



## Un relato hagiográfico recuperado: *La vida de san Eligio* en su versión castellana tardomedieval

Miguel Carabias Orgaz  
E. A. Talavera. Toledo

### RESUMEN:

Damos a conocer un relato hagiográfico en castellano, hasta ahora desconocido, que se redactó en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento utilizando diversas fuentes latinas, la principal de las cuales fue la *Vita Eligii* atribuida a Audoueno. Ofrecemos un estudio del contexto, las fuentes y el proceso de elaboración y transmisión, en previsión de poder presentar en breve una edición del texto.

PALABRAS CLAVE: Hagiografía castellana, prosa medieval, san Eligio.

### ABSTRACT:

We present a hagiographic text in Spanish, hitherto unknown, which was written in the transition from the Middle Ages to the Renaissance. Various Latin sources were used, the main one of which was the *Vita Eligii* attributed to Audoueno. We offer a study of the context, the sources and the process of elaboration and transmission, in anticipation of being able to present an edition of the text soon.

KEYWORDS: Spanish hagiography, medieval prose, Saint Eligius.

---

No será ocioso insistir en el creciente interés que ha venido despertando, a lo largo de los últimos años, el estudio de los textos hagiográficos castellanos en prosa, no como meras fuentes historiográficas, sino como productos literarios cuyo atractivo es independiente de la veracidad de los hechos relatados. Consolidada esta tendencia, una gran parte de las obras hagiográficas medievales en castellano ha sido editada y estudiada —no tanto las del periodo renacentista o postridentino—, de manera que ya son cada vez más raras las ocasiones en que nos topamos con un texto desconocido. Pero esto es, precisamente, lo que ofrecemos en este trabajo: queremos dar a conocer un texto hagiográfico en castellano —la *Vida de san Eligio*— redactado hacia las últimas décadas del siglo XV o los primeros años del XVI, el cual hasta hoy permanecía inédito y perdido.

Conscientes de que la cronología convencionalmente admitida para el tránsito de la Edad Media a la Modernidad resulta, en este caso, arbitraria, proponemos para nuestro texto el calificativo de tardomedieval —o prerrenacentista, si se prefiere—. Por un lado,

se percibe en esta obra la continuidad de la tradición medieval, con sus tópicos y su preferencia por lo sobrenatural, pero por otro lado se vislumbran ya las inquietudes de una sociedad en plena transformación, en la que se abre paso una nueva clase dominante: la burguesía. En nuestra *Vida de San Eligio* se evidencia la evolución de un género; en ella podemos reconocer algunos cambios que operan en el relato hagiográfico a finales del Medioevo, anticipando el Renacimiento. El texto, cuya edición preparo y espero poder ofrecer en breve, tiene además el atractivo de centrarse en una figura hagiográfica con escasísimo protagonismo en la tradición literaria, no sólo castellana, sino europea en general.

## 1. Eligio de Noyon. La figura histórica y su repercusión en la tradición literaria

Son pocos los datos ciertos sobre la figura histórica de Eligio de Noyon (Chaptelat, 588-Noyon, 660), debido no sólo a la escasez de fuentes documentales contemporáneas, sino también a que con frecuencia se entremezclan y confunden —como es habitual en figuras históricas de la Alta Edad Media— los hechos verídicos y la leyenda. Entre los testimonios documentales que tenemos sobre el histórico Eligio, el principal es, sin duda, la *Vita Eligii* atribuida a san Audoeno y redactada probablemente hacia la segunda mitad del siglo VII. Más allá de este texto, sólo contamos con alguna carta (Migne 1863: 259) y documentos contractuales (Kursch 1902: 743-749. Bouquet 1741: 636-637. Pardessus 1849: 109-111), además de una serie de sermones de dudosa atribución (Van der Essen 1903. Hauck 1904: 314. McCune 2008). Y en lo que se refiere a la repercusión de Eligio dentro de la tradición literaria, tampoco es demasiado amplia si la comparamos con la de otros santos, como vamos a ver a continuación.

### 1.1. *Literatura latina*

La *Vita Eligii* es un extenso relato que se estructura en dos libros, siguiendo el modelo de la *Vita Martini*. El texto ha llegado a nosotros en diversos manuscritos, el más antiguo de los cuales —Bruselas BR 5374-75— data del siglo IX. A mediados del XIX se empezó a hablar sobre ciertos detalles que parecían poner en duda la autoría de san Audoeno (Rettberg 1848), aunque fue Bruno Krusch (1902) quien planteó de manera ampliamente argumentada que el texto de la *Vita Eligii* que hoy conocemos era el producto de una refundición o reelaboración posterior, seguramente del siglo VIII. En los últimos años, sin embargo, se ha venido reivindicando la autenticidad del texto y su atribución a san Audoeno (Banniard 1992. Westeel 1999 y 2006. Bayer 2007).

A lo largo de la Edad Media, la *Vita Eligii* se convirtió en la fuente principal —prácticamente la única— que informaba sobre san Eligio. No sólo fue copiada en numerosos códices; también se utilizó en obras diversas donde se extractaba, parafraseaba, citaba o resumía el texto de Audoeno. No muy posterior es la conocida como *Vita metrica Eligii*, una versión versificada y abreviada del texto, que se halla recogida también en el manuscrito bruselense BR 5374-75 (*Catalogus* 1886: 470-483). Hubo numerosos epítomes, versiones resumidas o abreviadas. Es paradigmático el caso del texto contenido en el MSS/Paris 11759, que contiene una versión breve de la *Vita Eligii* considerada por Lecoq (1666: 605-606) un epítome anónimo; allí se sigue de cerca el texto original, tan sólo se

abrevian ciertos pasajes y en ningún caso aparecen innovaciones o episodios ajenos a su fuente<sup>1</sup>. También se tomaron pasajes más o menos extensos del texto de Audoeno para incorporarlos a obras de diversa índole, no sólo litúrgicas o devocionales, sino también historiográficas, como el *Chronicon* de Antonino de Florencia. Además, algunas obras hagiográficas tomaron como modelo la *Vita Eligii* para su redacción: la *Vita Landiberti*, la *Vita Desiderii Carducensis* y la *Vita Aridii Lemovicini* (Krusch 1902: 656).

### 1.2. Versión francesa rimada

En la literatura vernácula de la Edad Media fue Eligio también una figura infrecuente. A diferencia de lo que sucede con otros santos o mártires, en el caso de san Eligio son escasas las versiones que de su vida se han conservado. Tan sólo conocemos tres relatos hagiográficos individuales: además del texto castellano que aquí presentamos, hay una versión en lengua de oíl y otra en portugués<sup>2</sup>.

La más antigua de estas versiones romances es la *Vie de saint Éloi*, conservada en una sola copia de finales del siglo XIII. Se trata de un manuscrito incompleto, faltan presumiblemente varios episodios al inicio y se han perdido algunos versos más a lo largo del texto. El códice está fechado en 1294 y firmado por Gérard de Montreuil, aunque éste fue sólo el copista; se desconoce el nombre del autor (Peigné-Delacourt 1859: 1). El manuscrito perteneció a la abadía de Saint-Éloi de Noyon, tal como se indica en el propio texto, y de allí pasó a la Bodleian Library de Oxford —Douce 094—. Parece que existió otra copia, hoy perdida, que se encontraba en un mismo libro junto a las vidas rimadas de san Quintín y san Julián (Meyer 1906: 348). Se trata de un extenso poema narrativo, de unos ocho mil versos octosílabos, escrito en la variedad picarda de la lengua de oíl. Fue editado y publicado, junto con una breve introducción, por Peigné-Delacourt (1859). El texto conservado se inicia en mitad del episodio de las dos sillas de oro, de modo que se han perdido los capítulos correspondientes al nacimiento y mocedad del santo. Esta versión picarda sigue de cerca, en cuanto a su contenido, el texto de la *Vita Eligii*. No parece, sin embargo, que nuestra versión castellana tenga relación directa con este poema, ni en cuanto a su estructura ni en cuanto a su contenido.

### 1.3. Versión portuguesa

La *Lenda de Santo Eloi*, escrita en portugués hacia finales del siglo XV, se ha conservado en un solo manuscrito, copiado en 1491 por encargo de la «confraria dos honrrados

1.— Son numerosos los legendarios y recopilaciones de vidas de santos medievales en que se incluye una versión más o menos abreviada de la *Vita Eligii*. Gran parte de ellos se conserva en la importante colección de manuscritos latinos de la Bibliothèque Nationale de France. También hay un epítome interesante en el llamado Leccionario de Lobbes, de finales del siglo XI, conservado en la Bibliothèque Royal de Bruselas bajo la signatura 18018.

2.— Por supuesto, hay breves capítulos dedicados a san Eligio en legendarios bajomedievales, escritos en diversas lenguas vulgares y todos basados en la *Vita Eligii*. Son especialmente numerosas las traducciones de la *Legenda Aurea*. En castellano, sin embargo, nada encontramos sobre san Eligio en las compilaciones del tipo *Flos Sanctorum* de época medieval. Es caso interés literario tienen los textos hagiográficos posttridentinos sobre Eligio, desde los insertos en compilaciones como los *Flos Sanctorum* de Villegas y Ribadeneyra hasta los extensos relatos de su vida —en francés, los de Montigny (1626) y Levesque (1693); en italiano, el de Guccimanno (1629); en castellano, el de Valderrábano (1640)—: en todos estos casos, no se puede hablar ya de versiones romances, sino de meras traducciones.

ourivezes» de Lisboa<sup>3</sup>. El códice, que está incompleto, perteneció al marqués de Pombal y hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de Portugal (PBA 746). El texto fue publicado por primera vez a finales del siglo XIX, acompañado de un estudio crítico (Hincker 1899-1901). Su editor lo atribuyó a un monje alcobacense, aunque más recientemente se ha sugerido que pudiera haber sido elaborado en el seno de la Congregação dos Cónegos Seculares de São João evangelista o Congregação dos Lóios, vinculada al hospital, iglesia y convento de Santo Eloi de Lisboa (Sobral 2007). La obra forma parte de una larga serie de vidas escritas en portugués durante el siglo XV, versiones anónimas de textos latinos que son fruto sobre todo de la actividad cultural de los monasterios (Santoyo 2008: 127).

Este texto portugués se basa en la *Vita Eligii*, de la que traduce diversos episodios, aunque introduciendo también alguna interpolación digna de análisis. No parece, en cualquier caso, que pertenezca a la misma tradición textual que el *Eligio* castellano, pues no coinciden en la selección de episodios de Audeno ni en las interpolaciones, que sin duda son de fuentes distintas. A pesar de ello, es relevante que en ambas versiones, castellana y portuguesa, confluyan una serie de circunstancias: la cercanía cronológica y geográfica, que supone, como es lógico, importantes afinidades culturales y literarias; un contexto social similar —en ambos casos la iniciativa de redactar una vida de san Eligio en lengua romance parece proceder de un colectivo profesional concreto: las cofradías de plateiros—; además, aunque no provienen de una misma tradición textual, la fuente principal es la *Vita Eligii*, y los textos resultantes, notablemente más breves que el original latino, son de una extensión similar.

## 2. El relato hagiográfico al final de la Edad Media

En el siglo XV se había intensificado de manera considerable el culto a los santos, circunstancia que contribuyó, entre otras cosas, a la aparición de una ingente cantidad de textos hagiográficos. Paralelamente, sobre todo durante la segunda mitad del cuatrocientos, despertaba en la Península Ibérica una intensa actividad cultural. Como consecuencia, la producción hagiográfica de aquella centuria fue la más abundante y variada de la Edad Media. Además, en el relato hagiográfico se fue acentuando progresivamente el interés por lo sobrenatural. Los milagros atribuidos a las reliquias de los santos se propagaban entre el pueblo con verdadero fervor y el culto a los santos se veía favorecido, más que por el ejemplo moral que pudieran representar, por el poder que se les atribuía para liberar al hombre de los infinitos males que lo amenazaban: incendios, enfermedades, violencias, etc. Esto fue así, entre otras razones, porque había empezado a ganar fuerza un público laico que se interesaba menos por los aspectos doctrinales. A ese creciente interés por lo maravilloso y milagrero sólo se le pondrá freno en el siglo siguiente, como es sabido, sobre todo a raíz del Concilio de Trento, que impondrá la depuración de los materiales hagiográficos en consonancia con el fortalecimiento del control doctrinal de la Iglesia. Por otro lado, en el siglo XV se anticipaban algunas novedades que permiten vislumbrar una sensibilidad prerrenacentista: cierta secularización o la consolidación de las lenguas vernáculas en la cultura escrita,

3.— Mattoso (1996: 94) opina que, pese a conservarse en copia de 1491, la redacción es más antigua, aunque no explica por qué.

por ejemplo. Tal como apuntaba José Aragüés (2004: 445), la frontera entre hagiografía medieval y hagiografía del Siglo de Oro es difusa, así que no conviene recurrir a fechas convencionales como la de 1500. En los textos medievales aún cabe hablar de versiones donde se reconocen fuentes muy diversas; en los textos áureos, por el contrario, encontramos meras traducciones de las *Vitae Sanctorum* de Lippomano y Surio.

### 2.1. El público

A medida que fue avanzando la Edad Media, los textos hagiográficos adquirieron un carácter más narrativo y el componente de ficción fue cada vez mayor. Se trataba, como ya queda apuntado, de una concesión al gusto popular por lo prodigioso. Obras en prosa del tipo *flos sanctorum* no fueron sólo una traducción, sino también una vulgarización, pues atendían más a lo narrativo que a lo doctrinal y estaban destinadas a un público más amplio y heterogéneo que el de los legendarios latinos (Baños y Uría 2000: 23, 30-33). No obstante, la sustitución del verso por la prosa supuso un cambio en la forma de difusión; frente a la lectura en voz alta ante un público más o menos numeroso, con la prosa seguramente empezó a imponerse la lectura individual y silenciosa. El público de las *vidas* en prosa estaría formado por individuos con cierta formación, aunque, debido a su escaso dominio del latín, demandaban una traducción del texto en lengua vulgar. Entre ellos habría clérigos y religiosos, pero también ciertos grupos de laicos, especialmente a partir del siglo XV (Alvar 2010: 196).

Los laicos que más se interesaron por este tipo de cultura escrita serían principalmente aristócratas<sup>4</sup>, pero paulatinamente también la incipiente burguesía, al tiempo que se producía su ascenso social, fue incorporándose como público. En el caso de nuestra castellana *Vida de san Eligio*, el prólogo menciona de forma explícita a los destinatarios —y al tiempo promotores de ella—: los plateros del gremio de Sevilla. Este es un dato interesantísimo, pues son pocas las obras de aquel periodo en que expresamente se alude a un público concreto:

Esta es la vida del bienaventurado señor sant Eligio, confessor y obispo, nuevamente trasladada de latín en romance castellano por los plateros que su advocación y cofradía tienen en Sevilla, para que todos puedan gozar de tan bienaventurada vida y tan sanctísimos milagros y para que todos los d'este arte de plateros le sigan e imiten en su sancta vida y maravillosos exemplos.

El pujante desarrollo de la industria y el comercio, en el contexto urbano de la Baja Edad Media, había favorecido la creación de gremios en torno a los que se fueron agrupando artesanos y comerciantes para salvaguardar sus intereses profesionales. Este movimiento asociativo debió de experimentar un considerable impulso, en la Península Ibérica, a partir de las últimas décadas del siglo XIII, vinculado al auge de la burguesía. Sin embargo, aquellos primeros gremios surgirán en estrecha relación con organizaciones de tipo religioso, constituyéndose como cofradías inspiradas en principios devocionales. Impulsadas por la Iglesia, estas cofradías gremiales agruparon a individuos del mismo oficio bajo la advocación de un santo que, por lo común, había ejercido esa profesión. Esta

4.— Es interesante, a este respecto, el trabajo de Baños (2010).



configuración se inscribe en una tendencia, muy habitual desde la Baja Edad Media, que contribuyó a que los santos fueran percibidos como figuras más humanas y familiares (Rodríguez 1980: 604-605). Por su parte, la Iglesia se mostrará progresivamente favorable a la nueva clase burguesa. En una suerte de simbiosis, Iglesia y burguesía se necesitaban mutuamente: los burgueses buscaron ser «rehabilitados», obtener una justificación ideológica y religiosa para su actividad, y la Iglesia, sobre todo por medio de las nuevas órdenes —dominicos y franciscanos, en contacto con los medios urbanos— se lo proporcionará (LeGoff 2004: 112-115).

Las primeras cofradías de plateros, que aparecieron en la Península Ibérica durante la Baja Edad Media, se pusieron bajo el amparo de ciertas órdenes religiosas, sobre todo las mendicantes, las cuales acogían en sus conventos capillas dedicadas a san Eligio. El desarrollo de las ciudades, el auge del comercio y los contactos entre artistas, propiciaron la creación o reorganización de asociaciones gremiales y la aprobación de sus primeras normativas profesionales. Los plateros llegaron a ser por entonces uno de los grupos profesionales más ricos, más respetados y más cercanos a las clases dominantes; numerosos artífices trabajaron para nobles, reyes y, sobre todo, para la Iglesia. Esta situación explicaría, en gran parte, que los orfebres demandaran con insistencia ser considerados un colectivo más *noble* que otros gremios, y por eso Valderrábano (1640) no duda en describir a los plateros como «los artífices más nobles y ricos». Aunque a finales del siglo XV aún no se había desarrollado el concepto moderno de *artista* —a quien se consideraba un simple profesional (Yarza 1993: 154)—, se percibe ya en algunos de ellos el deseo de exteriorizar la privilegiada situación que habían alcanzado social y económicamente, tratando de emular a las clases superiores. Por ello, el colectivo de los orfebres pudo demandar el reconocimiento de un determinado estatus, sobre todo por dignidad profesional y por razones económicas (López-Yarto 2008: 71-72), aunque también se adivina en ello un deseo de reivindicar su identidad.

Recordemos que había sido habitual, en los relatos hagiográficos de la Edad Media, la referencia a contextos locales —sobre todo determinados centros eclesiásticos—, lo cual solía albergar cierto sentimiento identitario y una intención propagandística. Del mismo modo, hacia el final del periodo medieval, empezaron a redactarse obras hagiográficas en que se hacía exaltación de individuos o familias pertenecientes a las clases laicas más poderosas. Y en un contexto similar, vislumbrándose ya los albores de la modernidad, queda encuadrado el caso singular y sumamente interesante de nuestro *Eligio*, obra en que se hace exaltación, no de un individuo o grupo dominante tradicional, sino de un colectivo profesional vinculado al desarrollo de los gremios, las artes y la burguesía.

La conciencia de colectividad, el sentimiento de pertenencia a un grupo profesional diferenciado y la convicción de ser más *noble* que otros; todo ello se percibe claramente desde el prólogo de la obra, donde, al indicarse que Eligio fue platero antes que obispo, se añade la rotunda afirmación: «los más días de su vida, antes que Dios lo eligiese por perlado, usó este arte y no en otro». Se deja ver aquí un afán de exclusividad y cierto desdén hacia los otros oficios, de los cuales seguramente el orfebre quería distanciarse por considerarlos *menores*. En este sentido, es significativo que nuestra versión castellana recoja muchos de los episodios relacionados con la actividad de san Eligio como platero, mientras que son por completo omitidos aquéllos que se refieren a otros oficios, como los de herrero, herra-

dor, coracero, etc., que también lo tuvieron como patrón —es llamativo, por ejemplo, que no se recoja uno de los episodios más conocidos de la vida de Eligio, cuando logró herrar a un caballo indomeñable cortando la pata del animal y, tras poner la herradura, volvió a unirla milagrosamente al cuerpo—.

Del mismo modo, se percibe también en nuestro *Eligio* cierta intencionalidad propagandística, pues la reivindicación del oficio de platero va más allá de un mero afán de prestigio y parece entrañar una forma de promoción económica. Al igual que el propio santo, la mayor parte de los orfebres al final de la Edad Media tuvo como principales destinatarios de su trabajo a los grupos de poder. Así, algunas ideas recurrentes en el texto, como el culto a las reliquias, quizá estén relacionadas con este deseo de promocionarse. Tengamos presente que las piezas de platería religiosa más demandadas, al final de la Edad Media, serían los relicarios, tanto en el ámbito de la Iglesia como entre laicos de familias más o menos poderosas (Heredia Moreno 2011: 481-511). En definitiva, los plateros no sólo fueron los principales destinatarios, como público, de la *Vida de san Eligio*, sino que también habían sido los comitentes, pues encargaron una versión castellana de la vida de su patrón adaptada en cierta medida a los intereses del colectivo profesional, esto es, del negocio.

No ha de sorprender, pues, que entre los plateros, al igual que sucedió con otros colectivos vinculados al desarrollo de la burguesía, despertara un progresivo interés por el arte y, concretamente, por la literatura. No obstante, todavía a finales de la Edad Media la religión seguía proporcionando gran parte de los temas y lo esencial de la inspiración artística. Además, la burguesía enriquecida tendía a adoptar los gustos de las clases dominantes tradicionales, principalmente porque deseaba formar parte de ellas (LeGoff 2004: 133-135). Pese a todo, la incipiente burguesía será responsable de una progresiva laicización, humanización y racionalización del arte. En la literatura, concretamente, se intuye, aunque todavía débilmente, una moral más práctica, basada en la prudencia, la preservación de la propiedad, la familia y la salud; también cierto gusto por el detalle realista y cotidiano, por la ironía y lo burlesco (LeGoff 2004: 144).

Asunto bien distinto es el referido a la relevancia del artesano —o artista— como figura literaria. En el caso concreto de la literatura hagiográfica, Vilar (2004: 199) hizo notar la escasa presencia que tuvo en ella el trabajador, así como el hecho de que no abunden las vidas de santos obreros —ni antiguos ni modernos—, subrayando que la mayoría de los santos patronos de gremios no fueron trabajadores vocacionales. Aunque ciertamente el artesanado tuvo en general, en la literatura castellana medieval, una presencia escasa —M. García (1993: 27-31) nos habla de una presencia mínima, anecdótica, sin personalidad literaria—, al final de la Edad Media se percibe una tímida rehabilitación de los menestrales. Por eso, precisamente, resulta de particular interés nuestra *Vida de san Eligio*, pues el héroe es aquí, antes que santo, un platero, un artesano, un artista.

## 2.2. El autor

Convendrá, antes de nada, empezar distinguiendo entre la iniciativa de poner en castellano la vida de san Eligio, que se debió, como ya hemos visto, al gremio de los plateros; y la autoría directa del texto, esto es, el trabajo de selección y fusión de materiales y de verter todo ello al romance.

Centraremos ahora nuestra atención en quien puede considerarse más propiamente el autor de la obra, es decir, quien aceptó aquel encargo de unos orfebres y, con mayor o menor libertad, dispuso en castellano una serie de contenidos sobre la vida de Eligio, los cuales procedían en su mayor parte de la tradición hagiográfica latina medieval. El público al que iba destinado el texto, como dijimos, demandaba sobre todo un relato generoso en episodios de contenido sobrenatural y milagroso. Y se les dio, no cabe duda. También se satisficieron los anhelos identitarios y propagandísticos a que acabamos de referirnos. Sin embargo, detrás de aquella sucesión de milagros se percibe, además, una clara intención moralizante. Es sabido que el Cristianismo con frecuencia se valió de los gustos y costumbres populares para atraer a los fieles. Así, al recurrir a los milagros, por medio de lo maravilloso cristiano se favorecía la difusión de la fe. No es posible, por tanto, en este caso, como en tantas obras de la literatura medieval, establecer una oposición entre ficción y didactismo. Interesa, en este sentido, poner de relieve el carácter ejemplar de la *Vida de san Eligio*, donde destacan especialmente las facetas moral y ascética del santo; como otras obras hagiográficas en lengua vernácula, ésta obedece a una intención catequética.

Por otro lado, aunque es evidente la concesión a gustos populares —lo sobrenatural, la peripecia, en ocasiones también el tono y el léxico—, en absoluto podemos hablar de literatura popular. Por el contrario, el carácter culto se percibe con claridad en la tradición que el autor ha seguido, en las fuentes que se han utilizado, siempre ajustadas a la ortodoxia teológica. Lamentablemente, no conocemos el nombre del autor de nuestra *Vida de san Eligio*. No consta en el único códice conservado ni en testimonios indirectos, de modo que la obra ha de ser considerada anónima, como lo son muchos de los textos hagiográficos medievales castellanos. Sin embargo, contamos con algunos datos que nos han de permitir esbozar el perfil intelectual y espiritual de nuestro autor.

Como se deduce de lo dicho hasta ahora, nos encontramos ante un autor con formación académica: aunque no parece que fuese un gran latinista, conocía la lengua eclesiástica y también manifestaba cierto conocimiento de los textos bíblicos y de la doctrina. Fue casi con toda seguridad un religioso. Bien es cierto que ya en el siglo xv —y especialmente en la segunda mitad— empezamos a encontrar algunos autores de literatura hagiográfica entre los clérigos seculares e incluso entre los laicos, pero seguían predominando los pertenecientes al clero regular. Durante el siglo xv, en la Península Ibérica se vertió al romance una extraordinaria cantidad de textos espirituales de diverso tipo, traducciones más o menos libres de textos latinos que, por no ser accesibles a la mayoría de los fieles, venían a desempeñar una importante labor de catequesis (Santoyo 2008: 131). Y estas versiones romances se debieron, en su mayor parte, a la labor de religiosos, aunque normalmente alejados de círculos eruditos y del mecenazgo de nobles y altos dignatarios (Santoyo 2008: 121).

Además, hay algunos aspectos del texto —sobre todo en cuanto a la selección de fuentes y a la manera de presentarlas— que podrían apuntar, en concreto, a un autor perteneciente a la Orden de Predicadores:

- Es particularmente significativo que se tomaran pasajes de la vida de santo Domingo de Guzmán para adaptarlos, con mínimos cambios, a la de san Eligio.



- Se compara a Eligio de forma explícita con san Pablo, María Magdalena y san Nicolás, figuras muy ligadas a la Orden de Predicadores. Pero estas comparaciones fueron añadidas en nuestra versión, pues no aparecían en el texto de la *Vita Eligii*.
- Entre las fuentes utilizadas en nuestro *Eligio* — como enseguida veremos —, aparte de la obra de Audoeno, la principal es el *Chronicon* de Antonino de Florencia, uno de los autores dominicos de mayor difusión al final de la Edad Media.
- Es también relevante el protagonismo que se concede a la labor predicadora de Eligio. Aunque ciertamente ya en el texto de la *Vita Eligii* se describía esta labor, en nuestro *Eligio* la predicación se presenta desde un principio como uno de los atributos esenciales del santo, pues en el sueño profético que anticipa su nacimiento se anuncia: «en alto grado de su profesión avía de hazer subir a otros con las bozes y gritos de su profesión y sancta predicación, despertándolos del sueño de la muerte espiritual porque su corazón suba a gozar y gustar las grandezas del reino celestial». Nada de esto aparecía en la obra de Audoeno.

La hipótesis de un autor dominico queda avalada, además, por la especial intensidad con que se había cultivado hasta entonces el género hagiográfico en esta orden: Vicent de Beauvais, Santiago de la Vorágine, Jean Mailly, Antonino de Florencia, Leandro Alberti, Domingo de Valtanás... En el ámbito ibérico, durante la Baja Edad Media, el mayor interés por verter los textos a la lengua vulgar lo manifestaron las nuevas órdenes, dominicos y franciscanos (Santoyo 2004: 158), y concretamente la de los dominicos sería la orden que mayor número de obras hagiográficas en castellano produjo.

### 2.3. *Visión del mundo*

En la *Vida de san Eligio*, al igual que en otros relatos hagiográficos contemporáneos, percibimos todavía un fuerte influjo de la mentalidad medieval: pensamiento teocéntrico, culto a los santos y a las reliquias, lucha contra los infieles. Pero también hay ciertos detalles en que se adivina un cambio, el final de la Edad Media y la antesala de la modernidad. Tal como hizo notar Baños (2003: 40-41), la literatura hagiográfica del siglo XV ya no era plenamente medieval.

#### a) Creencias, religión, Iglesia

A lo largo del relato se percibe la intención de adoctrinar e influir en la devoción del pueblo. Como en otros textos hagiográficos, es claro el influjo de la teología moral. San Eligio, después de haber recibido una adecuada formación, sobre todo mediante la lectura de «la escriptura sagrada», alcanza «tan gran don de ciencia y sabiduría», que llega a ser «grandísimo teólogo». Huye de los pecados —especialmente de la lujuria, la codicia y la soberbia— y lleva a cabo numerosas obras de misericordia, siempre con absoluta humildad. Además, manifiesta una gran devoción, «insistiendo continuo en las oraciones», y predica siempre a sus fieles. Se aprecia en todo momento el más absoluto rigor teológico, en especial cuando se trata de hechos sobrenaturales, que exclusivamente se deben a la voluntad divina. Eligio, como taumaturgo, es un mero intermediario que se subordina a los designios de Dios:

...hecha la oración, el pobre ombre estendió su mano, sana perfectamente, e bendiziendo a Nuestro Señor Dios, criador del cielo y de la tierra, el qual tubo por bien de curar a su pobre por los merescimientos de su sierbo Eljio.

Por supuesto, si hubo una costumbre sólidamente arraigada en la piedad medieval, al amparo de la Iglesia, fue la veneración de las reliquias. Son constantes las referencias que encontramos en el texto sobre esta práctica, que en ocasiones raya lo obsesivo, aunque no deja de ser reflejo de una realidad histórica:

...pasóse entonçes el sancto Eljio con munchas lágrimas de plaçer besando el cuerpo del glorioso sancto, tomando reliquias para sí, y a donde quiso repartió d'ellas, de las quales hizo depués muchos lugares sanctos. De allí, fueron con el sancto cuerpo muchos sanos de diversas enfermedades; partiendo sus reliquias de los dientes, dio también para melezinas a muchos enfermos. E acaeciò assí que, como tirase los dientes de la quixada, de la raíz de un diente salió una gota de sangre.

Es sintomático que, desde finales del siglo XV, sobre todo en el sur de la Península Ibérica, muchas ciudades mostraran un desmedido afán por conservar, defender, recuperar o adquirir los «tesoros santos» que habían sido trasladados durante las guerras con los musulmanes, desatando una auténtica «fiebre de reliquias» (Navarro 2010: 475).

#### b) Herejes y paganos

Fue constante, durante la Edad Media, el empeño por combatir a los enemigos de la fe: bien a los que se negaban a aceptar la fe cristiana, bien a quienes la traicionaban desde el seno de la Iglesia. Eligio ha de enfrentarse, en primer lugar, a lo que el texto describe como «simonía pestilencial», que se habría extendido desde el reinado de Brunegilda hasta el de Dagoberto. Aunque Brunegilda fue juzgada de forma negativa por la historiografía tradicional, sabemos que ciertamente el papa Gregorio I escribió en varias ocasiones a la reina conminándola a que combatiera la práctica de la simonía en sus reinos (Hartmann 1899: 198-200, 321-322).

Más interesante es el episodio en que san Eligio, con ocasión de una fiesta religiosa de gran solemnidad que se celebraba en su obispado, descubrió que «los de aquella çibdad hazían muy grandes juegos y burlas». El santo, disgustado, les pidió que «en tales días çesasen de aquellos juegos y bulrerías», pero encontró una férrea resistencia entre los habitantes de Noyon, que llegaron incluso a amenazarlo de muerte. Entonces Eligio, resuelto a acabar con aquellas prácticas, lanzó sobre ellos una maldición, a consecuencia de la cual muchos hombres fueron poseídos por los demonios. El santo se negó a liberarlos hasta que transcurriese un año, cuando, después de predicar al pueblo, «mandó a los demonios que saliesen de los cuerpos». Tras este episodio se intuyen prácticas de origen pagano. Aquellos juegos y «bulrerías» serían probablemente celebraciones precristianas de tipo carnavalesco, far-sas o mascaradas que, a lo largo del año, servían para señalar el paso de un ciclo temporal a otro. El Cristianismo trató de erradicar estas costumbres, muy vivas aún en gran parte de Europa durante la Edad Media, y por ese motivo muchas fiestas litúrgicas se establecieron

en determinadas épocas con la intención de cristianizar ciertas tradiciones paganas<sup>5</sup>. Aunque en nuestra *Vida de san Eligio* no se hace mención explícita de la festividad pagana ni de la festividad religiosa que pretendía sustituirla, en el texto latino de Audoeno sí encontramos ese dato: «dies natalitius beati Petri». Es decir, que se trataba de la cristianización de la festividad romana en honor a Quirino —divinización de Rómulo—: Quirinal, Quirinalia, *stultorum feriae* o fiesta de los locos. Se celebró originariamente el 17 de febrero, hasta que Augusto la trasladó al 29 de junio. Era una fiesta que simbolizaba el origen de Roma, honrándose en ella a sus fundadores, Rómulo y Remo. León Magno se refiere a ella en su homilía *In natali apostolorum Petri et Pauli* (Migne 1846: 422-428), donde incide en la primacía de la sede romana y establece un paralelismo entre Rómulo y Remo y los apóstoles Pedro y Pablo, fundadores de la nueva Roma. La elección del 29 de junio para la festividad de aquellos dos santos, como se ve, no fue casual<sup>6</sup>.

### c) Milagros y otros eventos sobrenaturales

Queda ya comentado que en la mentalidad medieval ocuparon un lugar destacado los sucesos sobrenaturales. No es de extrañar, por tanto, que en la literatura de este periodo, y particularmente en la hagiográfica, abunden los milagros, las visiones, los sueños proféticos. El fenómeno que mejor representa aquel interés —casi obsesión— es, en consonancia con la ortodoxia cristiana, el milagro. Los milagros con frecuencia responden a una serie de tópicos de antigua tradición, hunden sus raíces casi siempre en relatos evangélicos. Suelen consistir en curaciones de ciegos, mudos, paralíticos, en la práctica de exorcismos o en la ayuda a pobres y menesterosos, normalmente recreándose en lo más asombroso y truculento. Los más espectaculares suelen encontrarse, precisamente, en textos hagiográficos —como el nuestro— dedicados a los santos más antiguos, pues el tiempo transcurrido entre la historia y el autor favorecía el desarrollo de lo legendario.

En ocasiones, la descripción de los milagros es de un crudo realismo, con detalle casi naturalista. Así, el caso de un cojo que sana, por intercesión de Eligio, ante el espanto de quienes lo presencian: «Todos los que estaban allí oyeron con muy grande espanto, que les tomó de lo ver, cómo las junturas y nervios y todos los huesos del coxo cruxían para se soldar». En otros casos, para que se obre el milagro, se dan situaciones tan sorprendentes en un santo como la de Eligio conminando con vehemencia a santa Columba:

...si de presto todo quanto d'esta casa te an hurtado no lo hazes bolver, con unos clabos grandes te haré çerrar tu puerta, de manera que dende oy nunca más honra te será hecha aquí en este lugar.

Pero el milagro no sólo se presentó como una gracia que premiaba a los fieles. Tuvo también su reverso como castigo para los infieles o para aquellos que se oponían a la santidad. Así, por ejemplo, el clérigo lujurioso y desobediente al que Eligio excomulga y que, cuando se dispone a celebrar misa, cae fulminado y muere. El llamado «milagro de castigo» (Sigal, 1976) es bastante frecuente en nuestra obra. El santo, además, se muestra in-

5.- No faltan, empero, ejemplos de pervivencia de algunas de esas celebraciones: en la Península Ibérica, por los Inocentes, tenían lugar las llamadas «fiestas de locos» (Fernández Conde 1982: 324-325). Eligio, según se deduce de algún sermón atribuido a él, pudo contribuir a la extinción de algunas creencias precristianas, como la veneración de Trivia, deidad protectora de las encrucijadas.

6.- Véanse, al respecto, los trabajos de Margherita Guarducci (1986 y 1987).

flexible, muy severo con quienes se oponen a lo sagrado, y no duda en lanzar maldiciones sobre ellos: «maldíxolos el obispo, y luego casi quarenta ombres fueron arrebatados de los demonios y començaron a rujir y a llamar fuertemente, y despedaçarse». Algunos de esos castigos sobrenaturales sorprenden por la crudeza con que son descritos. Probablemente el detalle morboso servía para infundir temor, aunque quizá también alimentaba las bajas pasiones de un público deseoso, no sólo de prodigios admirables, sino también de sucesos truculentos. Bastará con citar algunos ejemplos:

Un clérigo «de naçión mauritano», que presumía de saber dónde se encontraba enterrado el cuerpo del mártir Quintino, cuando intenta desenterrarlo, «como iva a dar en la cobertura del mártir, que a manera de capilla era, queriéndola derrivar, pegósele el mástil o astil del açadón en las manos, de manera que ni se lo podían tirar ni él dexalle. E de presto se le pudrieron las manos, y, hechas gusanos de sí como fuente, con la qual pena otro día miserablemente murió».

Un hombre codicioso, que usurpa ciertas tierras pertenecientes a la capilla de san Eligio, se niega a aceptar el veredicto del consejo real y jura en falso ante el sepulcro del santo, en presencia del abad Sparvus: «con grande osadía puso la mano sobr'el sancto sepulcro; y en medio del sepulcro, temblado le la palabra, cayó todo el cuerpo atrás sobre las çervizes, y, arrancados los dientes y arrancados y salidos los ojos, y de la cabeça haza abaxo saliéndole por la boca grande humo, solas estas palabras pudo hablar: 'Abad Esparno, toma tu tierra'».

Un hombre que cometió «un grande delito y escandaloso crimen», por librarse del castigo, también juró en falso. Pero en el momento de jurar, «divinalmente fue herido y vengado, y rebentó luego, y cayeron sus tripas en el suelo».

Además de los milagros —incluidas visiones y sueños, que frecuentemente se relacionan con lo milagroso—, encontramos en nuestro texto otros eventos sobrenaturales, de entre los que llama nuestra atención un extraño fenómeno en el firmamento. Pero no olvidemos que el estudio de los astros gozó durante la Edad Media de gran reputación como una forma de «adivinanza» —en palabras de Alfonso X— que «se face por arte de astronomía, que es una de las siete artes liberales» (*Partidas*, VII, tít. 23). He aquí el pasaje al que nos referimos:

...Y esto sería a una ora de la noche, quando fue vista súpitamente una cometa que se llama Pharón, con grande claridad resplandeçiente, de la misma casa como flama subirse hazia la esphera de fuego, al çielo, a manera de cruz [...], y, con grande corrida y muy lijera, passando la espesura de las nuves, penetró el altura del çielo.

Como explicaremos más adelante, fruto de una traducción bastante creativa, en nuestra versión castellana aparece ese astro llamado *Pharón*, cuya descripción parece tener reminiscencias bíblicas. Ciertamente, en la mentalidad medieval el cielo era manifestación de la divinidad, las señales del cielo tenían un valor religioso y eran interpretadas como un cambio extraordinario y sobrenatural en el orden inmutable del cosmos.

#### d) La enfermedad del pecado

El hombre medieval manifestaba con frecuencia su temor y su impotencia ante la enfermedad, que lo castigaba implacable, cruelmente, exacerbada por una vida de trabajos y penalidades, amparada en el escaso desarrollo de la medicina. Las enfermedades es-

tán presentes a lo largo de nuestro texto y se revelan como una de las principales preocupaciones entre pobres y ricos, humildes y poderosos, pues golpean a todos por igual. También en el modo de afrontar la enfermedad se adivina aquella concepción religiosa y sobrenatural del periodo medieval, pues se interpreta como reflejo de la oposición entre Dios y el Diablo. Las enfermedades se asocian al mal, al pecado y al Diablo, que era el causante de todas ellas: «un mançebo [...] con la tiranía del diablo, que en él estava, tenía los miembros tan estrechos que no se podía mover». Paralelamente, la salud se vincula a la divinidad. En el texto son numerosos los casos de ciegos, mudos, cojos y contrahechos que sanan por voluntad de Dios, quien ofrece su celestial medicina —«una muger çiega y muda [...] estávase allí sin hablar esperando mediçina del çielo»—. Se vale para ello del santo taumaturgo, que llega incluso a adoptar aspecto de médico —«paresçióle a ella que el sancto traía una navaja o tiseras, a manera de médico, en la mano, e las ataduras de su lengua avelle cortado»—. A las reliquias se atribuyen igualmente propiedades curativas —«partiendo sus reliquias de los dientes, dio tanbién para melezinas a muchos enfermos»—. Y es sintomático que, por el contrario, respecto a los médicos profesionales se manifieste en el texto un cierto escepticismo, incluso desdén: «...pues como el médico le mandó poner lo que a la llaga le conbenía, con gran miedo el fraile no lo osava hacerlo, rogándole que se dexase de aquella tal medisçina».

e) La nueva sociedad burguesa

Hemos comentado ya cómo en nuestro texto parece subyacer un cierto propósito propagandístico e identitario en relación con el colectivo profesional de los plateros, los cuales probablemente buscaban una forma de proteger y promocionar su actividad económica, actitud que tiene más de moderno que de medieval. En este sentido, no es de extrañar que a lo largo de la obra sean tan frecuentes las alusiones al oro, las piedras preciosas, las joyas... Se adivina tras cada episodio la mirada del orfebre, del comerciante, del burgués, y su fascinación por el lujo y las riquezas. Puede ser significativo, además, que en el texto se compare explícitamente a Eligio con san Nicolás, a quien se tuvo por abogado de comerciantes y de empresas mercantiles (Fernández Conde 1982: 314). La devoción por san Nicolás fue grandísima, en ocasiones rayando lo supersticioso, y con frecuencia se le honraba con el fin de obtener riquezas (Thiers 1679: 34). Se atribuyeron a este santo diversos milagros de tipo «económico», como la aparición a un comerciante, mientras dormía, para entregarle dinero con el que poder abastecer la ciudad durante una terrible hambruna. Muy similares son dos episodios relatados en nuestro *Eligio*: en una ocasión, el santo se aparece a un «noble varón» al que entrega oro para socorrer a los pobres; en otro episodio, Eligio entrega todo su oro a los pobres y, cuando vuelve a abrir la bolsa, la encuentra llena de nuevo.

#### 2.4. Contexto literario. El relato hagiográfico y otros géneros.

El relato hagiográfico no constituyó, lógicamente, un género aislado en el contexto literario medieval. Su desarrollo fue paralelo al de otros con los que compartía temas y formas. Aparte, por supuesto, de la biografía, guarda estrecha relación con la literatura épica y caballeresca, la literatura ejemplar y la literatura de sueños y visiones.



## a) Literatura épica y literatura caballeresca

Ya advirtió Bédier (1914: 101) la cercanía de la figura del santo con respecto a los héroes de la épica. Ciertamente, al igual que sucede en los cantares de gesta o los libros de caballerías, en la literatura hagiográfica encontramos el canto laudatorio de un ser superior, la exaltación de un código de virtudes y la concepción maniqueísta del mundo (Baños 2003: 66). Así, nuestro Eligio en ocasiones recuerda a un guerrero que debe enfrentarse, en una suerte de batalla, contra las tentaciones. Como en los cantares de gesta, también en el relato hagiográfico puede aparecer la figura del moro como encarnación del mal —recuérdese el caso del clérigo «de nación mauritano» que comentábamos anteriormente—. Además, a nivel léxico, encontramos términos como *lucha* o *vencer*: «començósele una lucha del espíritu contra la carne y de la carne contra el espíritu, como a sanct Pablo, y vencióla ayunando y velando», «como el ardor y lucha de la carne dentro d'él creçiese, luego la venció con poner delante de su ánima el fuego del infierno».

Resulta particularmente interesante la mención que en el texto se hace de Roland, el conocido héroe de la épica francesa medieval. A él se atribuye en nuestra *Vida de san Eligio* el señorío de la ciudad de Noyon:

Y en tanto fue estendida la fama de Elijo por el pueblo y en la clerecía de la çibdad Nobionense —la qual avía sido de Rolando—, que le ovieron de haçer obispo d'ella.

Más allá de lo inverosímil —abordaremos más detenidamente este asunto al tratar de las fuentes—, el dato resulta revelador pues, aunque la figura histórica de Roland sea muy posterior a Eligio, bajo ese anacronismo subyace probablemente la intención de que el público, el mismo que el de la épica, sitúe los hechos dentro de un contexto literario familiar y atractivo para él.

Por otro lado, encontramos en la *Vida de san Eligio* algunos recursos y rasgos estilísticos que fueron habituales en la épica medieval:

- Fórmulas de apelación a los oyentes, que podrían interpretarse como marcas de oralidad: «con diversos milagros y señales resplandeció, a los quales, si las orejas prestáis, podéis oír», «como avéis oído», «pero mirad qué hizo Dios con aquella misma lámpara». Aunque estas fórmulas, más allá de los usos orales, podrían ser otro modo de evocar contextos narrativos conocidos.
- El uso de tiempos verbales es, en ocasiones, anárquico (Lapesa 1981: 224), el narrador pasa fácilmente de un punto de vista a otro, enunciando a veces los hechos desde la lejana objetividad del perfecto simple y otras veces acercándose al plano de lo inmediato por medio del imperfecto e incluso el presente: «...como ya no oviese esperança de vida, los padres muy congoxosos *vanse* por su hijo al sepulchro del bienaventurado san Elijo, confiando en los milagros de tan sancto varón. Luego *prometiron* a Dios de ir a rogar por el niño y *lleváronle* a ofreçer muchos ornamentos y un çinto muy preçioso suyo con gran devoçión, y lo *ponen* fixado en el sepulchro».
- Los característicos pleonasmos: «tantas lágrimas echó de sus ojos», «lo que con la oreja oía».

- Abundan las exclamaciones: «¡O, gran virtud e milagro!», «¡O, qué gran mal obiéramos cometido...!», «¡O, caridad maravillosa de Elijio...!».
- Se usa también con frecuencia el estilo directo para introducir la voz de los personajes. Este uso contribuye al dinamismo de la narración y aporta dramatismo, como sucede en el episodio de la niña muda que, a punto de ser abandonada por su madre en una iglesia, inesperadamente rompe a hablar: «—¿Por qué os vais y me dexáis sola aquí?».
- Algunas perífrasis, como *querer* + infinitivo con el valor 'estar a punto de', se han venido considerando características de la épica medieval (Lapesa 1981: 223): «un arco redondo que parecía que se quería caer».

#### b) Literatura ejemplar

Al igual que el *exemplum*, el relato hagiográfico respondía a un finalidad didáctica, como ya apuntábamos al hablar del autor. En definitiva, las narraciones hagiográficas eran *exempla* en que se mostraba el camino de la santidad. Tal como señaló Baños (2003: 76), «un relato hagiográfico incluye los prodigios y el estadio de perfección sólo como resultado final de un proceso, y es en esta capacidad de superación del hombre donde reside lo ejemplar [...] Con frecuencia los relatos declaran explícitamente cómo los santos llegan a serlo siguiendo los mismos pasos de otros santos anteriores, lo cual es prueba irrefutable de la ejemplaridad». En nuestra *Vida de san Eligio* se expresa claramente, desde un principio, la finalidad ejemplarizante del relato:

...para que todos puedan gozar de tan bienaventurada vida y tan sanctísimos milagros y para que todos los deste arte de plateros le sigan e imiten en su sancta vida y maravillosos exemplos.

A lo largo del texto, se incide en el carácter ejemplar de todo cuanto hace Eligio —«después ya de muncha dulçura de enxemplos buenos de vida qu'el santo avía dado, assí con palabras como con vida...»— y, más concretamente, se presenta como ejemplo de virtud para Audoeno, que seguirá tras él el camino de la santidad:

...dende allí començó su compañero a seguir los pasos de la sanctidad de Elijio, al qual el bienaventurado Elijio trajo al amor de Dios y de las cosas çelestiales y al menospreçio de las cosas del mundo.

#### c) Literatura de sueños y visiones

Como hemos anticipado al hablar de los milagros, también encontramos en nuestro texto varios episodios referidos a sueños y visiones maravillosos, los cuales pueden ponerse en relación con un género de gran vitalidad en la tradición literaria medieval<sup>7</sup>. El episodio más interesante, que se aparta en gran medida de la *Vita Eligii* e incorpora elementos tal vez de origen folclórico, se refiere a la visión que tuvo la madre de Eligio antes de que el santo naciera. Mientras Terrigia duerme, un águila «tres vezes con bozes grandes» le

7.— Aparte del estudio más general de Le Goff (1977), contamos con algunos trabajos acerca de la literatura de sueños y visiones en castellano, como los de Goldberg (1983) o Acebrón Ruiz (2004). El de Patch (1956), con apéndice de M. R. Lida, «se ocupa de las diversas representaciones del mundo a donde va el hombre después de la muerte».

promete cosas maravillosas. Ella despierta y trata de interpretar el significado de aquella visión, que resulta ser un presagio: el niño que ha de nacer ascenderá como un águila, con los ojos puestos en el sol —que representa a Dios—, y hará subir al reino celestial a otros muchos. Nos encontramos ante un tipo de sueño muy frecuente en la tradición literaria medieval: el sueño anticipador del nacimiento de un ser extraordinario (Lanzoni 1927). Además, como fue habitual, se ofrece la confirmación de dicho sueño con el propósito de garantizar su veracidad: el rey de Francia, que estaba cazando, vio al águila que volaba por encima de Terrigia mientras ella dormía; cuando despierta la mujer y responde a las preguntas del rey, éste se percató de que está preñada y que dará a luz a un hombre santo.

En otro episodio, una mujer ciega y muda se queda dormida junto al sepulcro de Eligio y sueña que el santo, a manera de médico, cura sus ojos y, con unas tijeras, le corta las ataduras de la lengua. Cuando la mujer despierta, ha recobrado la vista y el habla. Este pasaje se pone en relación con ciertos ritos incubatorios cuyo origen se remonta al período clásico, pues ya en Grecia, sobre todo en torno a los templos de Asclepio, el enfermo dormía en algún espacio sagrado, y el sueño que allí tenía, interpretado por los sacerdotes, señalaba el remedio para su enfermedad. El Cristianismo no pudo desterrar por completo estas prácticas y aún en la Edad Media se peregrinaba a las tumbas de los santos u otros lugares sagrados con el mismo fin (Acebrón 2004: 113-115). De hecho, podemos encontrar episodios similares al que acabamos de referir en otros relatos de la tradición hagiográfica medieval.

También Eligio, durante el sueño, experimenta en nuestro texto una extraordinaria visión: ve «en espíritu» a un ángel muy hermoso y resplandeciente que le habla, diciéndole que sus oraciones han sido escuchadas y que sus pecados están perdonados. Cuando Eligio despierta, el ángel desaparece, pero toda la habitación queda envuelta en un maravilloso olor que le hace creer que se encuentra en el Paraíso. Este episodio puede tener resonancias bíblicas, concretamente en relación con la visión del ángel que tuvo el profeta Elías (1 Re 19,5-7).

Mencionaremos, para terminar, un episodio en que la visión no tiene lugar durante el sueño, aunque parece describir un desmayo o pérdida de consciencia que se asemeja bastante al dormir. Cuando un «varón notable» llamado Harelfredus Gasterio reconoce ante los pobres que es incapaz de socorrerlos del modo que lo había hecho Eligio, de pronto «parescióle averle traspasado el que avía visto al sancto varón Elijio; de la qual visión, como estuviere caído e medio fuera de sí, súpitamente en sus manos y vestiduras le puso oro». En este caso, la visión anticipa o introduce el milagro.

### 3. *Translatio* y reescritura. Las fuentes del *Eligio* castellano

Convendrá comenzar apuntando, por más que el lector lo juzgue ya una obviedad, que la *Vida de san Eligio* no puede considerarse una traducción en el sentido actual. Será más oportuno, en cambio, que tratemos de situar nuestra obra en las coordenadas culturales y textuales de la *translatio* medieval<sup>8</sup>. Recordemos que durante la Edad Media, a nivel escrito, la traducción no se distinguía con claridad de otras formas de creación, no

8.- Recogemos, en este punto, las clarificadoras observaciones de Rubio Tovar (1997).

se concebía como una labor autónoma, por completo diferenciada de la glosa o el comentario, sino que formaba parte de un permanente proceso de reordenamiento textual. El buen traductor tenía que plasmar el significado total del texto original, no traduciendo las palabras literalmente, sino el sentido de dichas palabras. Nos encontramos, pues, ante un trabajo de cotejo y fusión de fuentes diversas, al que seguía una paráfrasis que rehacía los textos en distintos niveles. A ello habría que añadir, además, el impacto que pudieran tener los errores —debidos, sobre todo, a dificultades en la correcta interpretación de grafías, abreviaturas, separación de palabras, puntuación, etc., o bien a un imperfecto conocimiento de la lengua traducida—, que podían llegar a cambiar el sentido del texto. En resumidas cuentas, la *translatio* medieval fue, en gran medida, reescritura.

En nuestra *Vida* se recurrió, sobre todo, a la *abbreviatio* en relación con su fuente principal, el texto latino atribuido a Audoen, pues se recogieron sólo algunos de los episodios más relevantes en la vida del santo, resumiendo o prescindiendo por completo de los demás. Por otro lado, se fueron interpolando otros textos procedentes de fuentes diversas, como veremos enseguida.

Dejando a un lado el prólogo, que sin duda se añadió con posterioridad, el relato de la *Vida* en castellano se estructura de modo diferente que la *Vita Eligii* —dividida en dos libros, con los milagros anteriores y posteriores a la designación de Eligio como obispo de Noyon—, pues presenta el contenido organizado en ocho capítulos, que a su vez contienen un total de 47 episodios. Tras esta ordenación puede reconocerse, aunque no haya sido presentada de forma explícita, la distribución tripartita de casi todos los textos hagiográficos: vida, milagros *in vita*, milagros *post mortem*. Siguiendo la propuesta de Baños (2003: 109-114), que parte a su vez del modelo secuencial de Bremond, la estructura interna del relato responde al siguiente esquema:

DESEO DE SANTIDAD		I. [Origen y nacimiento]
PERFECCIONAMIENTO		II. De su santa conversación en la niñez y mocedad
		III. Cómo este sancto varón vino a Francia en tiempo del rey Lothario y fue tomado por su platero
ÉXITO	Milagros <i>in vita</i>	IV. De su misericordia y milagros cerca de los pobres V. De cómo fue elegido por obispo y pastor de la ciudad de Novionense, y de sus milagros
	Muerte	VI. Del bienaventurado tránsito de esta vida para la otra del santo obispo Eligio
	Milagros <i>post mortem</i>	VII. De la traslación y milagros de san Eligio, obispo y confesor VIII. De los muchos milagros que Nuestro Señor, Dios omnipotente, hizo por los méritos de este santo confesor Eligio cerca de su sepulcro

### 3.1. Fuentes de tradición culta

Resultaría aventurado tratar de identificar todas las obras que pudieron ser utilizadas en la redacción de nuestro *Eligio*, todas las que influyeron de forma directa e indi-

recta, las fuentes de tradición culta y las de tradición popular, y detectar cuáles fueron alteradas o mal entendidas; por tanto, asumimos que la nuestra será una relación incompleta y provisional.

a) La *Vita Eligii* atribuida a san Audoeno

Es, lógicamente, la fuente más utilizada en nuestra *Vida de san Eligio*, pues se trata, como dijimos, del testimonio más importante sobre la vida del santo. En ella se basa aproximadamente el 60% del texto castellano. La *Vita Eligii* es una obra de considerable extensión donde confluyen datos históricos y biográficos, milagros, sermones y digresiones teológicas. Pero sólo una pequeña parte de todo ese contenido fue seleccionada e incorporada en nuestra versión castellana, bastante más breve. En general, se tomó una mayor cantidad de contenidos pertenecientes al segundo libro, y esto se hizo con escasas alteraciones y añadidos; por el contrario, en los pasajes procedentes del primer libro abundan las modificaciones del texto, las alteraciones del orden, la interpolación de otros textos, etc. Por un lado, se prescindió sobre todo de los pasajes de carácter doctrinal y teológico, que podían resultar menos atractivos al público al que iba destinado el texto. Por otro lado, es relevante que, entre los pasajes que sí fueron incorporados al *Eligio* castellano, encontremos bastantes episodios referidos a la actividad del santo como platero, mientras que han desaparecido todos aquéllos en los que ejercía labores propias de otros oficios —el episodio en que debe herrar un caballo, por ejemplo—. Tal como queda ya comentado, esta selección responde seguramente a motivaciones de tipo identitario y propagandístico.

b) El *Chronicon* de Antonino de Florencia

El *Chronicon* o *Summa historialis*, redactado hacia la década de 1450 (Walker 1933) por el dominico Antonino de Florencia (1389-1459), sería una de las obras historiográficas más difundidas al final de la Edad Media. La influencia de esta obra en nuestra *Vida de san Eligio* se deja sentir particularmente en el capítulo V, que narra lo sucedido desde la elección de Eligio como obispo de Noyon hasta su muerte. En primer lugar, se han tomado varios pasajes —concretamente, de la segunda parte, título XIII, capítulo VI, § XV-XVI— que Antonino dedicó a san Eligio. Pero éstos, a su vez, los había tomado el florentino, sin apenas cambios, del *Speculum Historiale* de Vicent de Beauvais, también dominico, quien a su vez los tomó del *Chronicon* de Hélinand de Froidmont. Una dificultad añadida a la hora de identificar las fuentes de un texto medieval, debido a la escasa originalidad de las obras, es que con frecuencia los mismos contenidos pasaban de unas a otras con mínimas modificaciones. En este caso, sin embargo, tras un detenido análisis de los textos, parece que algunas variantes sitúan nuestra *Vida de san Eligio* más cerca del texto de Antonino. Además, del *Chronicon* se tomaron otros pasajes que no están en el Belvacense ni en Hélinand.

Especialmente interesantes son algunos pasajes que se centraban en la vida de santo Domingo de Guzmán —queda ya comentada la posible vinculación del autor de nuestra *Vida* con la Orden de Predicadores—. Éstos se tradujeron con bastante fidelidad en la versión castellana, pero cambiando el nombre de santo Domingo por el de Eligio —se sitúan, concretamente, al final del capítulo III y al comienzo del IV—; es decir, que los pasajes que Antonino dedicó al fundador de su orden aparecen aquí adaptados al relato de



la vida de nuestro santo platero —en términos actuales, podríamos hablar de préstamo intertextual—. Por supuesto, esta práctica fue más o menos frecuente en la elaboración de textos hagiográficos durante la Edad Media (García de la Borbolla 2002: 89).

Por último, de la misma manera que en el caso anterior, encontramos pasajes relativos a san Nicolás de Tolentino que, con la mera sustitución de su nombre por el de Eligio, adquieren en nuestra obra un sentido nuevo —concretamente, en los capítulos I y VI—. Recuérdese que hacia mediados del siglo XV había sido canonizado el santo de Tolentino, cuyas reliquias despertaban extraordinario fervor, y seguramente esta circunstancia pudo haber influido en la decisión de incorporar aquellos pasajes.

### c) Textos bíblicos

Además de algunas citas de la Biblia que ya se encontraban en la *Vita Eligii*, nuestro texto incorpora diversos pasajes de origen bíblico, bien mediante citas literales, bien a través de comparaciones o de alusiones indirectas. No obstante, en algunos casos resulta difícil valorar hasta qué punto estos contenidos proceden directamente de la Biblia o han llegado a través de una fuente indirecta. Un caso paradigmático lo hallamos en la explicación del sueño de Terrigia, donde se compara al futuro santo con la figura simbólica del águila:

...como águila, siempre avía de tener los ojos fincados e fixos en el sol de justicia, Christo nuestro redemptor, los cuales, sin ser repelidos por la reberberación de los rayos, avía siempre de tener por la limpieza de su cuerpo y ánima; y a Él avía de ir sin cesar, y en alto grado de su profesión avía de hazer subir a otros con las bozes y gritos de su profesión y sancta predicación, despertándolos del sueño de la muerte espiritual porque su coraçón suba a gozar y gustar las grandezas del reino celestial, de manera que vean la magestad divina como sol, así como pollitos de águila debaxo de sus alas.

Entre los textos bíblicos que pudieron haber inspirado la redacción de este pasaje, identificamos como las más probables:

- «Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans, expandit alas suas, et assumpsit eum, atque portavit in humeris suis» (Dt 32,11).
- «Qui autem sperant in Domino mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae: current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient» (Is 40,31). En este caso, la repercusión del texto bíblico habría llegado de manera indirecta por medio de paráfrasis o glosas posteriores, como los *Commentaria in Isaiam* del benedictino Haymo Halberstatensis (†853), donde encontramos, respecto al versículo anterior: «contemplantes solem iustitiae Christum: sicut solem aquila irreverberatis oculis».
- «Similitudo autem vultus eorum, facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quatuor, facies autem bovis a sinistris ipsorum quatuor, et facies aquilae desuper ipsorum quatuor» (Ez 1,10). Al igual que en el caso anterior, interesa más bien la influencia de los comentarios suscitados por el texto bíblico, como cierta *Homilia in Ezechielem* de Gregorio Magno, donde encontramos: «aquila ad sublimia evolat, et irreverberatis oculis solis radiis intendit» (*Homiliae in Ezechielem* 1, Homilia IV).

Caso similar podemos considerar el siguiente pasaje: «Y así estudiava a la continua, como aveja prudentíssima, de los diversos libros diversas flores cogendo, y en el almarío de su pecho hazía un panal de sabiduría y dulçura de miel y de perseverança». En él se reconocen reminiscencias del texto bíblico: «Cor sapientis erudiet os ejus, et labiis ejus addet gratiam. Favus mellis composita verba; dulcedo animæ sanitas ossium» (Pr 16,23-24). Aunque en la *Diadema monachorum* de Smaragdus S. Michaelis encontramos: «Esto apis prudentissima favum mellis opera tua componant, ut tua dulcedine saties Christum» (Migne 1851: 686). Y en la *Vita Wilhelmi* se lee: «Velut apis prudentissima, florum diversitatem invenius, munera mellis ab eis susceptit, et in favo cordis suis recondebat» (Migne 1855: 593).

La referencia bíblica más interesante, sin embargo, procede del libro de Daniel (Dn 2,25): «Oída esta respuesta por el tesorero, entró al rey a manera de Arrioth»<sup>9</sup>. La comparación del tesorero de Clotario con Arioch, jefe de la guardia de Nabucodonosor a quien se encomendó la matanza de los sabios de Babilonia, interesa sobre todo por la correlación que puede deducirse respecto de los demás personajes: Eligio se identifica con el profeta Daniel, por supuesto, pues accede a ayudar al rey; el tesorero, igual que Arioch, introduce al hombre santo ante el monarca; Clotario representa un papel equivalente al de Nabucodonosor, que se muestra soberbio y caprichoso; incluso la estatua soñada por Nabucodonosor, hecha de oro, plata, bronce y hierro, parece una obra de orfebrería, como lo fue la silla de Clotario. Tal vez esta alusión pretendía suscitar una lectura en clave de crítica política: el trono de Clotario, como la estatua, podría representar la fragilidad del poder temporal.

### 3.2. Fuentes de tradición popular

Aunque es evidente el predominio de fuentes cultas y escritas en nuestro *Eligio* — como en la mayoría de relatos hagiográficos medievales —, no debemos desatender una serie de pasajes y datos que no han podido ser localizados entre aquellas fuentes y que, por su contenido, parecen formar parte de una tradición de origen popular. Este tipo de contenidos pudo tener cabida, fundamentalmente, por dos razones. Por un lado, la búsqueda de lo sobrenatural y maravilloso, que atraía al público más que la verdad histórica, facilitó la inclusión de leyendas. Por otro lado, el deseo de acercar el texto a las coordenadas culturales de un público concreto favoreció la inserción de datos procedentes de obras literarias de tradición popular.

Un testimonio de que algunos episodios sobre la vida de san Eligio habían surgido o se difundieron probablemente a nivel oral y en el ámbito popular, lo encontramos en el prólogo de la traducción de Valderrábano (1640): «...después de hecha mi traducción, echava de menos algunas cosas harto prodigiosas y raras que havía oýdo, las quales san Audoeno no toca». Valderrábano, imbuído del rigor postridentino, no duda en desechar aquellas cosas harto prodigiosas y raras; las considera falsas o, al menos, dudosas, pues no se encuen-

9.- Se añade «que entró al rey faraón», pero sin duda se trata del rey de Babilonia, Nabucodonosor. El lapso es comprensible, sobre todo si tenemos en cuenta las importantes similitudes que hay entre este episodio y aquél en que José interpreta el sueño del faraón (Gn 41).

tran recogidas en ninguna fuente autorizada<sup>10</sup>. Sin embargo, son estos *raros* episodios, precisamente, los que para nosotros revisten un mayor atractivo; entre otras cosas, por haber permanecido ocultos, ignorados por la tradición literaria culta y escrita.

El pasaje más amplio y completo de los que podemos considerar de tradición popular se sitúa en el episodio que describe el sueño de Terrigia, la madre del santo. A los hechos relatados ya en la *Vita Eligii* se añadió, como dijimos, la visión del rey de Francia, que contempla un águila volando sobre la futura madre. Lo primero que llama nuestra atención es que la visión del rey se produce en una época del año concreta —«en el tiempo del coger del pan»—, y sucede mientras Terrigia «estaba durmiendo en la parva, y esto porque no le diese el sol». Más allá de lo anecdótico, estos detalles podrían ser reminiscencias de ciertos ritos o fiestas agrícolas relacionadas con la siega o la trilla, habituales en culturas precristianas, y tal vez fuese éste el motivo por el que desaparecieron en todos los relatos postridentinos<sup>11</sup>. Por otro lado, surge la duda de quién pudo ser el rey al que se refería esta leyenda. Si nos ceñimos a los hechos históricos, habrá que tener en cuenta que Eligio nació hacia el año 588 en Aquitania, región bajo dominio del reino franco. A la muerte de Caliberto I, Sigeberto I y Chilperico I, el reino había pasado a manos de Gontrán, que gobernaría hasta el año 592. Por tanto, cuando nace Eligio, es Gontrán quien puede ser considerado más propiamente «rey de Francia». Éste, a juicio de Gregorio de Tours, fue un buen rey, justo y compasivo, se le atribuyeron diversos milagros y, en efecto, a su muerte fue elevado a la santidad. Gontrán se amolda perfectamente, tanto por su cronología como por su santidad, a la descripción del rey que presuntamente apadrinó a Eligio: «... siendo su padrino por ordenación divina, que hombre tan sancto como era Elijo, padre tal espiritual toviese».

Como ya adelantábamos al hablar de la literatura épica, nuestra *Vida de san Eligio* también se hace eco de una leyenda según la cual el héroe Roland fue señor de Noyon. Parece que ésta arraigó desde antiguo en la ciudad, y el obispo de Noyon, que era conde y par de Francia, se consideraba heredero de aquel señorío. La tradición se remontaría, al menos, al siglo XIII, según lo que podemos encontrar en el *Livre rouge* del obispado novionense: «Monseigneur l'évesque de Noyon, pair de France, seigneur comme fut Roland, qui fut seigneur et comte dudict Noyon, pair de France, et fondée du roy Charlemagne, et donné premier à Roland»<sup>12</sup>. El origen de tal leyenda podría ponerse en relación con la llamada *Tour Roland*, en la misma ciudad de Noyon, que hacia 1630 fue reducida e integrada en el palacio episcopal. Según Le Vasseur, en dicha torre podría haber vivido Roland, e incluso

10.— Valderrábano se refiere a varios «casos raros», como que «san Eloy avía hecho una media luna de plata para peana de una imagen de N. Señora, la qual se iba cerrando como crecían los años de san Eloy, y assí como ella se cerró del todo, murió él», y otros casos similares.

11.— De nuevo nos será de utilidad el prólogo a la traducción de Valderrábano (1640), donde se menciona, entre los episodios que desechó como espurios: «Assímismo allé algunos manuscritos otras cosas, conviene a saber, que andando el rey a caça por tiempo de agosto, vio a su madre de Eloy dormida en una parba de trigo y una águila real que reboloteando le hazía sombra, y sabiendo della que estava en días de parir, avía prometido ser padrino de la criatura, y que en efeto lo fue». ¿Qué manuscritos eran aquéllos? Tal vez se trataba de una copia de nuestra *Vida de san Eligio*, conservada seguramente en alguna cofradía de plateros.

12.— El origen de este *Livre rouge* podría remontarse al reinado de Luis IX (Fons 1848: 31). Se hallaba en un manuscrito del siglo XIV, hoy perdido, del que se conserva una copia parcial del siglo XVIII (Stein 1907: 382). Puede encontrarse una transcripción del texto en Champollion Figeac (1847: 468-470).

haber ordenado él mismo su construcción, o quizá haber sido levantada por Carlomagno para perpetuar la memoria del héroe tras su muerte (Le Vasseur 1633: 624-626)<sup>13</sup>.

### 3.3. Reinterpretar, reescribir

En los textos medievales había un estrecho margen para la creación. Habitualmente no se deseaba la originalidad y eran escasos los contenidos verdaderamente nuevos. En el caso concreto del *Eligio* castellano, los pocos pasajes que no hemos podido localizar en fuentes cultas o populares responden principalmente a dos circunstancias:

- Son lecturas o interpretaciones surgidas de la combinación de textos diversos, de modo que ciertos episodios terminan cobrando un sentido nuevo.
- Son consecuencia de un error. Aquí podemos incluir, no tanto los errores de copia como los errores de traducción, probablemente ocasionados por un conocimiento imperfecto de la lengua latina. Además, están aquellos casos en que el autor da una interpretación errónea atraído por su propio contexto cultural, social o religioso.

Un ejemplo paradigmático lo encontramos en el conocido episodio de las dos sillas fabricadas por Eligio para el rey Clotario. En primer lugar, nuestro texto presenta el encargo del rey como un deseo suscitado en Clotario por ciertos caballeros procedentes de Anglia, quienes habían descrito una hermosa silla de oro que se podía ver, entre otras maravillas, en casa del rey de los anglos. Clotario decide entonces fabricar una silla aún más rica y hermosa, decisión en la que se puede percibir un rasgo de envidia u orgullo. Pero nada de esto aparece en la *Vita Eligii* y no hemos hallado ninguna fuente que pueda explicar semejante cambio. En este mismo episodio, cuando el tesorero del rey pide a Eligio que fabrique la silla deseada por Clotario, nuestro santo se excusa y rechaza el encargo, pero finalmente acepta «vençido del preçio que por la obra le davan». Por supuesto, en el texto de Audoen no encontramos tal explicación; allí se nos dice que Eligio acepta *victus precibus*, es decir, convencido por las súplicas, actitud bastante más verosímil en un santo. Sin duda este cambio en el texto castellano se debe a un error de traducción. Nuestro autor, castellanohablante, al confundir *preces* con *pretium*, presenta a Eligio como un santo sorprendentemente ambicioso, que se deja seducir por la recompensa. Finalmente, se describe un hecho milagroso en explícita comparación con el episodio evangélico de la multiplicación de los panes: «en sus manos se multiplicó el oro y las piedras preciosas, y creçieron a manera de los çinco panes en las manos de Jhesuchristo». Pero Audoen en su *Vita Eligii* no exponía este hecho como un milagro ni hablaba de multiplicación, sino que lo atribuía a la pericia y honestidad de Eligio —«‘Quod superfuit, inquit, ‘ex auro ne negligens perderem, huic operi aptavi’»—, que con prodigiosa habilidad había coseguido fabricar una silla sin que la cantidad de oro mermase como consecuencia del fuego o de la lima —«non mordacis limae fragmina culpans, non foci edacem flammam incusans»—.

Otro pasaje muy interesante es el que tiene como protagonista a un clérigo que, lleno de orgullo, se jactaba de conocer el lugar en que estaba enterrado el cuerpo del mártir Quinti-

13.– Más detalles en: *Comité Archéologique et Historique de Noyon* 1894: 191-195 y *Moët* 1845: 441-445.

no y se disponía a desenterrarlo. Este personaje aparece descrito en el texto de la *Vita Eligii* como «vir improbans vocabulo Maurinus», pero el nombre del personaje desaparece en la versión castellana para convertirse en un gentilicio: «un clérigo suyo, de nación mauritano». En este caso no hay duda de que nuestro anónimo autor se vio atraído por su propio contexto social y cultural: en la Península Ibérica, a finales del siglo XV, con la Reconquista aún concluyendo o recién concluida, la figura del *moro* conservaba una fuerte connotación, lo cual seguramente llevó a asociar al personaje negativo con un origen norteafricano.

Mencionemos un ejemplo más. En nuestro texto, justamente cuando Eligio entrega su espíritu y muere, un cometa de gran claridad asciende velozmente hasta el cielo, procedente de la casa donde el santo acaba de fallecer. El astro tiene forma de cruz y se le da el nombre de *Pharón*. Pero este supuesto cometa no aparece en la *Vita Eligii* y en vano trataremos de localizarlo entre los numerosos textos medievales sobre astronomía. *Pharón* es, sin duda, producto de un error. En el texto latino de Audoeno, cuando leemos este episodio, encontramos: «visus est subito velut pharus magnus ingenti claritate resplendens». Aquella gran claridad, el alma de Eligio que ascendía a los cielos, se comparaba con la luz que produce un gran faro. Pero el término *pharus* resultaba extraño en la lengua medieval, y el vocablo *faro*, que tardó en hacerse de uso común, no está documentado en español hasta comienzos del siglo XVII. A consecuencia de ello, el autor de la versión castellana lo interpreta como el nombre propio de un astro y escribe *Pharón* probablemente por analogía con *farón*, la forma que tuvo en castellano medieval el sustantivo *farol* (Corominas 1984: II, 868-869).

A los ejemplos que venimos comentando podemos añadir, para terminar, una serie de nombres propios, especialmente topónimos, que sustituyeron a los que figuraban en las fuentes latinas por ser referencias geográficas poco conocidas o extrañas a la cultura ibérica. Dejando a un lado los que pueden aceptarse como exónimos, hay algunos cambios que sólo se explican, o bien por desconocimiento, o bien como un intento de aproximar el texto a la realidad geográfica del lector. Y el resultado, en algunos casos, llega a ser desconcertante. Así, por ejemplo, *Suessionis* (Soissons) pasa en el texto castellano a ser *Suecía*, *Austriæ partes* (Austrasia) será *Assia*, y *Catalacense* (Chaptelat) es sustituido por el topónimo hispano *Cataluña*. Lo mismo sucede con algunos antropónimos, como *Terrigia*, que en nuestra versión pasa a ser *Teresa*.

#### 4. Algunas notas sobre la lengua del texto

Aunque el manuscrito único de la *Vida de san Eligio* fue copiado en la primera mitad del siglo XVI, seguramente la redacción del texto se llevó a cabo años atrás, como ya anticipábamos, de manera que nuestra copia probablemente recoge, no tanto la lengua del autor como la del copista, que introdujo diversas innovaciones lingüísticas —sobre todo gráficas y fonéticas—, algo habitual en las copias de aquel periodo (Montejo 2005). El texto fue redactado en una lengua que se halla a medio camino entre el castellano medieval y el clásico —castellano preclásico o de transición (Lapesa 1981: 265-290)—: algunos rasgos lingüísticos nos permiten situar la obra hacia finales del siglo XV o muy a comienzos del XVI. Lamentablemente, el propósito y plan de este trabajo nos impiden abordar



aquí un análisis lingüístico exhaustivo del texto, pero al menos mencionaremos, como especialmente relevantes para su datación, algunos rasgos:

- El verbo *aver* conserva en ciertos usos el carácter transitivo —«aved piedad de mí», «compasión que d'él ovo»—, mientras que *ser* aún funciona en algún caso como auxiliar de los tiempos compuestos.
- El verbo *ser* conserva en algunos contextos un significado locativo —«el orijen d'esta istoria es en París», «la qual çibdad es cerca»—.
- Perdura la construcción formada por un artículo seguido de posesivo átono —«en la su sancta iglesia», «la tu gran misericordia»—.
- Se conservan algunas formas medievales: los deícticos *y*, *(d)ende* —aunque ya con escasa vitalidad—, la conjunción *ca*, la conjunción *mas* para la adversativa exclusiva, la preposición *haza*, la forma arcaica *depués*, en algún caso *donde* conserva el valor 'de donde'.
- Hay vocablos o acepciones que se dieron en la lengua medieval y que desaparecerían en español clásico: *cosa* con el valor de 'persona', *contrecho*, *desposición*, *estrado* en su acepción primitiva 'yacija, cubierta de cama', *henchir* con el valor etimológico de 'llenar', *lugur* 'lugar', *rugir* 'hacer ruido', *sentença* 'consejo, opinión', *tirar* 'sacar, quitar, echar fuera'.

Por otro lado, el texto acusa la tendencia latinizante de la lengua literaria de aquel periodo, aunque también pueda deberse a la influencia de las fuentes utilizadas en su redacción. Es importante la presencia de latinismos léxicos —*atónito*, *dilación*, *espirar*, *fabricar*, *infinito*, *intervalo*, *instancia*, *odorífero*, *prosecución*, *súpitamente*— y sintácticos —la forma verbal al final de la oración, el hipérbaton a veces violento, la contrucción *como* + subjuntivo en *-se*, cláusulas absolutas de participio, construcciones de infinitivo personal, incluso casos de infinitivo pasivo, frecuentísimas oraciones de relativo introducidas por *el qual*, que alargan enormemente el periodo, etc.—.

Además, hemos podido reconocer algunos rasgos lingüísticos que parecen estar en relación con soluciones del área occidental de la Península Ibérica: la reducción *-ie-* > *-i-* en la desinencia de subjuntivo —*tuvisen*— es característica del leonés (Menéndez Pidal 1906: 107); la conservación del resultado etimológico del tipo PĒTO > *piedo*, con diphongación —*pieдиоles*—, que se daba en leonés medieval (Egido 1996: 351, 373, 434); la forma en tercera persona del plural en *-iron*, también peculiar del leonés medieval —*prometiron*— (Menéndez Pidal 1906: 305. Lapesa 1998: 66). Aunque conviene recordar que ciertos dominios lingüísticos fueron mucho más extensos en la Edad Media, como es el caso del leonés, y que algunos de sus rasgos característicos se dieron en variedades dialectales del sur, como el extremeño o el andaluz (Lapesa 1981: 514-515).

## 5. Testimonios del *Eligio* castellano

Aunque el texto castellano de la *Vida de san Eligio* ha llegado a nosotros en un solo testimonio directo —el códice único, además, está incompleto— y esta circunstancia limita, lógicamente, las posibilidades de conocer en profundidad la génesis y difusión de la obra;

contamos, a modo de compensación, con algunos testimonios indirectos que pueden proporcionarnos una visión más completa y que permitirán esbozar una hipótesis sobre la tradición textual:

- Se ha conservado una copia manuscrita del texto latino sobre el que se redactó el *Eligio* castellano.
- Un testimonio de finales del siglo XIX nos informa de que hubo otro manuscrito —desgraciadamente perdido— que contenía el texto castellano.
- En el prólogo de nuestro códice se dice, entre otras cosas, que la obra fue llevada a imprenta.

### 5.1. El texto latino

Como queda ya comentado, la *Vida de san Eligio* fue elaborada a manera de compilación donde se fusionaron, adaptándolos y modificándolos, textos de diversa procedencia. Esta selección de materiales dio lugar a una primera redacción en latín, pues era ésa la lengua de las fuentes utilizadas, de modo que podemos hablar de un texto intermedio sobre el que se redactó después el texto castellano. Aquel primer texto en latín ha llegado a nosotros a través de un solo manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de España bajo la signatura MSS/11555. Se trata de un códice de pergamino con letra gótica del siglo XV (Heredia 1891: 53. López Toro 1958: 12) que procede del convento de San Clemente de Toledo, donde fue adquirido en 1873 por el conde de Benahavís, pasando posteriormente a la Biblioteca Nacional. Podemos situar el texto hacia la segunda mitad del siglo XV: la incorporación de algún pasaje tomado de la vida de san Nicolás de Tolentino se pudo haber producido al calor de su canonización, ocurrida en 1446; además, teniendo en cuenta que el *Chronicon* de Antonino de Florencia, una de las fuentes utilizadas, se redactó durante la década de 1450, podemos establecer ahí el *terminus post quem*.

Aunque son muy escasos los datos que tenemos acerca del origen de nuestra versión de la vida de Eligio, afortunadamente contamos con la valiosa información que ofrece el prólogo del texto castellano:

El orijen d'esta istoria es en París, la qual de allí fue traída en latín a la cibdad de Valencia por los plateros de la dicha çibdad de Valencia, con mucho trabajo y costa suya; y porque los plateros de Sivilla la hizieron traer de Valençia a esta cibdad en latín, quisieron hazer este beneficio a todos los devotos de la reduzir de latín en nuestra lengua castellana...

No parece fácil precisar cuándo ni dónde se llevó a cabo el trabajo de compilación y redacción, pero en principio no hay indicios de que el texto recogido en el MSS/11555 sea la «istoria» que los plateros valencianos trajeron de París. Por el contrario, resulta mucho más verosímil que los orfebres adquirieran en Francia una copia de la *Vita* de Audoeno y, una vez en la Península Ibérica, ésta fuese extractada, modificada y fusionada con otros textos de diversa procedencia, todo ello con el propósito de crear una versión romance más accesible y atractiva para el público al que estaba destinada. Esto se percibe, sobre todo, al analizar qué pasajes de la *Vita Eligii* fueron suprimidos y cuáles se mantuvieron. Por un lado, el texto de Audoeno fue aligerado precisamente en aquellos pasajes que po-

dían resultar menos apetecidos o más indigestos para un público laico, como sermones o digresiones teológicas. Por el contrario, se mantuvieron aquellos episodios en que predominaba lo sobrenatural y espectacular, como ya hemos dicho. Y, lo que es más relevante, fueron seleccionados únicamente aquellos pasajes relacionados con el oficio de platero, desechando los que podían referirse a otros oficios. Además, algún detalle en el texto parece confirmar que este trabajo de compilación se hizo en el ámbito hispánico; de los datos geográficos que ofrecía la *Vita* de Audoeno, nuestro anónimo compilador desecha la mayor parte, seguramente por serle desconocidos, y se detiene casi únicamente en el que le resulta más familiar y verdaderamente orientativo:

Igitur Eligius Lemovicis Galliarum urbe, quae ab oceano Britannico fere ducentorum millium spatio sejungitur, in villa Catalanense quae a praedicta urbe sex circiter millibus ad septentrionalem plagam vergit, oriundus fuit. Est itaque praefata civitas partibus sita Armoricanis in ulteriore Gallia, primaque Aquitania, quae ad plagam respicit occidentalem, cui contigua est ab oriente provincia Lugdunensis, Galliaque Belgica; habet etiam ab euro et meridie provinciam Narbonensem: a circio autem ambitur Oceano: porro ab occasu habet Hispanias.

(MSS/11555) ...ex villa Cathalanensi Lemonisensis diocesis ducentem originem. Hec aut civitas iuxta Aquitaniam, et ex parte occidentis magnam respicit Hispaniam.

A partir de aquella compilación o fusión de materiales diversos, en latín, se redactaría el texto castellano, seguramente no mucho tiempo después, ya que el público al que se destinaba la obra desconocía la lengua latina. Como hemos dicho, el texto latino del MSS/11555 podría considerarse un paso intermedio. En todo caso, parece probable que, una vez romanceado, paralelamente, el texto latino también fuese copiado y difundido —como sucedió con otras obras hagiográficas castellanas de la Edad Media— dentro del ámbito eclesiástico.

Es evidente la cercanía de ambos textos, el latino del MSS/11555 y el castellano de nuestro códice, cuyos contenidos coinciden casi literalmente. Sólo algunas diferencias los separan en ciertos pasajes: aparte de las que derivan de errores de traducción —ya quedan comentados los que son especialmente significativos—, se detecta un cambio puntual en la ordenación de algún episodio; además, al texto castellano se añade un prólogo.

### 5.2. *El texto castellano. Copias manuscritas*

Aunque nuestro códice —en adelante, S— es, en tanto no aparezcan nuevos hallazgos documentales, el único testimonio conservado del texto castellano de la *Vida de san Eligio*, sabemos que en el pasado hubo al menos otra copia —en adelante, G—. Hoy está perdida, pero alcanzó a verla, a finales del siglo XIX, el erudito sevillano José Gestoso, que la encontró en el Archivo del Gremio de plateros de Sevilla<sup>14</sup>. Y a él debemos el acierto de transcri-

14.- También tenemos noticia de un códice, copiado hacia 1591, que perteneció a la cofradía toledana de San Eloy y que en sus primeros folios contenía una brevísima vida del santo. Este códice se halla hoy perdido, pero alcanzó a verlo, a comienzos del siglo XX, Ramírez de Arellano (1915: 92-93, 176-198). Gracias a esto, sabemos que aquella sucinta vida del santo ocupaba únicamente los folios 1v al 3r. Dada su exigüidad, podemos pensar que el texto fue copiado de algún legendario o *flor sanctorum*, como fue habitual en libros de ordenanzas de plateros hasta el siglo XVIII. Por tanto, no parece guardar relación alguna con nuestra versión castellana de la vida de San Eligio.

bir algunas líneas que fueron publicadas en su estudio sobre los orfebres sevillanos, donde encontramos también una sucinta descripción de aquel manuscrito (Gestoso 1899: LI):

Hay también en el archivo un códice con 48 hojas en pergamino (4º), escrito en letras de tortis, contiene «La uida del glorioso y | buen auenturado señor | sancto Eligio | platero y después obis | po y confessor nueua | mente sacada del latin en Romance».

Lo que copia después Gestoso es el comienzo del prólogo, que coincide casi exactamente con el nuestro. Sólo unas cuantas variantes —aunque muy significativas, como enseguida veremos— nos permiten descaratar que se trate del mismo manuscrito. También transcribe el colofón, donde encontramos algunos datos interesantes, que faltan en nuestro códice por haberse perdido el último folio:

La qual uida mando escreuir a gloria de dios y de nra señora y del bien auenturado obispo y confessor miguel hieronimo platero prioste de la cofradia del bien auenturado sancto Eligio siendo alcaldes Anton de Soria y Marcos Beltran. La qual dicha vida miraglos y traslación fue escripta y promulgada en la dha hermandad y cofradía primero de henero de mill e quinientos y quarenta y quatro años. A gloria de dios y de su bendita madre.

El erudito sevillano logra identificar a ese platero que mandó «escreuir» la vida del santo: fue Miguel Jerónimo Monegro (Gestoso 1900: 256-257). Naturalmente, este «escreuir» ha de entenderse como ‘poner por escrito’: Miguel Jerónimo, prioste de la cofradía, mandó hacer una copia de la *Vida de san Eligio*. Sin embargo, no hay indicio alguno sobre la autoría ni sobre la datación del texto. Sólo sabemos que aquel manuscrito se mandó copiar en 1544. Podemos tomar ésta como fecha *ante quem*, aunque sin duda es muy posterior a la redacción del texto, pues ya hemos visto que ciertos rasgos lingüísticos permiten situarla hacia finales del siglo XV o muy comienzos del XVI.

En cualquier caso, a partir de los datos recogidos por Gestoso y tras un análisis detenido de nuestro códice, podemos presentar algunas conjeturas que quizá arrojen algo de luz sobre el opaco proceso de transmisión de la obra. Lo hacemos con toda cautela, eso sí, conscientes de que contamos tan sólo con un testimonio copiado años después de la redacción de la obra (S), y otro que es indirecto y bastante reducido, transcripción parcial de finales del siglo XIX que puede contener errores (G). Pero si damos por buena la transcripción que hizo Gestoso —parece haber sido muy cuidadoso—, al cotejarla con el texto de nuestro manuscrito, encontraremos algunas variantes muy interesantes. La primera y más relevante es la que se refiere al lugar en que se llevó a cabo el trabajo de compilación y traducción. Si S lo sitúa en Sevilla, adonde supuestamente el gremio de plateros había llevado una copia del texto latino procedente de Valencia, en G figuraba sin embargo la ciudad de Toledo:

Esta es la hystoria del bienauenturado sancto Eligio obispo y confessor nueuamente trasladada de latin en Romance castellano por los plateros que su auocacion y cofradía tienen en Toledo...

El cambio, como se ve, es importante. Evidentemente, no pudo ser caprichoso. Sabemos que el manuscrito que vio Gestoso había sido copiado por encargo de la cofradía se-

villana de plateros, como constaba en el colofón. Por lo tanto, si en el prólogo se atribuía a los plateros toledanos la iniciativa de trasladar el texto al romance, hemos de suponer que ese dato es cierto. No habría tenido ningún sentido que los sevillanos renunciaran a atribuirse el mérito, de haber sido suyo. El hecho, por otro lado, es perfectamente verosímil, pues la cofradía de plateros de Toledo tuvo su origen en la primera mitad del siglo XV y enseguida se convirtió en una de las más importantes de la Península Ibérica (Ramírez de Arellano 1915: 44). Además, quizá no sea casual que el manuscrito MSS/11555 — con el texto latino — proceda, precisamente, de Toledo.

En consecuencia, la lección que ofrece S, según la cual el texto en castellano fue un encargo de los plateros sevillanos, puede interpretarse como un falseamiento intencionado de los hechos. Quien mandó copiar el manuscrito quiso que la iniciativa pareciera de los orfebres de Sevilla. ¿Por qué? Es difícil saberlo con certeza, pero tal vez se deba a un simple rasgo de vanidad colectiva, al deseo de distinguirse unos a costa de arrogarse honores de otros.

Ya en este punto, convendrá detenerse a considerar quiénes pudieron ser exactamente los destinatarios de ambos manuscritos. Si la copia que vio Gestoso fue encargada por el gremio sevillano y nuestro códice fue elaborado seguramente con destino a la ciudad de Sevilla, ¿hemos de pensar que la misma cofradía de plateros mandó hacer dos copias?... No hay duda de que el manuscrito G, encargado por los plateros, permaneció en poder del gremio sevillano al menos hasta finales del siglo XIX. Sería éste el libro que figuraba en el inventario de 1572 como «la vida del Sor sanelizio» (Gestoso 1899: LXXVIII) y que seguiría apareciendo en los inventarios de 1579 y 1582, hoy desaparecidos, pero también consultados por Gestoso. En un inventario de 1681 consta el libro como «La vida de Nuestro Santo» (Sanz 1996: 152). Como se ve, todos los inventarios de la cofradía recogen la existencia de un libro sobre la vida de Eligio; y sólo uno, como es lógico. ¿Para qué iban a necesitar otro ejemplar? Nuestro códice, en consecuencia, podríamos suponerlo encargado por algún particular, bien un platero adinerado de la cofradía que deseaba tener su propia copia — el colectivo profesional de los orfebres, como dijimos, fue uno de los más ricos —, bien una persona principal de Sevilla, ciudad en la que san Eloy tradicionalmente despertó gran devoción.

Si volvemos a las variantes que presentan los dos manuscritos — y teniendo que limitarnos al breve pasaje que transcribió Gestoso —, queda por intentar aclarar dónde se sitúan ambas copias respecto a la tradición textual de la *Vida de san Eligio*. Como parece aventurado sacar conclusiones categóricas cotejando sólo unas pocas líneas, procuraremos ser aún más cautelosos en este punto. Lo más relevante es que cada copia parece independiente, es decir, que no deriva la una de la otra, pues presentan errores separativos. Tarea más espinosa es la de valorar cuál de los dos testimonios está más cerca del arquetipo. Por un lado, como acabamos de ver, S probablemente introdujo una importante innovación al cambiar *Toledo* por *Sevilla*. Por otro lado, al cotejar detenidamente el breve pasaje transcrito por Gestoso, observamos que el texto de G tiende a abreviar y a suprimir palabras, llegando en algún caso a producir incoherencias y faltas de cohesión difícilmente subsanables por conjetura:



(S) ...la qual de allí fue traída en latín a la cibdad de Valencia por los plateros de la dicha cibdad de Valencia con mucho trabajo y costa suia.

(G) ...la qual de allí fue trayda en latín a la cibdad de Valencia con mucho trabajo y costa suya.

(S) ...es otro día después de señor san Juan y créese que es el día de su traslación.

(G) ...es otro día después de sant Joan y créese que es el día 4 en trasladacion.

### 5.3. Edición impresa del texto castellano

En el prólogo de la obra se nos informa, entre otras cosas, de que la *Vida de san Eligio* fue traducida al castellano con la finalidad de darlo a la imprenta: «...quisieron hazer este beneficio a todos los devotos de la reduzir de latín en nuestra lengua castellana y ansí mismo imprimir». No es, en absoluto, un hecho extraordinario, pues se imprimieron no pocas vidas de santos en la Península Ibérica a finales del siglo XV y comienzos del XVI: textos hagiográficos individuales como las vidas de san Jerónimo (1490), sant Honorat (1495), san Onofre (1502), san Buenaventura (1502), o relatos incluidos dentro de legendarios, como la vida de san Amaro (1497).

En el caso de la *Vida de san Eligio*, a juzgar por su extensión, pudo imprimirse, como algunos de los ejemplos mencionados anteriormente, formando un librito de pocas páginas; pero cualquier conjetura sobre aquella hipotética edición impresa, mientras no contemos con más datos, resultará aventurada. En cualquier caso, seguramente la difusión impresa del texto hubo de ser limitada y efímera, pues era ya desconocido en la primera mitad del siglo XVII, cuando se publica la traducción de Valderrábano:

...siendo la devoción a tan ilustre prelado [Eloy] tan natural ya en España como universalmente aplaudida en toda ella, se echava menos en el número de sus devotos la lectura vulgar de su vida, pues aunque todos la admiraban, no la entendían todos [...] Sale, pues, su vida a hazer español a san Eloy...<sup>15</sup>

En el mismo sentido, Valderrábano manifiesta no conocer versión alguna de la vida de Eligio en castellano:

...quise vengar un santo tan raro de los descuydos con que le han tratado hasta aquí. Porque siendo san Eloy uno de los más insignes de la Iglesia, y por otra parte abogado de los artífices más nobles y ricos quales son los plateros, no se puede escusar de descuydo que aya estado su vida por escribir y que ayan ellos ignorado sus heroicas virtudes y sus milagros portentosos...

Al mencionarse en el prólogo de los dos manuscritos castellanos —el latino carece de prólogo— que la obra se había llevado a imprenta —«quisieron hazer este beneficio»—, podemos deducir que aquella edición —o tal vez ediciones, en plural— fue anterior a

15.— Francisco de Valderrábano (1624-1661) fue hijo del orfebre madrileño Francisco Valderrábano y Berganza, que es quien escribe estas líneas preliminares. Al asegurar que no existía versión castellana de la vida de san Eligio, siendo él mismo platero, es porque seguramente entre los profesionales del gremio no se conocía ya nuestra versión tardomedieval. En cualquier caso, parece que no ha sobrevivido ningún ejemplar de esta supuesta edición impresa en época contemporánea, pues no he hallado referencia alguna entre los principales repertorios bibliográficos dedicados a los siglos XV y XVI.

ambos códices, pues éstos copian la justificación de una edición impresa que en su caso resulta innecesaria e incluso inverosímil.

## 6. El manuscrito<sup>16</sup>. Características codicológicas y paleográficas

El códice está formado por un total de 32 folios de pergamino, más las guardas. Sus dimensiones son 210 x 157 mm. El primer folio contiene, al recto, diversas anotaciones, seguramente de antiguos propietarios:

- En la parte superior, en letra que parece de finales del siglo XVI: «se hallara esta uida mas dilatadamente / escrita en laurençio surio, tom. 6, 1 festiuitate / Decembris, sacada a la letra de la *que* escribio / el beato Audeono, contemporaneo de el glo / rioso San Eligio, donde se hallaran La mitad / mas de milagros *que* ay en esta».
- Con otra tinta y caligrafía más reciente, el número 647, que podría corresponder a la signatura de una antigua biblioteca.
- En la parte inferior hay diversas anotaciones muy tenues y casi borradas, que podrían ser la firma de un antiguo poseedor o la del censor.

El título completo que trae el manuscrito, al recto del folio 2, es el siguiente: «La vida del glorioso / e bien aueturado Señor Sancto Eli / gio primero platero y despues / Obispo y Confessor nueva mente / sacada de latin en Romance». A continuación se inicia el prólogo de la obra: «Esta es La vida del bien auentura / do Señor Sant Eligio Confessor y / Obispo nueva mente trasladada de latin / en Romance castellano por los plateros / quesu aduocacion y cofradia tienen en sevilla...». Concluye el códice, en el folio 32v: «...entonces la buena du / eña acordandose como por sueño / que auia mucho tienpo guardado».

El soporte empleado es un pergamino grueso y con gran diferencia de color entre la *pars pili*, de tonalidad amarillenta, y la *pars munda*, más blanquecina. En algunos folios la materia escriptoria se ha visto deteriorada, hay pequeños orificios y las tintas están desvaídas puntualmente, pero en general esto no impide la lectura. La encuadernación, de gran calidad pero muy posterior, es de pergamino sin decoración en planos ni en lomo. Al reencuadernarse, el códice fue guillotinado, acortándose los márgenes, y se añadieron guardas nuevas, también de pergamino.

Las dimensiones de los folios son 208 x 150 mm y las de la caja de escritura 178 x 106 mm. La escritura se dispone a línea tirada. Pese a la reducción de los márgenes, se conservan algunas perforaciones: pinchazos de guía, para las líneas justificantes, al cominezo de cada cuaderno. El pautado se hizo con una mina metálica y se puede reconocer aún en algunas hojas. El número de renglones es variable, oscila entre 22 y 25 por página. La irregularidad de los márgenes se debe al refilado; en algunos folios son casi inexistentes, aunque en ningún caso hay pérdida de texto.

La letra empleada en el manuscrito puede describirse como gótica *rotunda* o redonda, de *ductus* pausado, que sería muy frecuente en códices de los siglos XV y XVI. En palabras de Millares (1983: 211), este tipo de letra representa la «evolución normal» de la antigua

16.- Hallé el códice en una librería madrileña, aunque no me ha sido posible conocer el nombre de sus anteriores poseedores. Hoy se encuentra en mi biblioteca bajo la signatura M020.

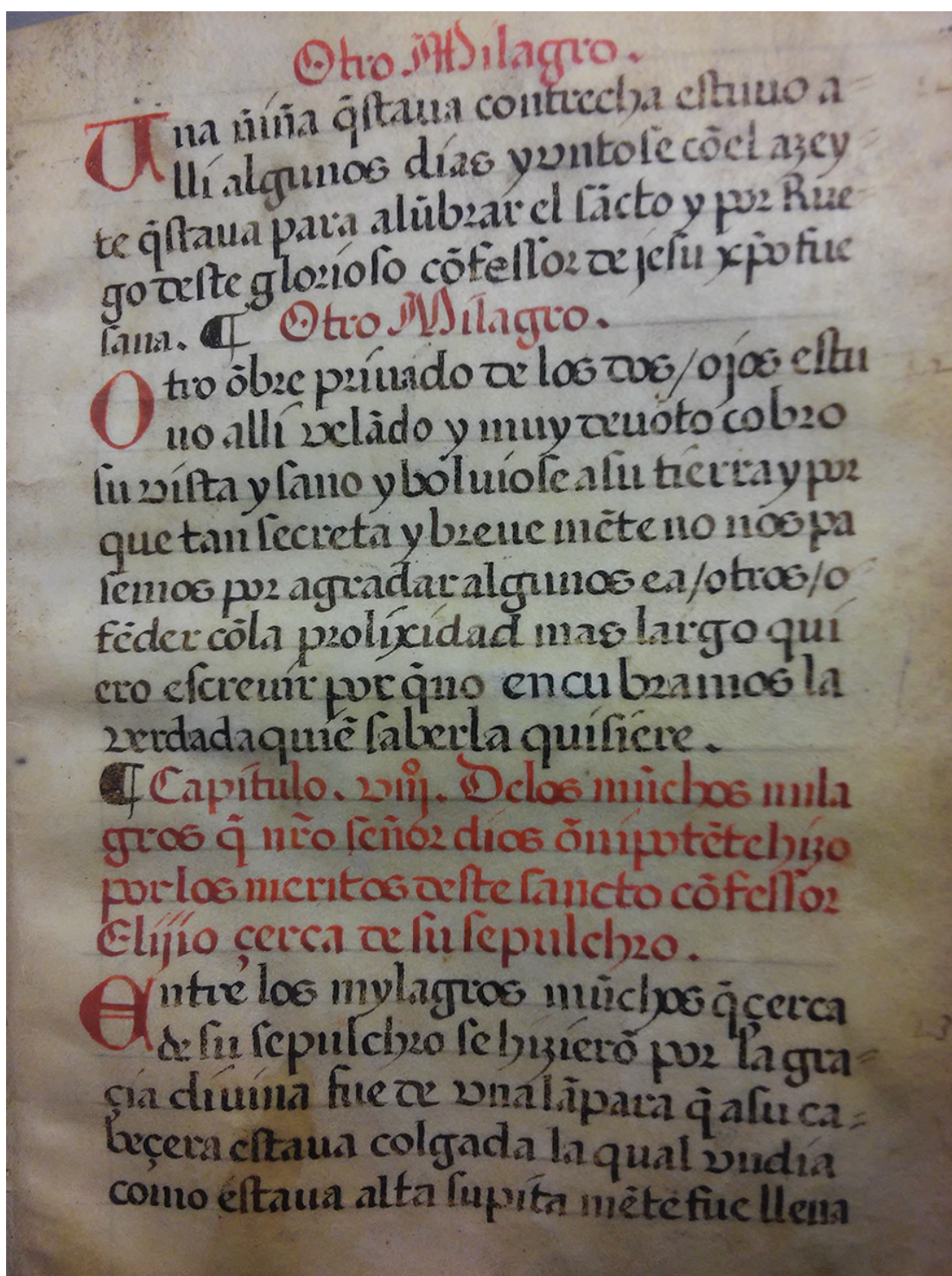
semigótica. Aunque con la difusión de la imprenta decayó la producción manuscrita de libros, la gótica sobrevivió en volúmenes sobre todo de carácter litúrgico y devocional, manuscritos de lujo en que se siguió empleando como soporte el pergamino y donde aún se encuentran ejemplos tardíos de miniaturas (Millares 1983: 219-220). A medida que fue avanzando el siglo XVI, aquella gótica caligráfica, aún con los trazos de las letras fundidos y las iniciales hechas a imitación de las de siglos anteriores, sería más redondeada y con la escritura entre dos líneas de rayado, sin tocarlas. Nuestro códice, copiado aparentemente en la primera mitad del siglo XVI, presenta una gótica muy redondeada, pero la escritura se trazó sobre la línea de renglón, no por encima de ella. En cualquier caso, conviene tener presente que los testimonios conservados de obras literarias suelen ser tardíos respecto a la fecha de composición de las mismas, por lo que debemos tener una visión diacrónica de la escritura y, al mismo tiempo, transversal (Ruiz 2009: 366). Además, como es habitual en este tipo de manuscritos, el nuestro ofrece una información escasa sobre la autoría material y la datación tópica y crónica.

El manuscrito fue exhaustivamente revisado y se efectuaron numerosas correcciones, previo raspado de letras o palabras. En época posterior se renovó la tinta de algunas letras ya debilitadas, en el recto del folio 2. La puntuación es sumamente escasa: no puede considerarse un elemento de puntuación el signo (/), que sólo aparece ante *o*, como fue habitual en la escritura cursiva medieval; la doble raya inclinada (//) se emplea sobre todo al final de renglón para indicar que queda separada una palabra. El inicio de capítulo se indica mediante calderón (¶), precediendo al título rubricado. Se mantiene la habitual ligadura de la gótica (ft). Las abreviaturas no son numerosas ni variadas, aunque se emplea con cierta frecuencia la lineta para representar las nasales. Los numerales son siempre romanos.

Dentro de las escrituras distintivas, destaca una gran inicial quebrada con altura equivalente a seis líneas de escritura, para el título principal, en el folio 2r. Las demás iniciales, trazadas con tinta roja —salvo una de rojo y oro, en el folio 2r— tienen una altura equivalente a dos líneas de escritura y se sitúan al comienzo de los capítulos; en muchas de ellas se pueden ver letras de aviso.

Al vuelto del primer folio se encuentra una miniatura a página completa que representa a san Eligio ataviado como obispo, con mitra, báculo episcopal, capa pluvial, alba, guantes y un libro abierto sobre la mano. Los pigmentos se han desvanecido en algunos puntos, por el deterioro del pergamino, aunque se aprecian bien los colores: amarillo, púrpura, azul, verde, rosa, blanco, oro. En el extremo superior, en caracteres góticos: «Sant Eligio Obispo y confessor».





## Bibliografía citada

- ACEBRÓN RUIZ, J., *Sueño y ensueños de la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2004.
- ALVAR, C., *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2010.
- ARAGÜÉS ALDAZ, J., «Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)», *Memoria ecclesiae*, 24 (2004), pp. 441-560.
- BANNIARD, M., «Latin et communication orale en Gaule franque: le témoignage de la ‘Vita Eligii’», en *Le septième siècle. Changements et continuités*, Londres, Warburg Institute, University of London, 1992, pp. 58-86.
- BAÑOS VALLEJO, F., *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- BAÑOS VALLEJO, F., «Vidas de santos en manos de nobles: mecenas y coleccionistas», en *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*, San Millán de la Cogolla, Instituto Biblioteca Hispánica del Cilengua, 2010, pp. 61-76.
- BAÑOS VALLEJO, F. y URÍA MAQUA, I., *La leyenda de los santos (Flos sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- BAYER, C. M. M., «Vita Eligii», *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 35 (2007), pp. 461-524.
- BÉDIER, J., *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste. I. Le cycle de Guillaume D’Orange*, París, Librairie Ancienne H. Champion Editeur, 1914.
- BOUQUET, M., *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, vol. IV, París, Libraires Associés, 1741.
- Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars I. Codices latini membranei*, vol. I, Bruselas, Typis Polleuxis, Ceuterick et Lefebure, 1886.
- CHAMPOLLION FIGEAC, J. J., *Documents historiques inédits tirés des collections manuscrites de la Bibliothèque Royale*, vol. III, París, Firmin Didot Freres, 1847.
- COMITÉ ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE DE NOYON, *Comtes-rendus et Mémoires lus aux séances*, Noyon, Gaston Andrieux, 1894.
- COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1984.
- EBERENZ, R., «Castellano antiguo y español moderno: reflexiones sobre la periodización en la historia de la lengua», *Revista de Filología Española*, 71 (1991), pp. 79-106.
- FERNÁNDEZ CONDE, J., «Religiosidad popular y piedad culta», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-2º, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- FONS, A. de la, *Les artistes du Nord de la France et du Midi de la Belgique aux XIV, XV et XVI siècles*, Béthune, M. V. de Savary, 1848.
- GARCIA, M., «La littérature castillane medievale et les artisans», *Razo. Cahiers du Centre d’Études Médiévales de Nice*, 14 (1993), pp. 27-31.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á., «La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?», *Memoria y civilización*, 5 (2002), pp. 77-99.
- GESTOSO Y PÉREZ, J., *Ensayo de un diccionario de los artífices que florecieron en Sevilla desde el siglo XII al XVIII inclusive*, vol. I, Sevilla, La Andalucía Moderna, 1899.
- GESTOSO Y PÉREZ, J., *Ensayo de un diccionario de los artífices que florecieron en Sevilla desde el siglo XII al XVIII inclusive*, vol. II, Sevilla, La Andalucía Moderna, 1900.
- GOLDBERG, H., «The Dream Report as a Literary Device in Medieval Literature», *Hispania*, 66 (1983), pp. 21-31.



- GUARDUCCI, M., «Il 29 giugno: festa degli apostoli Pietro e Paolo», *Rendiconti della Pontificia accademia romana di archeologia*, LVIII (1986), pp. 115-127.
- GUARDUCCI, M., «Feste pagane e feste cristiane a Roma», *Rendiconti della Pontificia accademia romana di archeologia*, LIX (1987), pp. 119-125.
- GUCMANN, G., *Vita di S. Eligio, vescovo di Noion*, Roma, Andrea Fei, 1629.
- HARTMANN, L. M. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Gregorii I Papae registorum epistolarum*, vol. II, Berlín, Weidmannos, 1899.
- HAUCK, A., *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. I, Leipzig, J. C. Hinrichs' sche Buchhandlung, 1904.
- HEREDIA, R. (compte de Benahavis), *Catalogue de la Bibliothèque de M. Ricardo Heredia, Première Partie*, París, Èm. Paul-L. Huardet et Guillemin, 1891.
- HEREDIA MORENO, C., «La platería en la Península Ibérica en tiempos del compromiso de Caspe», *Artigrama*, 26 (2011), pp. 479-514.
- HINCKER, A., «A Lenda de Santo Eloi: estudo crítico de um manuscrito do séc. XV, da collecção Pombalina, existente sob o nº 746 na BN e pela primeira vez publicado por Alfonso Hincker», *O Instituto*, 46 (1899), pp. 1072-1078, 1140-1149; 47 (1900), pp. 118-123, 183-189, 246-251, 308-318, 632-637; 48 (1901), pp. 471-479.
- KRUSCH, B. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum*, vol. IV, Hannover / Leipzig, 1902.
- KRUSCH, B. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum*, vol. V, Hannover / Leipzig, 1910.
- KRUSCH, B. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum*, vol. VII, Hannover / Leipzig, 1920.
- LANZONI, F., «Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica», *Analecta Bollandiana*, XLV (1927), pp. 225-261.
- LAPESA, R., *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1981.
- LECOINTE, C., *Annales ecclesiastici Francorum*, vol. II, París, Typographia regia, 1666.
- LE GOFF, J., «Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval», en *Pour un autre Moyen Age*, París, Gallimard, 1977, pp. 299-306.
- LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2004.
- LE VASSEUR, J., *Annales de l'église cathédrale de Noyon*, París, Robert Sara, 1633.
- LEVESQUE, C., *La vie et les sermons de Saint Eloy, évêque de Noyon*, París, Jean Baptiste Coignard, 1693.
- LÓPEZ DE TORO, J., «La biblioteca del conde de Benahavis», *Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas*, VII-48 (1958).
- LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, A., «Aproximación al arte de la platería española», *Ars Longa*, 17 (2008), pp. 169-179.
- MATTOSO, J., «Le Portugal de 950 à 1550», en *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 1996, pp. 83-102.
- MCCUNE, J., «Rethinking the Pseudo-Eligius sermon collection», *Early Medieval Europe*, 16-4 (2008), pp. 445-476.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *El dialecto leonés*, Madrid, Revista de Archivos, bibliotecas y museos, 1906.
- MEYER, P., «Légendes hagiographiques en français», en *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIII, París, Imprimerie Nationale, 1906.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, vol. LIV, París, Migne, 1846.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, vol. CII, París, Migne, 1851.

- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, vol. CCIX, París, Migne, 1855.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, vol. LXXXVII, París, Migne, 1863.
- MONTEJO GARCÍA, M., «Los márgenes de la variación lingüística en la transmisión textual (estudio de los manuscritos de la 'Estoria de España' entre los siglos XIII y XV)», en *Del 'Libro de Alexandre' a la 'Gramática castellana'*, Lugo, Axac, 2005, pp. 199-236.
- MOËT DE LA FORTE-MAISON, C. A., *Antiquités de Noyon*, Rennes, Anciennes Librairies Vatar et Jausions, 1845.
- MONTIGNY, L. de (trad.), *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de St. Éloy évêque de Noyon*, París, Sebastien Cramoist, 1626.
- MOXÓ, S., «Aproximación a la historiografía medieval española», en *Homenaje al Exmo. Sr. Dr. D. Emilio Alarcos García*, vol. II, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1966, pp. 741-761.
- NAVARRO, A. M., «Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía, siglos XIII-XVII», *Hispania Sacra*, LXII (2010), pp. 457-489.
- PARDESSUS, J., *Diplomata, chartae, epistolae, leges, aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia*, vol II, París, Typographeo Reipublicae, 1849.
- PATCH, H. R., *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- PEIGNÉ-DELACOURT, M., *Les miracles de Saint Éloi. Poème du XIII<sup>ème</sup> siècle*, Beauvais, Imprimerie d'Achille Desjardins, 1859.
- PONTON D'AMÉCOURT, V. C. de, «Description raisonnée des monnaies mérovingiennes de Chalon-sur-Saone», *Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie*, 4 (1873), pp. 37-152.
- RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A., «Arte religioso de los siglos XV y XVI en España», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-2º, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 585-689.
- RUBIO TOVAR, J., «Algunas características de las traducciones medievales», *Revista de Literatura Medieval*, IX (1997), pp. 197-243.
- RUIZ GARCÍA, E., «Hacia una codicología de la producción manuscrita de la Corona de Castilla en lengua vernácula», en *Los códices literarios de la Edad Media: interpretación, historia, técnicas y catalogación*, Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española, 2009, pp. 365-428.
- SANTOYO, J. C., «La Edad Media», en *Historia de la traducción en España*, Salamanca, Ambos Mundos, 2004.
- SANTOYO, J. C., *Historia de la traducción: viejos y nuevos apuntes*, León, Universidad de León, 2008.
- SANZ, M. J., *Una hermandad gremial: San Eloy de los plateros. 1341-1914*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996.
- SIGAL, P. A., «Un aspect du culte des saints: le châtement divin aux XI et XII siècle d'après la littérature hagiographique du Midi de la France», en *La religion populaire en Languedoc (XIII<sup>e</sup> siècle-mi XIV<sup>e</sup> siècle)*. *Cahiers de Fanjeaux* 11, Toulouse, Privat, 1976, pp. 39-59.
- SOBRAL, C., «Hagiografía em Portugal: Balanço e Perspectivas», *Medievalista online*, Instituto de Estudos Medievais, 3 (2007).
- STEIN, H., *Bibliographie générale des cartulaires français*, París, Libraire Alphonse Picard et fils, 1907.
- THIERS, J. B., *Traité des superstitions selon l'écriture sainte*, París, A. Dezallier, 1679.
- VALDERRÁBANO, F. (trad.), *Vida y muerte de S. Eloy, obispo de Noyons, abogado y patrón de los plateros*, Madrid, Imprenta del reyno, 1640.

- VAN DER ESSEN, L., «Les relations entre les sermons de saint Cesaire d'Arles et la predication de saint Eloi», *Bulletin bibliographique du Musée Belge*, VII (1903), pp. 379-390.
- WALKER, J. B., *The 'Cronicles' of Saint Antoninus, a study in historiography*, Washington, The Catholic University of America, 1933.
- WESTEEL, I., «Quelques remarques sur la 'Vita Eligii', vie de saint Éloi», *Mélanges de science religieuse*, 56-2 (1999), pp. 33-47.
- WESTEEL, I., *Vie de saint Éloi*, Noyon, Confrérie des marguilliers de Saint-Éloi, 2006.
- YARZA, J., «Artistes-artisans de la couronne de Castille au temps des Rois Catholiques», *Razo. Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice*, 14 (1993), pp. 143-156.