

V. VALCÁRCEL

La *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza:
El autor, la cronología y los motivos
para su redacción

Separata de HELMANTICA • Vol. XLVIII, núm. 147 • Septiembre-Diciembre 1997

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

La *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza:
El autor, la cronología
y los motivos para su redacción

I. LA AUTORÍA

La mención que hace Braulio de sí mismo en el cuerpo de *V. Em.*¹ y la anteposición a la obra de una carta introductoria, cuya «intitulatio» comportaba ya el nombre del autor de la carta² y, por tanto, del de la *Vita*, han hecho evidente en todo tiempo la paternidad de Braulio sobre esta obra. En efecto, ningún copista mientras duró la transmisión manuscrita³, ningún autor

1 Cf. *V. Em.* 34: «vale, vale, Aemiliane beate, et mortalium carens labore in societate piorum bono tuo potire, ac, relatoris tui Braulionis inutilis memor, succurre intercessor». La mención se encuentra en un momento especialmente solemne e importante de la *Vita* y, por tanto, estratégicamente situada: justamente tras la noticia de la muerte y sepultura de Millán, cuando el escritor se despide del santo.

Encontramos también otras alusiones que igualmente hubieran permitido deducir la personalidad del autor. Así la referida a su hermano Juan, obispo de Zaragoza, («tempore piae recordationis domini mei et germani maioris natu ... Iohannis episcopi», *V. Em.* 1) y la tocante a Eugenio, por estas fechas diácono en la sede de Zaragoza («de eadem quoque sollemnitate, ut in missa recitaretur communi, iniunxi dilecto filio meo Eugenio diacono ... ministret ob huius beatissimi uiri honorem meum officium», *V. Em.* 3).

N.B.—En las citas del texto de *V. Em.* usaremos la edición de I. Cazzaniga, «La vita di Emiliano scritta da Braulione vescovo di Saragossa: edizione critica», *Bolletino del Comitato per la preparazione dell' Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, n. s., fasc. III, 1954, pp. 7-44.

2 Cf. *V. Em.* 1: «Dei viro dominoque meo et germano Frunimiano presbitero Braulio inmerito episcopus salutem».

3 De entre todos los testimonios manuscritos no hay, por ejemplo, ningún pseudoepígrafe. Alguno de ellos (L, P), antepone a la carta introductoria una «inscriptio»

de su tiempo o posterior, de entre los que tuvieron que ver con la *Vita*, ignoraron este hecho.

A ello se añadía una noticia externa, de gran autoridad por ser prácticamente contemporánea y de indudable repercusión⁴, la que Ildefonso de Toledo daba en su *De Viris Illustribus* al tratar del célebre obispo cesaraugustano: «Braulio ... scripsit vitam Aemiliani cuiusdam monachi, qui et memoriam huius et virtutem illius sancti uiri suo tenore commendat pariter et inlustrat»⁵. Tal noticia sería siempre una confirmación, y ayudaría a recordar la paternidad de *V. Em.*, especialmente a quienes conocieran ésta sólo parcialmente o de modo indirecto. Y, por otra parte, avanzada ya la Edad Media, la *Estoria de Señor Sant Millán* de Gonzalo de Berceo contribuiría a que muchos oyeran quién había «la verdad escrivida»⁶.

con el nombre del autor de la misma («incipit epistola Braulionis episcopi ad Frumianum de *Vita Sancti Emilianii* presbiteri», L; Braulionis Caesaraugustani episcopi in uitam sancti Emilianii ...; P).

4 Cf. A. Braegelmann, *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington 1942, el cual en p. 36 escribe: «There is ample evidence that the entire work, *De Viris Illustribus*, from Jerome to Ildefonsus was extensively copied and used in the middle age».

5 Cf. C. Codoñer, *El «De Viris Illustribus» de Ildefonso de Toledo, estudio y edición crítica*, Salamanca 1972, cap. XI. Texto éste que, a la hora de señalar la autoría de *V. Em.*, los eruditos han acostumbrado a primar injustamente sobre los testimonios internos, arriba aducidos. Diremos, sin embargo, aunque ello no tenga más valor que el de la anécdota, que no ha faltado quien ha querido dudar de este texto, como G. Gómez de Liria, cuando escribía: «que la sobredicha cláusula de San Ildefonso está viciada lo persuaden razones invencibles ... Pero lo que más eficazmente persuade, que San Ildefonso no escribió así esa cláusula, es, el poco conocimiento, que muestra de un varón muy conocido en España, como San Millán: Aemiliani cuiusdam de un santo, á quien poco antes había canonizado su tío San Eugenio ... digo que no puede ser de San Ildefonso tal cláusula ... Luego es evidente que no pueden ser tuyas estas palabras». Y a esto añade razones basadas en la ignorancia de los usos lingüísticos de la época y del autor cuando dice: «es cierto que su latín (el de la cláusula) no puede ser de un hombre tan sabio, como San Ildefonso, pues es tan duro ...». Cf. G. Gómez de Liria, *Desagravio de San Braulio en la Historia de San Millán...*, etc., Madrid 1724, pp. 174-176.

6 Véase la estrofa 137:

«Segunt lo que leemos en la su sancta vida,
Barbara avié nomne esta muger guarida;
en tierras de Amaya dicen que fue nascida;
Braulio lo diz, que ovo la verdad escrivida».

(Edición de B. Dutton, *La vida de San Millán de la Cogolla de Berceo*, London 1967).

II. LA CRONOLOGÍA

Algunos autores importantes⁷ han asignado a *V. Em.* una fecha muy precisa: el año 636. Así G. Gómez de Liria⁸, J. Pérez de Urbel⁹ y, no sin alguna ambigüedad, el propio Ch. H. Lynch¹⁰; a ella se adhiere también C. W. Barlow¹¹. Estos autores dependen en última instancia de un dato que N. Antonio daba en la noticia que dedicaba a Braulio en su *Bibliotheca Hispana Vetus*: «In bibliotheca monasterii S. Aemiliani cucullati servatur ingens codex Ms. Vitae patrum inscriptus, cuius fini haec nota affixa legitur. Explicitus est liber iste a Braulione Episcopo Caesaraugustano era sexcentesima septuagesima quarta. Hic est annus DCXXXVI. Quamplures veterum patrum tam graecorum quam latinorum vitas continet, quorum maior pars in Rosweidi huius argumenti syntagmate iam publicata fuit»¹². Pero este dato nunca se ha podido confirmar. Aparentemente por la supuesta desaparición de este códice, a pesar de lo cual ha merecido la fe de aquellos autores¹³. Sólo D. Mecoleta, que nosotros sepamos, dudó de la existencia de aquel colofón¹⁴. Sin embargo, creemos que existen fuertes razones para que este colofón deba ser olvidado a la hora de fechar la *Vita*. Y es que,

7 Como se deduce por los datos que aquí se exponen, Ch. H. Lynch es inexacto al decir que «siguiendo a Nicolás Antonio, los demás autores han aceptado siempre el año 636 como fecha de su composición». Cf. Ch. H. Lynch - P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid 1950, pp. 262-263.

8 Cf. G. Gómez de Liria, *San Millán aragonés. Congreso alegórico-histórico-apologético...*, etc., Zaragoza 1733, p. 154. Sin embargo, en una obra posterior, *Desagravio...*, p. 10, nos dirá que «San Braulio escribió su vida (de San Millán) por los (años) de 638».

9 Cf. J. Pérez de Urbel, *DHGE*, sub v. Braulio, col. 451.

10 Cf. Ch. H. Lynch - P. Galindo, *o. c.*, pp. 262-263.

11 Cf. C. W. Barlow, *Iberian Fathers*, vol. 2, *Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, Washington, 1969, p. 8.

12 Cf. N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus... curante Perezio Bayerio*, Madrid, 1788, sub. v. Braulio.

13 J. Pérez de Urbel, *DHGE*, sub v. Braulio, col. 451, comenta este «explicit» diciendo: «tout cet que nous pouvons conclure de cette souscription c'est que la composition de la vie de saint Emilion date de 636».

14 Cf. D. Mecoleta, *Desagravio de la verdad en la historia de San Millán*, etc., Madrid 1724, p. 270. No obstante este autor errará de plano al proponer después que «san Braulio avía escrito su Historia antes del año 590», confundido por el abaciología («cierto» le dice él) del monasterio de San Millán. Cf. *ib.*, p. 275.

en primer lugar, el explicit resulta inapropiado al contenido que N. Antonio le atribuía: «quamplures veterum patrum tam graecorum quam latinorum vitas continet». Y el «a Braulione episcopo caesaraugustano» no casa con este contenido ya se entienda a Braulio como autor ya como recopilador¹⁵. Por tanto, aunque hubiera existido, lo que no creemos, parecería falsificado este colofón¹⁶. De otro lado, no se puede olvidar que N. Antonio no vio tampoco el tal códice sino que, sorprendentemente, se fía para ese detalle de un personaje a quien a continuación denuncia como falsario: «is qui de codice isto Aemilianensi monuit olim nos oculatus testis D. Antonius Zapata et Aragon, uir antiquis litteris exercitatus, plurisque habendus si obtinisset a se a manu sua non emittere quaedam chronica uti in schedis reperta, quorum fides apud eruditos nulla omnino est»¹⁷. Extraña cosa es entonces que ese códice, a lo que parece, sólo fuera visible a los ojos de Antonio Zapata.

Eliminada, pues, esa posibilidad y carentes de cualquier noticia externa que ayude a datar la *Vita* con total precisión¹⁸, nos queda sólo enmarcarla según las referencias internas, en concreto, de la carta introductoria. En efecto, en ésta Braulio alude a su hermano Juan como ya muerto¹⁹; por tanto, escribe después del 631, año en que Braulio sucedió a su hermano en la sede de Zaragoza. Y de otro lado en aquella carta Braulio se refiere a Eugenio como diácono²⁰; por tanto, compone su obra

15 Esta inadecuación la vio ya V. Risco (*ES*, t. XXX, p. 174) quien, sin embargo, no duda de la existencia de ese colofón sino de su validez para todas las obras del códice y no extrae ninguna consecuencia en orden a la cronología.

16 Una prueba de ello sería el añadido del año cristiano a la era hispánica. Para las falsificaciones hechas en los manuscritos del monasterio de la Cogolla, cf. M. C. Díaz y Díaz, *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval*, IER, Logroño, 1979, p. 109.

17 Cf. N. Antonio, *o. c.*, n. 242.

18 Ildefonso nada dice en el *De V. I.* sobre la cronología de la *Vita*, y nada se puede deducir de su noticia al aludir al conjunto de sus obras, salvo a la *Vita*, en bloque y de forma innominada: «clarus iste habitus canoribus et quibusdam opusculis. Scripsit Vitam...», cf. C. Codoñer, *El De Viris Illustribus...*, cap. XI.

19 «Tempore piae recordationis domini mei et germani maioris natu, communis ac sanctae vitae doctrinaeque institutoris, Iohannis episcopi ...» (*V. Em.* 1).

20 De eadem quoque sollemnitate, ut in missa recitaretur communi, iniunxi dilecto filio meo *Eugenio diacono...* (*V. Em.* 3).

antes del 645, año en que Eugenio es ya obispo de Toledo²¹. Éstos son los únicos datos seguros.

¿Cabe una mayor precisión dentro de ese período de catorce años? Se ha pensado que la expresión «piae recordationis» que Braulio aplica a Juan supone algunos años de separación entre la muerte de éste y el momento en que es escrita. Y, por otra parte, Eugenio aparece aquí como diácono y todavía no como arcediano que fue antes de su marcha a Toledo. Esto llevaría a acotar el período de redacción entre 635 y 640²².

Pero el argumento para establecer el término «post quem» en 635, la expresión «piae recordationis» no me parece válido²³. En cambio, hay en el texto un hecho, que hasta ahora ha pasado desapercibido y que parece invitar a ser analizado. En efecto, cuando en la carta introductoria Braulio habla del retraso en ocuparse de la *Vita* se refiere como causa del mismo ciertamente a la pérdida de la «notitia», pero también a que después de esa pérdida tuvo un período²⁴ de preocupaciones más graves y urgentes: «et uariis dein succedentibus casibus et rerum nutantium tempestatibus occupatus». ¿Cuál pudo ser aquel momento de especial inquietud, que parece haber pasado cuando al fin comienza a escribir *V. Em.*?²⁵. El tenor de esas frases hace pensar que las preocupaciones que embargaban a Braulio eran de orden polí-

21 Cf. E. Flórez, *ES*, t. V, 1859, p. 256.

22 Así L. Vázquez de Parga, *Vita S. Emiliani*, Madrid, CSIC, 1943, p. X, y Ch. H. Lynch, *o. c.*, p. 263; este último sólo se fija en el segundo argumento, el del paso intermedio de Eugenio a arcediano. A esta fecha se atiende también W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im Lateinischen Mittelalter*, II, Stuttgart 1988, p. 187.

23 Siendo, como es, «piae recordatio» una fórmula tradicional en la epistolografía cristiana para aludir a las personas muertas (cf. M. B. O'Brien, *Titles of Address in Christian Latin Epistolography to 543 A.D.*, Washington 1930, p. 167), estamos ante una expresión cronológicamente neutra y no tiene por qué implicar aquí cercanía o lejanía de la muerte de Juan, el hermano de Braulio.

24 Que se trata de una cierta duración y no de algo momentáneo nos autoriza a pensarlo el «uariis» que determina a «casibus» y la declaración de Braulio de que prácticamente había llegado a perder la intención de escribir la *Vita* («prope elapsam etiam a uoluntate fuerat ut, quamuis ipse cogeres, non ibi animum darem»).

25 Dado que al tiempo de aquel primer intento («paene inter ipsa initia...») opone el tiempo en que ahora escribe (nunc autem...) hay que entender que las causas que entonces le estorbaron no existen ya. Por tanto a aquel período de grandes preocupaciones queda opuesto por implicación textual uno de mayor tranquilidad.

tico²⁶. Ahora bien, las mayores dificultades políticas de ese período²⁷ comienzan con la rebelión de Sisenando (631) y continúan en los reinados de este rey y de Chintila (631-639)²⁸. Y alguna de estas dificultades, posiblemente aludida por Braulio en cartas de estos momentos²⁹, afectará, de modo muy especial, justamente a Zaragoza³⁰.

Por consiguiente, siempre dentro del marco antes establecido (631-645), esta hipótesis sugeriría la idea de que la *Vita* fuese escrita una vez pasados aquellos momentos, hacia el 639-640³¹.

III. CIRCUNSTANCIAS, MÓVILES Y PÚBLICO DE *VITA EMILIANI*

En 574 muere Millán, pobre anacoreta o eremita³², en un valle perdido de la Rioja, aunque ciertamente gozando ya de

26 Así la expresión «tempestates rerum nutantium» es propia de la narración de momentos políticamente difíciles. El término «casus» aparece en la *Vita* una sola vez. Y de las cuatro veces que ocurre en las cartas, dos se refieren a la carta 37, dirigida al rey Chindasvinto (37, 12: «aventuras peligrosas», y 37, 19: «situaciones difíciles», en traducción, que compartimos, de L. Riesco) con una clara connotación política y negativa.

N.B.—En las citas del texto de las cartas de Braulio usaremos la edición de L. Riesco, *Epistolario de San Braulio*, Sevilla 1975.

27 El adverbio «dein» hace que esa etapa de preocupación no tenga que estar vinculada al «tempore ... Iohannis episcopi»; y la frase «rerum nutantium tempestatibus» si se refiere, como es posible, a cambios o intentos de que el poder cambie de manos, la situaría también no antes de la caída de Suintila (631).

28 Cf. E. A. Thompson, *Los godos en España*, trad. esp., 3.ª ed., Madrid 1985, p. 201 y ss., y J. Orlandis, *Historia de España: España visigoda*, Madrid 1987, p. 134 y ss.

29 Así la carta dirigida a Iactato (la X) y la dirigida a Floridio (la XII), fechadas por J. Madoz la primera en 631-632 y la segunda en 632. Cf. J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza, introducción, edición crítica y traducción*, Madrid 1941.

30 Sisenando es proclamado rey (631) en Zaragoza, a donde habría llegado el ejército franco; de otro lado hasta esta ciudad llegaban con frecuencia las incursiones de los vascones por el valle del Ebro. Cf. E. A. Thompson, *o. et p. cit.*

31 En todo caso, antes de que Frunimiano, el hermano de Braulio, fuera hecho abad. Cf. V. Valcárcel, «¿Uno o dos Frunimianos en *Vita Emiliani* y cartas de Braulio?», *Faventia*, 12-13, 1990-1991, pp. 367-371.

32 De acuerdo a la clasificación de los monjes que hacen las fuentes literarias de época visigoda (cf. Isidoro de Sevilla, *Ecl. offic.*, 2, 16), Millán sería en puridad un eremita («qui procul ab hominibus recedentes deserta loca et uastas solitudines sequi atque habitare perhibentur», dirá S. Isidoro en el lugar aquí citado). Pero la

fama de santidad. Unos sesenta y seis años más tarde, Braulio, el obispo de más nombre y autoridad en la Hispania de esos años, escribe su vida en Zaragoza. En medio, claro está, quedan muchos interrogantes hasta explicar la unión de estos dos nombres en *Vita Emiliani*.

Sin embargo, es cierto que los editores y estudiosos de *V. Em.* han respondido a esos interrogantes con no demasiadas líneas. Pero ello es así porque sus respuestas se han limitado casi siempre a repetir lo que Braulio nos dice en su carta introductoria: que escribe la *Vita* porque se lo piden sus hermanos Juan y Frunimiano, y que *V. Em.* había nacido vinculada a una función litúrgica, la de ser leída en la misa de la festividad del santo. A nosotros nos parece, sin embargo, que estas respuestas son demasiado superficiales, no desentrañan el significado histórico de la obra y, por así decir, dejan ver sólo la punta del iceberg.

En efecto, primero es preciso no perder de vista que Millán había sido fundamentalmente un anacoreta. Ahora bien, ésta era una condición que, por diversas razones³³, parecía en principio sospechosa y poco de fiar a los ojos de la jerarquía de la Iglesia visigótica. Y me parece que esto habría sido también así en el caso de Millán, aunque los hechos nos han llegado envueltos en un ropaje que los enmascara.

Pero, bien examinados esos hechos, aparece algún resquicio por donde se vislumbra la realidad. Así podemos ver que Braulio era, desde luego, bien consciente de esas reticencias de la jerarquía de las que, a no dudarlo, él participaba también. En mi opinión esto explica esa especie de contradicción existente entre lo que narra la obra, la «historia» de un monje eremita, y el léxico que usa el autor cuando, al presentarnos al santo, con-

literatura menos técnica usa indistintamente «eremita» y «anacoreta». Nosotros haremos uso de esa libertad. Cf. M. C. Díaz y Díaz, «El eremitismo en la España visigótica», *Revista portuguesa de Historia*, 6, 1964, pp. 218-219.

33 El ambiente que se respira en la jerarquía sobre este problema puede quedar ilustrado, por ejemplo, por la Regla de San Isidoro, escrita cuando éste era ya obispo. Cf. J. Campos - I. Roca, *Santos padres españoles*, II, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, Madrid, 1971, p. 79 y ss. Cf. también M. C. Díaz y Díaz, *El Eremitismo...*, y J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano visigoda*, Roma 1955, p. 481 y ss.

densa sus rasgos más definidores y concreta su «status» eclesiástico. En esos momentos Braulio habla de Millán como *presbítero*. Así en la carta introductoria: «tempore ... Iohannis episcopi ... intenderam ... vitam unici patris patronique et singulariter Christo nostris temporibus electi beati Aemiliani *presbyteri* ... stilo praestringere» (V. Em. 1). Y de nuevo en el prólogo: «insignia miraculorum apostolici purgatissimique viri Aemiliani *presbyteri* ... ut suadet ad narrandum rei novitas ita terret ipsius narrationis immensitas» (V. Em. 4). Pero es evidente que en la vida de Millán tal condición era un dato secundario. A pesar de todo, Braulio presentará a Millán como presbítero, y, lo que cuenta más, evitará llamarle nunca «monachus», o «eremita», o «anachoreta». ¿Por qué?

De otro lado, esta condición de anacoreta o eremita marcará y explicará efectivamente algunos rasgos principales y conflictivos de la biografía de Millán, los cuales vamos a examinar.

En primer lugar, con más de sesenta años de edad³⁴, Millán es obligado por su obispo, Didimio³⁵, a abandonar su vida de eremita y recibir las órdenes de presbítero e incorporarse a la iglesia de Berceo³⁶. Según la literalidad de la presenta-

34 Para este cálculo nos basamos en los propios datos de la *Vita*: Millán se hace eremita a los veinte años (V. Em. 7); pasa algún tiempo con el eremita Félix de Bilibio (pero Braulio no dice cuánto); después, y por breve tiempo («non multo moratus tempore», V. Em. 10), lleva vida de anacoreta, no lejos de Berceo; finalmente, y siempre como eremita, se adentra en el Dircecio, donde permanecerá cuarenta años (V. Em. 11). Esto hace una suma de sesenta años y un piço (el tiempo pasado con Félix de Bilibio y el de estancia cerca de Berceo) para cuya concreción carecemos de datos, pero que hay que suponer corto. Cf. *infra*, n. 39.

35 No se me oculta la antigua polémica sobre si en esta época Berceo podía pertenecer a la diócesis de Tarazona, de la que Didimio era obispo. Hoy, no obstante, parece más aceptada la respuesta afirmativa a esta cuestión (cf., vgr., T. Marín en *DHEE*, sub. v. Millán). Un tratamiento amplio de la misma puede verse en T. Minguella, *San Millán de la Cogolla*, Madrid 1883, pp. 19-37, y V. De la Fuente, *San Millán, presbítero secular*, Madrid 1883, pp. 27-40. En cualquier caso, está claro por el testimonio de Braulio que por los años a que se refiere la *Vita* el obispo de Tarazona, Didimio, consideraba que el territorio por donde se movía Millán y el lugar de Berceo pertenecían a su diócesis. Y no me parece creíble, contra la opinión de M. C. Díaz y Díaz (cf. *Libros y Librerías...*, p. 98, n. 2), que un personaje como Braulio, tan informado de los asuntos eclesiásticos en general y sobre los hechos de la *Vita* en particular, haya cometido un error en un punto tan importante.

36 Usaremos la forma actual del topónimo que por la época de Millán se llamaba «Vergegium».

ción que de este episodio hace Braulio, no estaríamos ante un hecho conflictivo pues Didimio, al hacer a Millán presbítero de su diócesis, lo haría movido sólo por la gran fama de santidad de que éste gozaba ya entonces: «sed quoniam civitas super montem posita diu latere non potuit, eoque fama sanctitatis eius percerebuit ut in notitia paene omnium perveniret. Didimio etiam, qui tunc pontificatus gerebat in Tirazona ministerium, quum hoc quoque fuisset delatum, insequitur hominem ordini ecclesiastico volens inserere, eius quippe erat in diocese» (V. Em. 11-12). Por su parte la resistencia del eremita Millán obedecería a su preferencia por la vida contemplativa: «Durum illi (Emiliano) primum videri ac grabe ... quasi de caelo traduci ad mundum, de quiete iam paene nacta ad officia laboriosa, vitamque contemplativam transferri in activam» (V. Em. 12).

Sin embargo, si no olvidamos las mencionadas circunstancias de la relación entre los eremitas y la jerarquía, tenemos motivos para sospechar que esta presentación de los hechos por parte de Braulio sea fruto de una estilización hagiográfica, mientras que la realidad no habría sido exactamente así. Es verosímil que lo que primeramente pretendiera Didimio fuera someter a Millán a la disciplina eclesiástica y a la jerarquía³⁷.

Por su parte, Millán se resistió con ahínco, si creemos³⁸ las palabras de Braulio: «tandemque quoactus est invitus obedire» (V. Em. 12). Y aunque, como dijimos antes y según Braulio, aquél aduciría sólo razones de orden espiritual, es muy posible que en la realidad contara más su afán por mantenerse libre de la disciplina eclesiástica y hacer las cosas a su modo, lo que hacen verosímil tanto su vocación eremítica como su carácter

37 El c. LIII del IV Concilio de Toledo (a. 633) establece que es esto lo que deben hacer los obispos en casos como éste: «religiosi viri propriae regionis qui nec inter clericos nec inter monachos habentur ... ab episcopis in quorum conventu manere noscuntur licentia eorum coerceantur, in clero aut in monasterio deputati». Cf. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid 1963, p. 209. Ciertamente este canon es posterior a Millán y anterior a la *Vita*. ¿Acaso comete aquí Braulio un anacronismo? ¿Es práctica sancionada ya antes del concilio IV de Toledo? El c. 38 del Concilio de Agde (a. 506) revela que la presión de la jerarquía contra los solitarios viene de atrás. Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 331.

38 La parte de tópico literario que puede haber en ello nos obliga a ser cautos al respecto.

fuerte e independiente, demostrado, entre otros episodios, por lo que a continuación vamos a ver.

En efecto, Millán debió llegar a la parroquia encomendada (Berceo) con el rigor del anacoreta: «inter cetera ecclesiastica studia haec maxima erat industria ut strenue sollerterque, quantum posset, iniquum de templo domini pelleret mammonam; quocirca Christi substantiam Christi visceribus inperiebat, locupletem reddens ecclesiam Christi virtutibus non opibus, religione non redditibus, Christianis non rebus» (V. Em. 12). Este rigor chocó pronto³⁹ con los clérigos de su iglesia⁴⁰: «ob hanc rem, ut mos pessimorum solet esse clericorum, adistunt quidam e clericis suis coram praefato episcopo ad eum videlicet ob damna rei familiaris lacessendum, iurgantesque aiunt patere ecclesiae detrimenta: res susceptas usquequaque inminutas» (V. Em. 13), y también con el obispo: «iam dictus antistes facibus irae accenditur et invidia ob eius virtutes tenebratur» (V. Em. 13). Braulio, el hagiógrafo, hace su oficio y espiritualiza todo el episodio: sus acusadores son «pessimi clerici», y Didimio comete un error a causa de la envidia que le producen las virtudes del santo. Sin embargo, nos llama la atención que también su obispo, Didimio, del que, por otro lado no nos consta ninguna otra prueba de maldad, se ponga del lado de los clérigos. Esto, junto con lo que por los cánones conciliares sabemos sobre la administración de los bienes de la iglesia visigoda⁴¹,

39 Puesto que Braulio no lo dice, no podemos saber cuánto tiempo exactamente ejerció Millán el presbiterado. El único elemento calificador en el orden cronológico es el adverbio «dudum», ambiguo en sí mismo, aunque Braulio parece emplearlo más veces con el valor de «hace poco». De las cuatro ocasiones en que aparece en las cartas (25, 35; 39, 4; 44, 50; 44, 75) sólo una (39, 4) tiene el valor de «hace ya tiempo», según su editor y traductor, L. Riesco. Y en los otros dos casos que encontramos en V. Em. (caps. 16 y 37) me parece tener simplemente el valor genérico de «antes». En nuestra opinión hay otra razón para presumir que el tiempo del presbiterado de Millán sería corto, y es que los elementos conflictivos de la actuación del santo actuarían ya desde el principio. También G. Kampers piensa así, aunque no expresa razones: «dies Amt hatte er nicht lange inne». Cf. G. Kampers, *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster 1979, p. 42.

40 Los clérigos que por este tiempo podía tener una parroquia rural como podía ser la de Berceo eran un presbítero, un diácono, varios subdiáconos, y acólitos, ostiarios, lectores y cantores. Cf. J. Fernández, *o. c.*, p. 207.

41 Los concilios visigodos legislan repetidamente sobre este punto. Cf. J. Orlandis, «pobreza y beneficencia en la Iglesia visigoda», *Actas de las I.ªs Jornadas*,

hace sospechar que al proceder de este modo los clérigos de Berceo y su obispo, Didimio, obran siguiendo los cánones, pero además dentro de lo que la iglesia oficial estimaba más conveniente.

Con todo, el dato más embarazoso de la biografía del eremita Millán arranca de su espíritu independiente: es el relativo a que en sus últimos años había habitado con mujeres: «sed vir iste sanctus abstinentiae et humanitati etiam in senectute deditus, utique habitabat cum sacris virginibus» (V. Em. 30). Este hecho, uno de los que más repetidamente preocupa a los concilios visigóticos⁴², no podía por menos de inquietar al obispo Braulio. Primero porque al ser contrario a la disciplina eclesiástica, estorba en una vida que se propone como ejemplo y para edificación. Ello obligará a Braulio a una especie de cabriola hagiográfica: advertir que no todo en la vida de su santo, Millán, es conveniente ni posible de imitar. Y lo hará ya al finalizar el prólogo, justo antes de pasar a los primeros datos biográficos: «at qui ea quae sequuntur nosse desiderat ... hoc primum noverit ... quaedam vero, ita illi probatissimo viro singulariter conlata, ut nequeant, sine sui pernicie, a quoquam imitationis contigi causa» (V. Em. 6). El autor no hace explícito qué hechos son esos que no pueden ser imitados «sine sui pernicie». Pero entre la advertencia del inicio y el comentario que él hace tras la noticia de la cohabitación, hay una cierta correspondencia y paralelismo tanto de contenido como textual⁴³, que

luso-españolas de la Historia Medieval sobre «A pobreza e a assistêcia aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média», Lisboa, 1973, p. 699-715, ahora en J. Orlandis, *La Iglesia...*, pp. 215-231.

42 Véase, por ejemplo, el c. XV del Concilio I de Braga, del año 561. Cf. J. Vives, *o. c.*, p. 69.

43 Cf. V. Em. 6 y

V. Em. 30:

Quaedam singulariter conlata
specialibus donis
in beneficiis perceptis

Ea quae divinitus conlata ...
speciale beneficium
beneficium conlatum

Paralelo que se extiende asimismo al campo del contenido:

Cf. V. Em. 6 y

V. Em. 30:

Quaedam vero ita illi probatissimo
viro singulariter conlata, ut
nequeant sine sui pernicie a quoquam
imitationis contigi causa.

Hoc certe, illud est speciale beneficium
quod paucis invenimus fuisse conlatum
et a nullo debeat experiri, ne succedat
periculum temeritati.

nos aclara que Braulio se refería a esa cohabitación. Y, en segundo lugar, tal circunstancia inquietaría a Braulio porque había hecho surgir ya detractores y enemigos del santo. La extensión con que Braulio responde a esa acusación da idea de la importancia que ésta tenía, y hace sospechar en la existencia de una tradición oral antiemilianense nada despreciable. Naturalmente a todo esto responderá Braulio de un modo conveniente, que examinaremos más adelante. Aquí es suficiente con señalar las dificultades iniciales que la figura de Millán, asceta y eremita, ofrecían a su hagiógrafo, obispo como era, Braulio.

Y, sin embargo, Braulio decidió escribir su *Vita Emiliani*. ¿Por qué? El autor responde, según adelantábamos, sólo parcialmente a esta pregunta. Braulio, en efecto, nos presenta su composición de *V. Em.* fundamentalmente como la respuesta a una muy insistente petición de sus hermanos Juan, predecesor suyo en la sede cesaraugustana, y Frunimiano, abad de San Millán de la Cogolla; respuesta que es considerada también como un acto de obediencia.

Así la carta introductoria comienza aludiendo a su determinación de escribir la *Vita*, invocando este motivo: «tempore piaie recordationis domini mei et germani maioris natu ..., Iohannis episcopi, tam eius iussis quam tuis oboediens praecipis, intenderam ... vitam unici patris patronique ... beati Aemiliani presbiteri ... stilo praestringere» (*V. Em.* 1). Aquella intención se desvanece debido a la pérdida de la «notitia» y a los difíciles momentos vividos; pero ello sucede muy a pesar de la apremiante insistencia de Frunimiano: «prope elapsum etiam a voluntate fuerat ut, quamvis ipse cogeres, non ibi animum darem (*V. Em.* 1). Y cuando, tras recuperar esa «notitia», vuelve a la tarea, insistirá en el mismo móvil: «armavi animum ut et oboedientiae fructum caperem et tam crebrae petitioni vestrae (scil. Frunimiani) parerem» (*V. Em.* 1). Móvil que Braulio vuelve a repetir al tiempo que le recuerda a Frunimiano que él ya ha cumplido su misión: «meum fuit oboedire; tuum erit, si dignum probaveris, publicare» (*V. Em.* 2), y en el momento en que, disponiéndose a finalizar la carta introductoria, se refiere a lo que le había sido pedido y a lo que envía: «quapropter obsecro ut sint ista quae feci (scil. vitam atque hymnum) accepta, tam tibi (scil. Frunimiano) cuius mandatis parui, quam ipsi, cuius

virtutum amore excitati ... ut a me praestingi deberent estis imperati (*V. Em.* 3). Y por último, si todo esto lo decía en la presentación que hacía de la *Vita* en la carta introductoria, al concluir la obra no quiere olvidar esta condición de promesa, al fin cumplida: «reddimus promissum; superest ut claudamus sermonis cursum pandamusque actiones gratiarum Christo» (*V. Em.* 38).

En principio, pues, Braulio declara escribir la *Vita* para atender la ya antigua petición de Juan y la más actual e insistente de Frunimiano. Pero, según dijimos ya, esta respuesta, a pesar de ser machaconamente repetida por Braulio, evidentemente no saca a la luz los motivos profundos y últimos del nacimiento de aquella obra⁴⁴. En primer lugar la participación conjunta de sus hermanos en esta iniciativa revela un interés familiar en la figura del santo⁴⁵ y del centro surgido en torno al mismo. ¿De dónde arranca ese interés? Tal interés familiar es lógico una vez asentado en el antiguo Dircecio un miembro de la familia, Frunimiano. Pero entonces la pregunta es: ¿a qué se debe la presencia de este hermano de Braulio allí? En la respuesta habrá que contar también, sin duda, con la vocación inicial de Frunimiano por el monacato, lo que no es extraño, si tenemos en cuenta el momento histórico, bien ilustrado en este caso concreto por el hecho de que la mayor parte de los miembros de esta familia habían optado por este estado durante toda su vida o parte de ella⁴⁶.

44 Aunque insuficiente a todas luces, esta motivación, como venimos viendo, fue con todo real e importante. No creemos, por ello, que F. Brühölzl tenga razón para olvidar este hecho fundamental y recalcar que Braulio no escribió por encargo, sino cuando sintió la llamada de lo alto: «und da er nicht auf Bestellung schrieb oder um einer Pflicht Genüge zu tun, sondern als er den «wink von oben» verspürte, sich von innen her gedrängt fühlte...». Cf. F. Brühölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I, München 1975, p. 93.

45 Además de esta participación en el nacimiento de *V. Em.*, Ch. H. Lynch señala que Juan, el hermano de Braulio, también hizo construir en las afueras de Zaragoza una basílica dedicada a San Millán y para la cual Eugenio de Toledo escribiría el «carmen de basílica sancti Aemiliani». Y a esta opinión se suma C. W. Barlow, *o. c.*, p. 7. Pero, siguiendo a P. Galindo, no parece que haya existido tal basílica (Ch. H. Lynch cita por todo apoyo la *Guide Bleu*, p. 195, de M. Monmarché). Y en relación al «carmen» de Eugenio de Toledo hay que suponer que estuviera destinado para el monasterio de San Millán y no para aquella pretendida basílica. Cf. Ch. H. Lynch, *o. c.*, pp. 256 y 318-319.

46 Recuérdense los casos de Juan, «primo pater monachorum», según Ildefonso de Toledo; Pomponia, abadesa (cf. Braulio, ep. XVIII) y Basila, que entra en el

Pero subsiste con todo el interrogante de por qué Frunimiano o su familia, supuesta su vocación monástica, eligió o eligieron justamente este lugar de la Rioja llamado entonces Dircecio y después San Millán de la Cogolla⁴⁷. Para A. Lambert, Frunimiano iría allí desde Gerona o Zaragoza, y como restaurador o reformador, para llevar la regla del Biclarense⁴⁸. Pero, aparte de que esto no declara el por qué la elección se concreta en ese centro y no en otro, en un trabajo anterior creemos haber puesto de relieve que esa hipótesis parece incierta e inverosímil⁴⁹. Sin embargo, allí mismo defendíamos el muy probable origen de la familia de Braulio en el valle medio del Ebro, quizá en un lugar más cercano a San Millán que la propia Zaragoza. Pues bien, esa pertenencia a la misma región del santo⁵⁰ sería lo que explicaría una relación inicial de Frunimiano y su familia con la figura de San Millán.

monasterio regido por su hermana al quedar viuda (cfr. Eugenio, carmen XXII, Epitaphion Basillae).

47 Cf. *V. Em.* 11. Por comodidad usaremos el actual topónimo de San Millán de la Cogolla, aunque seamos conscientes del anacronismo.

48 Cf. A. Lambert, «La famille de Saint Braulio et l'expansion de la règle de Jean le Biclair», rev. *Zurita*, I, 1933, p. 78: «appelé de Girone ou de Saragosse dans cette lointaine abbaye, Frunimianus qui devait, comme on va le voir, y faire figure de réformateur ou de restaurateur, y apportait sûrement avec lui la règle sous laquelle il avait vécu, celle de saint Jean de Biclair». No descarta esta hipótesis Ch. H. Lynch, *o. c.*, p. 257.

49 Cf. V. Valcárcel, «Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza», en A. Ramos Guerreira (ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Salamanca, 1991, pp. 333-340.

50 No olvidamos la larga y apasionada polémica histórica desarrollada en los siglos xvii-xix entre castellano-riojanos y aragoneses sobre la patria chica de San Millán. Un buen resumen del desarrollo histórico de la misma, basado sólo en los puntos y momentos más representativos, puede verse en B. de Gaiffier, «La controverse au sujet de la patrie de S. Emilien de la Cogolla», *An. Bol.*, LI, 1933, pp. 293-317, si bien el autor no entra en el análisis de los argumentos ni da su personal punto de vista sobre la cuestión. Las obras más representativas de esa polémica son: a) defendiendo la tesis aragonesa: M. Martínez del Villar, *Tratado del patronato, antigüedades, gobierno y varones ilustres de la ciudad y comunidad de Catayud y su arcedianado*, Zaragoza 1598; G. Gómez de Liria, *San Millán aragonés...*; Vicente de la Fuente, *o. c.*; b) defendiendo la tesis castellano-riojana: Prudencio de Sandoval, *Primera parte de las Fundaciones de los Monasterios de San Benito...*, etc., I, Madrid 1601, fols. 1-21; Antonio de Yepes, *Coronica general de la orden de San Benito*, Irache 1609-10; F. de Vivar, *Marci Maximi episcopi caesaraugustani ... continuatio*, Madrid 1651, pp. 468-474; D. Meco-laeta, *Desagravio...*; T. Minguella, *o. c.* Hoy en día, sin embargo, es aceptado de forma prácticamente unánime el origen riojano del San Millán de que trata la *Vita* escrita por Braulio, opinión que encuentra un apoyo fundamental en la toponimia de *V. Em.*

Pero a este hecho inicial se unieron otros, para la averiguación de los cuales conviene saber primero en qué fechas pudo ir Frunimiano a San Millán y qué había en este lugar por esas fechas. Pues bien, la carta XIII de Braulio, fechada por J. Madoz entre 640-645, hace una serie de alusiones que implican que en ese momento Frunimiano⁵¹ lleva ya bastantes años allí⁵². Si, de otro lado, tenemos en cuenta que Frunimiano debió ser mayor que Braulio⁵³, nacido por tanto antes de 580/585, podemos concluir que la presencia de Frunimiano en San Millán muy bien pudo tener lugar en torno a 620. ¿Y qué habría en San Millán por esas fechas? La pregunta incide sobre un punto muy importante para el objeto que nos ocupa, pero también bastante oscuro. Se le ha pretendido responder, y con otros propósitos, sólo desde el análisis de *V. Em.*, único documento a primera vista. Pero como la *Vita* no contiene sobre este extremo más que referencias muy genéricas, datos muy indirectos⁵⁴, la pregunta ha dado lugar a muchas páginas de distintos autores, en diferentes épocas, defendiendo hipótesis diversas⁵⁵.

En mi opinión, este problema puede recibir más luz si nos despegamos de la *Vita* y acudimos a la carta XIII de Braulio,

51 Naturalmente partimos de la idea de que el Frunimiano de esa carta es el hermano de Braulio, según creemos haber probado en otro lugar. Cf. V. Valcárcel, «¿Uno o dos Frunimianos?...», *art. cit.* (*Supra*, n. 31).

52 Cf. ep. XIII: «Set et melius prospicis si mercedem tanto tempore conquistam pro tua quiete non amittis ne, dum augere meritum uis, profligatum disperdere videaris ...», suadeo et suggero ut tu temporibus tuis illa agas, unde scandalum non habeas et tranquillitatem tanto tempore conquistam perturbari non sinas».

53 Como se deja entrever de la carta XIV de Braulio: «Set queso ut, si quid in hoc neclegenter dixeró, ad te respiciat causa, quia ultra iubes querere quam dedisti et magis uis exigere quam informasti». Cf. J. Madoz, *o. c.*, p. 12.

54 No sabemos con seguridad qué significa el término «collegium» en la frase «sane adpropinquante mortis tempore (Aemilianus) accersivit sanctissimum Asellum presbiterum, cum quo habebat collegium»; o el de «religiosus» en la indicación: «tum ... corpus eius (Aemiliani) deportatum cum multo religiosorum studio depositum est». ¿Qué implica que el santo vistiera «túnica cum pallio» (*V. Em.* 27). Y así alguna otra indicación de este tenor.

55 El fondo de la cuestión, si San Millán dejó al morir una comunidad monástica surgida en torno a su figura, ha sido formulado por los estudiosos en los términos de si San Millán fue monje (cenobita), si fue abad o si fue benedictino. Todo ello ha dado lugar a una abundante bibliografía, la mayoría de las veces más voluntarista que crítica, y cuyos títulos principales son: J. A. Baptista, *Don Juan de Ferreras vindicado...*, etc., Madrid 1729; D. Meco-laeta, *o. c.*; T. Minguella, *o. c.*; V. de la Fuente, *o. c.*, Madrid 1883.

cosa que no se ha hecho. Esta carta, dirigida a su hermano Frunimiano, deja ver que en en torno al 620, unos cuarenta y seis años después de la muerte de Millán, podía existir ya en el lugar de San Millán una comunidad de religiosos con alguna clase de organización⁵⁶. Tesis ésta que podría tener apoyo en los resultados de los estudios arqueológicos⁵⁷. Esta comunidad se iría formando, de un lado, por aglutinación de los anacoretas habituales en la zona, que verían cómo la jerarquía eclesiástica imponía restricciones y dificultades crecientes a su modo de vida⁵⁸; y, de otro, a la fuerza de atracción de la tumba de Millán. Así que unos cuarenta y seis años después de la muerte del santo, ese centro constituiría una entidad de atractivo suficiente para una familia altoeclesiástica⁵⁹ como la de Braulio, que de

56 Desde luego, en el tiempo en que Braulio escribe a su hermano Frunimiano la carta XIII de su epistolario (640/645) es claro que Frunimiano dirige una comunidad eclesiástica perfectamente organizada pues el contenido mismo de la carta y el léxico empleado para referirse a la acción de Frunimiano y al conjunto de los monjes es contundente en este sentido: «curam fratrum», «illis praeponere», «congregationem illam», «senioratus tuus», «gubernator», «pastor», etc. L. Serrano define esa comunidad como un «cabildo de clérigos de vida monasterial», mientras que J. Pérez de Urbel piensa que esa comunidad no era de clérigos sino de monjes. (Cf. L. Serrano, *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid 1930, pp. XVIII-XIX, y J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2.ª edic., Madrid, 1934, I, pp. 176-177). Y parece lógico pensar que para entonces esa comunidad llevaría funcionando ya un tiempo suficiente como para que Braulio, al aludir a la labor allí realizada por Frunimiano, pueda decir por dos veces, y según señalábamos antes, que la suya es una tarea que ya tiene tiempo tras de sí: «mercedem tanto tempore conquistam ..., tranquillitatem tanto tempore conquistam». Y obsérvese que, no obstante, el que en el 639 Frunimiano pudiera llevar ya un tiempo en el «monasterio» de San Millán, incluso con una presencia influyente, no supone que él fuera en ese momento el abad; en realidad, cuando Braulio escribe *V. Em.*, ese cargo lo ocupa Citonato no Frunimiano. Cf. V. Valcárcel, «¿Uno o dos Frunimianos...?, art. cit., supra n. 31.

57 Cf. L. A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres altomedievales (el alto valle del Ebro)*, Bilbao 1989, pp. 167-175; Id., «San Millán de Suso, aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense», *Príncipe de Viana*, 183, pp. 71-95, trabajos en los que se habla del visigotismo de diversos elementos artísticos de San Millán de Suso.

58 Cf. bibliografía de n. 33.

59 Su padre, Gregorio, fue obispo, verosíblemente, de Osma; su hermano Juan, obispo de Zaragoza; su hermana Pomponia, abadesa, y Frunimiano, presbítero y abad.

Eugenio (cf. F. Vollmer, *Eugenii toletani episcopi carmina*, MGH, Auct. Antiquis., XIV, 2.ª edic., Berlín 1961, c. XXI) dirá en su poema XXI:

nobilis hunc genuit clara de matre sacerdos
factis egregius nomine Gregorius.

algún modo podría controlarlo con la presencia en él de Frunimiano. En nuestra opinión aquella vecindad geográfica y este interés de la familia que acabamos de exponer dan una explicación válida de por qué encontramos a Frunimiano en San Millán. Y, supuesto esto, los motivos de su familia para tomarse interés en la promoción de este centro y de su patrono parecen, como decíamos antes, bastante obvios.

Ahora bien, los miembros de la familia, primeros instigadores de que se escriba la *Vita*, Juan y Frunimiano, quieren que sea Braulio quien lleve a cabo ésta, aún a costa de una larga espera. La razón es obvia: de cara a la finalidad general de la obra y a su función de propaganda, interesa que ésta tenga el mayor mérito literario posible⁶⁰. Y saben que, de los tres, quien

G. S. Bodelón (*Literatura latina de la Edad Media en España*, Madrid 1989, p. 16) cree que el padre de Braulio no era obispo sino sacerdote: «la idea de que el padre de estos cinco hermanos era obispo, procede, a mi entender, de una errónea interpretación de dos versos del epitafio elaborado por Eugenio de Toledo en honor a Juan, predecesor de Braulio en la sede de Zaragoza. Los dos versos en cuestión dicen ... Es decir, «un sacerdote noble, de nombre Gregorio, ilustre por sus hechos, le engendró de una madre ilustre». Parece arbitrario traducir «obispo», en vez de ilustre por sus hechos». Como se ve, este autor achaca a los estudiosos anteriores el entender que Gregorio era obispo a partir del sintagma «sacerdos ... egregius», mientras que él opina, en eso con razón, que «egregius» se vincula con «factis». Sólo que los estudiosos anteriores no deducían que Gregorio fuera obispo del adjetivo «egregius» sino de «nobilis ... sacerdos», y me parece que hay que seguir manteniendo esta opinión pues el término «sacerdos» es uno de los más frecuentes para designar al obispo en esta época (cf. E. Sánchez Salor, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, 1976, p. 17 y ss.). El propio Eugenio de Toledo, en ese mismo poema XXI, vuelve a referirse a Juan, el hermano de Braulio, y a «sacerdotium» para aludir al episcopado:

v. 3: hic raptus recubat felici sorte sacerdos

v. 23: <i>ura sacerdotii germano liquit amato.

De otro lado, hay buenas razones para pensar que esta familia altoeclesiástica era de origen hispanorromano, las cuales pueden verse expuestas en Ch. H. Lynch - P. Galindo, *o. c.*, pp. 6-7. G. Kampers, *o. c.*, pp. 149 y 191, da como romano el nombre de «Braulio», pero ello no es seguro (cf. Gutierre Tibón, *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México 1956, sub.v.). Es también dudoso el origen del nombre Frunimiano, que lleva su hermano (cf. lo que sobre este nombre dice P. Galindo, en Ch. H. Lynch - P. Galindo, *o. c.*, p. 310. y V. Valcárcel, «¿Uno o dos Frunimianos...?, art. cit., supra, n. 31). En esta cuestión, obviamente, no debemos olvidar la frecuente romanización de los nombres, a la que los godos, especialmente entre los eclesiásticos, eran dados en este período (cf. J. Orlandis, «El elemento germánico en la iglesia española del siglo VII», *Anuario de estudios medievales*, 1966, pp. 27-62).

60 En Gregorio de Tours, *Liber in gloria martyrum*, c. 63, hay un clarísimo y bello testimonio de cómo la suerte del culto de los santos está ligada a la existencia

mejor lo puede conseguir es Braulio. En efecto, de Frunimiano no sabemos que escribiera nada, aunque lógicamente debía tener una buena formación⁶¹. Y Juan era un hombre «versado en las Sagradas Escrituras», que incluso llegó a componer y escribir algo; pero del conjunto de la noticia que sobre él nos dejó Ildelfonso de Toledo parece claro que la capacidad literaria no era su punto fuerte⁶². Era obvio entonces acudir a Braulio, el hermano menor de los tres, pero ya con pruebas de su talento⁶³.

¿Cómo reaccionó Braulio a esa petición? Para empezar Braulio compartiría lógicamente aquel interés familiar en la consolidación y promoción del centro de San Millán, asentado ahora en torno al nombre y al culto del santo epónimo. Y para todo esto la *Vita* sería un asunto nada baladí. Sin embargo, nos encontramos con algo que suscita una cierta extrañeza: Braulio tardó mucho tiempo en contestar con la realización de la *Vita*, a pesar de aquella continuada y apremiante petición de su hermano Frunimiano. ¿Es que no tenía una suficiente motivación personal ante la figura de Millán? ¿Tal vez se sentía incómodo ante las circunstancias, antes estudiadas, del eremita Millán? Braulio declara que esta tardanza se debe a la pérdida del borrador («notitia») que le proporcionaba los datos precisos así como a sus múltiples ocupaciones y también, según vimos a propósito de la datación de la *Vita*, a dificultades de la vida política: «sed quia, paene inter ipsa initia, molienti mihi quid dicerem neclegentia administrantium intercepta fuerat ipsa subnotatio eius virtutum et variis dein succedentibus casibus et rerum nutantium tempestatibus occupatus ...» (*V. Em.* 1). Y ello hasta

de una *Vita* de los mismos: «Patroclus ... loci enim homines parvum exhibebant martyri famulatum, pro eo quod historia passionem eius non haberetur in promptu. Mos namque erat hominum rusticorum, ut sanctos Dei, quorum agones relegunt, attentius venerentur». Cf. B. Krusch, *MGH*, script.r.mer. I, 2, p. 81.

61 En buena lógica hay que deducirlo del ambiente y oportunidades familiares.

62 Cf. C. Codoñer, *El «De Viris Illustribus»...*, V: «Iohannes ... vir in sacris literis eruditus, plus verbis intendens docere quam scriptis ... In ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit».

63 Ya antes de la muerte de su hermano Juan, Braulio había dado muestras de sus dotes literarias: varias de sus cartas son anteriores a esa fecha y es posible que algunos de sus opuscula, de los que nos habla Ildelfonso de Toledo, hubieran visto ya la luz. Aparte de esto, Juan y Frunimiano conocerían bien las cualidades de Braulio por hermanos y por educadores suyos.

el punto de que en algún momento incluso había renunciado a la idea de escribirla: «prope elapsum etiam a voluntate fuerat» (scil. vitam stilo praestringere) (*V. Em.* 1).

Ahora bien, la «notitia», por contener la relación de los datos mínimos imprescindibles, era ciertamente necesaria para Braulio. Pero ante su extravío y dado su interés y urgencia, y teniendo en cuenta que dos de los testigos de los hechos, Citonato y Geroncio, vivían todavía⁶⁴, ¿no podía Frunimiano enviarle otra? No parece que circunstancias como éstas fueran irremediables.

También es cierto que sus ocupaciones debían ser muchas y muchas veces importantes; y que otro tanto cabe decir de sus preocupaciones políticas⁶⁵. ¿Pero hasta el punto de impedir la realización de una obra como la *Vita*, que en modo alguno puede ser calificada de extensa? ¿Esa circunstancia, real, la usaría Braulio como disculpa?

Son sospechas que al final deben ser abandonadas por varias razones. En primer lugar, el mero hecho de que al final escribiera la *Vita* quiere decir que Braulio, aun con reservas a aspectos concretos de la biografía del santo, pertenecía, sin embargo, a la comunidad de los que creían en la santidad de Millán. Esta creencia es la que hace que él sienta la obligación del «poeta christianus»⁶⁶, escribir la vida del héroe para dar a conocer su santidad: «superest quod et ultimum, quia scedulis

64 Cf. *V. Em.* 2: «volo autem ut quia sanctissimus vir Citonatus presbiter atque Gerontius adhuc in corpore degent omnia quae ... conscripsi ante ipsi recognoscant».

65 De unas y otras tenemos una prácticamente continuada queja en sus cartas. Queja que es entendible y creíble, si tenemos en cuenta el papel social y político, además del religioso, que un obispo juega en la Hispania de este tiempo. Sobre este papel puede verse una bastante amplia exposición en T. González, «La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en *La Iglesia en la España romana y visigoda*, t. I, de la *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García-Villoslada, Madrid 1979, pp. 497-532. Cf. también L. A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, Madrid 1989, p. 345 y ss., con una exposición más breve pero desde otra perspectiva.

66 Dar cuenta de la vida de los justos es sentido por los cristianos como un mandato bíblico. Para esta cuestión, cf. M. Harl, «Les modèles d'un temps idéal dans quelques recits de vie des Perés Cappadociens», en *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge, III-XIII siècles*. Actes du Colloque tenu au 19 mars 1981 à l'École Normale Supérieure de Paris, CNRS, Paris, 1984, p. 221 y n. 6.

haec vilibus malui tradere quam silentio tegere, ne veritatis longinqua praecedentium taciturnitas derogaret posteris fidem» (*V. Em.* 5). Y esta conciencia es la que le hace entender que el redescubrimiento de la «notitia» es una muestra de la voluntad divina: «non sine superna dispensatione hoc ipsum (scil. inventio notitiae) esse credens ...».

De esa conciencia nace asimismo la función de catarsis personal que él atribuye a su obra: «his additur quod arcem mentis meae speique ancoram quam maxime tenere videtur nisi perceptione huius operis laborisque mercede⁶⁷; non alias me adepturum quo vitam meam inquinatissimam pollutamque quasi nitro quodam possim eluere, secundum quod elegantissime quidam veterum patrum ait: «hoc opus, hoc etenim forsitan me subtraet igni»» (*V. Em.* 4). Idea ésta que ya había expresado antes y que vuelve a aparecer en el momento solemne en que Braulio, al finalizar la etapa biográfica, se despide del santo⁶⁸.

A todo esto se unen las repetidas alusiones a la singularidad del santo que, diseminadas a lo largo de la obra, revelan una admiración y entusiasmo que parecen auténticos⁶⁹: «(Emilianus) singulariter Christo nostris temporibus electus» (*V. Em.* 1); o «singularem virum» (Emilianum) (*V. Em.* 11). Y a él se refiere como «unicus pater et patronus» (*V. Em.* 1), como «apostolicus purgatissimusque vir» (*V. Em.* 4) y como «noster Aemilianus» (*V. Em.* 22).

67 Contra la puntuación de L. Vázquez de Parga e I. Cazzaniga, creemos que la articulación de este difícil período exige ahí pausa fuerte para una correcta interpretación del mismo. Sobre esta dificultad, cf. J. Gil, «Notas de lectura. 7: La última edición de la *Vita Aemiliani* de San Braulio», *CFC*, VIII, 1975, pp. 146-149.

68 Cf. *V. Em.* 3: «atque ego, ut facerem quae iusseratis, sum accitatus mercedis percipiendae cupiditate», y *V. Em.* 34: «Vale, vale, Aemiliane beatae ... ac, relatoris tui Braulionis inutilis memor, succurre intercessor, ut per te inveniam veniam qui mea nequeo effigere mala et hanc merear mercedem vicariam: ut cuius exaravi stilo virtutes, eius favore pro peccatorum meorum indulgentia meae audiantur preces».

69 El vocabulario empleado así nos lo sugiere. La calificación de «Christi electus» sólo aparece en las cartas de Braulio dedicadas a Isidoro de Sevilla (3, 1) y aun ahí sin el «singulariter». Las expresiones «purgatissimus vir» y «probatissimus vir» no aparecen en todo su Epistolario. Y como punto de comparación, aun con la relatividad que supone un contexto muy diferente, señalaremos que en la carta 33, 8 se refiere a San Vicente, patrono de Zaragoza, con la parca expresión de «patrono uestro sancto Vincentio».

Todos estos hechos señalados son, pues, otras tantas razones que, en un grado mayor o menor, movieron a Braulio a escribir la *Vita*, y que hacen que veamos como creíble y sincera su justificación en la tardanza.

Pero Braulio añade todavía una razón más pues declara que la «rei novitas» le ha impulsado a escribir la *Vita*: «insignia miraculorum ... Aemiliani presbiteri nostris fere temporibus gesta, ut suadet ad narrandum rei novitas ita terret ipsius narrationis immensitas» (*V. Em.* 4). «Novitas rei» no se refiere aquí tanto a lo extraordinario de lo tratado⁷⁰ cuanto a lo reciente (novus) del mismo, a su actualidad. Es decir, nos sitúa ante un componente tópico de la hagiografía⁷¹, cuyo sentido último es demostrar que la solitud divina, en otro tiempo manifestada con el pueblo de Israel, se reactualiza ahora en el pueblo cristiano. De este modo los santos actuales entran a formar parte en la línea cristiana de la historia de la salvación⁷². Pero lo que más nos importaría es saber si en este caso hay algo más que puro tópico. Porque no podemos olvidar que por los años 593-594 Gregorio Magno escribe sus *Diálogos* para demostrar que en la Italia de sus días sigue habiendo «signa et virtutes», santos capaces de hacer milagros. Del mismo modo, entre los años 574-593, Gregorio de Tours había dejado constancia de los muchos que se obraban en la Galia. Y que este ambiente espiritual se respiraba también en la Hispania visigoda de este tiempo se ve en las *Vitas Patrum Emeritensium*, donde al final del primer prólogo se nos dirá: «dum luce clarius evangelicae auctoritatis voce cunctis manifestetur Dominum semper operasse et hactenus operari ... Quamobrem ut omnium legentium vel audientium fides maiori credulitatis robore firmetur, ea hodiernis temporibus in Emeritensi urbe fuisse narramus ... quae ... ipsi ... auribus nostris audivimus»⁷³. Según esto, ¿habría que

70 Como podría dar a entender la ambigua traducción de los editores y traductores P. de Sandoval, T. Minguella y J. Oroz.

71 Aparece ya en Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. Cf. D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, BAC, Madrid 1974, p. 419.

72 Cf. B. De Gaiffier, «Miracles bibliques et vies de saints», *Nouvelle revue théologique*, 88 (1966), pp. 376-385, ahora en Id., *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruselas 1967, pp. 50-61.

73 Cf. J. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington 1946, praef. 3.

interpretar la «novitas rei» de Braulio como motivada por la tácita intención de dar a ver que no sólo el tiempo actual sino también la Hispania actual cuenta con «signa et carismata»? Es posible que sea así. En todo caso lo que sí está claro es la importancia que Braulio da a esta condición de Millán, pues ya en la propia carta introductoria, al definir el objetivo de su obra, introducía esta importante condición del santo: «intenderam ... vita, ... nostris temporibus electi beati Aemiliani presbiteri, ..., stilo praestringere» (*V. Em.* 1). Y justo cuando cierra la obra, es decir, en el mismo epílogo, el obispo cesaraugustano retomará esta idea, que queda así como abrazando la Vita entera: «en alterum novissimis temporibus nostraque aetate Elisium» (*v. Em.* 38).

Como obra hagiográfica que es, Braulio supone a la *Vita* también una finalidad edificadora: «Dicturus igitur ea quae institui dicere, volo lectorem auditoremque monere ut non hic verborum avidum, sed religione plenum praebeat auditum ..., at qui ea quae sequuntur nosse desiderat, devotus ad percipiendum accedat, atque hoc primum noverit: quaedam hic esse narrationis gesta quae, a nobis vel a quolibet, oppido debeant esse sequenda» (*V. Em.* 6). Y si bien nunca declara que tal función fuera para él un móvil para llevar a cabo su obra, ello queda implícito en su conciencia de «poeta christianus»: si siente la obligación de contar a la posteridad la verdad de Millán, será, entre otras cosas, para que su ejemplo mueva a la virtud y a la vida santa⁷⁴.

Antes dijimos que el autor se hace eco de la existencia de acusaciones y enemigos del santo, y que ello le preocupaba lo suficiente como para dar una respuesta por extenso. ¿Podría hablarse de una concepción apologética de *V. Em.*? ¿Podría interpretarse en ese sentido la declaración programática «scedulibus haec vilibus malui tradere quam silentio tegere, ne veritatis longinqua

74 Es una finalidad más, pero desde luego no la principal como parece pensar D. Menjot. Cf. D. Menjot, «Les miracles de saint Millán de la Cogolle du VI au XIII siècle», *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 37, 1979, p. 161: «incontestablement, comme tous les hagiographes, Braulio compose cette narration pour servir à l'instruction et l'édification des fidèles, puisqu'elle était destinée à être lue à la messe après la lecture de l'Évangile».

praeedentium taciturnitas derogaret posteris fidem?» (*V. Em.* 5). No creemos que se pueda afirmar tanto puesto que esa atención, con ser importante, no constituye un eje argumental ni un tema recurrente. En realidad, a propósito de los hechos objeto de la acusación, lo que a Braulio le preocupa más no es defender al santo de esos ataques del enemigo sino la posibilidad de que aquellos hechos sirvieran de mal ejemplo para otros; de ahí las repetidas advertencias⁷⁵, las cuales de algún modo suponen también el fin de edificación de *V. Em.* Braulio no parece pues haber concebido la *Vita* para defender la fama y la figura de Millán, aunque a la hora de escribirla esa tarea sea ineludible.

Y debemos en fin preguntarnos si *V. Em.* pudo obedecer a una intención de alta política eclesiástica, con miras a ofrecer a toda la Hispania católica un modelo o un patrono. D. Menjot ha sugerido⁷⁶ que Braulio consideraría esta obra como un medio de mostrar la superioridad de un santo católico sobre los santos arrianos; o de oponerse, exaltando un héroe ortodoxo, a la corriente heterodoxa del Priscilianismo. Nosotros creemos que estas hipótesis carecen de base pues no se ve qué funcionalidad ni qué destinatarios podrían tener unos móviles así, cuando en la Hispania coetánea a la *Vita* haría ya varios decenios que había desaparecido el Arrianismo. Y del Priscilianismo nada podía quedar por estas fechas en la parte de Hispania en que nos movemos⁷⁷. De otro lado, y es lo más importante, en *V. Em.* tampoco se encuentra nada que dé pie a esta conjetura.

Por su parte, F. Brühölzl cree que Braulio pretende hacer de San Millán un santo nacional, el más grande de Hispania,

75 Cf. *V. Em.* 6 y 30.

76 Cf. D. Menjot, quien, no sin una cierta contradicción, dice que: «ce disciple d'Isidore ... a peut-être considéré la rédaction de cette oeuvre comme un moyen de montrer la supériorité d'un saint catholique sur les saints ariens et d'une façon plus générale, de s'opposer aux courants hétérodoxes, non l'herésie arienne qui ne semble pas avoir existé sous son épiscopat, mais le priscilianisme qui apparaît bien vivant» (cf. D. Menjot, *art. cit.*, p. 161).

77 Cf. M. Sotomayor y Muro, «La iglesia en la España romana y visigoda (ss. I-VIII)», en R. García Villoslada, *o. c.*, pp. 233-272. La alusión que Braulio hace de los priscilianistas en su carta a S. Fructuoso (ep. 44), y que Menjot recuerda como argumento en favor de su hipótesis, parecen deberse a un mero recuerdo de algo ya muerto. Cf. J. Fernández Alonso, *o. c.*, p. 450.

que pudiera rivalizar con el de la Galia, San Martín⁷⁸. La hipótesis sería atractiva, si tuviera visos de ser verosímil; pero en rigor no nos parece tener una suficiente base de apoyo ya que el argumento en que parece sustentarse F. Brühölzl, el paralelo que por dos veces hace Braulio de San Millán con San Martín de Tours, creemos que debe entenderse como agon literario, recurso típico del género hagiográfico. En efecto, en una de las dos ocasiones San Martín de Tours forma pareja con San Antonio: «vere ut coniceo caelicolis Antonio Martinoque vocatione⁷⁹ educatione atque miraculis per omnia similis» (*V. Em.* 12)⁸⁰. Esto quiere decir que lo que Braulio tiene in mente no es una rivalidad nacional sino simplemente el engarce con los santos más célebres de toda la hagiografía anterior. Además no hay ningún término geográfico o político que lleve la comparación a ese terreno o revele esa intención; para nada se menciona la Galia o Egipto, por ejemplo⁸¹. Por otro lado, la comparación es demasiado limitada y ocasional como para albergar ese proyecto⁸². Creemos que F. Brühölzl comete aquí un anacronismo al suponerle al autor una intención que no se justifica⁸³ y que sería sugerida seguramente por el giro que los acontecimientos históricos darían bastante más tarde al culto del santo.

78 Cf. F. Brühölzl, *o. c.*, p. 92: «verbindet Braulio die Absicht, Ämilian nicht als irgendeinen Heiligen von lokaler Bedeutung darzustellen, sondern ihn als der grössten Heiligen Spaniens zu erweisen: Spanien sollte einen Nationalheiligen erhalten, der einem Martin von Tours an die Seite treten konnte, ja ihn an Tugend übertraf».

79 De acuerdo con las opiniones de J. Gil y B. Löfstedt, corrijo el texto de Cazzaniga, eliminando el <et>. Cf. J. Gil, *o. c.*, p. 146, y B. Löfstedt, «Sprachliche und Textkritische Bemerkungen zu Braulios Vita Emiliani», *An. Bol.*, XCV, 1977, p. 132.

80 El otro paralelo se establece en *V. Em.* 27, cuando el autor, después de narrar cómo S. Millán entrega las mangas de su túnica junto con su capa, exclama: «O alterum Martinum qui in pauperem vestivit Christum!. Nec inmerito unum consecuti praemium qui unum habuere liberalitatis spiritum».

81 Compárense, vgr., con la que Sulpicio Severo establece entre S. Martín, como representante de las Galias frente a otras regiones, y aún como representante de Europa frente a Asia. Cf. Sulpicii Severi, *Dialogi*, II, 17 (edic. de C. Halm, *CSEL*, I; 1866).

82 Proyecto de crear un santo nacional que, por cierto, sí aparece claramente expuesto en el prólogo de la vida de Fructuoso de Braga.

83 Cosa distinta es destacar que la «virtus divina» opera también en la Hispania de su tiempo, lo que en principio nos parece verosímil, según vimos antes.

Lo dicho hasta aquí supone ya una respuesta indirecta a una cuestión que, sin embargo, nos vemos obligados a precisar más. Me refiero a si *V. Em.* nace pensada para un uso litúrgico o, por el contrario, para un uso más amplio, como, por lo demás, es habitual en la obra hagiográfica. A esta precisión nos obliga el que, según decíamos al comienzo de este apartado, la generalidad de los estudiosos de *V. Em.* den por sentado, y sin ulterior matización, que esta *Vita* fue escrita para ser leída en la festividad del santo⁸⁴, como si eso hubiera sido su finalidad exclusiva.

En nuestra opinión esta afirmación no es exacta del todo, y proviene de una equivocada interpretación de las siguientes palabras de Braulio en la carta introductoria: «quocirca dictavi ut potui et plano apertoque sermone, ut in talibus decet haberi, libellum de eiusdem sancti vita brevem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi» (*V. Em.* 2). Estas palabras han sido entendidas como si Braulio dijera, sin más, que escribe una *Vita* para ser leída en la festividad del santo. Pero creemos que lo que debe entenderse es que escribe una *Vita*, el «libellum» (con los fines que sea), pero que ha hecho que sea breve para que (también) pueda ser leída en la misa⁸⁵. Su destino litúrgico pasa así a ser no el único ni el principal sino uno más y a regir no el nacimiento de la *Vita* sino —y ya veremos en qué medida— un aspecto particular de la misma.

Ahora bien, es cierto que por los años en que Braulio escribe esta obra la comunidad de San Millán decide dotarse

84 Cf., por ejemplo, y citamos sólo algunos de los autores más recientes, F. Brühölzl, *o. c.*, p. 92: «Braulio war von seinem Bruder Frunimianus ... um Abfassung einer Vita sancti Aemiliani gebeten worden, die für die liturgischen Lesungen am Feste des Heiligen dienen sollte. Damit war die Art die Darstellung und in etwa auch die Umfang vorgezeichnet»; C. García Rodríguez, *o. c.*, p. 252: «esta *Vita* tiene ya un fin litúrgico; Frunimiano, deseando dar mayor esplendor a la fiesta había encargado a Braulio la composición de textos litúrgicos para ella. La *Vita* debía leerse en la misa, con ese fin dice Braulio que ha procurado escribirla en lengua sencilla y breve»; R. Collins, en *España en la Alta Edad Media*, trad. esp., Madrid 1986, p. 137: «la Vida de San Millán es fundamentalmente un conjunto de historias de milagros ordenados de forma cronológica y fue escrita para ser recitada durante la misa de la festividad del santo».

85 No importa a este respecto que se haga pausa tras «haberi» y no tras *Vita*, como prefiere I. Cazzaniga.

del oportuno corpus litúrgico para el culto del santo: un himno, un sermón y posiblemente alguna oración para la misa. Esto nos consta por la respuesta de Braulio⁸⁶ y obedecería sin duda a necesidades internas de la propia comunidad, tal vez también a un nuevo ambiente litúrgico general⁸⁷ y seguramente a deseos y perspectivas de expansión externa del culto de San Millán, que por estas fechas no debía ser sino local o regional⁸⁸. ¿Se inscribe el origen de *V. Em.* en la petición de ese corpus litúrgico? ¿Surge dentro de esa petición general y como un elemento más de esa literatura litúrgica? Nosotros creemos que no, pues siempre que Braulio se refiere a la vieja petición de sus

86 Cf. carta introductoria, n. 2.

87 A esa aspiración a un culto más solemne pudo coadyuvar un ambiente litúrgico general que volvía ahora a ser más favorable al culto de los santos, admitiendo los himnos en su honor, después de mucho tiempo de rechazo. Este ambiente quedará plasmado en el c. 13 del IV Concilio de Toledo (a. 633): «sicut igitur orationes ita hymnos in laudem Dei compositos nullus nostrum ulterius inprobet, sed pari modo Gallia Spaniaque celebret, excommunicatione plectendi qui hymnos reicere fuerint ausi». Cf. J. Vives, *o. c.*, pp. 196-197.

88 Falta un estudio conveniente sobre este punto. Los siguientes datos son los más importantes que conocemos al respecto, y damos también nuestra opinión sobre esta cuestión. Los libros de la liturgia visigoda que constatan el culto de San Millán son: el *Liber muzarabicus Sacramentorum*, el *Missale Mixtum* y el *Antifonario visigótico*; igualmente figura en los calendarios litúrgicos que M. Ferotin incluye en su edición del *Liber Ordinum*. No figura, en cambio, *San Millán* en el *Pasionario* ni en el *Oracional visigótico*. ¿Es suficiente esta presencia para suponer para San Millán un culto general ya por estos años?. Contra M. Martínez (*Apología por San Millán de la Cogolla...*, etc., Madrid 1642.), G. Gómez de Liria (*Desagravio...*, etc.) y L. Serrano, *op. cit.*, etc., pero con J. Pérez de Urbel («Origen de los himnos mozárabes...») y C. García Rodríguez, *o. c.*, nosotros creemos que no. Pensamos, en efecto, que el testimonio de esos libros litúrgicos es tardío y no puede probar fehacientemente tal supuesto, como han mantenido para el problema general de qué santos recibían culto en la época visigoda J. Vives («Santoral visigodo en calendarios e inscripciones», *An. Sac. Tarr.*, XIV, 1941, p. 41) y J. Fernández Alonso, (*o. c.*, p. 369). Respecto a lo que se pueda entrever a partir de la *Vita* hay que decir que estimamos significativo el silencio de Braulio sobre este extremo cuando en su carta introductoria alude a la cuestión del culto del santo. Por otra parte la declaración del prólogo: «Hos ergo quattuor, de miraculis in corpore gestis, habere elegi testes, *citra populorum provinciarumque de huiusmodi re testimonia quae paene cuncta testatur Spania*» (*V. Em.* 7), aparte de referirse específicamente no al culto del santo sino al testimonio sobre sus milagros, nos parece obedecer al afán hiperbólico y retórico propio del género. Afirmación que por lo demás choca de plano con la que hace Ildefonso de Toledo: «scripsit (Braulio) vitam Aemiliani cuiusdam monachi qui et memoriam huius et virtutem illius sancti uiri suo tenore commendat pariter et inlustrat» (C. Codoñer, *El De Viris Illustribus...*, cap. XI).

hermanos habla sólo de la *Vita*, por lo que la petición de ésta parece más antigua que la del resto de las piezas. Y es lógico que así fuera pues es claro que la *Vita* es el elemento clave y fundamental en la promoción y propaganda del culto y la leyenda de un santo⁸⁹. Además, si la solicitud de las otras piezas datara del mismo tiempo que la *Vita*, no se ve por qué Braulio hubiera tenido que esperar al redescubrimiento de la «notitia», pues para ellas tal «notitia» no era tan necesaria.

De otro lado, es también claro que cuando Braulio compone *V. Em.* lo que tiene in mente es una obra hagiográfica con todo su abanico de funciones y posibilidades, y no una pieza esencialmente litúrgica o una *Vita* para la liturgia, como algunas de las escritas por Gregorio de Tours⁹⁰. Esto se observa tanto en el propio plan de composición⁹¹ como en otros hechos significativos, por ejemplo, en la ausencia de exhortaciones finales o en la falta de doxologías internas al modo de las que tienen aquellas vidas del citado Gregorio de Tours⁹².

Y, si nos atenemos a la tradición textual de *V. Em.*, se notará que su vía principal de transmisión ha sido la de los Legendarios⁹³, es decir, manuscritos que contienen textos hagiográficos fundamentalmente para lectura de edificación y no la de

89 Cf. F. Graus, «Le funzioni del culto dei santi e della leggenda», en S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, pp. 145-160.

90 Véase, por ejemplo, su *Liber Vitae Patrum*, VIII (De sancto Nicetio episcopo Lugdunensi) y XIV (De sancto Martio abbate). (Cf. B. Krusch, *Gregorii episcopi turonensis miracula et opera minora*, MGH, script. rer. mer. I, 2. Hannoverae 1885).

Sobre la costumbre de leer repertorios de milagros o vidas de santos en el servicio litúrgico puede verse ya San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 8. Para esta cuestión cfr. H. Delahaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas 1934, p. 17.

91 No es éste el momento de exponer la estructura de *V. Em.* Baste recordar ahora que comporta carta introductoria y prólogo, dos elementos difíciles de casar con una finalidad litúrgica, inicial y preminente, litúrgica (otra cosa es el uso posterior de la *Vita*, en una mayor o menor extensión de la misma, en la liturgia).

92 Es cierto que *V. Em.* comporta una breve doxología final; pero este detalle, que podría obedecer a que el autor no olvida que la *Vita* iba a ser también leída en la misa, es poco significativo al lado de los aquí reseñados.

93 De los manuscritos que actualmente conservamos de *V. Em.* la mayoría contienen Legendarios: Madrid, Ac. H.^a, Emil. 13; Madrid, Ac. H.^a, Emil. 47; Madrid, Escorial, a. II. 9; Madrid, B. N. 822; Madrid, B. N., 494; Lisboa, B. N. Alcobaça, 454; Salamanca, Bibl. Univ. 2537.

los Pasionarios⁹⁴ o manuscritos con textos destinados al uso litúrgico. Ciertamente este argumento tiene un valor sólo relativo porque la inclusión de la *Vita* en un grupo u otro parece tardía⁹⁵. Con todo su vinculación a los Legendarios revela la naturaleza que, al menos en un momento y lugar determinado, se le estaba asignando.

Y, por último, ¿aquella función, litúrgica, una más, tuvo realmente la consecuencia, que declara el autor, de que *V. Em.* fuera breve? En nuestra opinión esa brevedad, que es más relativa que lo que la declaración de su autor incitaría a esperar⁹⁶, se debe en parte, ciertamente, a esa intención. Pero al mismo tiempo me parece que no se debería excluir en esta obra una cierta preocupación de Braulio, estética y de principio, por la «brevitas»⁹⁷.

94 Para la distinción entre Legendario y Pasionario puede verse A. Fábrega, *Pasionario hispánico*, I, Madrid-Barcelona 1853, pp. 11-13, cuyas conclusiones, válidas en lo esencial, matiza B. de Gaiffier, en «La lecture des actes des martyres dans la prière liturgique en occident. A propos du Passionario hispanique», *An. Bol.*, LXXII, 1954, pp. 134-165. Cf. también G. Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977, y F. Dolbeau, «Notes sur l'organisation interne del légendiers latins», en *Hagiographie, cultures et sociétés (iv-xii^e siècles)*, Paris 1981, pp. 11-31.

95 La vinculación de *V. Em.* a los Legendarios se solapa en buena medida con su inclusión en la Compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo. Ahora bien, esta inclusión parece que no tuvo lugar antes del siglo x en La Rioja. Cf. M. C. Díaz y Díaz, *Libros y Librerías...*, p. 137 y n. 15; Id., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León 1983, p. 147.

96 Una comparación con la hagiografía anterior y contemporánea más representativa deja ver lo relativo de esa brevedad. Así, por ejemplo, *V. Em.* se acerca bastante a la extensión de *Vita Martini* (naturalmente, sin las epistulae) o a *Vita Hilariónis* y es semejante a la de *Vita Cypriani* o *Vita Fructuosi*.

Por otra parte, el diminutivo «libellus» que Braulio utiliza habitualmente para designar la *Vita* (cf. *V. Em.*, 2, 15 y 15; 34; 35) creemos que no tiene su significado real y concreto sino que obedece más bien a motivos literarios, sobre todo, a que sea el término utilizado normalmente por Sulpicio Severo para referirse a su *Vita Martini*.

97 Además de la declaración aquí estudiada son abundantes las fórmulas de la *Vita* en que Braulio expresa el deseo de ser breve. Así: «et tantam horam occupet ut, si hoc adiectum fuerit, audientium animos oneret» (*V. Em.* 2); «intenderam ... vitam beati Aemiliani ... stilo praestringere» (*V. Em.* 1); «sed iam operae pretium iudico de liberalitate atque castitate eius pauca praestringere» (*V. Em.* 26); «et, ne in longum traam» (*V. Em.* 34); «sentio me fine libelli urgeri» (*V. Em.* 34). El resultado final, a pesar de la lentitud y reiteración de su carta introductoria y de su prólogo, hace más creíbles estas afirmaciones, siendo especialmente llamativa la rapidez con que procede en la narración de los «miracula» y los pocos que selecciona para la fase de «post mortem».

Así pues, no creemos que la finalidad litúrgica tenga para *V. Em.* la importancia que se le ha dado ni que haya marcado de forma relevante sus líneas estructurales.

Hemos hablado de las intenciones y motivos que movieron a Braulio a escribir *V. Em.* Y esto implicaba de algún modo la cuestión del público al que aquella iba dirigida. Tratemos, sin embargo, este punto con la atención y precisión que merece. El autor destina formalmente la *Vita* a su hermano Frunimiano, incansable solicitante de la misma y abad del reciente monasterio de San Millán. En efecto, además de las muchas ocasiones en que Braulio manifiesta que escribe para darle respuesta a su petición (y a la de Juan, ya muerto) en la carta introductoria hace una declaración muy explícita al respecto: «libellum de eiusdem sancti vita brevem conscripsi ... et tibi, domino meo (scil. Frunimiano) destinatum misi» (*V. Em.* 2). Y poco después añade: «quapropter obsecro ut sint ista quae feci accepta, tam tibi (scil. Frunimiano) cuius mandatis parui ...» (*V. Em.* 3).

Pero detrás de Frunimiano y a su lado está la comunidad de San Millán, que, de alguna manera está representada en la *Vita* por los nombres de Citonato y Geroncio, a quienes Braulio se dirige también de forma directa en la carta introductoria: «sane illa quae anno praeterito a vobis ibidem divinitus operata didici, in finem libelli ipsius ut a vobis accepti accepi» (*V. Em.* 2)⁹⁸.

Frunimiano y esta comunidad representan el primer círculo del público de *V. Em.* Este público es el que ha sentido una necesidad más acuciante de la *Vita*: pronto la usará en la liturgia, en la lectura pública, en la lectura individual. Y de cara al exterior la convertirán en su principal arma de propaganda de la figura de Millán y de su leyenda. Pero este público, como sucede con frecuencia en la hagiografía⁹⁹, tiene asimismo una relación muy particular con *V. Em.* por otro motivo: algunos de sus miembros conocieron al santo y fueron testigos de sus hechos. Ellos son ahora los principales responsables de la tra-

98 En la carta introductoria Braulio se dirige habitualmente a Frunimiano. Pero aquí los destinatarios de la frase «sane ... adieci» son también Citonato y Geroncio, como se ve por el contexto.

99 Sobre esta cuestión puede verse Th. J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Age*, Oxford 1988, pp. 19-20.

dición oral sobre aquél y los que suministran la «notitia» o borrador para que Braulio elabore la *Vita*: «intenderam, iuxta fidem notitiae, quam sub testificatione Citonati, abbatis venerabilis, Sofronii et Gerontii presbiterorum atque sanctae memoriae Potamiae religiosae feminae collectam non ambigebam, ... vitam ... Aemiliani ... stilo praestringere» (*V. Em.* 1). Puede decirse entonces que estos destinatarios de algún modo participan también en la construcción de *V. Em.* El propio autor les atribuye además una función de crítica y de censura: «volo autem ut, quia sanctissimus vir Citonatus presbiter atque Gerontius adhuc in corpore degent, omnia quae in eo conscripsi ante ipsi recognoscant, et, eorum discussione ventilata, si nec nominum nec rerum me fefellit sententia, habeantur confirmata» (*V. Em.* 2). Es pues un público especialmente implicado en la obra, que está sin duda en primerísimo lugar en la mente del autor al que en alguna medida condicionan y en cuya obra han podido dejar una impronta indirecta.

Ahora bien, en consonancia con los fines perseguidos y como exigencia de ellos, es claro que Braulio y los instigadores de *V. Em.* tienen voluntad de que ésta llegue a un público más amplio. Por eso Braulio no sólo no se opone sino que invita a Frunimiano a que la *Vita* sea publicada: «...iudicioque tuo probandum committens ut, singula recognitum, si in aliquo displicerit aut emendes aut reprobes; si vero placuerit et ipse habeas et cui voluntas permiserit dari concedas ... Meum fuit oboedire; tuum erit, si dignum probaveris, publicare» (*V. Em.* 2). Su insistencia en la posibilidad de que la *Vita* sea publicada es elocuente.

Y que al escribir su obra Braulio tenía in mente ese público más amplio que comporta la publicación nos lo demuestran otros hechos que caracterizan *V. Em.* Así la atención que dedica en el prólogo a la cuestión del estilo. La explicación y justificación de un estilo, que pretende llano, serían en efecto más extrañas si la *Vita* estuviese destinada sólo al primer círculo de destinatarios, antes descrito. Incluso aunque la justificación de ese estilo sea hipócrita y esté compuesto de un conjunto de tópicos propios de la posición cristiana sobre la estética literaria¹⁰⁰, su mera presen-

100 Cf. C. Codoñer, «Literatura hispanolatina tardía», *Actas del VI Congreso español de Estudios Clásicos*, Madrid 1983, I, p. 460.

cia confirma que el autor piensa en un público más amplio, letrado y acostumbrado a esa clase de justificaciones.

Y es también la atención a este público lo que, en mi opinión, explica la anteposición de una carta introductoria con la voluntad de que quede unida a la *Vita*: «et tibi, domino meo, destinatum (libellum) misi et hanc ipsam epistolam meam capiti eius praeponere curavi» (*V. Em.* 2). Hay que pensar que el deseo de que la carta quede unida a la *Vita* se debe al interés del autor porque los datos que proporciona en aquélla puedan llegar a unos lectores, actuales y futuros, que, al revés que Frunimiano y su comunidad¹⁰¹ no los conocerían.

Ahora bien, ¿quiénes podían constituir ese público y quiénes podían ser esos lectores? Los intereses de los promotores y del autor de *V. Em.* así como el propio contenido y género de la obra nos llevan en primer lugar a las diversas clases de eclesiásticos. Ahí estarían los ascetas de la Rioja¹⁰² y de otras regiones¹⁰³ ante quienes se quiere exaltar la figura de Millán y a quienes afectaría de modo especial aquella función edificadora, antes expuesta, que ofrecía un modelo previamente devastado en sus aristas más peligrosas y acompañado de las advertencias oportunas¹⁰⁴. A su lado estaría el clero oficial. A él, sobre todo, apuntaría esa parte apologética, que, según vimos, también hay en la obra. Este clero oficial sería el que ofrecería más

101 La comunidad conocería ya esos datos; pero, si en algún caso no fuera así, el autor podía complementarlos o explicarlos en una carta, sin que por ello ésta tuviera que quedar vinculada a la *Vita*.

102 Esta región gozó del favor de aquellos que por esta época vivieron una vida eremítica o semieremítica. Sobre este punto puede verse A. Monreal Jimeno, *Eremitorios...*, cit.

103 Recuérdese que ya en 651, tan sólo unos diez años después de que Braulio escribiera *V. Em.*, Fructuoso solicita al obispo cesaraugustano que le envíe esta obra para sus monasterios: «(Fructuosus) supplex sugero ut ... uitam sanctorum uiro-rum Honorati adque Germani uestrique beatissimi nonni Imiliani ipusillitati nostro uestra largitate faciatis adtribui» (Ep. XLIII, 52-55). En «nonni» (en vez del «noui» que dan en sus ediciones J. Madoz y J. Riesco) sigo la lectura que propone J. Gil («Sobre el texto de las cartas de San Braulio», *C. Fil. Clás.*, 1971, II, pp. 141-146).

104 A esta clase de destinatarios irían dirigidas igualmente reflexiones y comentarios como el que sigue a la noticia de que Millán se fue con Félix de Bilibio para comenzar su vida de asceta: «hoc, credo, nos factio instruens neminem sine maiorum institutione recte ad beatam vitam tendere posse, quod neque iste vir fecit neque Paulum Christus instruxit, neque Samuelem ut faceret potentia divina permisit» (*V. Em.* 9)

reparos a los puntos conflictivos de la vida de Millán, al mismo tiempo que de él dependería en buena medida el afianzamiento y auge de San Millán como centro monástico. Es lógico entonces que esté, y como elemento importante, en el punto de mira del autor.

Por último, es verosímil que *V. Em.* llegara también en alguna medida a aquella clase de público laico capaz de leer y entender un latín como el de la *Vita*¹⁰⁵. Es natural que fuera así pues la hagiografía era un género muy popular. Por otra parte, que la nobleza incluía la hagiografía en sus lecturas nos consta para la Galia merovingia¹⁰⁶; y no hay razón para pensar que fuera de otro modo para la Hispania visigótica. Pero en todo caso *V. Em.* no contiene ningún indicio de ello, ni me parece que esta clase de público haya influido en el ánimo del autor hasta determinar algún rasgo significativo de la obra¹⁰⁷.

V. VALCÁRCEL
U.P.V. - E.H.U.

105 Que en la Hispania de este tiempo hay una clase social laica, que en principio coincide con la nobleza, alfabetizada y dotada de un cierto grado de cultura, nos consta por hechos diversos, pero, entre otros, justamente por las cartas de Braulio. Sobre este punto, cf. M. C. Díaz y Díaz, «La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias», *La Patrología toledano-visigoda*, Madrid 1970, pp. 45-63, ahora en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona 1976, especialmente pp. 100-101, y J. N. Hillgarth, «Popular religion in visigothic Spain», en E. James, *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford 1980, especialmente en pp. 20 y ss.

106 Cf. M. Heinzelmann, «Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1-6 Jahrhundert)», *Francia*, I, 1973, pp. 27-44. Sobre este punto, pp. 40-41.

107 Ciertamente *V. Em.* presta mayor atención a la clase social alta, apareciendo en ella senadores (c. 22, Nepotiano y Proseria; cc. 24 y 29: Honorius), comites (c. 21, Eugenius), «curiales» (c. 23, Maximus). Cualquiera que sea el valor preciso de estos términos (cf. F. D. Gilliard, «The senators of sixth century Gaul», *Speculum*, 54, pp. 685-697) es claro que esos personajes pertenecen a las capas sociales altas. Pero esa mayor atención de Braulio obedecería más al mayor prestigio social de estos personajes, prestigio que sería además aprovechable para la propaganda de la leyenda del santo, que a las perspectivas que esas capas pudieran ofrecer como público lector.

SUMARIO

En este trabajo se pretende realizar un estudio histórico-filológico de algunos puntos centrales de *Vita Emiliani* y que responden a las preguntas siguientes: ¿por qué Braulio de Zaragoza, uno de los obispos más importantes de la Hispania visigótica, escribe la vida de San Millán un eremita, un santo un tanto singular, con asomos polémicos y aristas molestas? ¿Qué vinculación tenía la familia altoeclesiástica de Braulio con el centro monástico de San Millán? ¿Por qué se eligió a Braulio para escribir la *Vita*? ¿Cómo reaccionó Braulio ante esa solicitud? ¿Pretendió Braulio dibujar un santo nacional para la Hispania visigótica? ¿Quería Braulio hacer de Millán un modelo ortodoxo frente a los arrianos y/o priscilianistas? ¿Se escribió *V. Em.* con una finalidad y textura apologetica? ¿Nació *V. Em.* para una función y uso litúrgico? ¿Qué clase de público leería *V. Em.*?

Además, en los dos primeros puntos del trabajo se intenta precisar la fecha de composición de *V. Em.* mediante la discusión de los datos pertinentes y se da un sucinto panorama de la historia de la autoría de *V. Em.*

SUMMARY

The aim of this work is to carry out a historic-philologic study of some central points of *Vita Emiliani* which answer to the following questions: why Braulius of Saragossa, one of the most important bishops in Visigothic Hispania, wrote about the life of Saint Millan, an hermit, a somewhat peculiar saint, with polemic showings and inconvenient edges? What was the link of the high-ecclesiastical family of Braulius to the monastic centre of San Millán? Why was Braulius the chosen one to write the *Vita*? How did Braulius react to that request? Did Braulio intend to draw a national saint for the Visigothic Hispania? Did Braulius want to make Millán an orthodox model against the Arrians and/or Priscillianists? Was the *Vita Emiliani* written with an apologetical aim and texture? Was *Vita Emiliani* born to have a liturgical function and use? What kind of public would read *Vita Emiliani*?

Furthermore, in the two first points of this paper the author tries to state the composition date of *Vita Emiliani* by means of discussing the pertinent data, and gives a succinct panorama of the history of the authorship of *Vita Emiliani*.