OBSERVACIONES EN TORNO A UNA HAGIOGRAFIA CONTROVERTIDA: LA *VITA VEL GESTA SANCTI ILDEFONSI*

ARIEL GUIANCE
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

RESUMEN

Entre la reducida producción hagiográfica de la alta Edad Media hispana, existe un relato que —pese a su brevedad— habrá de conocer un enorme suceso. Ese éxito, por cierto, no sólo deriva de su difusión textual sino, sobre todo, de la divulgación de la tradición narrativa plasmada en él. Se trata de la *Vita vel gesta Sancti Ildefonsi Toletanae sedis metropolitani episcopi* —título que le diera E. Flórez—. En los últimos años, mucho se ha discutido acerca de la autoría, fecha de composición y objetivos de este texto, iniciador de una larga y fructífera leyenda en torno al santo retratado en el mismo, Ildefonso de Toledo. El propósito de este artículo es realizar algunas observaciones en torno a esa narración y, sobre todo, enmarcarla en sus posibles contextos de producción y difusión. Este acercamiento quizás permita aportar algunos indicios adicionales para identificar al controvertido autor de la hagiografía y, en particular, determinar las coordenadas discursivas que empleó para construir su obra.

Dentro de la reducida producción hagiográfica de la alta Edad Media hispana, existe un relato que —pese a su brevedad— conoció un enorme suceso[1]. Ese éxito, por cierto, no sólo deriva de su difusión textual sino, además, de la divulgación de la tradición narrativa plasmada en él. Se trata de la *Vita vel gesta Sancti Ildefonsi Toletanae sedis metropolitani episcopi* —título que le diera E. Flórez—, obra que ha sido calificada como "escasas páginas de lo que pudo haber sido un discurso catequético, sin más valor que el hagiográfico"[2]. El texto se destaca sobremanera en el panorama literario local, al punto de constituir "la vida latina de Hispania que cuenta con mayor número

1. Un panorama de dicha producción puede verse en: Díaz y Díaz, Manuel. "Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Age espagnol", *Hagiographies. Cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*. París: Études Augustiniennes, 1981: 49-59 (reimpreso en la obra del mismo autor: *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*. Londres: Variorum, 1992). En términos categóricos, Díaz y Díaz señala que "la producción hagiográfica de España es pobre" (Díaz y Díaz, Manuel. "Passionnaires, légendiers et...": 53). Vease también: Valcárcel, Vitalino. "Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. XII-XIII)", *Actas del I Congreso nacional de latín medieval: León, 1-4 de diciembre de 1993*, Maurilio Pérez González, coord. León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1995: 191-209; Valcárcel, Vitalino. "La historiografía latina medieval de Hispania. Un quehacer de la filología latina hoy". *Historia, instituciones, documentos*, 32 (2005): 329-362.

2. Bodelón, Serafín. *Literatura latina de la Edad Media en España*. Madrid: Akal, 1989: 40. La *Vita* fue editada sistemáticamente desde 1576 —un detalle de esas ediciones puede verse en *Bibliotheca Hagiographica Latina*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1992 (reimp.): doc. nº 3919. Por mi parte, sigo la edición de Gil, Juan. *Corpus scriptorum muzarabicorum*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973: I, 59-66. Véase igualmente Díaz y Díaz, Manuel. *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959: 147, doc. nº 595; Domínguez del Val, Ursicino. *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998: IV, 159 y siguientes, con la salvedad de que indica erróneamente que Flórez fue el primer editor del relato.

de manuscritos, veinte"[3]. En los últimos años, mucho se ha discutido acerca de la autoría, fecha de composición y objetivos de este relato, iniciador de una larga y fructífera leyenda en torno al santo retratado en el mismo, Ildefonso de Toledo. Mi propósito en esta oportunidad es realizar algunas observaciones acerca de esa narración y, sobre todo, enmarcarla en sus posibles contextos de producción y difusión. Este acercamiento quizás permita aportar algunos indicios adicionales para identificar al controvertido autor de la hagiografía y, en particular, determinar las coordenadas discursivas que empleó para construir su obra. Análogamente, intentaré demostrar las variables temáticas empleadas por el narrador, así como también las posibles fuentes que utilizó para ello.

1. El autor y la fecha de redacción

Dos nombres aparecen en los códices como presuntos autores del relato que nos ocupa: Cixila y Eladio. El primero figura en dos de los manuscritos en que se encuentra el texto, el Escurialense D.I.1 (procedente de San Millán de la Cogolla, año 994 aunque con adiciones de mediados del siglo XI) y el conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid, Aemilianesis 47 (también del siglo XI)[4]. Por el contrario, el segundo nombre aparece en los restantes códices, desconociéndose totalmente a qué personaje alude, como así también las razones por las que se le adjudica la autoría del relato. Por lo pronto, sabemos que este Eladio —Elladio o Helladio— "no puede ser el [obispo toledano] del que habla Ildefonso en sus *Varones ilustres* 6, ya que aquél muere en 633 y éste en enero de 667. Hoy por hoy desconocemos quién pueda ser este Eladio"[5]. Por lo demás, esta discrepancia en cuanto a la autoría —y el hecho de que el citado *beatus Eladio episcopo* figure en manuscritos de muy diversa procedencia, frente al limitado número y concentración local de los que aluden a Cixila— ha hecho pensar a Canal Sánchez que "si la atribución a Cixila fuera anterior, no nos explicamos por qué códices extranjeros contemporáneos, y situados en puntos bien diferentes, como son Cluny y Benevento, están concordes en la atribución a Heladio"[6]. A su juicio, por tanto, "la lección original era esta última [pero] algún copista, consciente que el único Heladio obispo de Toledo había muerto mucho antes de ser Hildefonso obispo [...] la cambió en la que aparece en los códices Emilianenses (Cixila)"[7].

3. Valcárcel, Vitalino. "Las *vitae sanctorum* de la Hispania medieval: sus manuscritos y su historia editorial". *Memoria ecclesiae*, 24 (2004): 145-175 (especialmente 155).

4. Véase Ruiz García, Elisa. *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1997: 285-288. El manuscrito contiene —además de la *vita* en cuestión— la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo, la *Epistola ad Frunimianum* de Braulio de Zaragoza, la *Vita sancti Emiliani* del mismo autor, el canon I del X concilio de Toledo de 656, sobre "De celebritate festiuitatis dominice Matris", el *Beati Ildephonsi elogium* de Julián de Toledo, el tratado *De virginitate perpetua beatae Mariae* del propio Ildefonso y las *Lectiones de nativitate Domini* tomadas del *De civitate Dei* de san Agustín. A juicio de Ruiz García, los folios que reproducen la hagiografía de san Ildefonso están copiados por una mano más tardía respecto del resto, que podría adjudicarse "a fines del siglo XI", presentando "pruebas de mayor artificiosidad en su grafía". Asimismo, el texto se inicia con una I "sostenida por un ángel de estilo románico", distinta a las restantes que componen el códice.

5. Domínguez del Val, Ursicino. *Historia de la antigua...*: 159; Domínguez del Val, Ursicino. "Personalidad y herencia literaria de san Ildefonso de Toledo". *Revista Española de Teología*, 31 (1971): 137-66, 283-334.

6. Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso de Toledo. Historia y leyenda". *Ephemerides mariologicae*, 17 (1967): 437-462 (especialmente 446). Como bien señala Bauouin de Gaiffier, el nombre de Heladius como autor del relato figura en los *Milagros* de Gautier de Coincy, de principios del siglo XIII (Gaiffier, Bauouin de. "Les vies de saint Ildephonse. A propos d'attributions discutés". *Analecta Bollandiana*, 94 (1976): 235-244, especialmente 240).

7. Gaiffier, Bauouin de. "Les vies de Saint Ildephonse...": 240. Según el mismo autor, la nómina de manuscritos medievales que incluyen esta *vita* —además de los dos citados, que la adjudican a Cixila— es la siguiente: 1) Roma, Biblioteca Vallicelliana, XXII (siglo XII); 2) Londres, British Museum, add. 11695 (procedente de Silos, s. XII); 3) París, Bibliothe-

Por cierto, tampoco hay demasiados datos para identificar a este último personaje. Conforme la tradición inaugurada por Tamayo en el siglo XVII, generalmente se creyó que podría tratarse de Cixila, arzobispo de Toledo entre 774 y 783. Así lo sostuvieron desde Flórez hasta Justo Pérez de Urbel, quien —en una biografía de este prelado— señala que "escribió en un latín correcto, que nos delata la conservación de las aficiones literarias del siglo anterior, una vida de S. Ildefonso, no exenta de excrecencias legendarias y sucesos maravillosos"[8]. La tradición a la que alude sería, obviamente, la de tiempos visigodos, sin que quede muy en claro a qué tipo de "afición literaria" se refiere.

Ahora bien, esa misma tradición "antigua", una serie de razones de estilo y determinados errores históricos —que luego veremos en detalle— son los que indujeron a Manuel Díaz y Díaz a suponer que el Cixila nombrado no podía ser el citado arzobispo toledano sino algún autor del siglo X o principios del siglo XI[9]. En tal sentido, retomó una sugerencia previa de B. de Gaiffier quien, tras haber adjudicado el texto al obispo de Oviedo, Pelayo —muerto en 1129—, luego rectificaría su postura y estimaría que esta *Vita* "data del siglo XI o, a lo sumo, finales del X"[10]. Además, en opinión del mismo especialista, la adjudicación de la autoría a Cixila puede deberse al hecho de que, en la mayoría de los manuscritos, este texto va acompañado de la *vita* que redactara Julián de Toledo. En consecuencia, "los copistas tuvieron cuidado de anotar *Hucusque Hildefonsus. Abhinc Iulianus*. La *c* de *hinc* [...] se junta a *Iulianus*, obteniendo una forma muy cercana a *Cixilianus*"[11]. Por el contrario, Díaz y Díaz destacarta esta sugerencia y, dotando a Cixila de una personalidad auténtica, cree que éste bien podría ser el monje de posible origen mozárabe que, hacia 905, tiene a su cargo el monasterio de San Cosme y san Damián en Abéllar, a 13 km. de la ciudad de León[12].

De aceptarse esa hipótesis, deberíamos trazar brevemente la figura de este nuevo personaje, del que se disponen algunos vestigios de importancia aunque existen ciertas dificultades en la cronología de los mismos. En primer lugar —y según acabamos de señalar—, parecería tratarse de un

---

que Nationale, n.a.l. 1455 (Cluny, s. XI); 4) París, Arsenal 272 (Fleury, s. XI); 5) París, Arsenal 271 (Fleury?, s. XI); 6) París, Bibliotheque Nationale, lat. 2833 (España?, s. XII); 7) París, Bibliotheque Nationale, lat. 2359 (St.-Martin-des-Champs, s. XII); 8) Dijon, Bibliotheque Publique 232 (Cîteaux, s. XII); 9) Parma, Biblioteca Palatina 1650 (Alemania?, ss. XI-XII); 10) Roma, Biblioteca Alessandrina 200 (San Niccolò in Arena, Catania, s. XIII); 11) Madrid, Biblioteca Nacional 10087 (Toledo?, s. XIII); 12) París, Bibliotheque Nationale lat. 2332 (segunda mitad del siglo s. XII); 13) París, Bibliotheque Nationale lat. 16357 (Sorbonne, ss. XIII-XIV); 14) Luxemburgo, Université 119 (Münster, entre 1220 y 1240) y 15) Toledo, catedral 15-13 (Francia, 1388).

8. Pérez de Urbel, Justo. "Cixila". *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez, José Vives Gatell, dirs. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972: 429.

9. Díaz y Díaz, Manuel. "De patrística española". *Revista Española de Teología*, 17 (1957): 3-46. La referencia a Cixila en las páginas 44-45.

10. Gaiffier, Bauouin de. "Les vies de Saint Ildephonse...": 243. Véanse también los trabajos del mismo autor, relativos a este tema, aparecidos en distintos números de *Analecta bollandiana*, 56 (1938), 60 (1942), 64 (1946) y 71 (1953). Véase también Domínguez del Val, Ursicino. *Historia...*: 159-60.

11. Gaiffier, Bauouin de. "Les vies de Saint Ildephonse...": 242.

12. Díaz y Díaz, Manuel. "De patrística...": 44; Pérez de Urbel, Justo. "Cixila II". *Diccionario de historia eclesiástica de España...*: 429-430. La identificación de este Cixila como segundo responde al deseo de no confundirlo ni con el obispo toledano recién mencionado ni con un obispo de León del mismo nombre, que gobernara la sede entre 853 y 857 y que confirmara "dos donaciones de Ordoño I a la iglesia de Oviedo y el discutido privilegio de los obispos Severiano y Ariulfo a la misma iglesia". Véase igualmente Carbajo Serrano, María José. "El monasterio de los santos Cosme y Damián de Abéllar. Monacato y sociedad en la época astur-leonesa". *Archivos leoneses*, 81, 82 (1987): 7-300, especialmentel 31-34, quien cree que este cenobio ya existía antes de 905, en tanto en esa fecha sólo obtiene su reconocimiento jurídico de parte de Alfonso III (página 34). Abril de 904 es la fecha de fundación sugerida —con base no demasiado sólida— por Díaz-Jiménez, Juan Eloy. "Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abéllar o de los santos mártires Cosme y Damián". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20 (1892): 123-151, la referencia en la página 128.

mozárabe, que algunos identifican como un monje huido de Córdoba —desconociéndose, en este caso, de qué cenobio procedía-[13]. El propio Cixila se presenta -"en unión de mis hermanos"- como fundador del citado monasterio de Abéllar[14]. Fue elegido primer abad del mismo y poco después, habrá de ser nombrado obispo de León —quizás sucediendo a san Froilán—, nombramiento en el que, al parecer, intervino favorablemente Alfonso III[15]. Con el título episcopal figura en el primer diploma que firma el sucesor de Alfonso, García I, el 15 de febrero de 911[16] y, con certeza, debe haber permanecido en el cargo hasta el año 914. Por cierto, esa actividad obispal no implicó el abandono de su antiguo abaciado sino que, por el contrario, mantuvo la dirección del mismo, contribuyendo al engrandecimiento de su cenobio[17]. Cixila deja de aparecer como obispo de León hacia mediados de 914, sucediéndole el obispo Frunimio II, quizás mozárabe como él[18]. Muy probablemente, la muerte del rey García y el traslado de la capital a León hayan incidido en el retiro de aquel prelado a Abéllar, monasterio que continuó dirigiendo. En circunstancias poco claras, Cixila volvió a ocupar la sede episcopal entre 924 y 928, época en que el rey Fruela II persiguió a su sucesor (el citado obispo Frunimio) y se desató la lucha por la continuidad dinástica de este mismo monarca. La razones de esta persecución se deben a que este último obispo pertenecía a la aristocrática familia de los Olmúndiz, opositores a Fruela[19]. El destierro de Frunimio debe haber concluido hacia fines de 927 —muerto ya Fruela— pero, sin embargo, éste no reasumió su dignidad episcopal, siendo sucedido por el obispo Oveco. Por su parte, Cixila retornó a su labor abacial,

13. A este respecto, véase la opinión de Collins, Roger. "Poetry in ninth century Spain". *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, IV (1984): 194, nota 39. El artículo ha sido reproducido en la obra del mismo autor, Collins, Roger. *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*. Londres: Variorum, 1992; Mozárabe de Córdoba lo cree Díaz-Jiménez (Díaz-Jiménez, Juan Eloy. "Inmigración mozárabe...": 128); al igual que Carbajo Serrano (Carbajo Serrano, María José. "El monasterio de los santos...: 51-52). Por su parte, Díaz y Díaz sugiere, en cambio, un posible origen toledano (*Códices visigóticos de la monarquía leonesa*. León: Centro de estudios e investigación "San Isidoro", 1983: 236).

14. En su célebre testamento del 5 de noviembre de 927 (del que luego hablaremos), el obispo señala que "cum sociis et fratribus meis, nomini sancto uestro, construxi hac monasterium, in suburbio Legionense, loco uoca ualle de Abeliare, super ripam fluminis Turio situm" —*Colección documental del archivo de la catedral de León*, ed. Emilio Sáez. León: Centros de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987: I, 125 (doc. 75)—. Juan Eloy Díaz-Jiménez (Díaz-Jiménez, Juan Eloy. "Inmigración mozárabe...": 136), seguido por María José Carbajo Serrano (Carbajo Serrano, María José. "El monasterio de los santos...": 52), menciona a un tal Recafredo como padre de Cixila, aludiendo a un documento de García I del 12 de abril de 911. En verdad, se trata de una falsificación por la cual Ordoño II y su mujer, Elvira, donan a Cixila "et pater tuus Rekafredus et fratibus tuis" la villa de "Monasteriolo" en Río Seco – *Colección documental del archivo de la catedral de León...*: doc. nº 56—. La referencia, por tanto, es dudosa.

15. Palomeque Torres, Antonio. "Episcopologio de las sedes del reino de León". *Archivos leoneses*, 19 (1956): 4-5, 47-54. *Archivos leoneses*, 20 (1957): 5-6, quien supone que existió un tercer obispo entre Froilán Palomeque Torres, Antonio. "Episcopologio de las sedes del reino de León" y Cixila (página 47).

16. Flórez, Enrique. *España Sagrada*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Marín, 1784: XXXIV, 205. En el mismo diploma aparecen los obispos Genadio de Astorga y Atilano de Zamora.

17. Palomeque Torres, Antonio. "Episcopologio de las sedes...", 19 (1956): 48-49; Rodríguez Fernández, Justiniano. *Reyes de León. García I (910-914), Ordoño II (914-924), Fruela II (924-925) y Alfonso IV (925-931)*. Burgos: La Olmeda, 1997: 27 y siguientes. Un detalle de la actuación de Cixila puede verse en Díaz-Jiménez, Juan Eloy. "Inmigración mozárabe...": 140-144.

18. Palomeque Torres, Antonio. "Episcopologio de las sedes...", 20 (1957): 6-22; Rodríguez Fernández, Justiniano. *Reyes de León...*: 54, 80.

19. Para este tema, véase Rodríguez Fernández, Justiniano. *Reyes de León...*: 150 y siguientes. Con respecto a la sucesión de Fruela II, véase Sánchez-Albornoz, Claudio. "La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla". *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 50 (1945): 35-124, especialmente 59 y siguientes.

figurando en la documentación leonesa hasta 938[20]. Su muerte debe haber ocurrido entre esa fecha y abril de 940, en que aparece por primera vez, como abad de Abéllar, Severo[21].

Entre los documentos dejados por Cixila, especial importancia tiene su testamento, en el que lega al monasterio de Abéllar una serie de objetos y textos, convirtiendo la biblioteca de este cenobio en un importante referente de la vida cultural hispana del siglo X[22]. En efecto, el inventario —fechado el 5 de noviembre de 927— menciona, entre otros, autores como san Agustín, Casiano, Efraín el sirio, Juan Crisóstomo, Próspero de Aquitania, Claudiano, Isidoro de Sevilla, Euquerio de Lyon, Mauro Servio, Donato, Avito de Vienne, Aldhelmo de Malmesbury, Pompeyo Trogus, Juvenal, Draconcio, Virgilio, Prudencio, Eugenio de Toledo, Catón e Ildefonso de Toledo[23]. Como se puede ver, se trata de un magnífico repertorio del saber clásico y patrístico, al que se agrega una serie de textos litúrgicos —antifonarios, los visigodos *Liber Ordinum* y *Commicum*, salterios, etc.— y un ejemplar de la Biblia. Asimismo, figura un códice que, al parecer, reunía las anónimas *Vitas sanctorum Patrum Emeretensium* y una obra de Geroncio —quizás la *Vida de santa Melania*, compuesta en griego por este autor hacia el siglo V—. Por último, se cita una formidable colección de cálices, cruces y otras piezas litúrgicas —fabricadas en oro, plata y piedras—, vestimentas para el culto y otros objetos.

Estamos, pues, ante un personaje que contaba con un copioso acervo bibliográfico, situación particular pero no totalmente atípica en el marco de la sociedad hispana de la segunda mitad del siglo IX y de todo el X. En efecto, tal acervo ha sugerido a Díaz y Díaz —como se indicó antes— que este Cixila debió tener un posible origen toledano ya que ese conjunto de obras "sólo puede entenderse en manos de un personaje formado en centros más ricos intelectualmente y con bienes adquiridos fuera de tierras de León"[24]. Recordemos, en este sentido, que nos hallamos dentro del marco de ese "renacimiento" de la tradición latina —motivado en gran parte por la necesidad de contrarrestar la cultura islámica—, muy activo en el centro y sur de la península en esos tiempos[25]. Tampoco resulta extraña la cantidad de obras mencionadas por Cixila. El deseo de poseer grandes bibliotecas fue una constante entre musulmanes y cristianos andaluces de la época. Como bien señala Herrera Roldán, la ciudad de Córdoba, por ejemplo, debía tener una buena cantidad

20. El último diploma en el que se lo menciona —en carácter de testigo— es una sentencia de Ramiro II sobre el aprovechamiento del agua del monasterio de Valdevimbre del 25 de junio de 938 —firmando "Cixila Dei gratia episcopus", Díaz-Jiménez, Juan Eloy. "Inmigración mozárabe...": 144—. Este documento no fue considerado por Palomeque Torres, Antonio. "Episcopologio de las sedes...". 20 (1997): 5, quien entiende que la última participación de Cixila corresponde a su carácter de testigo de la donación hecha al monasterio de Celanova por Ilduara Eriz, madre de san Rosendo, del 27 de febrero del mismo año.

21. Es probable —como señala Carbajo Serrano, María José, "El monasterio...": 56— que haya existido un tercer abad, de nombre Provicius, entre Cixila y Severo. Este debió tener a su cargo el citado monasterio entre el 25 de junio de 938 (como vimos, último documento en el que figura Cixila) y el 1 de abril de 940 (primer texto que menciona a Severo). Así lo sugiere un acta del 23 de octubre de 941, por el cual dos particulares confirman a Severo una donación que hicieran a Cixila y que habían revocado "Provicius abba essente in ipso monasterio" – *Colección documental del archivo de la catedral de León...*: nº 147.

22. En términos categóricos, Pérez de Urbel indicó en su momento que dicha biblioteca era la única "de la cual consta que tenía una buena colección de libros poéticos, cristianos y paganos" —*Historia de los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, s.d.: II, 357—. Indudablemente, esta opinión debe rectificarse, conforme los estudios más recientes (que subrayan la importancia que tuvieron otros tantos repositorios, diseminados por toda la Península).

23. Véase *Colección documental del archivo de la catedral de León...*: 124-27.

24. *Códices visigóticos de la monarquía leonesa...*: 236.

25. Para este tema véase, entre otros, Herrera Roldán, Pedro. *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1995: 49 y siguientes; Díaz y Díaz, Manuel. *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995: 170-174.

de libreros —amén del interés de parte de la intelectualidad mozárabe de entonces por obtener nuevos libros—[26]. Ejemplos evidentes de ello son personajes como los célebres Eulogio y Alvaro de Córdoba, quienes rastrean libros en su viajes por la península, solicitan a sus amigos de tierras norteñas los que no podían conseguir en su ciudad, favorecen el trabajo de los libreros y ponen a disposición de sus allegados los textos que encontraban. De hecho, muchos de los títulos citados en la biblioteca de Cixila coinciden con los traídos por Eulogio en sus viajes a tierras cristianas[27].

Ese debía ser el marco intelectual en el que quizás se movería el monje Cixila antes de su emigración al norte peninsular —siempre que aceptemos como válido su origen mozárabe—. Dicha emigración —como antes señalamos— tampoco es clara. De ser cierta, es probable que haya tenido lugar en los años finales del siglo IX o principios del X, en el marco de la turbulenta crisis por la que atravesaba el Estado omeya y la situación de las comunidades cristianas en tal Estado. También debe haber influido la decidida política de fundación o restauración de cenobios propiciada por Alfonso III y Fruela II, como parte de su labor repobladora de los territorios conquistados a los musulmanes. Recordemos que, en los años de reinado de estos últimos soberanos, se levantaron, entre otros, monasterios como los de Sahagún (872), San Cebrián de Mazote (915), San Martín de Castañeda (916), San Pedro de Eslonza (hacia principios del siglo X), San Miguel de Escalada (de la misma época) y el referido de Santos Cosme y Damián de Abéllar.

En síntesis, nos encontramos ante un texto que tuvo una destacada difusión (para los parámetros de la época), atribuido a tres posibles autores (Eladio, el obispo toledano Cixila del siglo VIII o su homónimo leonés del X), que quizás no sea obra de ninguno de ellos sino de un cuarto hagiógrafo y, por todo lo anterior, pasible de ser datado entre los siglos VIII a XI (fecha esta última que corresponde a sus primeras manifestaciones manuscritas).

2. La obra y sus posibles fuentes

La misma confusión existente acerca del posible autor del relato que nos ocupa se extiende al texto en sí mismo. En primer lugar, no caben dudas de que se trata de un escrito totalmente legendario, que quizás recopile algunas tradiciones o leyendas antiguas. Como ya veremos, la única biografía previa conocida acerca de san Ildefonso —escrita por uno de sus sucesores en la sede toledana, Julián— guarda una mínima relación con la que consideramos[28]. Muy por el contrario, la hagiografía compuesta por nuestro ignoto autor (al que, por cuestiones prácticas, llamaremos Pseudo Cixila) es un extenso catálogo de apariciones, sucesos maravillosos y eventos sobrenaturales. El texto comienza con una referencia al alto rango que ocupa Ildefonso en la vida espiritual española, comparándolo con san Isidoro. Aún más, se indica explícitamente que Ildefonso fue alumno del santo hispalense y que tal educación había sido concertada por el obispo Eugenio I de Toledo. Tras ello, se señala que —vuelto a su cenobio de Agali luego de su estadía formativa en Sevilla—, Ildefonso fue nombrado abad de dicho monasterio, consagrado a los santos Cosme y

26. Díaz y Díaz, Manuel. *Manuscritos visigóticos del sur de la Península...*: 50. Véase también Díaz y Díaz, Manuel. "La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique". *Cahiers de civilisation médiévale*, 12 (1969): 219-241, 383-392 —la referencia a las bibliotecas mozárabes en 223 y siguientes—.

27. Véase González Muñoz, Fernando. *Latinidad mozárabe. Estudio sobre el latín de Alvaro de Córdoba*. Córdoba-La Coruña: Universidad de Córdoba-Universidade da Coruña, 1996: 19-25.

28. Toledo Julián de. "Beati Hildefonsi Elogium". *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. Jacques-Paul Migne. París: Montrouge, 1850: XCVI, cols. 43-44. Véase también Jiménez Duque, Baldomero. *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*. Salamanca-Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1977: 138 y siguientes.

Damián. En honor de estos dos últimos, el santo habría compuesto —siempre según el relato del Pseudo Cixila— dos misas, que "se encuentran anotadas más abajo"[29].

A continuación, la narración prosigue con el nombramiento de Ildefonso en la sede toledana, incluyendo una referencia a las magníficas virtudes del biografiado, elogio cargado de expresiones simbólicas. El mismo, además, sirve como prólogo a uno de los acontecimientos más importantes del relato: la aparición milagrosa de santa Leocadia. Para el hagiógrafo, ese hecho "demostraría ante los hombres el mérito de su fe [*i.e.*, la de Ildefonso]"[30]. Según el texto, durante el transcurso de la misa en que se celebraba el día de la festividad de la santa, "el sarcófago [de Leocadia] —en el que hasta hoy yacía enterrado su corpúsculo— se elevó y la cubierta, que apenas si treinta hombres la pueden mover, se levantó, no por manos de seres humanos sino de ángeles". Así, la santa apareció ataviada con las vestimentas con las que había sido inhumada[31]. Tal aparición dio lugar a un revuelo de llantos, cánticos y gritos de los presentes, en tanto la santa, "estrechando y apretando las manos", decía "Demos gracias a Dios que vive Mi Señora por la vida de san Ildefonso" —una obvia referencia al célebre tratado mariano compuesto por este último—[32]. El clero, por su parte, entonaba las estrofas del himno "*Speciosa facta est, alleluia*", compuesto —según la narración— por el mismo san Ildefonso en honor de Leocadia[33]. Esta referencia sirve al autor para volver a indicar que también dicho himno "aparece anotado abajo" (*subter est adnotata*).

La aparición de Leocadia da lugar a un curioso suceso: arrodillado ante la virgen, el santo imploraba que alguien le alcanzase "algún instrumento cortante para seccionar" el velo de aquélla, que aparentemente tenía en sus manos. Como el pueblo, frenético, no atendía el ruego del obispo y Leocadia amenazaba con marcharse, el rey "Recesvinto, príncipe en aquel tiempo, depuesta su gloria y ferocidad terrena, quien no miraba con buenos ojos a Ildefonso porque le había reprendido sus iniquidades, ofreció con lágrimas un pequeño cuchillo que tenía en un estuche"[34]. Este gesto monárquico permitirá a Ildefonso lograr la preciada reliquia, que fuera depositada —junto con el cuchillo providencial— en sendos relicarios de plata.

Un pequeño párrafo (en el que se indica que "el Espíritu Santo [por medio de Ildefonso] realizó otros milagros en un domingo de Adviento" —*alia miracula Spiritus Sanctus per eum in ipso Dominico aduentu*—) sirve como introducción a la segunda y última parte del relato, también caracterizada por una aparición sobrenatural: la que protagoniza la Virgen María. Al parecer, el santo había preparado una misa especial para la festividad de la Virgen —la séptima de las obras de este tenor,

29. Pseudo Cixila. *Vita*...: 6. Según de Bruyne, Donatien de. "De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes". *Revue bénédictine*, 30 (1915): 421-436, una de esas misas podría ser la que publica Marius Férotin en: *Liber mozarabicus sacramentorum*, ed. Marius Férotin. París: Firmin-Didot, 1912. Véase también Domínguez del Val, Ursicino. *Historia de la antigua*...: 273-74, quien también considera que la referencia del Pseudo Cixila podría ser correcta.

30. Pseudo Cixila. *Vita*...: 62: "fidei eius meritum coram hominibus declararet".

31. Pseudo Cixila. *Vita*...: 62: "tumulus in quo sanctum eius corpusculum usque hodie humatum est exiliret et operculum, quem uix triginta iuuenes mouere non possunt, non humanis manibus, sed angelicis eleuatum...".

32. Pseudo Cixila. *Vita*...: 62. Véase Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...: 447.

33. Esta sería la segunda obra que el Pseudo Cixila le atribuye a Ildefonso. Sobre este texto, véase Domínguez del Val, Ursicino. *Historia de la antigua*...: 274.

34. Pseudo Cixila. *Vita*...: 62-63: "Clamabat [Ildefonso] inter uoces populi uelut mugiens ut aliquid incisorium deferrent, unde quod manibus tenebat precideret. Et nemo illi occurrebat, quia populos uastis ictibus rictibusque frendebat, nam et sancta uirgo quod uoluntate submiserat, tu desideria cresceret, uiolenta retrahebat. Sed princeps quondam Recesuintus, qui eius tempore erat, gloria et ferocitate terrena deposita —qui eum ob iniquitates suas increpatus superbo oculo intuebatur—, cultrum modicum quem in teca tenebat cum lacrimis offerebat...".

según el Pseudo Cixila—[35], obra que (una vez más) se encuentra "reseñada más abajo" (*missam superscriptam*). Llegado el momento de la celebración, el mismo rey Recesvinto, "menos solícito del temor de Dios y menos consciente aún de sus iniquidades, se acercó a presenciar la solemnidad, vestido según la costumbre real"[36]. En ese marco, se produce el que quizás sea el episodio más famoso acerca de la vida de san Ildefonso: la aparición de la Virgen. En efecto, cuando la procesión ingresó a la iglesia, una luz celestial aterró a la mayor parte de los clérigos y guardianes del templo, que huyeron despavoridos. Por su parte, el pueblo "con gran diligencia, quiso saber lo que hacía el siervo de Dios con los coros angélicos"[37]. A todo esto, el santo se acercó hasta el altar y, arrodillándose ante él, vio a María sentada en la cátedra episcopal de marfil. Tal cátedra será, de ahí en más, objeto sagrado, al punto que nadie intentó, en el futuro, sentarse en ella, a excepción del obispo "Sisberto, quien inmediatamente perdió su sede y fue desterrado"[38]. María estaba acompañada de "una multitud de vírgenes", que llenaban el ábside de la iglesia, entonando "cánticos davídicos con suave acompañamiento musical". Finalmente, la Virgen se dirige al santo con estas palabras: "Acércate, siervo carísimo de Dios, recibe de mi mano este pequeño obsequio que te he traído del tesoro de mi Hijo. Es necesario que uses esta vestidura bendita que te ha sido entregada sólo en mi día. Y porque permaneciste siempre en mi servicio con los ojos fijos de la fe y porque grabaste tan dulcemente en los corazones de los fieles mis alabanzas [...], es necesario que ya estés adornado en esta vida con los vestidos de la gloria y que, en el futuro, te alegres [en mis recintos gloriosos] con otros siervos de mi Hijo"[39]. Tras esto, el grupo celestial desapareció y "permaneció [san Ildefonso] tan solícito de obtener la gloria, como consciente de habérsele dado la palma de la victoria"[40]. El relato termina abruptamente en este punto, sin colofón alguno.

Como vemos, se trata de una *vita* con una enorme cuota de elementos fantásticos, compuesta —al parecer— con un fin explícito: servir como introducción a una serie de obras del santo (o supuestamente pertenecientes a él). Entre esas obras quizás debían contarse los himnos a santos Cosme y Damián, Leocadia y la Virgen, tal como lo dejan entender las expresiones "reseñada más abajo", "anotada al pie" y semejantes, que figuran en el texto. Por lo demás, esta supuesta introducción también debía enlazarse con algún relato previo, dado que la expresión que la inicia —como bien anota Canal Sánchez— resulta extraña "si no supone otro texto precedente"[41]. En

35. Domínguez del Val, Ursicino. *Historia de la antigua...*: 274, sugiere que la misa "Erigamus quaeso, Karissimi, in sublime oculos", que figura en de *Liber mozarabicum sacramentorum...*: 50-54, podría ser la que Ildefonso dedicara a la Virgen. El fundamento para tal afirmación —bastante endeble, por lo demás— es que dicho texto "en parte al menos de la tradición manuscrita va a continuación del *De virginitate* [del mismo autor]". En el mismo sentido se manifiesta Rivera Recio, Juan Francisco. *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985: 222.

36. Pseudo Cixila. *Vita...*: 63: "supra dictus rex minus de timore Dei sollicitus et de suis iniquitatibus male conscius ad audienda sollemnia regali de more paratus accessit".

37. Pseudo Cixila. *Vita...*: 64: "Sollicita omnis congregatio requirens quid Dei seruus ageret cum angelicis choris...".

38. Pseudo Cixila. *Vita...*: 64: "quam cathedram nullus episcopus adire temtauit nisi postea domnus Sisbertus, qui statim sedem ipsam lapsu perdens exilio religatus est".

39. Pseudo Cixila. *Vita...*: 65: "Propera in occursum, serue Dei rectissime, accipe munusculum de manu mea, quod de thesauro Filii mei tibi adtuli; sic enim tibi opus est, ut benedictione tegminis que tibi delata est in meo tantum die utari. Et quia oculis fixis in meo semper seruitio permansisti et in laudem meam diffusa in labiis tuis gratia tam dulcia in cordibus fidelium depinxisti, ex uestimentis glorie iam in hac uita orneris et in futuro in promtuariis meis cum aliis seruis Filii mei leteris".

40. Pseudo Cixila *Vita...*: 65: "Remansit Dei seruus in tantum sollicitus de adipiscenda gloria quantum prespicuus de sibi donata palma uictorie".

41. Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 447.

efecto, la frase "he aquí los manjares melifluos de aquel señor Ildefonso..."[42] señala que esta *vita* debía continuar otras obras del propio obispo toledano o bien el *Elogium* de san Julián[43]. Como sea, esta función de concatenación realizada por el relato que analizamos me parece más específica que la de un mero "discurso catequético" —sugerida por Bodelón—[44]. Por otro lado, fue sin dudas esta vinculación con la obra de Ildefonso lo que justifica el extraordinario suceso que tuvo esta *vita*, mérito que no puede deberse "ni a la calidad literaria de la obra, más bien escasa, ni al nombre de su autor"[45].

Distinta es la situación en lo que atañe a las posibles fuentes de la narración. Por lo pronto, sabemos que la parte sustancial de la misma (las dos apariciones celestiales) no pudieron haber sido tomadas de la hagiografía escrita por Julián de Toledo, que acabamos de citar. De hecho, Julián sólo refiere que Ildefonso había profesado como monje, desde pequeño, en el cenobio de Agali (en las afueras de Toledo), donde luego actuaría también como abad. Igualmente, destaca la construcción que hiciera de un monasterio femenino, su elevación al episcopado en tiempos de Recesvinto (en 657) y cita las obras que compuso. Por último, indica que el santo murió en el décimoctavo año del reinado del mismo soberano (esto es, en 667) y que fue enterrado en la iglesia de santa Leocadia de Toledo, a los pies de su antecesor. El relato, como vemos, es sucinto y sólo se aparta de la narración de los hechos al señalar las excelsas virtudes de Ildefonso, la imposición del cargo obispal de la que fuera objeto —un tema clásico en la literatura hagiográfica— y una escueta indicación de que la labor del santo estuvo signada por numerosas "ocupaciones debidas a las circunstancias y molestias del momento"[46].

En cambio, una sugerencia acerca de la posible fuente seguida por Cixila la encontramos en el mismo texto. En un pasaje de éste, leemos que "sería muy largo registrar todo lo que contaban Urbano y Evancio sobre la obra realizada [por Ildefonso] en la ciudad de Toledo. De todo ello tan sólo recogeré algunas cosas, de tal modo que quienes —como yo— escuchen estos sucesos, cuando esto lean, sentirán el que haya omitido tantas y grandes cosas, que conocen lo mismo que yo"[47]. Desafortunadamente, nada sabemos de estos dos personajes ni de su labor. La única referencia existente sobre los mismos es la que se encuentra en la llamada *Crónica mozárabe de 754*, que presenta a Urbano como "anciano chantre de la catedral de Toledo" y a Evancio como "arcediano de la misma sede", varones ilustres por su "predicación, sabiduría y santidad", muertos hacia 737[48]. Al parecer, Evancio ha sido identificado como el autor de una carta contra los judaizantes de Zaragoza, inserta en un manuscrito escurialense[49]. De Urbano, en cambio, nada se conserva. Sea

42. Pseudo Cixila. *Vita*...: 61: "Ecce dapes melliflue illius domni Ildefonsi...".

43. Esta última es la opinión de Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 447.

44. Ver nota 2.

45. Valcárcel, Vitalino. "*Las vitae sanctorum*...": 155.

46. Toledo, Julián de. "*Beati Hildefonsi*...": cool. 44: "...variis rerum ac molestiarum occupationibus impeditus...".

47. Pseudo Cixila. *Vita*...: 61: "quia omnia longa sunt recensiri que eius temporibus in Toletana urbe domnus Urbanus et domnus Euantius per eum facta narrabant, uel ex multis pauca progrediamur, quia qui mecum hoc audierunt, cum hec legerint, dolebunt pretermisisse me tam multa et magna que utique mecum sciunt".

48. *Crónica mozárabe de 754*, ed. José Eduardo López Pereira. Zaragoza: Anubar, 1980: 84-86: "Urbanus Toletanae sedis urbis regie katedralis ueteranus melodicus atque eiusdem sedis Euantius archediaconus nimium doctrina et sapientia, sanctitate quoque et in omni secundum scripturas spe fide et karitate ad confortandam eclesiam Dei clari habentur" [era 756]. En la página 106, se señala que "Per idem tempus [era 775] uiri doctores et sanctimonie studio statis pollentes Urbanus et Euantius leti ad Dominum pergentes quiescunt in pace".

49. *Diccionario de historia eclesiástica de España*...: 887. Véase también Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner, 1983 (reimpresión): I, 468-469.

como fuere, no queda constancia alguna de que hayan compuesto un texto hagiográfico sobre san Ildefonso o sobre cualquier otro santo. ¿Quizás hayan actuado como fuente oral del Pseudo Cixila, tal como sugiere López Pereira[50]? De haber sido así, ellos "deberían ser viejísimos, casi centenarios" cuando se compuso el relato —aun suponiendo que el mismo datara del siglo VIII[51]—. Por lo demás, no hay fundamento alguno que sustente esa transmisión oral. Tengamos en cuenta que el hagiógrafo indica que eran sucesos "narrados" por Urbano y Evancio (no que ellos hayan sido contemporáneos a los hechos) y que los mismos eran bien conocidos por todos. En otras palabras, no se puede descartar la existencia de algún texto que refiera tales sucesos. Es más, aun si se tratara de una tradición oral, ésta bien podría haber llegado hasta los siglos X-XI, adjudicada a dos personajes a los que —por algún motivo— se consideraba significativos dentro de la historia de la Iglesia ibérica posterior a la invasión musulmana.

Por otro lado, esta consonancia de actores entre la *Vita Ildephonsi* y la *Crónica mozárabe* ha hecho pensar a Angel Vega que quizás ambas fuentes hayan sido producto del mismo autor —o bien que el hagiógrafo conocía el texto de la crónica—. A su juicio, estos contactos son "numerosos y muy significativos [y] no se pueden explicar nada más que por uno de estos dos modos: o porque el autor de la *Vita* conoce y maneja la *Chronica*, o porque el autor de la *Chronica* es también el mismo de la *Vita*. La primera solución es más fácil y la más simple"[52]. Esta segunda opción no debería resultarnos extraña ya que, de la *Crónica mozárabe*, se han conservado manuscritos desde el siglo IX —lo que demuestra la antigüedad de su transmisión—[53].

Junto a ello, también se ha sugerido un segundo antecedente, mucho más controvertido que el anterior y procedente de un ámbito extrahispánico. En efecto, en 1957, E. Cerulli sugirió que existía una estrecha influencia entre la literatura etíope medieval y la obra de san Ildefonso —al punto que "el relato del milagro de [este santo] inicia la mayor parte de los manuscritos del *Libro etíope de milagros de María*"[54]. Asimismo, subrayó que los tres elementos fundamentales del relato del Pseudo Cixila (la aparición de la Virgen, el presente que ésta hace a Ildefonso y el tema de la cátedra episcopal) podrían haber sido tomados de la vida de un santo muy popular en Oriente: san Nicolás de Myra[55]. En verdad, más que de la hagiografía de este último santo, esas imágenes parecen provenir de la vida de otro elegido de Dios —homónimo del anterior—, cuyas peripecias fueron transferidas al obispo de Myra a partir del siglo X: Nicolás, archimandrita del monasterio de Sión y obispo de Pínara en el siglo VI[56]. En tal fuente —que quizás haya tenido un antecedente previo pero que,

50. *Crónica mozárabe de...*: 85 (nota 9).

51. Rivera Recio, Juan Francisco. *San Ildefonso...*: 15.

52. Vega, Angel Custodio. "De patrología española. San Ildefonso de Toledo". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 165 (1969): 55-107.

53. De ese siglo es el códice que fuera dividido y hoy está repartido entre Londres —Egerton, 1934— y Madrid —Real Academia de la Historia, 81—: *Crónica mozárabe...*: 7-8.

54. Cerulli, Enrico. "La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale". *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 14 (1954-1957): 17-35, especialmente página 28.

55. Cerulli, Enrico. "La littérature éthiopienne dans l'histoire de...": 29.

56. Algunos autores sostienen incluso que el Nicolás Mirense nunca existió y que fue la vida de este Sionita la que creó la leyenda sobre el primero. Otros —como Cerulli— sugieren que Nicolás Sionita es el autor de la vida del anterior. Por último, hay quienes separan ambos personajes y advierten la confusión —deliberada o casual— forjada en torno a ellos. El texto latino sobre Nicolás Sionita fue publicado por: Falcone, Niccoló Carminio. *Sancti confessoris pontificis et celeberrimi thaumaturgi Nicolai acta primigenia*. Nápoles: Josephi de Bonis, 1751. Dado que no he podido hacerme con este texto, he usado la traducción al castellano incluida como apéndice en el libro de Pero-Sanz, José Miguel. *San Nicolás: De obispo a Santa Claus...* Madrid: Palabra, 2002.

tal como se conserva, data del citado siglo X— se lee que este Sionita tuvo una visión en la cual el "Espíritu Santo [le enseñó] un espléndido trono y un hábito de sacerdote; le ordenó sentarse sobre el trono y le mostró un altar de gloria"[57]. Poco después, es la Virgen la que se aparece a Nicolás, señalándole "el lugar y las dimensiones de una casa de oración, que llevaría su nombre, para que alzase el templo de Santa María"[58]. Varias observaciones pueden hacerse al respecto: en primer lugar, es clara la coincidencia de motivos existentes entre esta aparición del Espíritu Santo al Sionita y la que conoce san Ildefonso. En este último caso, si bien el texto del Pseudo Cixila identifica a la Virgen como protagonista celestial del portento, también había señalado explícitamente que "el Espíritu Santo" obró varios milagros a través del mismo santo[59]. Junto a ello, en otro pasaje se lee que "de tal modo actuó [sobre Ildefonso] su huésped, el Espíritu Santo, que lo que [éste] ocultaba interiormente, aquél lo [manifestaba] hacia el exterior"[60]. Esta doble alusión al Espíritu Santo ha llamado la atención ya que, según Canal Sánchez, no es frecuente en la literatura hagiográfica latina de la época[61]. Otro tanto debe decirse de la referencia que hace María, en la vida del Sionita, respecto de un edificio de oración, que quizás pueda aproximarse al "promtuariis meis" —en el sentido de habitáculo reservado a los elegidos— que promete la Virgen al obispo toledano.

En suma, hay una consonancia de elementos argumentales que bien puede hacernos pensar que nuestro autor conoció esa historia acerca del Sionita y la adaptó a su relato. Otra opción —según el mismo Cerulli— sería que el Pseudo Cixila hubiera visto algún icono bizantino que representara la escena de Nicolás —motivo recurrente en el que aparecen "Jesús y María dándole el libro de los Evangelios, el trono y el *omophorion* episcopal"[62]— y construyera su narración a partir de esa imagen. Esta última posibilidad no es descartable pero ello no explica la consonancia de temas y recursos literarios que figura entre ambos textos. Que una obra bizantina de los siglos IX-X haya llegado y circulado en la Península Ibérica no es algo imposible. De hecho, varios fueron los personajes que, procedentes del Cercano Oriente, arribaron a la región por entonces. Ejemplo de ello es el monje Jorge que, originario del monasterio de San Sabas en Jerusalén, termina martirizado en Córdoba en 852[63]. Recordemos, además, que en el segundo tercio del siglo X, otro manuscrito emilianense incluía, por ejemplo, un relato elaborado ese mismo siglo, a partir de materiales sirios: la vida de san Alejo —hagiografía que tuvo amplia difusión en los territorios riojanos en esa época—[64]. Por último, tampoco debe olvidarse que, tiempo después, entre los siglos XII y XIII, se copiaba —una vez más, en San Millán— un códice que contenía, precisamente, una *Vita*

57. Pero-Sanz, José Miguel. "Vida de Nicolás de Sión". *San Nicolás. De obispo a santa Claus...*: 310. El texto latino señala "Spiritus Sanctus praedicto sancto viro Nicolao in somnis apparet thronum ei demonstrans et gloriosum pulchrumque schema vestii" —donde el *schema* griego equivale al *veste* latino—, tomo la cita del artículo de Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 448.

58. Pero-Sanz, José Miguel. "Vida de Nicolás de Sión...": 310.

59. Pero-Sanz, José Miguel. "Vida de Nicolás de Sión...": 310.

60. Pseudo Cixila. *Vita...*: 62: "Sic enim habitator suus Spiritus Sanctus egit, tu quod iste celebrat intrus ille patefaceret foris".

61. Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 448.

62. Cerulli, Enrico. "La littérature éthiopienne dans l'histoire...": 29.

63. Díaz y Díaz, Manuel. "La circulation des manuscrits...": 384.

64. Real Academia de la Historia. cod. 13, fol. 250v-253v. Ruiz García, Elisa. *Catálogo de la sección...*: 130; Díaz y Díaz, Manuel. *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*. Logroño: Instituto de estudios riojanos, 1979: 133-138. Segun Carlos A. Vega: "no se encuentra en Occidente ninguna narración de la vida de san Alejo anterior al siglo X. Tradicionalmente, se ha considerado que la divulgación de esta historia en Europa es debida a la llegada a Roma, el año de 977, del destituido arzobispo de Salamanca, Sergio" (*La vida de san Alejo. Versiones castellanas*, ed. Carlos Alberto Vega. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991: 20).

sancti Nicolai[65], con lo cual volvemos al mismo ámbito al que corresponden algunos manuscritos de la hagiografía de san Ildefonso. En síntesis, no hay nada que impuge definitivamente esta posible influencia oriental como antecedente de la obra del Pseudo Cixila.

Distinta es la dependencia respecto de otro texto, al que también se presentó como fuente de nuestra hagiografía: la vida de san Bonet o Bonitus de Clermont[66]. Como Ildefonso, Bonitus recibe la visita de la Virgen durante una misa, quien le otorga una "celestem vestem". Análogamente, el relato incluye la historia de un ser "procax, praesumptuosus" que osara probarse tales vestiduras, muriendo inmediatamente tras su sacrilegio. Si tenemos en cuenta que esta obra no puede ser anterior a finales del siglo XI o principios del XII, no caben dudas de que se trata de una versión de la historia del Pseudo Cixila y no un posible antecedente de éste[67].

En suma, una indagación sobre las presuntas fuentes argumentales del relato vuelven a ubicar el texto no antes de fines del siglo XI. Por tanto, ello descarta su posible autoría por parte del obispo toledano del siglo VIII y cuestiona parcialmente la de su colega leonés de la primera mitad del X. Esto se afirma si tenemos en cuenta que los manuscritos que contienen nuestra *vita*, como vimos, no son anteriores al siglo XI —ya que el Emilianense de 994 presenta seguras adiciones de dicho siglo—. Prueba de ello, además, es que los códices anteriores al año 1000 que copian la obra de san Ildefonso —como el que obtiene el obispo Godescalc de Puy en su visita al monasterio de San Martín de Albelda en 951[68]— lo hacen junto al *Elogium* de san Julián exclusivamente. Recién a partir de ese siglo XI se incluye, junto a ellos, la *vita* del Pseudo Cixila, conformando un trinomio que tendrá extraordinaria difusión por toda Europa occidental.

3. Función y estructura del relato

Más allá de todas esas conjeturas, deberíamos analizar ahora el relato en sí para detectar las posibles intencionalidades del mismo —y, eventualmente, fortalecer alguna tesis acerca de su autoría y fecha de redacción—. En primer lugar, sería preciso establecer qué objetivos pudieron haberse perseguido con esta narración. En este sentido, no caben dudas de que la característica principal de la misma es su contexto sobrenatural, pleno de recursos maravillosos. Para designarlos, el texto recurre a la voz *miraculum*, utilizándola con un sentido preciso: estos *miracula* son signos evidentes de la manifestación de Dios sobre la Tierra. Así, señala que Ildefonso no sólo estuvo "inspirado con [un] don de lo alto, [...] de tal modo que, lo que estaba cerrado a [los obispos predecesores], a éste

65. Se trata del códice número 10 de la Real Academia de la Historia, fol. 110ra-116rb; Ruiz García, Elisa. *Catálogo de la sección ...*: 107.

66. Véase Biblioteca Hagiográfica Latina (BHL), 1418-1420. Su vida puede verse en *Acta Sanctorum*. Amberes-Bruselas: Societé des Bollandistes, 1643: I/I, 1070-1077.

67. Según Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 449 (nota 39), la primera versión conocida de esta historia es la que incluye Guillermo de Malmesbury (h. 1080-h. 1142) en su *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*. Desconozco por qué este autor sugiere, en la misma nota, que Cerulli "duda si la narración de san Bonet es posterior a la de san Hildefonso" cuando dicho especialista señala que "el relato de san Ildefonso en Occidente ya había entrado como uno de los componentes de un relato de otro obispo, san Bonet de Clermont" –Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 29. Es más, esa dependencia es la que sirve al mismo autor para reafirmar su hipótesis de que la historia de san Nicolás Sionita "pasa a España en el siglo XI, hace un recorrido por Europa occidental en los siglos siguientes, retorna a Oriente con las Cruzadas y, traducida al árabe, llega finalmente al siglo XIV con una función y una popularidad acrecentada en Etiopía" – Canal Sánchez, José María. "San Hildefonso...": 29.

68. Véase Díaz y Díaz, Manuel. *Libros y librerías...*: 55-62. Se trata del manuscrito Paris, Bibliothèque Nationale de France. lat. 2855, fol. 69-160.

se le abrió [aludiendo al conocimiento de la tumba de santa Leocadia]"[69]. Análogamente —y según señalamos antes—, se indica que "de tal modo actuó [en Ildefonso] su huésped, el Espíritu Santo [...] revelándole al mismo tiempo lo que patentizaría algo admirable en el atleta"[70]. La primera característica del santo, por ende, es la de actuar como vocero terrenal de un conocimiento divino, evidenciando el poder de Dios sobre los hombres.

En segundo lugar, el milagro actúa como garantía visible de la santidad de Ildefonso, exaltando su carácter de elegido de Dios. Ello ocurre con la siguiente aparición narrada en esta *Vita*, la que protagoniza la Virgen. Tal aparición —al igual que la primera— es presenciada por muchos asistentes pero sólo Ildefonso recibe el mensaje de María. Dicho mensaje es claro y específico: el santo ya debía vestir, en esta vida, el atuendo reservado a los seres celestiales. Tras ello, Ildefonso es consciente de su rango, advirtiendo, por tanto, su futuro y asumiéndolo plenamente como elegido de Dios. En este sentido, la narración vuelve a coincidir con la *vita* de san Nicolás ya que, tras la referida visita del Espíritu Santo, éste entendió que el Señor "le había anticipado los avatares de su vida futura"[71].

En ambos casos, en suma, el autor ha subrayado que la santidad de Ildefonso ya había sido reconocida en vida. Precisamente, los dos milagros a los que alude no son portentos *post mortem* —como en la mayoría de las hagiografías de la época— sino que suceden durante la existencia del personaje en cuestión[72]. Con todo ello exalta la magnificencia de su biografiado frente a cualquiera de los poderes terrenales de su época, en particular la monarquía.

Precisamente, esa vinculación con el poder real es otra característica del relato que deberíamos analizar. En efecto, el texto señala, de manera cuidadosa, que las dos apariciones que benefician a Ildefonso tuvieron lugar en presencia del soberano (en este caso, Recesvinto) y agrega que este último no tenía muy buena relación con el obispo. De hecho, se añade que esa animadversión se debía a que el santo había reprendido las "iniquidades" del monarca. Un poco más adelante, se apunta que este último luego olvidaría esa reprimenda y asistiría al oficio divino sin arrepentimiento alguno. Sólo en una ocasión esa actitud monárquica se ve atenuada: se trata del momento en que el soberano —"humillado y con manos suplicantes y extendidas"— ruega que alcancen al santo el cuchillo que servirá para cortar un trozo del velo de santa Leocadia. En esas circunstancias, el rey aparece rogando "que no considerasen indigno lo que con lágrimas ofrecía"[73]. Más allá de esto, se presenta al soberano como un claro ejemplo de soberbia y necedad, al punto de no aceptar las supuestas recomendaciones o reproches que le hiciera el obispo. Ahora bien, ¿cuál puede haber sido la causa de este enfrentamiento y, en consecuencia, de la connotación negativa que se adjudica al rey en esta fuente? Por lo pronto, sabemos que, desde el punto de vista histórico, la relación de Ildefonso con Recesvinto no fue muy buena. Prueba fehaciente de ello la constituye la ausencia

69. Pseudo Cixila. *Vita...*: 61: "dono superno afflatis tantis talibusque predecessoribus suis equiter clarens, quod illis clausum fuerat, isti reseratum est". Para la noción de *miraculum*, véase García de la Borbolla, Angeles. "El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana". *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47 (1999-2000): 335-51, especialmente página 338.

70. Ésta es la opinión de Canal Sánchez, José María."San Hildefonso...": 447.

71. Pero-Sanz, José Miguel. "Vida de Nicolás...": 310.

72. Dierkens, Alain. "Réflexions sur le miracle au Haut Moyen Age", *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur (Orléans, juin 1994)*. París: Publications de la Sorbonne, 1995: 9-30 —la referencia sobre la inserción de los milagros en las hagiografías en la página 19.

73. Pseudo Cixila. *Vita...*: 63: "...cum lacrimis offerebat [el cuchillo] et collo submisso, supplicibus manibus a trono suo extentis, ut eum illi deferrent instantius deprecabatur, postulans tu indignum non iudicaret sua cum lacrimis offerentem".

de concilios durante los nueve años de episcopado del santo —situación mucho más llamativa si se recuerdan las cuatro reuniones del mismo tenor celebradas durante el mandato de su antecesor—, circunstancia que ha desvelado a los panegiristas de Ildefonso de todas las épocas[74]. En cambio, lo que es totalmente desconocido es la razón de esa posible enemistad. Otro tanto puede decirse de la figura de Recesvinto. En este sentido, las fuentes no son unánimes a la hora de calificar al soberano. Sea como fuere, sí sabemos de un texto que alude a Recesvinto con el mismo matiz peyorativo que tiene en nuestro relato. Me refiero, una vez más, a la *Crónica mozárabe de 754*, que presenta al soberano como "licencioso [aunque] de buen natural"[75]. Nuevamente, como vemos, aparece esta crónica como posible fuente de nuestra hagiografía o, al menos, como resultante de una misma tradición ideológica, en la que ambas se habrían insertado.

Otra perspectiva adicional para analizar el texto es la que gira en torno a las vestimentas como eje de la narración. En efecto, toda la *Vita* aparece estructurada en torno a vestidos y telas. Así, las dos apariciones sobrenaturales tienen a éstos como objeto o sujeto del relato. En la primera de ellas —la de santa Leocadia—, esa relación es aún más manifiesta: Ildefonso obtiene un trozo del velo que cubre a la santa, fragmento que dará lugar al testimonio verificador del milagro. Munido del "módico cuchillo" que le alcanzara Recesvinto, el santo "cortó con la mano derecha lo que tenía apresado con la izquierda y el cuchillo mismo, juntamente con las reliquias del velo, lo puso en cajas de plata, pues consideró indigno de profanar en adelante el objeto tan santo que había cortado"[76]. Recordemos que, ya en la tradición bíblica, "las ropas [revelaban] la naturaleza interna de una persona", dando lugar a innumerables milagros por sólo rozar esas ropas[77]. De la misma manera, se dice que Dios entregará a los elegidos un vestido incorruptible, que reemplazará el ropaje corruptible de los seres humanos (2 Cor. 5, 3-4; Ap. 7,14: 22-14).

La vestimenta volverá a surgir en la segunda aparición celestial, de modo mucho más significativo: se trata del célebre obsequio que entrega la Virgen y que diera lugar a la no menos conocida historia de la casulla de san Ildefonso. Tal obsequio, en verdad, es una recompensa ofrecida al obispo por el tratado que éste escribiera en favor de la virginidad mariana. Nuevamente, la vestimenta actúa como objeto sagrado y reliquia, testimonio tangible del portento. Por cierto, cabe aclarar que ese atavío divino —el texto no alude a él como una "casulla", tal como luego fuera conocido— se intenta contraponer con el atuendo del rey Recesvinto, que asiste al suceso "vestido según la costumbre real" (*de more paratus*) y totalmente ajeno a su pasada reverencia ante las cosas de la Iglesia. Una vez más, por ende, se critica a la persona del soberano, apelando en este caso a una diferenciación simbólica de costumbres y vestiduras.

Otro tanto cabe decir respecto de la consecuencia más conocida de ese regalo divino, ampliamente difundida en versiones posteriores pero que no figura en el relato que analizamos. Me refiero, claro está, a la imposibilidad de utilizar esa vestimenta por parte de los obispos sucesores de Ildefonso. En nuestra narración —según vimos—, esa profanación no se halla vinculada al

74. Véase Rivera Recio, Juan Francisco. *San Ildefonso...*: 147-150. Dichos panegiristas se inclinan generalmente por demostrar que la escasa labor rectora de Ildefonso se contrapone de manera ostensible a su fecunda tarea literaria y doctrinal.

75. *Crónica mozárabe...*: 46: "Reccesuintum licet flagitiosum tamen bonimotum..."; Díaz y Díaz, Manuel. "De patrística...": 45.

76. Pseudo Cixila. *Vita...*: 63: "Quem ille adprehendens quod manu leua iam modicum tenebat dextera precisit et cultrum ipsum una cum eisdem reliquiis in tecis argenteis conlocauit, indignum iudicans ut qui sancta preciderat polluta ultra non tangeret".

77. Browning, Wilfrid Robert Francis. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Paidós, 1998: 398.

obsequio en cuestión sino a la cátedra de marfil en que apareció sentada la Virgen, la misma en la que "solía sentarse el obispo y saludar al pueblo. Ningún obispo intentó acercarse a esta cátedra, a no ser posteriormente Sisberto, el cual inmediatamente perdió su sede y fue desterrado"[78]. De este Sisberto sólo sabemos que fue el obispo sucesor de Julián en la sede toledana (690-693) y que fue depuesto por el XVI concilio de esa ciudad dado que participó en una conjuración para destronar a Egica y reemplazarlo por un pariente suyo[79]. Nos encontramos, pues, ante una nueva contraposición entre la figura de Ildefonso y un personaje histórico —al igual que en el caso de Recesvinto—, esta vez de la misma jerarquía eclesiástica que el biografiado.

De hecho, este último punto confirma un aspecto que venimos subrayando: toda la *Vita* parece ser una clara afirmación de la excelencia de la dignidad episcopal, más allá de algunos representantes nefastos (como el citado Sisberto). De hecho, la hagiografía gira en torno a obispos, enlazados de manera particular. La primera de esa relaciones es la que intenta establecer el autor al hacer de Ildefonso un discípulo de Isidoro, cumpliéndose con ello el mandato de Eugenio I de Toledo. La referencia es, a todas luces, incorrecta ya que, cuando Eugenio I fue nombrado arzobispo de Toledo (en 636), Isidoro ya había muerto (en 633) e Ildefonso había sido ordenado por Eladio —quien, por su parte, muerte en 631[80]. Independientemente de ello, con esta alusión se logra vincular las dos sedes episcopales más importantes de la España visigoda y de los primeros siglos de la Reconquista. Ildefonso —según el relato— sería un continuador perfeccionado del santo hispalense, quien "cuando [el primero] ya parecía un semisabio, tanto tiempo lo retuvo y tanto lo perfeccionó [...] que si algo le faltaba a sus conocimientos, perfectamente instruido, lo devolvió a su señor pedagogo Eugenio"[81]. En consecuencia, se insinúa que la sede toledana gozaría de un obispo de envergadura mayor a la del propio Isidoro.

En segundo término, esa dignidad obispal es exaltada en la confrontación con la jerarquía laica de un Recesvinto, según analizamos. Además, dicha exaltación es igualmente evidente en las dos apariciones de las que el santo se beneficia. Por último, idéntica sobrevaloración se observa en la contraposición entre buenos y malos eclesiásticos —tal como lo ejemplifica el binomio Ildefonso-Sisberto—.

Oposición entre poder eclesiástico y poder real, vestimentas como recurso argumental y exaltación de la dignidad episcopal son, hasta aquí, tres coordenadas que parecen guiar la estructura del relato. Una cuarta quizás sería la que atañe a las apariciones celestiales en sí mismas y sus implicancias ideológicas. Respecto de la que protagoniza la Virgen, a las características apuntadas deberíamos agregar el hecho de que ella promueve una auténtica santificación en vida de Ildefonso. Por cierto, ese tipo de consagración del sector obispal —a través de visitas recurrentes de María— es un recurso común de la literatura a partir del siglo X. En palabras de Silvie Barnay, "son cada vez más numerosos los obispos [de ese siglo] que tienen la visión de la Madre de Dios"[82]. Ellos serán los

78. Pseudo Cixila. *Vita...*: 64: "ubi solitus erat episcopus sede et populum salutare —quam cathedram nullus episcopus adire temtauit nisi postea domnus Sisibertus, qui statim sedem ipsam lapsu perdens exilio religatus est—".

79. Vives, José. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963: 507-508 (canon 27).

80. Dato este último que el propio Ildefonso señala en su *De viris illustribus* al decir: "Me, ad monasterium rediens memoratum [i.e., el de Agali], ultimo vitae suae tempore levitam fecit" –*Patrologiae cursus completus...*: CXVI, col. 202.

81. Pseudo Cixila. *Vita...*: 61: "adeo ab eo tentus et elimatus est et, ut ferunt, temporali ferro constrictus, ut si quid scientie deerat plenius instructus ad pedagogum suum domnum Eugenium remeans".

82. Barnay, Silvie. *El cielo en la Tierra. Apariciones de la Virgen en la Edad Media*. Madrid: Encuentro, 1999: 39. Ejemplos semejantes al de Ildefonso —analizados por esta autora— son los que figuran en la *Historia de la Iglesia de Reims* de Flo-

protagonistas privilegiados de este tipo de narraciones, claros indicios de la exaltación jerárquica que antes señalábamos.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que tal exaltación es aún más significativa ya que afecta al obispo metropolitano de España —cuya sede es, por ende, paralelamente destacada—. La glorificación de Toledo —por diferentes vías— es un elemento común en la historiografía española de la Edad Media pero, en especial, en los años finales del siglo IX y principios del X. De hecho, el ejemplo narrativo más relevante de ese entonces, la llamada *Crónica de Alfonso III*, es un claro ejercicio de esa actitud y una "demostración de [la] antigüedad [de la sede toledana] como *locus predilectus* peninsular para los gobernantes del cielo y la Tierra"[83]. En ese proceso, Ildefonso actúa como una figura clave ya que "relaciona Toledo con Isidoro y la asocia con el más allá"[84]. Esta última asociación, por cierto, no sólo tiene lugar a través de la Virgen sino, sobre todo, de santa Leocadia. Recordemos que ella es la santa por excelencia de Toledo —muerta como "confesor" y no como "mártir"[85]— y su pasión data de la primera mitad del siglo VII. Por cierto, cabe advertir que el cuerpo de esta santa fue enterrado en la basílica a ella dedicada, ubicación que conocían desde el propio san Ildefonso hasta Eulogio de Córdoba y que, por tanto, demuestra el error del autor de nuestra *Vita* —que señala que la aparición de Leocadia sirvió para revelar tal localización, ignorada hasta entonces—[86].

En tercer término, la relación con Toledo se ve reforzada por la indicación del monasterio en el que profesara san Ildefonso: el de Agali. En este caso, esa indicación subraya el hecho de que tal cenobio estaba dedicado a santos Cosme y Damián, dato que sólo figura en esta fuente y no cuenta con testimonios previos. Ahora bien, si recordamos que el obispo Cixila del siglo X fundó en Abéllar, como ya vimos, un monasterio bajo la misma advocación, ¿estaríamos ante un recurso para relacionar ambas sedes, a través de la figura de Ildefonso? En ese caso, podría pensarse que la *vita* en cuestión fue redactada o surgió como tradición en el ambiente cultural de ese cenobio. Otra posibilidad, en cambio, sería que algún copista (conocedor de la realidad leonesa), al hallar en el texto la referencia al monasterio de santos Cosme y Damián, supuso que el autor del relato tendría que haber sido el fundador de esa congregación del siglo X —de allí la particular atribución a este prelado, sólo localizable en pocos códices—.

Otro elemento que podría ayudarnos en lo que se refiere a esta identificación del contexto de producción del relato sería el particular vínculo que figura en él entre Ildefonso y Recesvinto. Ya vimos que una cierta fama negativa en torno a este soberano debía ser común a algunos medios eruditos de la España posterior a la invasión musulmana (tal como se sugería en la *Crónica mozárabe de 754*). Pero más allá de eso, lo que realmente se objeta en la *vita* son dos cosas: en primer lugar,

---

doardo y en la *Vita sancti Radbodi* (ambas del siglo X).

83. Linehan, Peter. *History and Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1995: 96. Cabe aclarar que este autor adjudica la autoría de nuestra hagiografía al Cixila del siglo VIII, no al del X.

84. Linehan, Peter. *History and Historians...*: 97.

85. Fábrega Grau, Angel. *Pasionario hispánico, siglos VII-XI*. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953: I, 67-78.

86. Toledo, Ildefonso de. "De viris illustribus", *Patrologiae cursus completus*. Series latina...: XCVI, col. 206: "Eugenius... post lucius mundialis occasum in basilica Sanctae Locadiae tenet... sepulchrum" y Eulogio de Córdoba, *Apologeticum martyrum*, 16, 5 (*Corpus scriptorum muzarabicorum*, ed. Juan Gil. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973: II, 483). El XVII concilio de Toledo de 694 especifica que la iglesia está "in suburbio Toletano ubi sanctorum eius corpus requiescit" (Vives, José. *Concilios visigóticos...*: 522); Rivera Recio, Juan Francisco. *San Ildefonso...*: 15; Castillo Maldonado, Pedro. *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*. Granada: Universidad de Granada, 1999: 333-34.

el hecho de que el soberano recelaba de san Ildefonso porque éste lo había criticado; en segundo término, la falta de humildad de Recesvinto frente a la institución eclesiástica —demostrada en su voluntad de asistir a las ceremonias litúrgicas evidenciando su soberbia y sin haberse arrepentido de su actitud—[87]. En contraposición, el relato destaca el gesto de sumisión que tiene el soberano en ocasión de la visita celestial de santa Leocadia. En suma, lo que vemos aquí es toda una observación crítica acerca del comportamiento monárquico y de la posición de éste frente a la Iglesia. Por lo mismo, ¿no sería posible que, en última instancia, en esta recreación, el Pseudo Cixila estuviera aludiendo a circunstancias mucho más cercanas? En tal sentido, sabemos que el episcopado castellano del siglo X —en particular, el de León— estuvo marcado por las tensas relaciones que mantuvo con la monarquía de su tiempo. Así, por ejemplo, vimos que Fruela II había exiliado al sucesor de Cixila, Frunimio, por razones políticas —motivo por el cual el primero volvió a ocupar la sede obispal en reemplazo del desterrado—. Durante el reinado del heredero de Fruela, Ramiro II, el propio Cixila se recluyó en un "retiro voluntario" —la expresión es de Linehan—, en tanto que su sucesor, Oveco, "fue rápidamente enviado a un trabajo misional en la región de Salamanca"[88]. Actitudes semejantes pueden verse en la trayectoria de otros prelados, procedentes de diversas sedes eclesiásticas del reino. Cabe advertir que, con ello, los monarcas leoneses y castellanos se comportaban como sus antepasados visigodos, exaltando la supremacía del rey sobre la Iglesia. Es más, normalmente los hagiógrafos intentan olvidar los días episcopales de sus biografiados, probablemente debido a la "neutralización" de obispos monárquicos en la corte[89]. En tal sentido, el texto sobre san Ildefonso podría ser una muestra de ello: precisamente, lo que aparece destacado en él es el hecho de que este obispo, pese a la oposición monárquica, fue reconocido como elegido de Dios por los propios poderes celestiales, mediando las intervenciones de Leocadia y María. Se acepte o no esta suposición, de lo que no caben dudas es que el relato utilizó la figura de Recesvinto para cuestionar un comportamiento monárquico al que se suponía indigno, advirtiendo de paso a la realeza acerca de este proceder.

Por último, quedaría pendiente un análisis de la lengua del texto —a la que Díaz y Díaz calificó de "demasiado florida" para ser del siglo VIII[90]— y las posibles influencias literarias que se recogen en el mismo. En este sentido, creo que falta un estudio filológico específico del vocabulario del relato y sus variantes morfológicas —tarea que reservo a los especialistas en esas disciplinas—. Por lo pronto, resulta llamativa, a simple vista, la predisposición del autor por el uso de numerosos diminutivos —"corpusculum", "munusculum", "clientulus"—[91]. Además, emplea algunos clasicismos interesantes. Así, alude a España como "Hesperia" y señala que Ildefonso brilló "in sede Romulea". Tales empleos son los que, en parte, sugirieron a Pérez de Urbel que el autor de la *vita* podría ser el mismo que el compositor de los himnos "Urbis Romulea jam toga candida" —dedicado a los siete varones apostólicos— y "Exsulta nimium, turba fidelium" —consagrado a san Tirso—. En tal sen-

87. Retomo aquí algunas de las conclusiones que expuse en mi artículo: Guiance, Ariel. "De reyes y santos: la caracterización de la monarquía en la hagiografía castellana (siglos VII-XI)". *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22 (1999-2001): 9-30.

88. Linehan, Peter. *History and Historians...*: 199-120.

89. Linehan, Peter. *History and Historians...*: 199-120.

90. Díaz y Díaz, Manuel. "De patrística...": 44.

91. Los dos primeros figuran definidos, en un glosario emilianense de 964, como "breue corpus" y "dona modica/breue munus", respectivamente —*Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península Ibérica*, eds. Claudio García Turza, Javier García Turza. Madrid: Real Academia de la Historia-Fundación Caja Rioja, 1997: 292, 432.

tido, el mismo especialista adjudicó ambas obras al obispo Cixila del siglo VIII —y, por ende, la *Vita Ildefonsi* correspondería al mismo prelado—[92]. En efecto, la primera de esas composiciones utiliza las ideas de *sede Romulea* y Hesperia en varias ocasiones[93], circunstancia que se aproxima a la "sede Romulea" y la "totam Hesperiam" de las que habla nuestro hagiógrafo. Ahora bien, tal coincidencia no es suficiente para sostener esa autoría. De hecho, la misma puede deberse a conocimientos directos, de parte del Pseudo Cixila, de la literatura clásica —o bien a la transferencia de ésta llevada a cabo por los textos patrísticos—. Otra posibilidad (mucho más simple) sería que nuestro autor tuviera a mano o recordara los himnos en cuestión. Dicha circunstancia es perfectamente plausible ya que los himnarios formaban parte de toda biblioteca eclesiástica de mediana envergadura[94].

Para terminar, hay otra similitud —ésta de tipo argumental, no estilístico— que creo merecería recordarse. En efecto, existe una curiosa aproximación narrativa entre esta hagiografía de Cixila y cierto pasaje de una colección de relatos del siglo VII, la *Vitas sanctorum Patrum emeretensium* —texto bien conocido en la Península y que, además, formaba parte de la mayoría de las bibliotecas eclesiásticas[95]. Me refiero a la vida del obispo de Mérida, Masona. Ambos textos, de hecho, comienzan señalando que sus retratados sucedieron en el cargo episcopal a dos figuras relevantes de sus respectivas sedes (Eugenio para san Ildefonso y Fidelio en el caso de Masona)[96]. Además, los dos deberán enfrentarse a soberanos que les fueron contrarios: si Recesvinto tuvo ese carácter para el santo toledano, Leovigildo será el gran opositor del obispo de Mérida —oposición esta última que se manifiesta en términos de catolicismo-arrianismo—. Análogamente, una reliquia de tipo textil interviene en ambas oportunidades. Si para Ildefonso hablamos del trozo del velo de santa Leocadia y la vestimenta que le diera la Virgen, Masona se ve enfrentado con el rey por la posesión de un fragmento de la túnica de santa Eulalia (al punto de aducir que se ha tragado dicha reliquia para evitar que cayera en manos heréticas). Esa santa, además, cumplirá un papel semejante al de Leocadia: mientras la primera representaba la excelencia de Mérida, la segunda hacía lo propio con Toledo. Aún más, Eulalia se aparecerá ante Masona, mientras éste estaba rezando frente a su altar —como Ildefonso en su momento—. Hasta se alude a los restos de la santa con el mismo término que emplea el autor de nuestro relato: "venerabile corpusculum"[97]. Cabe advertir, sin embargo, que mientras Leocadia asumía plena forma humana y se acercaba al santo —permitiendo que éste tomara un trozo de su velo—, la santa emeritense es mucho más estricta y esquiva: se presenta como una "blanca nieve" —aludiendo al portento que ocurriera tras su muerte, según lo refiere

92. Pérez de Urbel, Justo. "Origen de los himnos mozárabes". *Bulletin hispanique*, 28 (1926): 5-21, 113-129, 209-245, 305-320, la referencia en la página 210.

93. *Hymnodia gotica. Die Mozarabischen Hymnen des Alt-Spanischen Ritus. Aus handschriftlichen und gedruckten Quellen* (analecta hymnica Medii Aevi, XXVII), ed. Clemens Blume. Nueva York- Londres: Johnson Corp., 1961 [reed. primera edición: Leipzing 1897]: 253-255 (doc. nº 176): "Urbis Romulea jam toga candida" (v. 1); "Missos Hesperiae quod ab apostolis" (v. 3); "Per hos Hesperiae finibus edita" (v. 12).

94. Para el tema de las influencias clásicas en la literatura hispana altomedieval, véanse los trabajos de Roger Collins: Collins, Roger. "Poetry..."; Collins, Roger. "Literacy and the laity in early mediaeval Spain". *Law, Culture...* Por lo demás, como bien señala Manuel Cecilio Díaz y Díaz, "[en la alta Edad Media] no se da un escritor... si no hay cerca, o al lado, una biblioteca. Libros y composición son del todo inseparables" – Díaz y Díaz, Manuel. "La cultura medieval y los mecanismos de producción literaria", *VII Semana de estudios medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, José Ignacio de la Iglesia Duarte, coord. Logroño: Instituto de estudios riojanos, 1997: 281-295 (especialmente página 286).

95. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, ed. Antonio Maya Sánchez. Turnhout: Brepols, 1992.

96. El relato sobre Masona figura en el cap. V de las *Vitas* (*Vitas Sanctorum Patrum...*: 47-102), al que remito para las referencias siguientes.

97. *Vitas Sanctorum Patrum...*: 204 (capítulo V).

el *Pasionario*— y sólo ordena al obispo retornar a su sede tras la expulsión de que fuera objeto por parte de Leovigildo. El monarca, por lo demás, conocerá igualmente la visita de la santa, que lo azotará por haber apartado a Masona de su cargo y lo intimará a restituirlo en el mismo.

En otras palabras, pareciera que el autor de la vida de san Ildefonso hubiese intentado demostrar, con criterios similares a los empleados por el hagiógrafo de los relatos emeritenses, la excelencia de Toledo y de su obispo —así como el segundo lo hiciera con Mérida y los suyos—. De tal manera, ambos enlazaron una santa local, un eclesiástico particularmente venerado, una confrontación con el poder monárquico y un suceso sobrenatural, todo ello con un mismo propósito: demostrar la magnificencia de su biografiado y la importancia de la sede vinculada a ellos. Así, lo que Eulalia fue para Masona, Leocadia lo fue para Ildefonso. De la misma manera, la confrontación entre ambas —desde el punto de vista de su utilización para justificar determinadas pretensiones eclesiásticas— no es nueva. Un criterio semejante ya fue analizado por Collins en relación a las mencionadas *Vidas de los Padres de Mérida*, donde se defienden los derechos emeritenses frente al poderío toledano[98]. Ahora bien, esa similitud argumental no se quedó en los factores señalados: deseoso de adjudicar aún más relevancia a su santo, el supuesto autor de la *Vita* del toledano —sea quien fuere— incorporó un segundo portento, relacionado a un ser sobrenatural de más jerarquía que la de un simple santo: la Virgen María. La justificación para ello era simple: si Ildefonso había escrito un tratado defendiendo a la Madre a de Dios, era natural que ésta se lo agradeciese[99]. El honor de Toledo quedaba a salvo y la gloria de la sede podía transferirse (por distintos caminos) a quien lo necesitara.

En conclusión, nos hallamos ante una narración que deja bien en claro qué objetivos fueron perseguidos a través de la misma. Con ello, también se evidencian los criterios que resultaron secundarios para su autor. Por lo pronto, no parece ser un texto que sirva como instrumento de propaganda de un centro eclesiástico (ya sea porque conservaba los restos del santo en cuestión o porque estuviera vinculado a su vida). Tampoco intenta destacar la capacidad taumatúrgica de un elegido de Dios (Ildefonso es receptor pasivo de tales milagros, no su ejecutor). Igualmente, no busca fomentar un camino de peregrinación (por los mismos motivos del primer punto) ni se halla vinculado a determinada traslación de reliquias. Por el contrario, es una obra que, en primera instancia, subraya la importancia de la dignidad episcopal, su preeminencia frente a cualquier otro poder terrenal y su vinculación con determinada sede eclesiástica.

Esa claridad argumental contrasta, en cambio, con la incertidumbre en cuanto a la autoría y datación del relato —según antes reseñáramos—. Conforme las distintas hipótesis sugeridas (y nuestras observaciones acerca de posibles tradiciones discursivas y factores históricos que influyeron en el texto), creo que es necesario dejar de lado una fecha tan temprana como el siglo VIII para ubicar esta *vita* y me inclino a creer —como otros especialistas— que la misma debe fecharse a mediados del siglo X o, a lo sumo, principios del siglo XI. Un dato adicional en este sentido lo constituye el hecho de que sólo los calendarios mozárabes de León posteriores al siglo XI atribuyen a Ildefonso su condición de santo —circunstancia ignorada en calendarios previos de otras regiones—[100]. Junto

98. Collins, Roger. "Mérida and Toledo: 550-585", *Law, Culture...*: 213-214.

99. Véase Rucquoi, Adeline. "Ildefonse de Tolède et son traité sur la virginité de Marie". *La virginité de Marie*. París: Médiaspaul, 1998: 105-125, especialmente página 116 y siguientes.

100. Díaz y Díaz, Manuel. "De patrística...": 44. Los calendarios vigiliano y emilianense de fines del siglo X anotan, el 23 de enero, "ildefonsi epi" –Vives, José; Fábrega, Ángel. "Calendarios hispanos anteriores al siglo XII". *Hispania Sacra*, 2 (1949): 141-. Lo mismo ocurre con el silense de 1039, el compostelano de 1055 y los dos silenses de París (todos

a ello, debe recordarse —según indicara de Gaiffier— que el célebre catálogo de reliquias del arca santa de Oviedo (una de cuyas copias data de ese siglo XI) menciona el "pallium quod dedit ipsa regina celi Ildefonso toletane sedis archiepiscopo" —claro indicio de que la tradición ya estaba difundida para esa época—[101].

Si aceptamos esa datación, de los probables hagiógrafos sugeridos hasta el presente, el más cercano a nuestra hipótesis es (siguiendo a Díaz y Díaz) el obispo leonés Cixila —que viviera en la primera mitad de ese siglo X y que contara con recursos ideológicos y materiales válidos como para promover o redactar una hagiografía como ésta—. Sin embargo, en el estado actual de nuestros conocimientos, no hay nada que permita avalar esta última sugerencia. Si a eso le sumamos la tradición manuscrita que adjudica el relato a un tal Heladio y otros elementos que pudieron haber incidido en la construcción de la obra, creo que sería mucho más oportuno identificar a su autor como Pseudo Cixila y ubicarlo, como señalé antes, a mediados o fines de la décima centuria. Por lo pronto, que un personaje de esa época —quizás un mozárabe culto y con un buen bagaje de lecturas— haya querido exaltar a Ildefonso y, de paso, la gloria de Toledo, no es nada inusual en ese contexto[102]. Se me ha sugerido, con cierto fundamento, que quizás habría que rastrear a nuestro autor no en León (como quiere Díaz y Díaz) sino en Zamora[103]. En efecto, sabemos que la sede fue restaurada en tiempos de Alfonso III, siendo su primer obispo Atilano, Attila o Adtila. Este parece haber estado en el monasterio de Sahagún, "donde escribió el tratado *De Virginitate Sanctae Mariae* de san Ildefonso"[104]. Además, el mismo Atilanus se encargaría de fundar el famoso monasterio de San Salvador de Tábara, "centro de una notable escuela de copistas y miniaturistas" del siglo X[105]. Recordemos, asimismo, que la ciudad fue repoblada con cristianos procedentes de Toledo a fines del siglo anterior, que desde esa fecha tuvo una iglesia dedicada a santa Leocadia y que en ella, mucho más tarde, se decubrirían los restos de san Ildefonso, en tiempos del episcopado de don Suero (siglo XIII). Como sea, desde temprano Zamora reivindicó cierta herencia toledana, urbe que nuestro ignoto autor se encargó de exaltar a través de Ildefonso. Con ello, llegó a construir un relato que se convertiría en la leyenda hagiográfica hispana más exitosa a lo largo de la alta Edad Media y que alcanzaría pronto el resto de la cristiandad occidental. Así, como ocurriera con su biografiado, su obra se propagó por "omnem Spaniam", brillando "por su doctrina como el sol y la luna"[106].

transcritos por Marius Férotin, como apéndice de *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*. París: Fermin Didot, 1904: 452-453).

101. Gaiffier, Bauouin de. "Les vies de Saint Ildephonse...": 243. El texto puede verse en De Bruyne, Donatien de. "Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo". *Analecta Bollandiana*, 45 (1927): 94.

102. Linehan, Peter. *History and Historians...*: 97-100.

103. Agradezco a Adeline Rucquoi esta sugerencia, que creo debería profundizarse en el futuro.

104. Sánchez Herrero, José. "Historia de la Iglesia de Zamora. Siglos V a XV", *Historia de Zamora. T. I.- De los orígenes al final de Medievo*. Zamora: Diputación-Instituto de estudios zamoranos "Florián de Ocampo", 1995: 692-93; Pérez de Urbel, Justo. *Historia de los monjes...*: II, 298-99, quien entiende que esta presunta copia hecha por Atilano remite a una referencia de Ambrosio de Morales.

105. Sánchez Herrero, José. "Historia de la Iglesia de Zamora...": 696.

106. Pseudo Cixila. *Vita...*: 61.