medio de un olor que el texto latino califica de «horroroso para los sentidos» («tetterimo»), dejara la casa de Honorio y se marchara al desierto, su lugar preferido. Porque quizás convenga recordar que, en la imaginación popular, había lugares más sometidos al poder del demonio, figurando entre ellos los lugares solitarios, en especial el desierto, el cual ya para los hebreos era el lugar preferido de los espíritus maléfic<sup>26</sup>, tal vez por suponer en el imaginario popular un lugar no sometido a la civilización.

Vemos pues cómo Braulio, al darnos cuenta de la huida del diablo, nos lo dibuja con dos de sus notas características: es un ser asociado al fuego («que echa de sus ojos o de su boca»<sup>27</sup>) y a un hedor nauseabundo<sup>28</sup>, que en general se suele calificar de sulfuroso. Olor que, implícitamente, se opone al conocido «odor sanctitatis», el cual, en diversas circunstancias, emana de los santos<sup>29</sup>. Hechos ambos que surgen del irremediable antropomorfismo con el que el hombre se ha imaginado a los santos y al ser maligno que es el diablo: se trata en el fondo de que todos los sentidos perciban o la maldad o la santidad; por eso ni el diablo podrá oler nunca bien ni los santos mal.

De otro lado, los ataques directos del diablo sobre San Millán son tres, de los que uno es el ya visto a propósito de la expulsión de los demonios de la casa de Honorio<sup>30</sup>. Y otro, indirecto, es el que el diablo lleva a cabo por medio de endemoniados que intentan, sin éxito, claro es, quemarlo en su cama mientras duerme, llevando hasta ella paja encendida, la cual, sin embargo, al acercarla a la cama, se apaga<sup>31</sup>. Pero el ataque físico más importante es el que Braulio nos narra, dentro de su esquematismo, en el capítulo 14 de la vita, y que lleva por título «Ubi diabolus

<sup>25</sup> Probable alusión a la protección divina de la cual, como «vir Dei» que es, goza Braulio en su lucha contra el demonio. Su formulación concreta podría ser una resonancia de la Ep. ad Ephes. 6, 16 (in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere) y 2 Sam., 22, 36 (dedisti mihi clypeum salutis tuae).

<sup>26</sup> Tanto el Viejo como el Nuevo Testamento ofrecen pasajes que avalan esta idea. Cfr. Lev., 16; Is., 13, 21; Mat., 12, 43.

<sup>27</sup> Sobre esta característica del diablo, puede verse P. BOULHOL, *art. cit.*, pp. 264-265.

<sup>28</sup> Ya la literatura hagiográfica anterior a Braulio abundaba en esta presentación de un diablo maloliente. Véase, por ejemplo, Vita Antonii de Atanasio, 63, 4 o Sulp. Sev., Vita Martini, 24, 8. Rasgo, pues, típico del diablo en la hagiografía de la Antigüedad Tardía que puede verse tratado en J. AMAT, *Songes et visions. L'Au-delà dans la littérature latine tardive*, París, 1958, pp. 320-321.

<sup>29</sup> Únicamente recordaré aquí un caso, el del buen olor que desprende el cuerpo de Santa Isabel de Turingia por lo explícito que el autor es al respecto. Cfr. Cesáreo de HEISTERBACH, *Vita S. Elyzabeth Lantravie*, edic. de A. HUYSKENS, en A. HILKA, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. III, Bonn, 1937, p. 379.

<sup>30</sup> Ataque en realidad mixto en el sentido de que los que sufrieron el ataque fueron tanto otros (casa de Honorio) como el propio santo, después.

<sup>31</sup> Cfr. *Vita Emiliani*, 25.

humana specie cum eodem luctatus est». He aquí<sup>32</sup> lo que nos dice el obispo zaragozano:

Ocurrió cierto día que el enemigo del género humano se le apareció en el camino a Millán, el atleta del Rey eterno y se dirigió a él con las siguientes palabras: «si quieres que experimentemos qué fuerzas tenemos cada uno, iniciemos un combate». Y apenas había dicho esto cuando ya lo había atacado con agresión visible y corporal y de forma continuada zarandeaba al santo, el cual casi se tambaleaba; pero tan pronto como éste dirigió sus ruegos a Cristo, con la ayuda divina reafirmó sus vacilantes pasos y al instante hizo que aquel espíritu rebelde y desertor se desvaneciera en el aire. Y si por casualidad a alguien le parece increíble que un espíritu, ciertamente invisible, pueda ser atacado, si no es en sentido figurado, explique cómo la Sagrada Escritura cuenta que Jacob luchó contra un ángel, aunque ángel bueno. Yo por mi parte diría esto: que con menor audacia Satanás tentó a un siervo que a su Señor, a Millán que a Cristo, a un hombre que a Dios, a una criatura que a su creador.

Este hecho, el ataque físico y directo del diablo al santo, este cuerpo a cuerpo del santo y del demonio en forma visible, puede sorprender a un lector actual y novel de vidas de santos pues desde hace ya bastante tiempo, pero desde luego en la época moderna y actual<sup>33</sup> se imagina al diablo sólo como espíritu. Pero a pocas vidas de la época antigua y de la época alto-medieval que se lean, se verá, de un lado, que el diablo cristiano se puede metamorfosear, cual el Proteo mitológico, en las formas más diversas<sup>34</sup>: además de en muy variadas formas animalescas, también en hombre normal, en mujer hermosa, en joven y atractivo caballero, en fraile, sacerdote y, a veces, en santo o ángel<sup>35</sup>, también en la Virgen María<sup>36</sup> e incluso en forma del mismísimo Cristo<sup>37</sup>, con el objeto de engañar y seducir a sus víctimas; y, de otro

<sup>32</sup> Ofrecemos arriba nuestra traducción y para el texto latino enviamos al lector al texto núm. 2.2 del Apéndice.

<sup>33</sup> Desde el IV Concilio de Letrán ésa es la doctrina defendida oficialmente por el cristianismo. Cfr. A. E. DUQUESNE, «Reflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne», *Études Carmelitaines*, 1948, p. 195 y ss. Una concreción de esta doctrina, formulada al pasar, pero de forma clara, encontramos en Cesáreo de HEISTERBACH cuando escribe: «Quia demones spiritus sunt, fenestris sensuum nostrorum invisibiliter se ingerunt et ideo facilius nos ledunt; et quia valde sunt astuti ex signis, que foris capiunt, peccata cordis perpendunt. Bene noverunt practicam suam et exercitium malignandi». Cfr. Caesarius von HEISTERBACH, *Liber primus Miraculorum*, ed. A. HILKA, *op. cit.*, t. III, núm. 28, p. 52.

<sup>34</sup> Cfr. Alfonso M. DI NOLA, *Historia del diablo*, trad. española de M. GARCÍA VIÑO, Madrid, 1992, p. 380.

<sup>35</sup> Cfr. 2 Cor. 11, 14: ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis; y Gregorio de Tours, *Vitae Patrum*, 9, 2: transfiguratur enim se saepe diabolus in angelum lucis ut hac fraude decipiat innocentes. Edic. de Bruno KRUSCH, *M.G.H., Script rer. mer.*, t. I, pars. II, 1885, p. 254.

<sup>36</sup> Un ejemplo puede verse en Cesáreo de HEISTERBACH, en su *Liber secundus miraculorum*, núm. 21 (edic. de A. HILKA, *cit.*, t. III, pp. 101-102).

<sup>37</sup> Cfr. Gregorio de Tours, *Vitae Patrum*, 10: cumque strenuae in oratione persisterent, nocte Secundello diacono apparuit temptator in specie Domini, Cfr. *Ib.*, p. 257.

lado, se verá también que todo sigue funcionando en clave antropomórfica; por ello, si entre los humanos la enemistad acaba muchas veces a puñetazos, no debe sorprendernos demasiado que la natural y grande enemistad que existe entre santos y demonios termine a veces en verdaderos desafíos, auténticos duelos y luchas cuerpo a cuerpo, en los que, naturalmente, es el diablo quien comienza retando al santo. El relato brauliano de esta agresión del diablo a San Millán es también sumamente breve, de modo que viene a ser, más que sobrio, casi sólo alusivo, no deteniéndose el escritor en describir la figura del diablo: si semeja figura humana, si aparece en su forma faunesca, más habitual, si, en cualquier caso, es grande o pequeño, detalle que tratándose de una pelea no es irrelevante. Lo que sí nos dice Braulio es que el demonio se le aparece a Millán «in via», en el camino, lo cual nos hace recordar que los caminos, por despoblados, son lugares queridos por el demonio. En el relato brauliano, apenas se anuncia el ataque cuando ya vemos al diablo poner las manos encima a San Millán, el cual comienza a trastabillar y a tambalearse. El santo entonces invoca la ayuda divina, que hace que pueda mantenerse en pie firme y después hacer que el demonio desaparezca «liquefactus in auras», subsumido en el aire<sup>38</sup>. Este subsumirse en el aire no supone algo novedoso pues la naturaleza del diablo (no sus *disfrazamientos*) es imaginada entre los cristianos de la época tardo-antigua y buena parte de la medieval como forma sutil, aérea, espirituosa, generalmente en forma de diablillos o duendecillos<sup>39</sup>. Pero que en la mente de Braulio ésta no es, como antes decía, una forma muy habitual de los ataques diabólicos contra los santos y que la suposición de un pugilato como éste tal vez entrañara una cierta dificultad para algunos lectores lo demuestra el contenido del comentario con que Braulio cierra la noticia, y que ocupa casi tanto espacio como la noticia misma: Braulio invoca la propia *Biblia* (*Génesis*, 32, 24-31), pasaje en que se narra cómo Jacob luchó cuerpo a cuerpo con un ángel, aunque «ángel bueno», dice Braulio, recordando por tanto que el diablo es también ángel, aunque ángel malo, ángel caído, pero hecho de la misma naturaleza que los ángeles buenos.

Lo que ocurre es que Braulio nos sitúa ante una aparente contradicción entre lo narrado y lo comentado. En efecto, en su narración tan solo el diablo aparece de forma explícita golpeando físicamente al santo mientras que éste aparentemente se defiende no de modo físico sino mediante un arma espiritual, la invocación a Cristo. Y, por el contrario, el comentario da por supuesto el combate físico entre ambos como insinúan la frase «gressum confirmavit», el uso de «adirectabilem» («palpable») aplicado al demonio y el que Braulio coloque esta lucha de San Millán con el diablo en el mismo plano que la que invoca a propósito de *Génesis*, 32, 24-31, y en

<sup>38</sup> El aire como morada de los genios o «daimones» se ofrece ya entre los griegos a partir de Platón y, sobre todo, en la época helenística, en autores, por ejemplo, como Plutarco y Porfirio; entre los cristianos se afirma esta idea muy abiertamente en autores como Orígenes, Eusebio y Atanasio. Cfr. J. DANIELOU, art. cit., especialmente p. 139.

<sup>39</sup> Sobre el «cuerpo» de los demonios, cfr. A. et C. GUILLAUMONT, artículo «Démon», en *Dict. De Spirt.*, cols. 198-199.

la cual Jacob luchó cuerpo a cuerpo con el ángel. En mi opinión la contradicción es sólo aparente y podría explicarse por la prisa que el autor lleva y el modo meramente alusivo de su narración. Bien mirado, creemos que su alusión implica también resistencia y respuesta física del santo según se deduce de que este demonio sea efectivamente «adirectabilis» para San Millán y el que la oración de «refugam... vertit» sea activa teniendo como sujeto al santo. Pero no es extraño que Braulio se tome tantas cautelas explicando la posibilidad de que sucediera un hecho así pues en la hagiografía anterior al siglo VII son muy pocos los combates corporales entre demonio y santo, por tanto con respuesta física de éste, que sean presentados por el hagiógrafo como episodios reales, fuera, por consiguiente, del ámbito de los sueños y visiones<sup>40</sup>. Y entonces, si ha de acudir al argumento de autoridad, prefiere agarrarse a la misma Biblia, asidero siempre más seguro. En esto vemos un rasgo más de la personalidad de Braulio, el personaje de la Hispania visigótica quizás más culto después de San Isidoro; y rasgo también congruente con la ausencia en su demonio físico de alguno de los rasgos con que la imaginería popular había representado al diablo, la cual, como es sabido, arranca de los faunos y sátiros de la mitología grecorromana.

Además de estos tres ataques físicos del demonio contra el santo, tenemos en la Vida de San Millán otro más, aunque ahora no físico: el demonio, una vez más por medio de sus posesos, intenta difamar al santo con la acusación de que cohabita con mujeres, las cuales lo cuidan, incluso lo lavan<sup>41</sup>. Y Braulio, ciertamente, defiende al santo recordando su edad (80 años) y su enfermedad (hidropesía), pero a la vez se ve forzado, como hagiógrafo, a realizar una cabriola, advirtiendo a los lectores de la vida, a quienes se propone a Millán como figura admirable y edificante, que no intenten imitarlo en un hecho como éste, por si acaso. Lo cual apunta a que también para Braulio la mujer y la tentación sexual representada por la mujer<sup>42</sup> es la más difícil de todas.

Pues bien, examinados algunos rasgos de la demonología de la Vita Emiliani, pasemos ahora a la *autobiografía de Valerio del Bierzo*. Y, de forma paralela al caso

<sup>40</sup> P. DINZELBACHER («Der Kampf der Heiligen mit dem Dämonem», en *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale* (ss. V-XI), Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 36) da como no tan raros estos combates pero tan solo cita dos casos anteriores al siglo VII, el de santa Juliana de Nicomedia (B.H.G. 962z) y el de santa Marina de Antioquía (B.H.G. 1165-1166). Y P. BOULHOL (art. cit., p. 269, núm. 74) echa en cara a P. DINZELBACHER esa falta de concordancia entre la afirmación citada y la ejemplificación, mínima, aportada por aquél. Por nuestra parte creemos que se podría añadir otro caso que sería importante por tratarse de la Vita Antonii, si bien en él Atanasio también se muestra cauteloso y como que sugiere más que afirma: «Ego (Antonius) antem exhibavi illum (daemonem), nominans Christum et adii percutere illum et visus sum percutere». Para *Vita Antonii* utilizo el texto de la primera versión latina, editada por G.J.M. BARTELINK y traducida por P. CITATI y S. LILLA. Cfr. Ch. MOHRMANN; G.J.M. BARTELINK; P. CITATI y S. LILLA, *Vita di Antonio*, Milán (Fondazione Lorenzo Valla), 1974.

<sup>41</sup> Cfr. *Vita Em.*, 23.

<sup>42</sup> Recordemos que la misoginia caracteriza a la mayoría de los autores cristianos de la época antigua y medieval.

anterior, avancemos antes algunos datos sobre Valerio mismo y sobre su obra autobiográfica.

Valerio nació en Astorga (León), en torno al 630 y murió en 695, en el monasterio de San Pedro de los Montes, en el Bierzo leonés, región en la época visigótica y medieval tan frecuentada por los monjes que alguien la llamó la «Tebaida española». Tras una juventud frívola, se hizo monje en el monasterio de Compludo, de donde marcharía pronto. De carácter duro y con un ascetismo riguroso, tuvo problemas por dondequiera que pasó. Personaje de una indudable cultura, para su tiempo, escribió en prosa y en verso. Y además de una gran compilación hagiográfica, nos dejó obras autobiográficas (*Ordo querimonie a prima conversione*, *Replicatio Sermonum a prima conversione* y *Quod de superioribus querimoniis residuum*) llenas, a la vez, de elementos hagiográficos. De ellas se deduce en Valerio un hombre bastante atormentado, dividido, él también, entre el amor a la literatura clásica y el desprecio por las humanas preocupaciones, capaz de escribir poesía rítmica y de practicar la ascesis más rigurosa. El medievalista J. Pérez de Urbel lo llamó «pequeño San Jerónimo» y Menéndez y Pelayo, en su *Historia de las ideas estéticas en España*, escribía: «entre los fenómenos literarios más notables de la época visigoda hay que contar la literatura íntima, personal y mística del Abad del Bierzo, San Valerio, a quien puede considerarse como un romántico de la época visigoda. Véanse especialmente las visiones de Máximo, Bonello y Baldario, olvidadas por los que han tratado de los precursores de Dante»<sup>43</sup>. Y algún entusiasta suyo ha escrito, me parece que con alguna exageración, que ese conjunto de obritas autobiográficas, que puede llevar por título «Las Querellas»<sup>44</sup>, es comparable sólo con las Confesiones de San Agustín<sup>45</sup>. Finalmente, entre otras obras suyas, cuentan tres breves escritos que tienen una cierta unidad temática: *Dicta beati Valeri ad beatum Donadeum Scripta*, *De Bonello Mónaco* y *De celeste revelatione*, unidad que les viene dada porque los tres escritos se refieren a visiones.

Pues bien, de los diversos pasajes de las obras autobiográficas valerianas en que el autor nos habla de su lucha contra el demonio, queremos ahora fijarnos solamente en uno, el capítulo 5º de la atrás citada *Replicatio Sermonum a prima conversione*, del cual doy seguidamente la traducción<sup>46</sup>:

Después de muchos e insoportables ataques llevados a cabo en aquel lugar contra mí por el antiguo enemigo, éste intentó atacarme de forma visible y con un mayor terror. En efecto, un día, después de terminados los himnos matutinos, antes de

que amaneciera, cuando por una causa necesaria quería salir al campo por la puerta de atrás de la iglesia me encontré en la misma puerta al diablo plantado cual enorme y espantoso gigante, de tan gran estatura que llegaba hasta las nubes. Y, como aterrorizado y con un inmenso miedo me quedara dentro estupefacto mientras él desde fuera impedía mi acceso a la salida, comencé a decirme para mis adentros: «si retrocedo, el propio enemigo, con más confianza, se crecerá por el hecho de verme huir por temor a él». Por consiguiente, tomando valor con la ayuda de Dios, le dije: «sé que eres Satanás»; y, haciendo la señal de la cruz sobre mi frente: «he aquí, le digo, la Cruz de mi Señor, Jesucristo, el cual es mi fuerza y mi victoria. Ahora se verá si huyes tú o yo». Y mientras avanzaba así exclamé: «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Y, avanzando yo al lugar donde él estaba, mientras él se retiraba y cedía, menguado hasta la tierra, se desvaneció.

El texto-capítulo que ofrecemos podría ser objeto de comentario desde distintos puntos de vista. Pero ahora sólo quiero llamar la atención sobre algunos aspectos concretos. Así obsérvese, para empezar, cómo la estilización de Valerio reafirma la interpretación que hacíamos del ataque físico del demonio a Braulio, en forma visible, como un arma de mayor intensidad y más llamativa. En el caso de Valerio, en efecto, el diablo ni siquiera acude al ataque físico sino a su posibilidad apareciéndose como amenazante gigante delante de Valerio. Pero incluso esto lo hace tras el fracaso de otros muchos intentos: «post multas et intolerabiles in eodem loco antiqui hostis impugnationes maiore me conatus est visibiliter perturbare terroris pavore».

Después, fijémonos en la prosopografía del diablo valeriano. Valerio nos lo describe como «gigantem» y además, pleonásticamente, añade «procerimae staturae»; y, por si eso fuera poco, remacha su gigantismo diciendo «eminentem usque ad nubes». Y a todo lo cual se añade que, aparte de lo monstruoso de su tamaño, era también deforme, «teterrimum». En su continuada guerra contra los santos, una de las formas de ataque del demonio es aparecéseles bajo formas monstruosas. Ahora bien, en concreto también la de gigante le venía dada a Valerio en forma de tradición literaria pues eso mismo contaba ya haberle pasado a su protagonista la «Vita Antonii» de Atanasio<sup>47</sup>. Hecho éste de la aparición del demonio en forma de gigante que en su inicio tiene una explicación bien clara pues en todas las mitologías los gigantes suelen ser seres malvados; recuérdese, por ejemplo, cómo en la mitología griega los Titanes y los Gigantes son los adversarios de Zeus<sup>48</sup>, razón por la cual Dante los coloca en el infierno.

<sup>43</sup> Cfr. R. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, 4ª edic., 1928, pp. 57-58.

<sup>44</sup> El conjunto de estos escritos autobiográficos se ha designado a veces como «Las Quejas de San Valerio» y a veces como «Las Querellas de San Valerio».

<sup>45</sup> R. FERNÁNDEZ POUSA, *San Valerio (Nuño Valerio)*. Obras, Madrid, 1944, p. VII.

<sup>46</sup> Nuestra traducción se basa en el texto latino ofrecido por C.M. AHERNE (*Valerio of Bierzo, An ascetic of the late visigothic period*, Washington, 1949), texto que ofrezco en el Apéndice.

<sup>47</sup> Cfr., por ej., C. 40, 1; *Visus est aliquando daemon autem altus valde*; C. 66; *Exiens (Antonius) itaque... et respiciens vidit quendam foedum et terribilem et adtangentem usque ad nubes*. Y así se le seguirá viendo, entre otros modos y maneras, a lo largo de la Edad Media. Un ejemplo de ello se puede ver, por ej., en Cesáreo de Heisterbach (Cfr. A. HILKA, *Die wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. I, Bonn, 1933, p. 88).

<sup>48</sup> Véase, por ej., P. GRIMAL, *Diccionario de Mitología griega y romana*, trad. española de E. PAVAROLS, 1965, sub vv.

Repárese igualmente en la hora del suceso, que Valerio concreta de modo bastante explícito: eso le sucedió «hymnis ante luce explicitis», es decir, antes de romper el día o, lo que es lo mismo, todavía de noche. Y sabido es que las horas de la noche, además del mediodía en el desierto egipcio, son las horas más propicias para el trabajo del diablo, el llamado «príncipe de la tinieblas», opuesto a Dios, que simboliza la luz. Por ello esas horas son los momentos en que su poder tiene más fuerza.

En cuanto a la reacción de defensa de Valerio, tenemos ahora un dibujo, dentro de su rapidez, un tanto plástico y dramatizado. Valerio, en efecto, nos traslada en estilo directo, telegráficamente, su monólogo interior al igual que un atisbo de diálogo<sup>49</sup>, que es a la vez interpelación, con el demonio, diálogo, por lo demás, trunco puesto que el diablo no le responde. Ese diálogo trunco se inicia con la aserción inicial de Valerio («scio quia Satanas es»), la cual nos revela que Valerio sabe lo que tiene delante y que se inscribe, sin duda, en la vieja filosofía de los monjes del desierto que preconizaba que lo primero que se le imponía al monje era discernir lo diabólico de lo que no lo era. Paso previo y esencial porque el monje, identificado el enemigo, se siente ya más fuerte y seguro pues conoce qué armas usar. De otro lado, el arma que utiliza Valerio es la más habitual y segura, el signo de la cruz<sup>50</sup> («virtus et victoria» la llama Valerio), con la cual se nos ofrece fuerte, seguro e incluso envalentonado y desafiante: «nunc videbitur si ego fugio, si tu». El santo va avanzando («et sic progrediens et perveniens ad locum ubi stabat») mientras el diablo va retrocediendo: «ille vero retrahendo et deficiendo». Y, al fin, «humiliatus usque ad terra» (menguado hasta la tierra), él, el demonio que había aparecido en forma de enorme gigante, se desvaneció y desapareció como evaporado: «liquefactus evanuit». Antítesis ésta entre la situación inicial en que se presenta al demonio como gigante terrible y la representada por el «liquefactus evanuit» que nos recuerda la filosofía que Atanasio pone en boca de Antonio a la hora de escribir su vida y que remarca la diferencia entre la fuerza de las «ilusiones» que los demonios desencadenan y su fuerza real y final<sup>51</sup>.

Pero en mi opinión quizás lo más interesante de señalar sea el que todo este «suceso» como perteneciente que es a una obra autobiográfica esté narrado en primera persona; es decir, Valerio cuenta algo que le ocurrió a él mismo, de modo que

<sup>49</sup> Obsérvese cómo las formas verbales están en 1ª y 2ª persona, naturalmente, las formas caracterizadoras del diálogo, al igual que los pronombres personales (ego, tu). Y por cierto que también en *Vita Antonii* podemos ver diálogos entre el santo y el demonio, por ej., en su cap. 41.

<sup>50</sup> El signo de la cruz como arma contra el demonio lo encontramos frecuentemente en la *Vita Antonii*, por ej., en c. 23: «nihil enim sunt (daemones) nam et cito non comparescunt máxime et si fide et signo crucis si quis se nuntiat». Sobre la virtualidad del signo de la cruz contra el demonio pueden verse F.J. DOLGER, «Sphragis», *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, v. 3-4, Paderborn, 1911, p. 171 y ss., e id., «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, IV», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, IV, 1961, pp. 14-16.

<sup>51</sup> Cfr. *Vita Ant.*, 51, y O. MUNICH, art. cit., p. 104.

entre el hecho y el papel en que se escribe solamente media la cabeza de Valerio: Estamos, pues, lejos de lo que sucede en la generalidad de los casos de biografías hagiográficas, en las cuales entre el hecho provocador de lo que se narra y la narración misma median diversas instancias: el santo o el testigo directo que se lo cuenta al biógrafo, el que se lo ha oído contar al propio santo o al testigo directo y después lo cuenta él al narrador; y así sucesivamente, de modo que la cadena de la tradición oral se puede ir alargando en sucesivos anillos, es decir, en sucesivas interpretaciones personales y subjetivas. Pero aquí no; aquí, como digo, entre el supuesto hecho que le acaece a Valerio y la narración de éste no se interpone nadie. Nos encontramos por tanto ante una interpretación en primer grado y no en segundo, tercero o cuarto, como pasa en muchas ocasiones. Pero ¿no se interpone nadie? Sólo las categorías epistemológicas y de pensamiento con las cuales el monje leonés tiene que interpretar los hechos. Ahora bien, Valerio estaba imbuido de lecturas de vidas de santos y, según dijimos antes, él mismo es autor de una compilación hagiográfica con gran número de estas vidas. Valerio se nos muestra, pues, y como no podía ser de otro modo, hijo de su tiempo o, para decirlo con Ortega, de su circunstancia. Por eso vemos cómo el demonio se inmiscuye en su vida, está en la intrahistoria, en la historia cotidiana de Valerio. Ya vemos en qué momento se encuentra con él: cuando quiere salir al campo (in deserto) «pro necessaria causa». Valerio no nos dice cuál era esa causa, pero tal fórmula podría ocultar el conocido, y supongo que universal, eufemismo, de aquello que hoy, con otro eufemismo, llamamos «ir al lavabo» pues Valerio dice que salía «por la puerta de atrás».

Y, dejando ya a Braulio y a Valerio, recordemos la cuestión que mencionábamos al comienzo de este trabajo, la de que, contra lo que, en general, afirmaba J. Burton Russel, la demonología de la Baja Edad Media (ss. XIII y XIV), tal como se deja ver en la hagiografía hispanolatina medieval, pierde peso en las vidas hagiográficas: en nuestra opinión en ellas la presencia del diablo es menos masiva, estridente y llamativa, tiene trazos menos gruesos y una virtualidad más indirecta. Pero escuchemos lo que dice el gran estudioso del tema del diablo en la Edad Media que es J. Burton Russel:

La literatura homilética se basó mucho por tanto en la hagiografía (vidas de santos). Y eso afectaba la idea del diablo, porque las vidas de santos seguían siendo muy similares a como habían sido en los tiempos de los padres del desierto; cuando Satán andaba suelto por el mundo, husmeando en cada puerta. Los modos de antiguos y medievales tendían a percibir las cosas como estáticas más que en un desarrollo temporal. Todos los tiempos eran unos en la mente de Dios, y todas las cosas e individuos de la tierra eran manifestaciones de sus ideas eternas. Un santo es un santo lo mismo que un rey es un rey. El rey de un territorio en un tiempo dado es lo mismo que un rey de otro sitio en otro periodo porque, esencialmente, un rey es realmente una representación de la idea eterna que tiene Dios del rey. Lo que hacían los santos, por lo tanto, siguió siendo lo mismo a lo largo de los siglos. La forma de vida de un santo había quedado establecida por vidas de padres del desierto, como la vida de Antonio, de Atanasio, y después por vidas medievales que las imitaban como la vida de Benedicto, de Gregorio Magno. Por consiguiente, el diablo desempeñaba un papel muy activo en la hagiografía medieval, como

retador y antagonista de los santos y jefe de todas las fuerzas malvadas y como el poder detrás de todos los pecados, vicios y preocupaciones mundanas. Si bien el diablo empalidecía entre los teólogos, seguía muy vivo en las vidas de santos y, aunque siempre era vencido, conservaba su capacidad de aterrorizar<sup>52</sup>.

Pero pretender que en la hagiografía todo sigue igual a lo largo de la Edad Tardo-antigua y la Edad Media, es decir, durante aproximadamente 1.000 años, no puedo compartirlo. Y decir que las vidas de santos de los siglos XIII y XIV «segúan siendo muy similares a como habían sido las de los padres del desierto» (ss. IV-VI!) me parece bastante sorprendente. Ya de entrada choca, me parece a mí, con una enseñanza que nos proporciona la historia: en el mundo de las ideas y de la literatura poco hay, si hay algo, que sea inmóvil; ningún género literario es inmóvil porque, en mi opinión, es imposible que éstos sean impermeables a la Weltanschauung o visión del mundo de cada momento histórico. Y nos parece que no cabe pretender, incluso para la hagiografía, que el período que va del s. V al XV es un único momento, algo ideológicamente compacto e inalterado. Por ello es de esperar que los hagiógrafos, hombres letrados, hayan sido sensibles a esa evolución, por ejemplo, a la que tuvo la teología a lo largo de la Edad Media y que, a no dudarlo, repercutiría en la demonología hagiográfica. Suponer impermeabilidad, y las afirmaciones rotundas y claras de Russel la implican tácitamente, vendría a equivaler casi a dar por imbéciles a los autores hagiógrafos, entre los cuales hay algunos grandes nombres de la literatura y la cultura medievales<sup>53</sup>, pero que, en los supuestos de Russel, no pensarían por sí mismos sino que tan solo seguirían la tradición en un tema ciertamente importante para ellos y para la literatura hagiográfica como era la demonología. Cosa diferente es que la hagiografía más popular, por ejemplo, la escrita en verso romance destinada a las clases más populares (como por ejemplo, las de Berceo) podían seguir dando, aún en la Baja Edad Media, un juego total a la demonología y a las diablerías, por motivos sobre todo literarios y de entretenimiento. Además, no lo olvidemos, en muchos casos como, por ejemplo, en la misma «Vida de San Millán» de Berceo, esas mismas nuevas hagiografías romances se basaban en obras latinas anteriores, a veces con varios siglos de distancia (Braulio, s. VII-Berceo, s. XIII), lo que a veces podía comportar que la tradición demonológica de la fuente influyera en algún grado en la nueva obra hagiográfica. Pero la hagiografía hispanolatina de los siglos XII, XIII y XIV, en mi opinión, deja ver una clarísima e indudable evolución en muchas cosas y, en concreto, en el tema de la demonología, si bien es cierto que, lógicamente, hay grados distintos en esa evolución y diferencias evidentes entre autores. Y esa evolución iría en el sentido ya señalado de una pérdida de peso de la demonología.

<sup>52</sup> Cfr. J. Burton RUSSEL, *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>53</sup> Recuérdense, entre otros, los nombres de Adamnan de Iona, Alcuino, Beda, Eginardo, Walafrido Strabon, Pascasio Radberto, Notker de Lieja, Odón de Cluny, Roswita, Eadmer, Sigeberto de Gembloux, Marbodo de Rennes, Tomás de Celano, Enrique de Avranches, Hildelberto de Lavardin, San Buenaventura, Jacobo de Varazze, etc.

No podemos detenernos ahora en un análisis pormenorizado de la demonología de algunas de las vidas hispano-latinas de los ss. XIII o XIV. Tan solo queremos traer a colación un dato comparativo entre la examinada *Vita Emiliani* (s. VIII) y la *Vita Martini Legionensis*<sup>54</sup>, ambas bien representativas de su momento histórico, momento separado, dentro de la época medieval, por varios siglos de distancia. Y vidas escritas, y creemos que ello tiene su importancia en este contexto, por sendos obispos-autores, cada uno de ellos de lo más cultivado de la España de su tiempo. Pues bien, de ambas vidas podemos dar un dato lingüístico bien revelador del tema que nos ocupa. En *Vita Martini Legionensis* el doblete morfológico *daemon/daemonius*, aparece en cuatro ocasiones, el 0,08% del total de su texto; el término *diabolus* ocurre en dos ocasiones, suponiendo el 0,04 del total; de *Inimicus* como apelativo del diablo tenemos un caso, el 0,02% del total, situación en la que está también el sintagma *malignus spiritus*. Y éstas son todas las menciones que se dan para el diablo en dicha obra. En conclusión, en *Vita Martini Legionensis* (s. XIII), obra de 6.374 palabras, tenemos ocho menciones del diablo. Por el contrario, en la aquí examinada *Vita Emiliani* (s. VII), que consta de 4.740 palabras, las menciones del diablo son veintiuna. Pensamos pues que la diferencia señalada en el léxico relativo al demonio en ambas vidas habla por sí misma.

Evidentemente la cantidad de léxico referido al demonio como elemento discriminador es importante pero no es todo. Mas no pudiendo entrar ahora en otros detalles o análisis, digamos tan solo que además en *Vita Martini Legionensis*, al igual que en otras vidas de su siglo como en la *Vita Petri Gundisalvi* (San Telmo), el diablo cumple una función mucho menor que en *Vita Emiliani* o en las obras autobiográficas de Valerio del Bierzo. En la narración de la ascesis de Santo Martino o de San Telmo apenas se atribuyen explícitamente al diablo tentaciones o peligros. Estos dos santos hispanos del s. XIII ya no tienen que soportar, en la pluma de sus biógrafos, aquella persecución constante o aquellos aterradores ataques del diablo que veíamos en las vidas visigodas aquí examinadas. Evidentemente, nos parece que, también por lo que a la demonología se refiere, algo ha cambiado en la hagiografía hispano-latina del s. XIII respecto a aquella del s. VII.

<sup>54</sup> Nos referimos, claro está, a Sto. Martino de León (1120/1130-1203), cuya vida escribió poco después de su muerte un importante historiador de nuestra Hispania medieval, Lucas de Tuy, «El Tudense», el cual había sido compañero de hábito y de claustro de Santo Martino en el monasterio de San Isidoro de León. El Tudense insertó esta vita en su «Liber de Miraculis sancti Isidori».

1. SOBRE LOS NOMBRES USADOS POR BRAULIO EN SU *VITA EMILIANI* PARA DESIGNAR AL DIABLO

Si en el rápido recorrido realizado por la demonología de la *Vita Emiliani* nos fijamos, aunque sea de pasada, en los nombres que Braulio utiliza para referirse al diablo<sup>55</sup>, nos encontramos con los siguientes: *daemon* (*demon/daemonium*), *spiritus*, *inimicus*, *hostis*, *Invidus*, *repertor malorum*, *diabolus* y *Sathan*. De ellos el más usado es *demon* que aparece en la vida ocho veces, viéndose acompañado de adjetivo en dos ocasiones, de las cuales en una el adjetivo es doble y está en superlativo (*proca-cissimus* y *sceleratissimus*) mientras que en la otra el adjetivo es «*seditionarius*». En orden de frecuencia decreciente a «*daemon*» le sigue «*spiritus*», con siete casos y, como es lógico por ser término polisémico<sup>56</sup>, siempre<sup>57</sup> acompañado de uno de estos adjetivos o sustantivos en función adjetiva: *inmundus*, *impurus*, *invisibilis*, *perversus*, *refuga*, y *desertor*<sup>58</sup>. Por su parte *hostis* ocurre dos veces, siendo calificado una como *inmundus* y otra definido como «*hostis generis humani*». *Inimicus* aparece únicamente una vez y ésta sin calificativo directo pero deduciéndose fácilmente del microcontexto inmediato (*antiqua sua arte*) que se refiere al demonio<sup>59</sup>. E igual-

<sup>55</sup> El propósito de estas líneas dedicadas a los nombres del diablo en *Vita Emiliani* no es el de entrar en el estudio lingüístico de dichos nombres sino en el del uso que el autor hace de ellos en su obra.

<sup>56</sup> Lo decía ya de otro modo San Jerónimo cuando en sus *Comentarii in prophetas Minores* (In Abacuc, lib. 1, cap. 2) escribía: «*spiritus sanctus et cum additamento et solus saepe ponatur; spiritus autem perversus nusquam nisi cum additamento lectus sit*».

<sup>57</sup> Salvo una vez (*Vita Em.*, 22), pero en un microcontexto que deja claro que ese «*spiritus*» se refiere al «*daemon*» que acababa de mencionar.

<sup>58</sup> *Refuga* y *desertor*, sustantivos en función adjetiva, de uso en general incomparablemente menor que los adjetivos arriba señalados.

<sup>59</sup> Podría incluso en este uso de Braulio tener un reflejo intencionado de su valor clásico (enemigo personal frente a *hostis*, enemigo genérico, del país, etc.) pues lo encontramos referido al diablo en el contexto de la acusación que éste hace surgir contra el santo a propósito de su cohabitación con mujeres.

mente en una sola ocasión nos encontramos con *repertor malorum*, *Invidus* y *Sathan*, estos dos últimos sin calificativo o determinación alguna.

De lo expuesto se deduce que Braulio se preocupa por la «*variatio*», pues en una obra breve como ésta encontramos ocho sustantivos para aludir al diablo y nueve adjetivos o sustantivos en función adjetiva para completar el sintagma que lo designa. Pero Braulio no solo nos ofrece un número proporcionalmente elevado de sustantivos y de adjetivos en esa función. Es que además algunos de estos términos que componen el sintagma que denomina al diablo son verdaderamente infrecuentes y raros y por ello portadores de colorido: por ej., los términos «*seditionarius*» y «*sceleratissimus*» que califican al demonio brauliano del capítulo 24<sup>60</sup> o los de «*refuga*» y «*desertor*» que hacen lo propio con el demonio del capítulo 14<sup>61</sup>. A veces es el sintagma entero el que, como en los casos de «*inventor malorum*» o «*spiritus perversus*», es de escaso uso en los tiempos anteriores a nuestro autor<sup>62</sup>. Y dentro de esa relativa abundancia de términos predominan largamente los de base bíblica y de la primera literatura cristiana. Es normal el predominio de *demon* y de *spiritus* más adjetivo o determinación, así como los de *hostis* e *inimicus* pues ambos son muy usados en la Biblia, del *Génesis* al *Apocalipsis*, mientras que, por el contrario, extraña que en toda la *Vita Emiliani* «*diabolus*» aparezca en una sola ocasión y ésta no precisamente para designar al diablo por antonomasia, es decir, al jefe de los demonios, sino a uno de sus satélites. La extrañeza viene de que *diabolus* es un término también muy usado en la *Vulgata* y el preferido por alguno de los principales escritores cristianos antiguos como Ambrosio y Jerónimo<sup>63</sup> o por otros quasi-coetáneos

<sup>60</sup> En los instrumentos lexicográficos que hemos podido manejar (los diccionarios de latín clásico, cristiano y medieval al uso, incluido el *Th. L.L.* además del CD CLCLT-3 del Cetedoc, los cuales suponen un conjunto importante pero no el total de lo hoy disponible, desde luego) no hemos visto usado el vocablo *seditionarius* como apelativo del demonio ni como calificativo del término *daemon/daemonium*. Y del adjetivo *sceleratus* (en forma de positivo o superlativo) tan solo hemos observado en los antes citados instrumentos un caso: Epist. ad Hieronymum (exc. epist. Augustini).

<sup>61</sup> El término «*refuga*» usado para calificar al diablo es ciertamente de uso muy escaso en los tiempos anteriores a Braulio, pero no del todo desconocido pues lo vemos, por ej., en Agustín (*De Civit. Dei*, lib. 20, c. 19); y el sintagma «*angeli refugae*» designando a los demonios lo encontramos en la traducción de las Homilae in Numeros de Orígenes llevada a cabo por Rufino. Pero solamente en autores posteriores a Braulio, como es el caso de Ambrosius Autpertius (*Expositio in Apocalypsim*, lib. 9, c. 20), Rupertus Tuitensis (*De gloria et honore filii hominis super Mattheum*, lib. 4, l. 1117) o Bernardo de Claraval (*Sermones in ascensione Domini*, Sermo 2, par. 6), advertimos, en los medios citados en nota anterior, el sintagma «*refuga spiritus*» para aquella designación. Por su parte, con el término «*desertores spiritus*» nombra a los demonios Tertuliano en su obra *De cultu feminarum*, lib. 1, c. 2, mientras que Agustín (*De Civit. Dei*, lib. 13, c. 24) hace lo mismo con el de «*desertores angeli*».

<sup>62</sup> En los diccionarios e índices atrás citados solamente en Paulino de Aquileia (730-802) encontramos «*inventor malorum*» refiriéndose al diablo, pero en función de aposición al término *diabolus* que le precede. Y la expresión «*perversus spiritus*» la vemos únicamente en el atrás citado pasaje de San Jerónimo (*Comentarii in Prophetas Minores*, In Abacuc, l. 1, c. 2) y en otro más de la misma obra (*ib.*, l. 1, c. 2).

<sup>63</sup> Cfr. G.J.M. BARTELINK, «*Quelques observations sur les dénominations du diable et de démons chez Ambroise et Jérôme*», en *Eulogia* (Instrumenta Patristica, XXIV), MCMXCI, pp. 1-10.

de Braulio<sup>64</sup> y en general por los medievales<sup>65</sup>. Parece claro, pues, que Braulio evita voluntaria y conscientemente este término, quizás por parecerle gastado y sin fuerza debido a su gran uso.

Otro rasgo que parece observarse es que el término *daemon* /*daemonium* se usa tan solo en el caso de milagros referidos a posesos alternando para aludir al demonio de éstos con el sintagma «spiritus inmundus/impurus», pero con predominio de *daemon*. Y dentro de los casos de posesión el referido a la casa del senador Honorio es primado por Braulio de varios modos: ya por la extensión, pero igualmente por un marcado despliegue de recursos retóricos<sup>66</sup> y también por la rareza de los términos utilizados para designar al demonio: *procacissimus*, *sceleratissimus* y *seditionarius*, son términos llenos de intensidad o por su rareza o por su forma intensiva de superlativo o por ambas cosas a la vez<sup>67</sup>.

Por su parte los términos que designan al diablo en los casos de ataques personales al santo marcan asimismo un carácter más intenso pues en el caso del ataque físico al santo la designación del diablo se ve realizada por la rareza de los términos, atrás vistos, de refuga y *desertor* (*spiritus*) y la aparición del término de *Sathan* que, usado de forma indeclinable, se encuentra tan solo una vez en *Vita Em.* Y en general es de escaso uso por los hagiógrafos. A su vez el término *desertor*, ahora en plural, así como la denominación de «inventor malorum», en apóstrofe que el autor dirige al diablo, se aplican a éste en el caso de los ataques morales narrados por Braulio en *Vita Em.*, 30.

## 2. TEXTOS LATINOS

2.1. CAPÍTULO 24 DE LA *VITA EMILIANI* DE BRAULIO DE ZARAGOZA: DE DEMONE EXPULSO A DOMO HONORIS SENATORIS PAPPALINENSIS (TEXTO SEGÚN LA EDICIÓN DE I. CAZZANIGA, YA CITADA)

Sceleratissimum seditionariumque, domus Honorii senatoris daemonem sustinebat, qui eousque monstruosissime domini illius incubabat ut foedissima quaedam turpissimaque quotidie inferebat, nec daemon<em> i<n>colam quispiam sustinere poterat; denique saepe dominus domus quum causa conbibii fuisset

<sup>64</sup> Para este tema en Gregorio de Tours, cfr. G.J.M. BARTELINK, «Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours», *Revue des Études Latines*, 48, 1970, pp. 411-432.

<sup>65</sup> Tal como se ve, por ejemplo, en la hagiografía medieval armoricana. Cfr. B. MERDRIGNAC, *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s.*, t. I. Alet, 1985, pp. 118-123.

<sup>66</sup> Como, por ejemplo, el de la anáfora y la aliteración en frases como: sceleratissimum seditionariumque domus Honorii daemonem sustinebat...; dominus domus quum fuisset accubitatus; animalium ossa mortuorum; stercora inferebat spiritus impurus, vestimenta virorum, angustias spiritus, viri virtutibus, eici ac disturbari e suis se videns sedibus, teterrimo perrexit, etc.

<sup>67</sup> *Procax*, *sceleratus*, *seditionarius* no aparecen en la *Biblia* referidos al diablo y a los demonios.

accubitatus, ferculis eius animalium ossa mortuorum et plerumpue stercora inferebat spiritus impurus; saepe vero, nocturno tempore, datis hominibus in quiete, vestimenta virorum ac mulierum subtrahens, veluti quaedam velamina foedatis suspendebat e tectis. Anxius nihilominus, et quid ageret Honorius nescius, inter angustias spiritus relebat animun, fide certus de istius viri virtutibus, ac spe animatus, mittit ad eum arcesendum, dirigens subsidia vehiculorum. Veniunt nuntii, implorant ut accedat et qua ope posse daemonem pellat; tandem, fatigatus precibus, ad ostendendam Dei nostri virtutem, pedibus suis, non vehiculo est profectus; at ubi Pappalines venit, (ibi enim res agebatur) invenit cuncta ut ei fuerant ordine narrata, sed et ipse aliqua perpetitur inibi seditiosa; indicit ieiunium, collegit ad se illic habitantium ordinem presbyterorum, tertia die, expleto voto indicti ieiunii, salem exorcidiat et aquam conmiscit more ecclesiastico ac domum ipsam aspergere coepit; tunc, ex intestino domus prorupit Invidus, et eici ac disturbari e suis se videns sedibus, lapidum contra eum vertit ictus, sed, munitus ille inexpugnabili clipeo, permansit tutus; postremo, in fugam versus flammisque evomens, cum odore teterrimo perrexit ad heremum, ac sic incolae domus illius gavisii sunt eius oratione se fuisse salvatos.

2.2. CAPÍTULO 14 DE LA *VITA EMILIANI*: UBI DIABOLUS HUMANA SPECIE CUM EODEM LUCTATUS EST (TEXTO SEGÚN LA CITADA EDICIÓN)

Accidit quadam die ut palaestritae regis aeterni occurreret in via hostis generis humani talibusque eum verbis affatur: «Si vis ut quid uterque possit experiamur viribus, certamen adgrediamur». Necdum haec dicendo compleverat et eum visibili corporalique adtrectatione adierat, diuque paene nutantem vexabat: at ille mox ut Christum precibus efflagitavit, trepidum gressum opitulatione divina confirmavit et illico refugam desertoremque spiritum liquefactum in auras vertit. Si cui hoc fortase videtur incredibile invisibilem nimirum spiritum esse adtrectabilem, salvo mistico intellectu, aperiat quomodo Iacob divinae paginae narrent cum angelo quamvis bono fuisse luctatum. Ego tamen hoc dixerim: minori audacia Satan temptasse servum quam dominum, [Aemilianum quam Christum], hominem quam Deum, creaturam quam Creatorem.

2.3. VALERIO DEL BIERZO: *ITEM REPLICATIO SERMONUM A PRIMA CONVERSIONE*, CAP. 5 (TEXTO SEGÚN LA EDICIÓN, YA CITADA, DE C. M. AHERNE)

Post multas crebas et intolerabiles in eodem loco antiqui hostis impugnationes majore me conatus est visibiliter perturbare terroris pavore. Nam quodam die hymnis ante luce explicitis matutinis, dum ex adverso ejusdem basilicae voluissem pro necessaria causa egredi per posticulum in deserto, repperi in ipso osteo stantem diabolum, velut enormem teterrimum gigantem procerrimae staturae eminentem usque ad nubes. Cumque immenso pavore perterritus intus obsisterem obstupefactus, et ille extrinsecus egressionis aditum obstrueret coepi intra me cogitans dicere: Si

retrursus abiero, ipse inimicus fiducialiter invalescet eo quod eum pavidans fugeam. Hinc vero ope Domini sumens audaciam, dixi ad eum: Scio quia Satanus es. Et signans frontem meam: «Ecce, inquit, crucem Domini mei Jesu Christi, qui est virtus et victoria mea». Nunc videbitur si ego fugio, si tu. Et sic progrediens exclamavi: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et perveniens ad locum ubi stabat, ille vero retrahendo et deficiendo humiliatus usque ad terra liquefactusque evanuit. Cumque me per hoc, juvante Domino, non valuisset per alia me illusionis phantasmatae mutavit irretire.

2.4. CAP. 39 DE LOS *VERBA SENIORUM* (ADHORTATIONES SANCTORUM PATRUM). TEXTO SEGÚN EDICIÓN DE H. ROSWEYDE, ANTWERPEN, 1628<sup>2</sup> (MIGNE, *P.L.*, 73, COLS. 885-886)

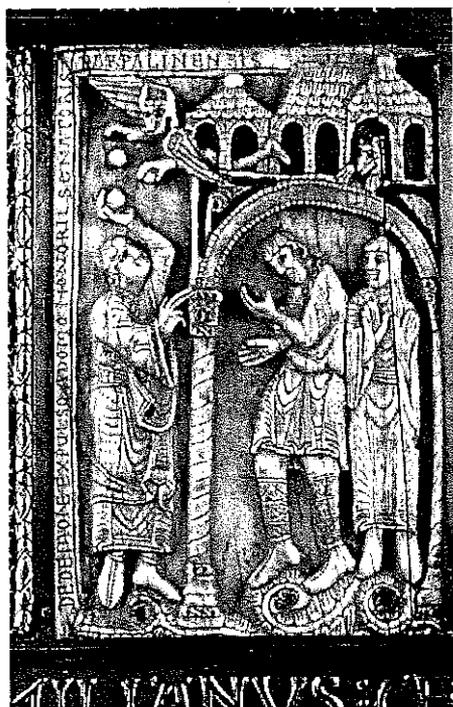
Dicebat quidam de Thebaeis senibus, quod filius esset sacerdotis idolorum; et cum parvulus sederet in templo, vidisset patrem suum frequenter ingredi, et sacrificia offerre idolo; et quia semel post ipsum occulte intraverit, et viderit Satanam sedentem, et omnem militiam ejus astantem ei: et ecce unus de principibus ejus veniens adoravit eum. Cui diabolus dixit: Unde venis tu? Et ille respondit: In illa provincia eram, et suscitavi illic bella et perturbationes plurimas, effusiones sanguinis faciens, et veni nuntiare tibi. Et diabolus interrogavit eum: In quanto tempore hoc fecisti? Et ille respondit: In triginta diebus. Et diabolus jussit eum flagellari, dicendo: Tanto tempore hoc fecisti? Et ecce alius veniens adoravit eum. Et ipsi dixit: Unde venis tu? Et respondit daemon: In mari eram, et suscitavi commotiones, et demersi naves, et multos homines occidens, veni nuntiare tibi. Et dixit diabolus: Quanto tempore hoc fecisti? Et ille respondit: Sunt dies viginti. Et hunc similiter jussit flagellari, dicens: Quare in tantis diebus hoc solum fecisti? Et tertius veniens adorabat eum. Dixit autem et huic: Et tu unde venis? Et respondit: In illa civitate fui; et dum ibi fierent nuptiae, excitavi lites, et multas effusiones sanguinis feci; insuper et ipsum sponsum occidi, et veni nuntiare tibi. Et dixit ei: In quantis diebus hoc fecisti? Et respondit: Decem. Jussit autem, tanquam moras fecerit, et hunc flagellari. Venit autem alius adorare eum, et dixit ei: Unde venis? Et respondit ei: In eremo eram; ecce quadraginta anni sunt, quod impugno monachum quemdam; et vix nocte ista praevalui, ut facerem eum fornicari. Quod diabolus audiens surrexit, et osculatus est eum: et tollens coronam quam ipse habebat, posuit in capite illius, et fecit eum sibi in una sede considerare, dicens: Magnam rem fortiter gessisti. Hoc ego cum audissem, et vidissem, dixi intra meipsum: Valde magnus est ordo monachorum.

### 3. LÁMINAS

La figura de San Millán representa un santo muy privilegiado en la literatura, el arte y la historia. En la literatura contó con escritores de los más sobresalientes de su época respectiva: Braulio de Zaragoza y Gonzalo de Berceo. Y no son los únicos. En la historia son numerosísimas las obras que, desde hace mucho tiempo,

versan sobre este santo. Y también en el arte ha sido motivo de obras significativas, en distintos campos. Una de ellas fue la famosa arqueta-relicario o Arca de San Millán, adornada con joyas, metales y placas de marfil. El conjunto de éstas era inicialmente de veintidós, de las que, por diversas vicisitudes históricas, nos quedan en la actualidad tan solo dieciséis. La serie realizada en el 1065, relatava iconográficamente y con un programa definido la vida de San Millán según la ofrecía Braulio de Zaragoza. Y el título que la tradición manuscrita había fijado para cada capítulo de la vida brauliana, siendo utilizado como inscripción, sirvió para señalar el contenido de cada escena. De ellas ofrecemos la reproducción de dos tablillas, las cuales se refieren a los episodios tratados en el estudio: la núm. 1 representa la expulsión del demonio de la casa del senador Honorio; la núm. 2 contiene una doble representación: en la parte inferior se nos ofrece el episodio de la lucha corporal entre San Millán y el diablo mientras que en la parte superior se recoge la acusación que el demonio hace al santo por cohabitar con mujeres<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Suponiendo estas tablillas de marfil una obra tan interesante, no es de extrañar que hayan dado lugar a un vasto conjunto de estudios. Bástenos recordar aquí solamente unos pocos: J. PEÑA, O.A.R., *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 1978. J. A. HARRIS, *The Arca of San Millán de la Cogolla and its ivories*, tesis doctoral, Pittsburg, 1989 (M.I., Ann Arbor); ead., «Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla», *Bol. Mus. Arqueol. Nac.* (Madrid), IX, 1991, pp. 69-85; M.A. DE LAS HERAS, «La literatura emilianense y el arte medieval riojano», en *Lecturas de Historia del Arte, Ephialte*, II, 1990, pp. 222-226.



△ Lámina 1.



△ Lámina 2.