

## UN RELATO DE FANTASMAS HISPANOVISIGODO: EL CASO DEL PEQUEÑO AUGUSTO EN LAS *VSPE*

Ana Suárez Fernández

**Resumen:** El presente artículo analiza un opúsculo de la obra hagiográfica *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*VSPE*), concretamente el primero, en el cual se describe una aparición fantasmal de la cual se estudian sus elementos constituyentes, especialmente los relacionados con los relatos de fantasmas, pues este texto constituye un ejemplo único frente al resto de episodios o motivos similares recogidos en la producción hagiográfica hispana del siglo VII.

**Palabras clave:** Hagiografía, Relatos de fantasmas, Literatura hispanovisigoda.

### A HISPANOVISIGOTHIC GHOST'S TALE: THE CASE OF THE YOUNG AUGUSTUS

**Abstract:** The present excerpt analyses the *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium's* (*VSPE*) first *opusculum* which contains an example of a ghost's apparition. We describe its main features and elements, specially those related to the ghost's tales, since the text constitutes a unique example of that kind of narrative structure among the rest of the Hispanic hagiographical literature of the same period, the VII<sup>th</sup> century.

**Key words:** Hagiography, Ghost narratives, Hispanovisigothic literature.

---

Entregado: 13/12/2015. Aceptación definitiva: 31/03/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

Los relatos sobre aparecidos, resucitados, fantasmas y demás portentos relacionados con el más allá destilan una atracción especial desde el principio de los tiempos. En todos los entramados mítico-religiosos se pueden encontrar leyendas o narraciones que abordan este tema. El periodo visigodo no es una excepción. Tras la unificación religiosa llevada a cabo por Recaredo en el 589, aparecen distintos ejemplos textuales adscritos al género hagiográfico en los cuales se recogen historias de índole milagrosa y ultramundana. Así, nos encontramos con viajes o visiones de la vida en el más allá (en Valerio del Bierzo, por ejemplo) o episodios de resurrecciones o apariciones varias (en la *Vita Aemiliani*, entre otros textos). Nos hallamos, pues, en un periodo, el hispanovisigodo, de transición entre antiguos cultos y creencias, y la nueva fe ortodoxa; una época no exenta de inestabilidad que nos ofrece la posibilidad de analizar las transformaciones que se han ido produciendo en los sistemas ideológicos vigentes en la época y que ejemplifican el paso de una sociedad tardorromana a nuevas estructuras (políticas, culturales, sociales y económicas) medievales y, por lo tanto, a un nuevo ciclo histórico.

Como ejemplo de este tipo de relatos que aglutinan elementos simbólicos de diverso cariz, el capítulo sobre Augusto recogido en el primer opúsculo de las *Vitas sanctorum patrum emeretensium* (en adelante *VSPE*) nos ofrece, además, una singularidad interesante ya que puede considerarse como un relato de fantasmas siguiendo la terminología propuesta por J.C. Scmitt<sup>1</sup>, sobre la que nos detendremos más adelante. De hecho, puede considerarse el primer relato hispano medieval en el que aparece un fantasma<sup>2</sup>.

Este episodio ha atraído la atención de la crítica por su originalidad y singularidad pero su estudio se ha enfocado fundamentalmente desde el género de la literatura de visiones, con el que entronca la primera parte del relato<sup>3</sup>, y no tanto por la aparición fantasmal que, sin embargo, constituye un ejemplo único al inaugurar la inclusión de este tipo de personajes en la literatura medieval hispana, como acabamos de señalar. Las implicaciones ideológicas y sociales derivadas del estudio de este tipo de narraciones son

---

<sup>1</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts in the Middle Ages. The living and the dead in Medieval society*. University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 2.

<sup>2</sup> GUIANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998, p. 138 y p. 383.

<sup>3</sup> GARVIN, J. N. (ed.), *The «Vitas sanctorum patrum emeretensium». Text and traslation, with an introduction and comentary. A dissertation*, The Catholic University of America Press, Washington, 1946, p. 2. Véanse las obras de M. P. Ciccarese y M. van Uytfanghe recogidas en la bibliografía. La obra de A. Guiance mencionada alude en su análisis ambas facetas, la visionaria y la fantasmal.

de reciente incorporación al análisis histórico; sin embargo, este ámbito de investigación se ha revelado como un instrumento de gran utilidad para comprender las transformaciones o el desarrollo de los entramados ideológicos y culturales, de los sistemas mítico-simbólicos de una sociedad o periodo concreto. Por ello creemos interesante detenernos a analizar dicho episodio.

## 2. *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM*

La obra hagiográfica *Vitas sanctorum patrum emeritensium*<sup>4</sup> está compuesta por cinco opúsculos que comparten el mismo tono (la alabanza de la sede emeritense, sobre todo a través de las figuras de ciertos obispos) y situación espacio-temporal, esto es, la Mérida del siglo VI (aunque se redactó en el siglo siguiente)<sup>5</sup>. La obra, además de la intrínseca finalidad edificante propia del género hagiográfico, pretende legitimar la sucesión episcopal y justificar sus bienes en un momento en el que Toledo se estaba convirtiendo en sede religiosa del reino visigodo<sup>6</sup>. El núcleo de esta obra lo componen los *opuscula* cuarto y quinto, que versan sobre las vidas de los obispos más destacados de la sede emeritense. Sus protagonistas son *uiri sancti* (cuyo modelo se fija en el siglo V) y que en occidente encarnan lo que se ha denominado *duplex via*, es decir, la conjunción de la voluntad de retiro y el ascetismo con una labor política y social<sup>7</sup>. El hilo conductor lo constituye la intercesión de santa Eulalia. En el prefacio de la obra se aduce que su modelo lo constituye Gregorio Magno: sus *Diálogos* aportarán el modelo general, pero nuestra obra prueba el alejamiento de su estructura y la inno-

---

<sup>4</sup> La edición más completa del texto latino es la de MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas sanctorum patrum emeritensium. Edición, traducción y estudio del texto*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996; ya que coteja el mayor número de manuscritos conocidos hasta la fecha. No obstante, la edición más reciente de la obra es la de VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas de los santos padres de Mérida*, Trotta, Madrid, 2008; aunque no cuenta con la versión latina del texto ni parece tener en cuenta la obra del autor antes citado. Por ello, nos basamos para las citas en latín en la obra del primero aunque normalmente preferimos la traducción propuesta por I. Velázquez.

<sup>5</sup> La cronología interna apunta al siglo VII, GARVIN, J. N. (ed.), *The «Vitas ...»*, pp. 3-7.

<sup>6</sup> Mérida llegó a ser sede de la diócesis *Hispaniorum* con Diocleciano 284-305 y sede regia temporalmente durante el siglo VI. Al final de nuestro episodio se insertan capítulos de la *VF*, quizá en un intento de vincular ambos centros de peregrinación.

<sup>7</sup> Los personajes que mejor encarnan dicho modelo de *uiri sancti* en esta obra en concreto son las figuras de Paulo, Fidel y Masona. La caracterización de estos personajes es arquetípica aunque se adornan con datos singulares como los conocimientos médicos de Paulo, por ejemplo, que apuntan a un posible origen oriental. Estos opúsculos muestran su comportamiento como canon ideal de *uir sanctus* y, siguiendo los estereotipos del género, las virtudes cristianas se hayan en ellos espontáneamente.

vación a partir de aquella pues, aunque también encontramos referencias doctrinales (si bien en menor medida), ha de ser el lector el que infiera la enseñanza derivada del texto, ya que esta no se hace explícita.

El texto contiene además datos muy interesantes pues registra hechos históricos (aunque interpretados en clave religiosa). Estas noticias nos permiten estudiar el desarrollo del cristianismo, que se cree se asentó en Mérida<sup>8</sup> desde época temprana, y estudiar la actividad fundacional de iglesias y la importancia de las reliquias en el desarrollo de determinados cultos o centros culturales, entre otros aspectos<sup>9</sup>.

La opinión más plausible en lo referente a la autoría de esta obra así como a su fecha de composición defiende que esta responde a un doble proceso de escritura<sup>10</sup>. Un primer autor, diácono de la basílica de santa Eulalia, realizó la obra original hacia el año 633 (probablemente durante el obispado de Esteban 633-635<sup>11</sup>). El segundo autor, un tal Paulo *leuita Christi*, es de

<sup>8</sup> En el 23 a. C Augusto crea la provincia Lusitania. El cristianismo se asentó en Mérida desde época temprana como así atestigua la expulsión de dos obispos por realizar sacrificios paganos (siglo III) VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas...*, p. 49, n. 6. También fue rápido el auge de la devoción por Eulalia y se construyó un *martyrium* donde fue ejecutada. Prudencio, en su *Himno a los mártires* habla de la persecución de Diocleciano en este territorio. MCKENNA, S., *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*, Theophania Publishing, [s. n.], [s. n.], p. 27, resalta el culto a Ataecina en Mérida que pudo ser el precedente del de Eulalia. Esta santa tuvo una labor protectora importante reflejada en las narraciones a propósito de Hermigario y su supuesta muerte en el río Anas al ser lanzado por su caballo tras ultrajar a la mártir. Teudorico tampoco pudo saquear la ciudad por padecer terribles visiones. Gregorio de Tours y san Fructuoso peregrinaron a esta ciudad alentados por la fama de la santa. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, Valladolid, 1966, p. 285 y ss. Gregorio de Tours, *De gloria Marty.* 90, recoge la creencia emeritense de la existencia de tres árboles frente al altar de su sepulcro que realizan portentos.

<sup>9</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 8, n. 103 y GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto...*, pp. 218, 344-345, 362, 366-367. CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004, p. 35. El auge de la figura y devoción por santa Eulalia parece que fue rápido. Se construyó un *martyrium* que dio lugar a una basílica y, posteriormente, a un complejo religioso en el que se incluye el monasterio y el *xenodochium*.

<sup>10</sup> MAYA SÁNCHEZ, A. (ed.), *Vitas sanctorum patrum Emeretensium, Corpus Christianorum, Series Latina*, CXVI, Turnholt, 1992, aboga por una doble redacción que Martín Iglesias se molesta en probar textualmente (MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas* p. 397 y ss. para autoría única y 404-460 doble) y que parece avalada por la tradición manuscrita.

<sup>11</sup> El término *post quem* se establece entre los años 603-610 pues se alude en la obra a que Witerico será rey. El obispado de Esteban fue muy breve (c. 632-635) pues en el 635 ya figura Oroncio consagrando la iglesia en Ibahernando, en RAMÍREZ SÁDABA, J. L., «Epigrafía monumental cristiana en Extremadura», en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 29, (2003), p. 275. En el 661 figura como obispo que auspicia las reformas en el monasterio de la abadesa Eugenia. El largo pontificado de este obispo y su labor episcopal recuperando los

cir, un diácono, realizó la última versión. A él se deben las correcciones e interpolaciones, el índice y el título. La fecha de esta última intervención en el texto es más difícil de precisar aunque se propone una datación correspondiente al último tercio del siglo, puesto que entre los años 671-681 era obispo Festo, a quien Paulo le dedica otra obra<sup>12</sup>. Se puede adscribir, por lo tanto, la redacción por parte de Paulo entre esas fechas. En cualquier caso, el autor o autores son hispanos, vinculados con la basílica de santa Eulalia y probablemente diáconos<sup>13</sup>.

En lo referente a la estructura de la obra, convenimos con Garvin<sup>14</sup> en que esta es peculiar pues conforma un diagrama en “V” con una segunda rama descompensada. Mientras que la primera parte se aleja cronológicamente; la segunda ofrece una disposición temporal inversa (abarca desde antes del reinado de Leovigildo hasta el obispado de Renovato). Los tres primeros opúsculos se acercan a las colecciones de milagros; giran en torno a Eulalia y parecen seguir la estela de lo estipulado en el prefacio, pues son historias similares a las de los *Diálogos* de Gregorio Magno. En cambio, los últimos episodios se aproximan a las *vitae patrum* (el último opúsculo es el que más se aproxima al modelo)<sup>15</sup> y las narraciones están más desarrolladas<sup>16</sup>. Cuentan con su propio prefacio y responden a otro designio<sup>17</sup>, ya que, mientras la primera parte ensalza la sede; la segunda, a los obispos. Probablemente nos encontramos ante dos obras distintas aglutinadas. Otra divergencia más que cabe destacar entre ambas partes radica en que mien-

---

límites de la diócesis perdidos con los suevos, podrían sugerir que esta obra (o por lo menos esta particular aglutinación de textos) se debe a su mandato, pues esa preocupación por exaltar la sede emeritense se refleja en el plano político con la recuperación de sus territorios. En el 666 firma Proficio las actas conciliares. Festo es obispo entre los años 671-681.

<sup>12</sup> Paulo, el segundo compilador es autor de otros textos: una *Confessio* dedicada a Festo como se ha dicho, una *Oratio*, una *Recapitulatio* y un *Complementum*, todas ellas perdidas (MARTÍN IGLESIAS, J. C., *Vitas...*p. 2). Para A. Maya, Festo es el autor primero y redactaría la obra antes de ser obispo (MAYA SÁNCHEZ, A., *Vitas...*, p. XL, n. 97).

<sup>13</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*p. 2.

<sup>14</sup> GARVIN, J.N. (ed.), *The «Vitas...»*, p. 5.

<sup>15</sup> Parece que varios de los obispos citados recibieron culto litúrgico (Paulo y Masona) pues se han documentado fiestas y oraciones con su advocación, aunque no se puede deducir que dicho culto comenzara en vida o inmediatamente tras su defunción. CAMACHO MACÍAS, A. (ed.), *Libro de las vidas de los santos padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII*, [s.e.], Mérida, 1988, p. 32-35 y 133-134.

<sup>16</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 9, n. 122 para un resumen de las opiniones más relevantes.

<sup>17</sup> CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, École Française de Rome, Rome, 1994, p. 66.

tras la primera parte es escueta en referencias históricas (aunque estas van aumentando según se avanza en los relatos) subraya, en cambio, las virtudes cristianas o los modelos conductuales a seguir por el común de los fieles.

La trasmisión textual se ha realizado de manera fragmentada debido a su propia naturaleza interna, es decir, la división en dos partes y dado el carácter poco unitario y desigual del conjunto en general<sup>18</sup>. En este hecho radica la dificultad de fechar la obra o de dilucidar las cuestiones de autoría. No obstante, estas características no fueron óbice para que la obra contara con una gran difusión, incluso en la Galia<sup>19</sup>.

La obra que nos ocupa bebe de distintas fuentes textuales, muy usadas en otras obras de la época. Destacan las *Escrituras* –dado que el modelo bíblico es fundamental– los *Dialogi* de Gregorio Magno, la *Vita Desiderii* del rey Sisebuto<sup>20</sup>, la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo, distintas *Passiones* o la *Vita Germani* de Constancio de Lyon<sup>21</sup>, entre otras<sup>22</sup>. El estilo de la obra es sencillo, lo que se ajusta a otro de los tópicos del género. El localismo y la minuciosidad en las descripciones influyen en la sensación de veracidad, rasgo común de las *vitae* occidentales<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, el manuscrito Z solo recoge los opúsculos II y III o el opúsculo V se ha transmitido bajo el título *Vita Masonae*.

<sup>19</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 472-473. Ejemplos de difusión del culto a Eulalia: Inscripción en Vaison (455); llegada de sus reliquias a Salpensa (648) y Guadix (652) en CAMACHO MACÍAS, A., *Libro...*, pp. 213 y ss. GARVIN, J. N. (ed.), *The «Vitas»...*, p. 277 y ss.

<sup>20</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 313 destaca las similitudes en el campo de la sintaxis.

<sup>21</sup> En el episodio de la viuda, por ejemplo. En esta obra aparecen como sujetos de curaciones varios niños. También recoge una aparición divina con la caracterización típica (16). El protagonista anuncia tras los oficios nocturnos su próxima muerte y, al igual que Augusto, no está preocupado porque en una visión se le ha informado de su ascenso a los cielos (41).

<sup>22</sup> Aunque no se puede asegurar que el *Liber Vitae Patrum* de Gregorio de Tours se conociera en la sede emeritense, es significativo que se puedan rastrear ciertas conexiones con dicho texto, quizá derivadas de un conocimiento indirecto. Estas conexiones radican en la carencia de unidad narrativa, pues son relatos sueltos, y en el localismo fundamentalmente. Los personajes y la presentación de los relatos también son parecidos (se menciona el origen, las virtudes de los personajes, los *miracula ex tumulo*, etc.). I. Velázquez (*Vidas...*, pp. 35-36) apunta a que la no utilización directa de la fuente pudiera deberse a la tensión entre el reino franco y el visigodo. Además, no olvidemos que este autor parece que peregrinó a Mérida, pues describe el túmulo de la santa como hemos señalado (*vid supra*, nota 8).

<sup>23</sup> Como dato curioso cabe destacar, (y en esto se relaciona con el resto de la producción hagiográfica hispanovisigoda), que no se alude a ninguna mujer religiosa en el texto. Probablemente se deba al intento de capitalizar o centralizar el culto de la santa y de la sede por los estamentos masculinos.

En resumen, el texto que nos ocupa es un instrumento de propaganda de Mérida y de sus obispos, que aparecen retratados como gobernantes ideales en un contexto de inestabilidad política. Las narraciones ofrecen un carácter desigual pero todas versan sobre personajes vinculados a la sede episcopal y con santa Eulalia como eje vertebrador.

### 3. EL OPÚSCULO DE AUGUSTO

Como hemos indicado, el episodio de Augusto se inserta en la primera parte de la obra y nos ofrece el hecho excepcional de que su protagonista sea un niño. El otro caso hispano en el que se menciona a un niño, en esta caso una niña, es la *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza cuando el sepulcro del santo obra el milagro de resucitarla pero, a diferencia de la *Vita Aemiliani*, Augusto tiene voz propia y la acción está más desarrollada. En la literatura merovingia encontramos algún ejemplo más con protagonistas infantiles, dado lo extenso de su producción literaria, aunque siguen representando un porcentaje pequeño<sup>24</sup>.

Pero las peculiaridades del texto no se circunscriben solo a la condición del protagonista. Para apoyar la verosimilitud de lo narrado se recurre a distintos mecanismos: proporcionar datos históricos que sustenten una ambientación creíble, que los acontecimientos relatados estén próximos cronológicamente al momento de enunciación y que el relato de los mismos se efectúe por sus protagonistas (Augusto) o por testigos de probada credibilidad (el narrador o Veraniano) y aquí radica otra de las peculiaridades de este texto dado que intervienen dos voces<sup>25</sup> en el relato, ambas narrando en primera persona, la de Augusto y la del narrador.

Además, la ubicación del texto, encabezando el resto de *opuscula*, se justifica precisamente por su contemporaneidad con lo narrado y, por lo tanto, su mayor credibilidad frente a otros portentos consignados que pueden despertar más recelos. Es decir, el narrador-testigo se ofrece como sustento

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, en Gregorio de Tours, *Liber Vitae Patrum*, II, 4 aparece la sanación de un bebé. Gregorio Magno, *Dial.*, II, 32 versa sobre la resurrección de un niño; en II, 24, el protagonista es un monje joven cuyo cuerpo milagrosamente es arrojado del sepulcro por desobediente; en IV, 18, una niña tiene una visión en un sueño tras el cual enferma y muere.

<sup>25</sup> La oralidad constituye un rasgo de verosimilitud y también aproxima temporalmente los sucesos pero es imposible que este recurso abarque todo el marco cronológico en el que se desarrolla la obra. Se alude a la tradición oral en la transmisión de noticias en, por ejemplo, V, 3, 2; 2,1;3,2; 4 *prae*f. 3; 4,1,1; 4,7, 1; 5; 14,1. Los testigos oculares pertenecen a la primera parte por el carácter de los relatos y de sus protagonistas.

de lo verosímil pues se le ha confiado un hecho sobrenatural, lo refiere y participa en el desarrollo de la historia. Recordemos que este opúsculo se debe probablemente a la mano de un diácono de santa Eulalia y de su monasterio (Paulo es diácono de Mérida). Señalemos también que, paradójicamente, en otros episodios se castiga con la muerte el hecho de relatar los sucesos milagrosos mientras están vivos sus protagonistas<sup>26</sup>.

Se ofrecen detalles sobre el tiempo interno de la obra en general y de este episodio en particular, pero apenas del tiempo externo de la narración. Se habla de la escuela monacal y de distintos oficios religiosos y del intervalo entre ellos así como que la acción transcurre en invierno<sup>27</sup> (estación que se liga a los cultos mortuorios ya en distintas religiones paganas), pero no se especifica la fecha. La acción se desarrolla a lo largo de una jornada aproximadamente. Comienza por la noche y el protagonista muere en el atardecer del día siguiente. Esa misma noche se aparece.

Por último, recordemos que este texto aúna el género de las visiones<sup>28</sup> con la primera aparición fantasmal. No está clara la intención de dicha aparición, pues Augusto no consigue lo que pretende, pese a gozar de la merced divina. Volveremos sobre este particular más adelante.

Pasemos a continuación a desgranar los elementos más significativos contenidos en el episodio de la muerte de Augusto.

### 3.1. Preámbulo

Comienza el relato señalando el nombre de nuestro protagonista, Augusto, su juventud y que su lugar de residencia era el monasterio de santa Eulalia<sup>29</sup>. Su antropónimo denota un origen no godo. Quizá el autor pretendía ofrecer una connotación de prestigio al remitir a una ascendencia hispanorromana o, forzando quizá un poco la interpretación, aludir a la propia Mérida, es decir, indicar que es un ciudadano común o la colectividad, pues

---

<sup>26</sup> Observamos que se apartan de esta tendencia este opúsculo (aunque quizá de manera sutil se refiera a ello el hecho de que Augusto pida la penitencia) y el episodio de la viuda (IV, x, 3 y ss.). En este último caso, por ejemplo, tampoco se especifica cómo conoce estos hechos el narrador. La necesidad de guardar silencio ante hechos milagrosos aparece en Gregorio Magno, *Dial.*, I, 9, 5.

<sup>27</sup> LECOUTEUX, C., *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1999, p. 144. Para los germanos esta estación se liga a los muertos pero esta creencia no es exclusiva de esta cultura. Las fiestas funerarias reseñadas por Ovidio también son en invierno. La carencia de luz propicia estas creencias. También SCHMITT, J. C., *Ghosts*, p. 173 y ss.

<sup>28</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 473.

<sup>29</sup> *Domo, cellae*. CAMACHO MACÍAS, A. (ed.), *Libro ...*, p. 31 como sinónimo de monasterio, anejo a la basílica.



todavía en el Concilio del año 666 se señalaba a la ciudad con su nombre tradicional (*sub principali nomine manet dedicata*)<sup>30</sup>. Por otro lado, Augusto es un niño del que se dice que todavía no sabía leer, por lo que debía de rondar los siete años de edad<sup>31</sup>.

La residencia de niños o adolescentes en monasterios está documentada en distintos textos normativos religiosos y también literarios. En el IV Concilio de Toledo (633), canon 24, que versa sobre la formación de los clérigos, se indicaba que todos han de residir bajo el mismo techo y que su formación sería supervisada por un anciano. Se aludía a que los huérfanos son protegidos por el obispo. Los niños no solo compartían el espacio con los religiosos con miras a convertirse en uno de ellos en el futuro; también trabajaban como sus sirvientes; este hecho se observa, por ejemplo, en la *Vita Patrum*, XI, 2 de Gregorio de Tours. En cuanto a la edad de ingreso hubo también diversas disposiciones y se produjeron quejas por tonsurar a la fuerza a niños (Valerio, *De genere monachorum*, 3). En el X Concilio de Toledo (655), c. 6, se establecía como límite la edad de diez años para ingresar en religión por deseo de los padres. A partir de esta edad, el niño o niña podía, por su sola voluntad, dedicarse a la vida religiosa aunque sus padres se opusieran a tal decisión.

Augusto enfermó repentinamente cuando se encontraba, junto con sus compañeros, realizando las tareas que les había encomendado el prepósito. El enfermo era visitado por otros miembros de la comunidad, incluido el narrador<sup>32</sup> que acudió entre los oficios de vigiliass y maitines, pues el narrador nos informa de que es costumbre en esta iglesia en invierno el dejar un espacio entre oficios nocturnos y diurnos. De esta afirmación deducimos que esta práctica no era un hecho generalizado. Este dato puede ser reflejo de la ortodoxia que figura en las distintas reglas monásticas del periodo y se pue-

---

<sup>30</sup> VIVES GATELL, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid-Barcelos, 1963, vol. I p. 325. PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda», en *Stud histo. Historia Antigua*, 20, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, pp. 245-266.

<sup>31</sup> *Puerulus...efebus, nomine Augustus, insons, simplex et inscius litteris, cum ceteris coaeuis ac sodalibus suis puerulis fidei mente in domo egregiae uirginis Eulaliae sui seruitii ministeruim...*, en MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 484. Gregorio de Tours afirma que aprendió a los 8 años, *Liber Vitae Patrum*, VIII, 2.

<sup>32</sup> Para PERÉZ URBEL, J. P., *Los monjes españoles de la Edad Media*, Ediciones Ancla, Madrid, [s.f.], 2ª edición, p. 261 el narrador es su maestro. Opinión que consideramos aventurada, pues no se justifica con el texto.

de relacionar con los concilios que abogan por una unidad en cuanto a la práctica de los oficios<sup>33</sup>.

Prosigue la acción con la entrada del narrador en la habitación y se nos informa de que todos estaban dormidos<sup>34</sup> y de que la luz estaba apagada<sup>35</sup>; por lo tanto, el ambiente es propicio para las experiencias ultraterrenas. El narrador ordenó encender la luz y Augusto les informó de que morirá pronto<sup>36</sup>, pero estaba feliz porque lograría la vida eterna, noticia que le había sido revelada en una visión celestial que pasa a relatar a continuación<sup>37</sup>.

### 3.2. La visión

El primer aspecto que llama la atención es que el relato de la visión está en primera persona, lo que refuerza la verosimilitud y nos muestra que nuestro texto sigue la estela inaugurada por la *Passio Perpetuae* (aunque no podemos afirmar que este texto sea una fuente directa). Esta obra se convirtió en modelo para este género y nutrió de diversos *topoi* al mismo: como la imagen del lugar paradisíaco y de los seres celestiales vestidos de blanco, que recoge, a su vez, una tradición que proviene del *Apocalipsis* (4,4) y que también aparece en el texto que nos ocupa. Vamos a detenernos en los aspectos

---

<sup>33</sup> *Nam talis in eadem sancta ecclesia mos est tu yemis tempore seorsum excubiae et seorsum matutinum officium, facto interuallo modico, adnitente Domino celebretur...*, MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 484. En la Regla de Fructuoso y en la de San Isidoro las vigiliatías están separadas de maitines. En la Regla de Fructuoso, en invierno, después de la vigilia se practica la lectura pero, en verano, esta se realiza tras las vísperas. En los concilios se intenta aglutinar el desarrollo de los oficios: IV Concilio de Toledo (633), c. 2. Todavía en el Concilio de Mérida (666), c. 2 se incide en la regulación del oficio de vísperas. Como señala VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas...*, p. 55 parece que en verano no se produce este intervalo.

<sup>34</sup> Regla de Isidoro 22, se establece que un monje ha de cuidar al enfermo. MENÉNDEZ BUEYES, L. R., *Medicina, enfermedad y muerte en la España Tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época Tardorromana e hispanovisigoda (siglos IV-VIII)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, p. 43 recoge tesis de Blas Curado García sobre la posible enfermedad padecida por nuestro protagonista: encefalitis epidémica, sarampión, tifus o peste.

<sup>35</sup> La regla isidoriana prescribe la existencia de luz en habitaciones (13). Hay un juego lumínico en el relato muy acusado; en la oscuridad se desarrolla la vida terrenal de la narración: el dolor de la enfermedad, la agonía y la muerte. También durante la oscuridad se produce la aparición. La luminosidad, en cambio, reina en el mundo celestial, característica que señala UYTFANGE, M. van, «Les Visiones du très haut Moyen Âge et les «expériences de mort temporaire». Sens ou nonsens d'une comparaison (Deuxième partie)», *Sacris Erudiri*, 33, (1992-1993), pp. 137 y ss. La llegada de la luz en el mundo terrenal (al encender velas o con la llegada de un nuevo día) anticipa la explicación de un hecho prodigioso (la visión de Augusto o la aparición que contempla Veranio).

<sup>36</sup> Conocer la fecha del óbito es un rasgo de santidad, así en las propias *VSPE*. En Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 27, se habla sobre la capacidad de predecir de los moribundos en general.

<sup>37</sup> *Uidesse, videra singillatim tibi fantasticam uissionem nullam referre/ hac nocte minime dormire*. I, 6, 22-26.

más destacables pues no constituye la visión el elemento que más nos interesa en este artículo. Recordemos que las representaciones del infierno son casi idénticas para judíos y cristianos del siglo I en adelante. Por el contrario, el Nuevo Testamento no ofrece descripciones del más allá<sup>38</sup>, lo que ha dado lugar a diversas representaciones del mismo (incluso por parte del mismo autor: véase el caso de Valerio del Bierzo que recoge tres versiones discordantes del paraíso referidas por otros tantos sujetos).

Augusto hace hincapié en que no ha dormido (no es una ensoñación, por lo tanto) y que ha visto a Cristo, a los santos y ángeles. Dice que ha ido (*fui*) a un lugar cuya descripción se ajusta a los tópicos del lugar agradable, con prados verdes, flores olorosas como la rosa y el lirio<sup>39</sup>, telas de seda, brisa fresca y aromática<sup>40</sup>.

A continuación describe un banquete divino (*Lc 22,30*) en el que se disponían asientos con un trono en el centro: había multitud de niños que servían las mesas en espera de la llegada del señor, su rey; se servían aves cebadas y todo era blanco. Las aves eran un alimento caro y privilegiado (junto con cerdo)<sup>41</sup>. Prosigue el relato con la llegada de los comensales celestiales y del propio Cristo (un varón bello, alto, resplandeciente y también vestido de blanco). Las descripciones se ajustan al canon establecido (*Ap 4,4*): vestimentas níveas, coronas, repetición del ceremonial tres veces<sup>42</sup>, etc. Augusto afirmó que besó los pies a todos los niños (*pueri*, también con sentido de siervos) y estos se alegraron de que Dios haya guiado bien al protagonista.

---

<sup>38</sup> SARACINO, F., «Rasgos y trasfondo de la imaginería infernal neotestamentaria», en *Arqueología del Infierno*, P. Xella, (ed.), AUSA, Sabadell, 1987, pp. 198-199.

<sup>39</sup> CICCARESE, M. P., *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2003, p. 83 recoge la creencia popular de que las almas se alimentan de perfume. Esta autora remarca la originalidad del episodio que viene a continuación, el banquete celestial, p. 168. Recordemos que la rosa se relaciona con Cristo y su sangre y es símbolo de renacimiento místico. También se menciona el lirio que simboliza la pureza, la virginidad y en el *Cantar de los Cantares* a Cristo. Asimismo es una flor fúnebre pagana.

<sup>40</sup> Por ejemplo, PRUDENCIO, *Apoth.* 841-842 o *Liber Cathemerinon*, vv. 110-124; también en Gregorio Magno, *Dial.* IV, 37, 4 y 8.

<sup>41</sup> MENÉNDEZ BUEYES, L.R. *Medicina...*p. 120.

<sup>42</sup> La carga simbólica de este número precede a la cultura cristiana y es asumida por esta. Es un número fundamental que simboliza un orden intelectual y espiritual y que para los cristianos representa a la divinidad. Cifra presente en todas las creencias míticas y en los relatos folklóricos y tradicionales. Motivo recogido en, por ejemplo, Is 6, 2-3 o la *Passio Perpetuae*.

La figura central preguntó si había alguien *rusticus*<sup>43</sup> (I, 14,51) y los comensales respondieron afirmativamente. Llevaron a Augusto ante él y esta figura divina aseguró que miraría por él y que le protegería<sup>44</sup>. Le dieron de comer y beber y tras probar esos manjares, Augusto afirmó que ya solo quería tomar eso. Recordemos que en distintas mitologías (clásica, celta germana, etc.) el ingerir alimentos o bebidas del otro mundo hace a los protagonistas partícipes del mismo o los retiene en el más allá<sup>45</sup>.

Según Carozzi<sup>46</sup>, la atmósfera de este episodio es similar al narrado por Gregorio de Tours en su *Liber Historiae Francorum* (VII,1) a propósito de san Salvio de Albi. Este santo asciende a los cielos guiado por los ángeles. La descripción del mismo está inspirada en la ciudad del *Apocalipsis* y coincide con nuestro relato en la fragancia que envuelve el entorno celestial. Al santo lo dan por muerto, y cuando van a enterrarlo vuelve en sí. Está tres días sin comer ni beber tras los cuales narra su visión; al hacerlo vuelve a tener necesidad de alimentarse, pues esos perfumes celestiales le habían nutrido hasta que pierde la gracia divina por desvelar lo visto (en la visión de Augusto esa comida celestial es el agua y las aves). En el caso que nos ocupa, toda la escena se relaciona con los banquetes ofrendados a los dioses y también con el *refrigerium*. Por supuesto, también se relaciona con la propia liturgia cristiana y con un contenido eucarístico (o bautismal)<sup>47</sup>, pues es evi-

<sup>43</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...* p. 487 traduce por «carente de instrucción» y otros autores como I. Velázquez, J. N. Garvin o A. Camacho Macías traducen como «extranjero, alguien de fuera (de la ciudad)». Ambas definiciones del término son plausibles y no necesariamente son excluyentes en este caso. Efectivamente Augusto no conoce las Escrituras ni textos sagrados directamente, pues no sabe leer, aunque sí los habría oído y quizá memorizado en parte. En el término está implícito efectivamente la falta de instrucción pero también la idea de foráneo (ajeno al mundo celestial, en este caso) que, además, por el mero hecho de estar vivo es incapaz de comprender o aprehender el misterio de la vida eterna. CICCARESE, M. P., *Visioni...*, p. 180 cree que se refiere a la simplicidad y pureza de corazón. Recordemos que san Agustín hace a un rústico protagonista de su obra *De cura pro mortuis gerenda* (XII, 15).

<sup>44</sup> PÉREZ DE URBEL, J. P., *Los monjes...*, p. 264 señala que la colocación de Augusto tras Cristo refleja el ambiente señorial visigodo y la costumbre de la protección y la clientela.

<sup>45</sup> Véase la obra de PATCH, H.R., *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, por ejemplo.

<sup>46</sup> CAROZZI, C., *Le voyage...*, p. 61-62 y 70. También comparte ambiente según este autor con el episodio de la visión de una joven en *HF*, VI, 29. No obstante, esta ambientación similar no significa que el texto de Gregorio de Tours fuera la fuente de nuestro opúsculo dado que no está atestiguada la difusión del texto. De hecho, puede que existiera una fuente o noción previa común, incluso tradicional, relacionada con las peculiaridades de los alimentos del ultramundo.

<sup>47</sup> CAROZZI, C., *Le voyage...*, p. 72. VELÁZQUEZ, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Museo Nacional de Arte romano, Mérida, 2005, Cuadernos Emeritenses, 32, p. 197, n. 183. La autora se pregunta si existiría alguna semejanza con la corte real en esta descripción ante la sugerencia de L. A. García Moreno. GUIANCE, A., *Los discursos...*, p.138 lo relaciona con el banquete funerario.

dente la simbología cristológica: esos alimentos ligan a la eternidad y la participación en el banquete divino otorga la inmortalidad, pues remiten a una simbología espiritual.

Para M. Parada López de Corselas el banquete descrito por Augusto es una representación literaria del «trono preparado»<sup>48</sup> (se espera la llegada de Cristo, se le denomina «señor» y «rey»). La referencia a las coronas, la seda y el jardín encuentra paralelo en la arquitectura palaciega y episcopal. La corona se puede relacionar tanto con la corona votiva visigoda como con los bienaventurados del paraíso. Por ello, podemos colegir que la visión de Augusto bebe de los patrones clásicos pues parece aludir a un emperador celestial y a un ceremonial que recuerda a la corte romana oriental al que se le unen elementos autóctonos<sup>49</sup>. En este caso, el trono funciona como una metáfora de sacralidad y de poder. Hay que tener en cuenta que el poder político y civil se relaciona también con el religioso y ambos, en sus pugnas, ofrecen modelos comunes y simbologías rituales. Mérida será un centro fundamental en las luchas de poder del periodo visigodo y se opondrá, junto con otras ciudades, a la centralización político-religiosa. Las *VSPE* recoge las tensiones inherentes al sistema político imperante y reescribe la historia local bajo la perspectiva religiosa y de la oligarquía episcopal<sup>50</sup>.

---

También recuerda a los banquetes olímpicos, con esos niños con funciones de Ganímedes. Las fuentes son el *Apocalipsis*, *Ez* I, 26 y *Sal* 47, 9.

<sup>48</sup> PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, M., «El trono preparado: reflexiones sobre estética, cultura visual e imagen simbólica en el arte tardoantiguo y su proyección en la Hispania visigoda y al-Andalus», en *Anales de la Historia del Arte*, Vol. 23, Núm. Especial, (2013), pp. 115-116. A este respecto conviene recordar que las placas-nichos visigodas, las placas funerarias o los sepulcros suelen representar, además de motivos cristianos como cruces y crismones, otros motivos heredados de la tradición pagana como elementos arquitectónicos relacionados con el denominado «trono preparado», la parusía o la Jerusalén celestial. Asimismo, las placas-nicho y los arcos simbolizan la puerta celestial, el umbral hacia el más allá. La función de estas piezas es controvertida pero parece que se encontraban próximas al altar, remedos de lararios romanos. Esta simbología influiría en las descripciones iconográficas o en los elementos del relato visionario además, no olvidemos que los altares también estaban ornamentados (XIII concilio de Toledo, 3, c. VII).

<sup>49</sup> PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Algunas consideraciones...», p. 256.

<sup>50</sup> Para ello, se emplean discursos iconográficos de poder de la tradición anterior (bizantinos, etc.) como la escenificación de la vuelta de Mazona como si de una *adventus* imperial se tratase, entre otros elementos. Además, los elementos arquitectónicos paganos siguieron vigentes como los motivos geométricos, formas zoomorfas etc. estas imágenes escultóricas que adornaban los templos y lugares de culto pudieron «inspirar» la descripción paradisiaca de Augusto. En el *xenodochium* de Mazona, por ejemplo, se han recobrado dos columnas con motivos vegetales que evocan abundancia, vergel. La influencia cultural previa se trasluce constantemente.

Prosigue la narración relatando que el personaje divino informó a Augusto de que todos se marcharían y de que él le llevaría a un pequeño jardín, como así ocurrió. Entonces aparecieron unos hombres gritando a los que esa figura central expulsó por malos siervos (no se les permite contemplar a Cristo), pero a Augusto no le dio tiempo a identificar a nadie y, aunque el narrador inquiere sobre ellos, Augusto solo puede decir que vestían diferente<sup>51</sup>. Este hecho podría remarcar la atemporalidad del lugar o quizá aluda a la preocupación doctrinal sobre que el cuerpo humano sea reconocible en el más allá<sup>52</sup>. Lo que parece evidente es que este episodio se refiere a una representación de un tribunal en el que los malos servidores sufren la muerte espiritual. Se produce aquí una advertencia de corrección y se insta a ser buen cristiano.

La figura nívea llevó a Augusto de la mano a un jardín hermoso con un cauce<sup>53</sup> de agua cristalina y flores y plantas olorosas; entonces el pequeño, caminando junto al arroyo, volvió a su lecho. Parece que recorrió un primer paraíso y luego Cristo le llevó a otro pequeño jardín, atravesado por un río<sup>54</sup> que es la antítesis del descrito en las regiones infernales y que se basa en el *Apocalipsis* (22,1).

La importancia del agua en espacios religiosos es rastreable desde la Prehistoria. El agua es un símbolo de vida, incluso después de la muerte pues el ritual funerario garantiza un nuevo nacimiento *post mortem*. Los ritos paganos adquieren un nuevo carácter sacramental al ser absorbidos por el cristianismo<sup>55</sup>. En el Nuevo Testamento se alude al valor del agua. En el *Apocalipsis* (de lectura obligada según Concilio IV de Toledo, c. 17) se explica la Nueva Jerusalén como «un río de agua, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero» (*Ap* 22,1). También hay referencias en *Ez*, 47, 1 y 12 o *Ap* 22, 17. Esta simbología se refuerza con la existencia de un referente real, pues próximo a la basílica de santa Eulalia y a su monasterio, en donde habita Augusto, discurre el arroyo Albarregas. Es decir, la realidad física del entorno ofrece elementos que podrían haber influido en la

<sup>51</sup> “...nam alia forma et alio habitu decorati sunt omnes” I, 19-20, 72-73.

<sup>52</sup> Esta idea se relaciona con Gregorio Magno, *Dial.* IV, 37, 3.

<sup>53</sup> *Ribus, ribu*, I, 20, 75-76 y I, 21, 77. También en la *P. Perpetuae* se menciona un espacio relacionado con un huerto.

<sup>54</sup> GUIANCE, A., *Los discursos...*, p. 173 apunta que es el río de la vida citado en *Apocalipsis* 22,1 pero los ríos en ultratumba aparecen en distintas mitologías desde la clásica a la germana, etc. En cualquier caso, el espacio descrito es cristocéntrico.

<sup>55</sup> VEAS RUIZ, N. y SÁNCHEZ, J. C., «El elemento acuático en las iglesias visigodas», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y cristianismo*, 7, (1990), pp. 487-493.

creación de la visión, como el río Albarregas que parece comunicar ambos planos, el celestial y el terrenal y que, indirectamente, ayuda a dotar de transcendencia a ese espacio.

Prosigue el narrador insistiendo en que está realizando una transcripción fiel, aunque con otras palabras, de los hechos contados por Augusto, que los narró ante otros; es decir, existen múltiples testigos. El narrador informó del suceso al abad, el cual va a visitar a Augusto, y este le volvió a narrar lo mismo y a todos los que se acercaban a preguntarle. Al abad se le califica de «santo», término en un principio solo usado una vez que habían muerto, lo que quizá indique que había fallecido cuando se escribe la obra.

### **3.3. La aparición fantasmal**

Augusto no pudo superar su enfermedad. Al sentirse desfallecer pidió la penitencia<sup>56</sup> y cuando el narrador regresó al atardecer, el joven ya había muerto<sup>57</sup>, pero los religiosos habían dejado el cadáver en la celda<sup>58</sup>, sin enterrar, porque ya era tarde. Recordemos que los cánones insisten en enterrar a los finados cuanto antes (Concilio VII Toledo, 646, c. 3 y Concilio Valencia 546, c. 4). Por la noche, a altas horas<sup>59</sup>, el propio Augusto llamó a voces «desde fuera» (del monasterio, se entiende) a otro muchacho, Quintiliano, pero fue otro niño, Veraniano, *simplex et verax*, quien se levantó al reconocer su voz<sup>60</sup> y le vio al salir al exterior. Augusto estaba de pie vestido de blanco, pero Veraniano no se atrevió a acercarse a él por terror. Juró que tenía el rostro blanco y niveos los ropajes, apariencia que anticipa la imagen posterior del fantasma pero que remarca la merced divina recibida.

Concluye la obra informándonos de que se le enterró en la basílica de santa Eulalia, lo que es un privilegio, quizá derivado del hecho portentoso de

---

<sup>56</sup> *Poenitentiae*, I, 25, 90. Sobre este particular véanse: el Concilio IV de Toledo (633) c. 54 y 55 sobre las clases de penitentes, el Concilio XI de Toledo (675) c. 12 legisla sobre la penitencia para los moribundos. Años después, en el XII Concilio de Toledo (681), c. 2, se explica que la penitencia es irrevocable, incluso si se ha realizado en estado de inconsciencia del penitente.

<sup>57</sup> En el episodio de Salvio narrado por Gregorio de Tours en su *HF*, él desea quedarse pero se le revela que tiene una misión pastoral que cumplir, por lo tanto, no muere inmediatamente tras contarle como sí le sucede a nuestro joven protagonista.

<sup>58</sup> *Vespere/ uespere*, I, 26. *Cellula*, I, 26, 95.

<sup>59</sup> *Intempeste nocte* I, 26, 95-96.

<sup>60</sup> Gregorio Magno, *Dial.*, I, 10, 18, resurrección de Marcelo, inspirada en la de Lázaro. Textos que recogen visiones durante la enfermedad: Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 14, 17 y 49, en el que un monje es llamado por el monje fallecido, lo que se explica como señal de que pronto morirá, como así ocurre. La voz se oye en el cementerio; el difunto no llega a aparecerse.

tener una visión y aparecerse después de muerto<sup>61</sup>, pues en el segundo opúsculo de esta obra se entierra al monje protagonista en su celda y se afirma ser lo habitual.

Se han localizado cinco mausoleos y diversos enterramientos de distinta factura en el interior de la basílica. Se supone que en uno de ellos se enterró al pequeño Augusto según nuestro texto. Los enterramientos que se ubican en un entorno privilegiado parece que acogen los restos de la elite episcopal, según consta en el texto que manejamos, que señala que se enterran junto a la cripta de la santa. También en la basílica se ha documentado la tumba de Eleuterio, otro personaje de la obra, aunque en un sector secundario. En el exterior también se han localizado restos de una necrópolis datada en los siglos VI y VII<sup>62</sup>.

Con la llegada del cristianismo se produce un cambio importante tanto en el modo de enterramiento como en los lugares destinados a tal efecto. Los cuerpos son inhumados en vez de incinerados, se ha de intentar no separar los restos (hecho que generó bastante legislación al respecto a raíz del auge del culto de las reliquias)<sup>63</sup>; se evita el ajuar funerario y se crean nuevos espacios de enterramiento próximos a lugares sacros, *martyria* o, incluso en el

---

<sup>61</sup> *Regla de Isidoro*, 25, todos los monjes han de ser sepultados en un mismo cementerio, lo que simboliza una prolongación de la comunidad.

<sup>62</sup> MATEOS CRUZ, P., «El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)», en *Antigüedad y cristianismo*, 14, (1997), p. 610.

<sup>63</sup> *Passio Fructuoso*. CASTELLANOS, S., *La hagiografía...*, p. 141, para las referencias bibliográficas al respecto n. 2, 3, 6 y *C. Th.* IX, 17, 7, en donde se especifica la prohibición tanto de trasladar los cuerpos como de la venta de reliquias. *Iul. Ep.* CXXXVI *a* y *b*, legisla contra la profanación de tumbas. Sobre el traslado de los cuerpos habla el *Digesto* XI, 7, 39, etc. CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 1999, p. 320 señala que el proteger la tumba en occidente alcanza hasta mediados del siglo VII lo que produjo una escasez de reliquias, pero, por contra, proporcionaba más prestigio a los centros culturales que sí disponían de ellas. Braulio de Zaragoza en su *Epístola* 9 se quejará de tráfico sin control de las mismas.



interior de iglesias o basílicas, en contra de lo estipulado en los concilios<sup>64</sup>. De hecho, las necrópolis son elementos clave en el proceso cristianizador<sup>65</sup>.

La basílica de santa Eulalia data de la segunda mitad del siglo V (reconstruida por Fidel a mediados siglo VI, entre los años 560-571) y su germen fue un *martyrium* construido en el siglo anterior. A estas edificaciones se les suelen anexar monasterios, como en el caso que nos ocupa, además de otras construcciones. En Mérida, junto a la basílica de Eulalia, Masona auspició la creación de un *xenodochium* en las proximidades. En este sentido conviene recordar que el texto de la *passio* de Eulalia señala que los enfermos y posesos que llegan a su sepulcro son curados. Eulalia aparece pues como sanadora de poseídos (*uexaticí*) y de enfermos, y gozaba de un culto importante, como ya se ha señalado.

En cuanto la importancia de honrar y sepultar a los muertos encontramos, por ejemplo, la mención de Ovidio sobre la existencia de una fiesta en honor a los muertos y a los seres queridos (*Parentalia*) en febrero<sup>66</sup>. En una ocasión en que no se celebró esta festividad el poeta afirma que los muertos salieron de sus tumbas y recorrieron aullando calles y campos. La importancia de los restos del finado, de ofrecerles sepultura, es una costumbre que se remonta a la prehistoria. La sepultura simboliza la puerta al más allá y, por tanto, si no hay sepultura, no se puede acceder al otro mundo. Normalmente los muertos regresan cuando el funeral o los ritos de duelo no se han llevado a cabo como se debería. Son numerosas las fiestas en honor a los antepasados en todas las culturas, incluida la cristiana (Todos los Santos<sup>67</sup>, el día de los Difuntos o de todas las ánimas o el Samhain celta, etc.). Parece deducirse una imposibilidad del finado Augusto para acceder al recinto sagrado del monasterio, aunque ahí permanezca su cuerpo, lo que implica –y a su vez remarca– el poder de estos recintos y por extensión de

---

<sup>64</sup> El Concilio I Braga (561), 18, rechaza los enterramientos en el interior de los templos, aunque ese privilegio existe en algunas ciudades. Esta prohibición se seguirá sosteniendo el sínodo de León de 1267. Otras disposiciones son más permisivas y restringen este privilegio a determinadas personas. El Concilio Auxerre del 578 también recoge la prohibición de no enterrar en áreas basilicales, lo que prueba una realidad distinta. Véase la obra de TOLEDO, J., *Prognosticon*, sobre esta cuestión o Agustín en *De cura pro mortuis gerenda* o Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 52 y ss. pp. 266 -267. Este tipo de inhumación resalta el dominio social y es un ejemplo de autoafirmación.

<sup>65</sup> MATEOS CRUZ, P., «El urbanismo ...», p. 603.

<sup>66</sup> OVIDIO, *Fastos*, II, 535 y ss.

<sup>67</sup> Festividad creada por Gregorio III en el siglo VIII y extendida a toda la Iglesia por Gregorio IV a mediados del siglo IX. La festividad de los Difuntos, ligada a la celebración celta, se institucionalizó años después.

sus moradores<sup>68</sup>. Augusto al no haber sido enterrado vaga próximo al lugar de su muerte pero le está vedada la entrada.

#### 4. QUÉ ENTENDEMOS POR «FANTASMA»

Analizamos a continuación los elementos que permiten calificar la aparición de Augusto como fantasmal. No es este el lugar para realizar una exégesis sobre el término o los sucesos que se engloban bajo el epígrafe «aparición fantasmal» pero creemos necesario ofrecer unos escuetos datos que sirvan para justificar la adscripción de nuestro personaje a la categoría de fantasma.

El término «aparecido» es definido por el Diccionario de la RAE<sup>69</sup> como «espectro de un difunto». En cambio, las acepciones de «fantasma» que recoge este diccionario son más numerosas. Las más interesantes para nuestro estudio son la segunda y tercera acepciones: «Visión quimérica como la que se da en los sueños o en las figuraciones de la imaginación» e «Imagen de una persona muerta que, según algunos, se aparece a los vivos».

Si nos fijamos en el diccionario de J. Chevalier y A. Gheerbrant<sup>70</sup> observamos que bajo la acepción conjunta «aparecido/fantasma» se nos indica la abundancia de los mismos en el folclore con distintas intenciones. Para estos autores la imagen del aparecido simboliza el miedo ante el más allá. Aducen que su origen puede radicar en lo inconsciente que inspira temor y que remite a una realidad negada, rechazada. El miedo ante la muerte o a los cadáveres y el estupor ante fallecimientos extraños pueden estar detrás de la creencia en los fantasmas<sup>71</sup>. J. C. Schmitt señala la importancia del periodo de duelo (el cual se relaciona con la memoria y la imposibilidad de olvidar)<sup>72</sup>, puesto que la no aceptación de una muerte produce fantasmas. El luto, la internalización litúrgica del tiempo del muerto (en el que el aniversario del fallecido simboliza su retorno) y el ritual ayudan, en definitiva, a superar ese duelo. La pena y el dolor ante el fallecimiento de un ser querido promueven un sistema de creencias que permite la existencia de un vínculo

---

<sup>68</sup> La función protectora y profiláctica de los templos emana de la proyección de sus elementos como la cruz, los enterramientos, etc.

<sup>69</sup> [www.rae.es](http://dle.rae.es/?w=fantasma), 2015, consultado el 1 de noviembre 2015, RAE, <http://dle.rae.es/?w=fantasma>.

<sup>70</sup> CHEVALIER, J. y GHEERBRAND, A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1991, 3ª ed., pp.109-110.

<sup>71</sup> LECOUTEUX, C., *Fantasmas...*, p. 25.

<sup>72</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts*, p. 4-6.

más allá de la muerte. P. Brown<sup>73</sup> señala que el cristianismo de los primeros tiempos tiende a acortar o reprimir el proceso de duelo a favor de la creencia en la vida ultraterrena. La ritualización cada vez más compleja y estricta de los procesos fúnebres y del luto pretende ayudar a sobrellevar las pérdidas, puesto que brinda consuelo a la par que sirve para crear unos vínculos intercomunitarios. Asimismo, estos procesos redundan tanto en beneficios espirituales (reafirman la fe y los postulados religiosos además de asegurar mejoras en la vida ultraterrena de los fieles) como económicos (con el pago de limosnas, misas, etc. que nutren las arcas eclesiásticas)<sup>74</sup>.

Los pioneros en abordar este tipo de elementos en sus estudios fueron C. Lecouteux y el mencionado J. C. Schmitt. El primero resalta la importancia de la tradición pagana (en su caso concreto, destaca el sustrato nórdico) y el conflicto religioso derivado de la colisión entre la cultura eclesiástica dominante y la cultura popular latente o que se intenta silenciar. En esta línea, J. C. Schmitt<sup>75</sup> hace hincapié en la importancia de analizar el contexto discursivo en el que se inserta el relato, es decir, el género en el que se incluye dicho episodio, para poder realizar un certero análisis del mismo. Schmitt, a diferencia de Lecouteux, señala la importancia de la tradición cristiana en la evolución de este tipo de estructuras narrativas<sup>76</sup>. J.C. Schmitt diferencia a los fantasmas (aparición de un muerto corriente) de las visiones o apariciones de santos y mártires. El término «fantasma» en español parece implicar algo negativo, de cariz pagano o no milagroso (una visión influida por la imaginación) como puede traslucir la definición antes mencionada del DRAE. El término «aparecido», puesto que no porta ninguna connotación valorativa se ajusta a todos los casos del siglo VII hispanovisigodo que aparecen en la literatura hagiográfica del periodo y que se relacionan sin lugar a dudas con portentos milagrosos (no demoníacos) y con sujetos de probada santidad o bondad. Por lo tanto, el caso de Augusto constituye el único ejemplo que se puede ajustar a la definición propuesta por el medievalista francés si bien con algún matiz pues, aunque se trata de un muerto corriente, ha sido significado por la divinidad y además, por su edad (pues todavía es un niño), es un ser sin mácula. Se ajusta más a la estela de

---

<sup>73</sup> BROWN, P., *The cult of the saints. Its raise and function in Latin Chistianity*, University of Chicago, Chicago, 1981, p. 69 y ss.

<sup>74</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts...*, p. 224.

<sup>75</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts...*, pp. 1-34. En cambio, el término «retornado o regresado» tampoco se ajusta completamente al término francés *revenants*, pues en español implica una vuelta física real y solo es válido para los casos de resurrecciones.

<sup>76</sup> En concreto, la imagen del fantasma cristiano entronca con el episodio de la pitonisa de Endor (I *Samuel* 28, 3-25).

los fantasmas en el hecho de su exclusión del recinto sacro y en su frustrado intento de contactar con su amigo.

En resumen, las tesis de estos medievalistas franceses son una herramienta imprescindible para abordar estos estudios. Dichos campos de investigación ponen de manifiesto que la creencia en fantasmas es una constante universal y rastreada en diversas culturas y mitologías y subrayan la necesidad de que para entender los discursos medievales y, en concreto, el episodio que analizamos aquí, han de tenerse en cuenta ambas esferas: la pagana y sus posibles influencias, y la cristiana y su tradición. En el caso hispano, como apunta Guiance<sup>77</sup>, este ha de completarse con las peculiaridades propias existentes en la península para un periodo concreto, en nuestro caso, el siglo VII. Es decir, debemos analizar las posibles influencias de los sustratos ideológicos específicos así como la coyuntura política y cultural de producción de dichos discursos.

Por ello, una vez que hemos delimitado el concepto de fantasma y lo hemos relacionado con nuestro protagonista (un niño sin mácula que no llega a la categoría santo), debemos adentrarnos en la opinión o, como veremos a continuación, opiniones vigentes en la época sobre este particular, es decir, sobre la existencia de los fantasmas.

Dado lo limitado del espacio y aun siendo conscientes de que pecamos de un excesivo reduccionismo, nos ceñiremos a señalar las tres corrientes más importantes al respecto, esto es: la no aceptación del fenómeno, la aceptación de estos hechos y, una tercera vía que admite estos sucesos pero adscribiendo a los mismos un origen demoníaco. A grandes rasgos, podemos identificar cada línea de pensamiento respectivamente con tres grandes figuras del cristianismo: san Agustín, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla<sup>78</sup>.

Para san Agustín (en *De cura pro mortuis gerenda*) solo los seres excepcionales se aparecen<sup>79</sup>. Por lo tanto, la aparición de muertos ordinarios no puede producirse; solo se ven sus imágenes espirituales en sueños. En los primeros siglos del cristianismo la creencia en fantasmas (es decir, en apariciones corrientes) se relaciona con el paganismo (*larua*, necromancia)

---

<sup>77</sup> GUIANCE, A., *Los discursos...*, p. 382.

<sup>78</sup> La nómina de autores y matizaciones de estas grandes líneas argumentales es ingente, así como el número de textos y exégesis al respecto que desembocarán en el desarrollo de la creencia en la brujería y en las persecuciones inquisitoriales.

<sup>79</sup> *De cura pro mortuis gerenda*, XI, 13. S. Agustín afirma que los muertos no pueden volver, las apariciones son una imagen espiritual, son *demones* en las mentes de los dormidos. En cambio, su maestro Ambrosio de Milán opina lo contrario a raíz de la aparición de su hermano Satyrus.

mientras que los santos son «gente especial»<sup>80</sup> (el joven Augusto está a medio camino, como ya hemos señalado). Las dudas expuestas por san Agustín ante las apariciones se desechan a partir del siglo IX cuando el aparato institucional, litúrgico y narrativo estaba consolidado<sup>81</sup>. Será entonces cuando la Iglesia pase a explotar este tipo de relatos sobre aparecidos y fantasmas con la finalidad de promover la liturgia de la muerte, así como determinadas creencias ultramundanas y, en último extremo, reforzar su poder. Apunta Schmitt que la motivación ulterior de estos relatos pudo ser el intento de comprensión de los sueños o de las «visiones» de los parientes muertos. La Iglesia se servirá de estos fenómenos para ofrecer una explicación acorde con los postulados que pretende implantar<sup>82</sup>.

Para Gregorio Magno, en cambio, la santidad estaba al alcance de todos y por eso los muertos comunes se pueden aparecer. Su literatura es reflejo de esta creencia pues recoge distintos episodios de apariciones de lo que podríamos considerar fantasmas, esto es, apariciones de personas corrientes. La manifestación del personaje *post mortem* sirve para demostrar el haber conseguido la gloria divina. También se aparecen personajes similares a nuestro Augusto: individuos sin mácula que suelen presentar una lección clara para el lector, como la de reafirmar las virtudes cristianas<sup>83</sup>. No obstante, en ocasiones, son personajes que portan algún aspecto negativo que les impide alcanzar el más allá; por ejemplo, no han recibido el ritual funerario completo, el perdón o la contrición, o necesitan purificarse por no haber sido buenos cristianos, etc. Encontramos aquí una clara diferencia con la hagiografía del periodo en la península ibérica: en esta última, los aparecidos son todas figuras positivas (dejando al margen los seres puramente celestiales, angélicos o diabólicos); son personas que encarnan al buen cristiano – normalmente santos – o seres inocentes o sin tacha como nuestro protagonista.

---

<sup>80</sup> BROWN, P., *The cult ...*, el capítulo cuarto consagrado a los santos, «*the very special dead*».

<sup>81</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, p. 34. Véanse, por ejemplo las *Cantigas de Santa María* 123 o la 72.

<sup>82</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, pp. 6-10 y 230, n. 4. Sobre terminología relacionada con las almas véase página 235. Además, este autor incide en que la Iglesia duda sobre los sueños pues no hay control eclesiástico sobre ellos, sobre la supuesta revelación que portan y por ello se demonizan (pp. 43-59). La prueba de la verdadera visión se basa en la aparición en ella de santos o reyes o en que estos aparezcan como destinatarios de la misma. Prosigue este autor señalando que cuando el cristianismo se está afianzando y está apuntalado su poder e influencia resurgen este tipo de relatos de aparecidos para mostrar a la Iglesia como regidora de ambos mundos, el de los vivos y el de los muertos.

<sup>83</sup> Por ejemplo, Gregorio Magno, *Dial.* II, XXIV o CXXIII.

La tercera vía la representa Isidoro de Sevilla, el cual sigue la teoría agustiniana pero introduce un nuevo factor: la influencia demoníaca en las visiones. Dada la génesis del fenómeno, las apariciones no están exentas de ambigüedad o de incertidumbre sobre el origen de lo aparecido, pues existe una dificultad para distinguir si lo que se aparece es un ángel bueno (*S. Pablo 2, Cor 11: 14*) o uno malo que se «disfraza» con la imagen espiritual del muerto. Esta duda en la naturaleza de lo aparecido se observa, por ejemplo, en un episodio recogido por Valerio del Bierzo<sup>84</sup>. Esta postura, que recela de la naturaleza bondadosa de las apariciones, entronca con creencias ancestrales sobre espíritus malignos y la teoría de los démones paganos que es asimilada por el cristianismo al identificar *demon* con espíritu diabólico. Esta corriente dará lugar a la literatura posterior medieval sobre brujería, conjuraciones y magia negra. Los antecedentes pueden rastrearse en el autor hispalense: en sus *Etimologías*, por ejemplo, habla de la nigromancia, aunque todavía imbuido por las fuentes clásicas (*Etym*, VIII, 9, 11).

Julián de Toledo, en su obra sobre el más allá *Prognosticon futuri saeculi...* (666-689), nos ofrece una síntesis del dogma preponderante en estos primeros siglos medievales. En concreto, en el Libro II, expone las contradicciones sobre la naturaleza de las apariciones *post mortem* en los textos bíblicos (*1R, 28,15* o *Eccl 46, 20, Samuel 28, 3-19*)<sup>85</sup>. Es decir, no existe una postura clara aunque se infiere, siguiendo la estela agustiniana, que solo unos elegidos tienen esta facultad, mientras que el resto, como la anécdota que Julián recoge en el apartado 27, pueden hacerlo únicamente en sueños.

En conclusión, el cristianismo reserva las apariciones principalmente a los santos, para que a través de ellas, estos defiendan sus santuarios, reconforten, guarden de pecados o avisen de muertes. Su figura se liga con la de los ancestros de las sociedades primitivas. El cristianismo emerge como una religión de mártires<sup>86</sup> (de héroes, semejantes a los paganos) cuyos enemigos eran fundamentalmente el Olimpo pagano y el culto imperial. Los mártires y santos en general ofrecen protección pero también se relacionan con lo festivo (y en esto vuelven a coincidir con el culto a héroes paganos), además de desempeñar distintas funciones como la filobenéfica, la apotropaica y la didáctica. En el resto de producción hagiográfica hispanovisigoda de esta centuria solo se recogen apariciones de mártires-santos.

<sup>84</sup> *Replicatio...*11.

<sup>85</sup> Julián de Toledo, *Prognosticon*, II,30 y S. Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XV, 18.

<sup>86</sup> CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires...*, pp. 232-236. Este autor explica el concepto de mártir y su génesis en las páginas 238 y ss.

## 5. RECAPITULACIÓN

Si nos detenemos a observar los elementos que conforman el primer opúsculo de las *VSPE* que hemos destacado en nuestro análisis, podemos extraer varias conclusiones de los discursos que allí aparecen, es decir, tanto del relato visionario como de la aparición fantasmagórica. La primera conclusión, común a ambos discursos, es la conjugación de elementos reales con una tradición textual asentada.

La primera parte del relato ofrece una representación del más allá pero sin una sistematización escatológica a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en su fuente explícita: los *Diálogos* de Gregorio Magno. La atmósfera recuerda, en cambio, al otro Gregorio. De hecho, al igual que Gregorio de Tours, el autor de las *VSPE* no habla de fuego purgacional (a diferencia de san Agustín, Gregorio Magno o Julián de Toledo)<sup>87</sup>. Los fines de este relato visionario, como ocurre con la visión de Furseo (de mediados del siglo VII), son ofrecer una descripción del más allá a los fieles, la edificación espiritual y la transmisión del mensaje de perseverancia en los valores cristianos<sup>88</sup>. El viaje al paraíso del protagonista (del que no se aclara cómo llega al cielo) es una confirmación de su santidad. Dado que su misión es transmitir la existencia y las características del paraíso (con elementos del ambiente señorial) no es necesario que siga viviendo tras haberlo referido<sup>89</sup>.

En cuanto a la segunda parte del relato, la aparición fantasmagórica, descubrimos, por su propia naturaleza, elementos de carácter popular o folclórico que remiten a tradiciones previas y persistentes circunscritas a estos fenómenos<sup>90</sup>. Los primeros elementos que entroncan con creencias anteriores son el tiempo (la nocturnidad y la estación invernal<sup>91</sup>) y la necesidad de sepultura. Es decir, la aparición se produce de noche (como la mayoría de los ejemplos consignados para la literatura hagiográfica del siglo VII en la península), adscribiéndose a la tradición de aparecidos que responden a muertos insepultos.

---

<sup>87</sup> CAROZZI, C., *Le voyage...*, pp. 66-67 y 71.

<sup>88</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 10-1.

<sup>89</sup> CICCARESE, M. P., *Visioni...*, p. 183.

<sup>90</sup> Existen otros elementos folclóricos en el relato, como destaca MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 10, por ejemplo las escenas sobre la ocultación de la túnica de Eulalia o del caballo salvaje, ambas protagonizadas por Masona.

<sup>91</sup> LECOUTEUX, C., *Fantasmas...*p. 144. Este autor también señala que los fantasmas no son dados a «alejarse» del lugar de su defunción.

Las apariciones de los muertos (con numerosos relatos desde la Antigüedad) suelen transmitir algún mensaje a los vivos (a veces la aparición se produce durante el sueño, ofreciéndose detalles que prueban su carácter divino, y se limitan a anunciar determinados sucesos). Suelen buscar el bien del visitado, o le someten a una prueba. El fallecido aparece beneficiado por la divinidad, aunque también existen apariciones malévolas. En el caso de Augusto, tanto su visión como su aparición con los ropajes níveos, prueban el haber sido glorificado por la divinidad, aunque Veraniano duda, y de ahí su miedo. Tanto Augusto como Veraniano son dos muchachos de similares características en cuanto a la veracidad de sus enunciados, es decir, son jóvenes sin mácula y por lo tanto, dignos de crédito. Recordemos que se ofrece la posibilidad de ascensión directa a los cielos en el caso de los niños<sup>92</sup>.

Otro dato singular es que tampoco consigue contactar con su amigo Quintiliano. Este episodio parece anticipar el tema de los dos amigos que se prometen que el que muera primero se aparecerá e informará sobre su condición en el más allá<sup>93</sup>. No obstante, quizá Augusto buscara también reconvenir a su amigo por alguna actitud que le estuviera perjudicando de cara a la vida futura, de ahí la imposibilidad de este último de contemplar la aparición; no es lo suficientemente inocente, quizá. También pudiera ser un aviso de una próxima defunción<sup>94</sup>. Guance apunta a que el narrador enfatiza así la «idea de una comunidad de intereses y valores, compartidos por todos los miembros de la iglesia de santa Eulalia de Mérida<sup>95</sup>». Prosigue este autor señalando que quizá también se pretendiera resaltar que solo los justos, como los dos protagonistas y *simplices*, pueden involucrarse en estos asuntos. Si retomamos lo expuesto en el apartado anterior de este trabajo, la narración sobre Augusto se inserta en la corriente auspiciada por Gregorio Magno que acepta que la santidad pueda ser lograda por una persona corriente. Santidad y gracia divina que definitivamente se prueban en el hecho de regresar del más allá y en la indumentaria portada. Tanto el reconocimiento como el contacto entre vivos y muertos aparecen también en Gregorio Magno, y anteriormente en obras clásicas<sup>96</sup>. En cualquier caso, la tónica general de la obra de dejar al lector la interpretación de las enseñan-

<sup>92</sup> GUIANCE, A., *Los discursos ...*, p. 158, son sinónimo de veracidad si son muy pequeños.

<sup>93</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, p.137. Por ejemplo, en Cesáreo de Heisterbach *Dialogus miraculorum*.

<sup>94</sup> *Vid supra*, nota 60.

<sup>95</sup> GUIANCE, A., *Los discursos...*, p. 385. SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, pp. 31-42,46-47. LECOUTEUX, C., *Fantasmas...*, pp. 53-56.

<sup>96</sup> Gregorio Magno, *Dial.* 4, 33, 5 ss. o en la *Visión de Baronto* de fin del s. VII.



zas dota a este texto de una originalidad que le hace destacar entre la producción hagiográfica de la Alta Edad Media europea.

La aparición es un milagro por intervención divina, pues no hay ningún santo implicado directamente, aunque podemos inferir quizá la ayuda de Eulalia pues Augusto pertenece a su monasterio y es enterrado en su basílica. Ante las susceptibilidades que puedan desprenderse de este tipo de portentos extraordinarios, el autor de las *VSPE* afirma en el prólogo que no se ha de dudar<sup>97</sup> de los relatos de su modelo, Gregorio Magno, si se es un cristiano «ortodoxo»<sup>98</sup>. Por ello, con más razón se han de tener por verdaderos los relatos recientes, que son aquellos con los que comienza la obra que nos ocupa. Para apoyar esta interpretación podemos aducir el empleo por parte del autor del término *miracula*, que se puede entender como «prodigio», una idea de raigambre clásica, frente a la traducción literal de «milagro». Así aparece en el prefacio del opúsculo IV y en el epílogo<sup>99</sup>: en el prefacio aparece el término *miracula* con la idea de maravillas, al igual que en la *Vita Fructuosi* (*VF*) o en los *Diálogos* de Gregorio Magno. Como apunta J. N. Garvin, el escepticismo ante estos discursos debió de ser algo más común de lo que imaginamos<sup>100</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

El relato del pequeño Augusto inaugura, dentro del conjunto de la literatura peninsular medieval, la representación de la imagen de fantasma de acuerdo con la nueva línea religiosa predominante: el cristianismo y se inspira en uno de los textos más representativos de la hagiografía merovingia (al reco-

---

<sup>97</sup> Gregorio de Tours también reflexiona sobre la incredulidad de los receptores de su historia de Salvio. También en *VSPE*, IV, vi, 5, el autor se muestra prudente. Además, el propio Veraniano, a pesar de los signos de santidad de la aparición de Augusto, también duda.

<sup>98</sup> Recordemos que la segunda redacción de la obra corresponde a un periodo en el que Julián de Toledo polemiza con el papado, hecho exponente de las relaciones entre la Península y Roma, por lo que este comentario, algo irreverente ante la obra papal, refleja un sentir hispano más desprendido, más independiente de la autoridad pontificia. Además, pone de manifiesto que pervivían creencias heterogéneas. VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas...* p. 35.

<sup>99</sup> Con este sentido aparece recogido también en la *Vita Fructuosi*, 12.

<sup>100</sup> GARVIN, J.N. (ed.), *The «Vitas ...»*, p. 264. Así se colige de Sulpicio Severo, *Diálogos*, I, 26,4, 2, 13 y 7; Isidoro de Sevilla, *De vir. Ill.*, 41; Gregorio de Tours o en la necesidad de Gregorio Magno de recalcar en el prólogo de su *Diálogos* su autoridad como aval de lo que va a exponer a continuación. En este sentido funciona la insistencia en aludir a los testigos así como en remarcar que no ha sido un sueño.

nocer la deuda con Gregorio Magno) en un intento por prestigiar la función religiosa de Mérida.

Está narrado a dos voces y se caracteriza por una falta de sucesos sensacionalistas en una búsqueda de realismo y credibilidad. Sigue el modelo gregoriano así como la tradición literaria cristiana en, por ejemplo, la descripción del paraíso tradicional. Esto no es óbice para que desprenda fresca narrativa y contenga elementos de gran originalidad como el banquete celestial o la aparición ambigua *post mortem*. Además, refleja elementos culturales previos y también autóctonos. Nos encontramos ante un episodio autónomo que puede desligarse del conjunto de la obra y transmitirse de forma independiente. Precisamente es esta última característica, su independencia, la que puede ayudarnos a elaborar ciertas hipótesis que expliquen la génesis de este relato.

Las diferencias de estructura y de enfoque entre las dos partes de las *VSPE* (a lo que se suma el dispar tratamiento de la figura de Leovigildo en el opúsculo III frente al V<sup>101</sup>), subrayan la complejidad del proceso de creación y recopilación de los textos que configuran esta obra. Derivado de este hecho, podemos deducir que dicho proceso de escritura se debe a una labor en la que se involucran diversos autores-compiladores, lo que no excluye que un autor diferente a los dos mencionados en la introducción de este trabajo interviniera en un episodio puntual, como el que nos ocupa. Esta hipótesis, que exige un análisis mucho más detenido de esta obra, puede ayudarnos a interpretar el primer opúsculo. Si atendemos a la función de este relato en concreto, podemos señalar que el fin general es ensalzar la vida virtuosa para lograr la bienaventuranza. Indirectamente, se ensalza la sede emeritense y, en concreto la basílica de santa Eulalia, su monasterio y su escuela. Quizá el texto estuvo destinado a los jóvenes que ingresaban en la escuela episcopal (lo que podría explicar la aparición de un personaje infantil, que ya hemos señalado era poco usual en este tipo de literatura) o quizá estaba destinado a los monjes en general (o incluso a un público seglar), con un fin edificante y didáctico (y el personaje de Augusto serviría como acicate para perseverar en las virtudes cristianas).

En esta línea pedagógica, y aventurándonos a formular una hipótesis un tanto arriesgada pero que creemos interesante mencionar, se perciben ciertas conexiones con el IV concilio de Toledo, lo que nos permitiría circunscribir este opúsculo al final del episcopado de Esteban o a los primeros años del de Oroncio, dado el breve mandato del primero. Esta tesis no es óbice

---

<sup>101</sup> Característica que señala I. Velázquez en su edición de la obra (*Vidas ...*, pp. 22-23).

para que durante el episcopado de Esteban ya se hubieran aglutinado los distintos textos que conforman las *VSPE* o, por lo menos, se hubiera diseñado la estructura de la obra, aunque quizá se hiciera de manera un tanto apresurada por el fallecimiento de su patrocinador y de ahí las incongruencias a la hora de abordar, por ejemplo, el personaje de Leovigildo. Precisamente la contemporaneidad de los sucesos narrados en el primer opúsculo y las referencias implícitas a distintos cánones del concilio antedicho pueden sustentar la idea de que fue el último texto en incorporarse. El germen del texto pudo tener una inspiración conciliar debido, por un lado, a la intención de adoctrinar al público receptor en las disposiciones acordadas y, por otro, a mostrarse precisamente como garantes de esa ortodoxia conciliar. Son varios los cánones que pudieron servir de base, de manera más o menos consciente, a nuestro texto; los hemos mencionado a lo largo de este artículo. En concreto los que versan sobre la estipulación de la lectura del *Apocalipsis* (fuente de la visión celestial), las alusiones a la penitencia, a los niños en los monasterios y al desarrollo de los oficios. La prescripción de cantar el himno de los tres niños (canon 14) pudo inspirar el que nuestro relato incluyera tres personajes infantiles.

Además, la esencia del relato probablemente sea la causa de su inclusión en el conjunto de narraciones y de tener el mérito de encabezarlas. Es decir, no hay implicado ningún obispo ni lo está santa Eulalia directamente; nos encontramos ante un niño, un individuo corriente, que sirve como un mejor reclamo para la lectura pues aproxima lo milagroso al común de las gentes (siguiendo la estela gregoriana); estos sucesos no son ámbito exclusivo de los *uiri sancti*. A esta característica se une la narración de sucesos contemporáneos, lo que refuerza la sensación de verosimilitud.

La figura del fantasma, de la que es precursora nuestro protagonista, se reelaborará en distintos textos literarios y en diferentes obras artísticas en las que se irán perfilando sus características y se acabarán por desligar de las apariciones de seres divinos. Los fantasmas, muertos corrientes, transmitirán mensajes a sus seres queridos, les pedirán ayuda o les reconvenirán. En algunos casos, serán entidades malévolas, asemejándose a los demonios clásicos, lo que probará que estas creencias han sido asumidas por el cristianismo, que no fueron eliminadas completamente pues han pervivido en el sustrato. Esta tónica se repetirá a lo largo de la literatura medieval hispana, pero también en la europea. De hecho, en el resto de Europa la producción es abundante y culminará con las figuras fantasmagóricas de la literatura gótica y el gusto romántico por este tipo de personajes y narraciones. Gusto aún hoy muy en boga que pervive en las

estructuras narrativas vigentes hoy en día. Y gusto que se trasluce, por ejemplo en la creación de la *Ghost Story Society*.

Las características y la ambigüedad del relato fantasmal (con la incapacidad de Augusto para cumplir su propósito) sumado a la condición del personaje, nos remiten a una figura próxima a la consideración de fantasma. La singularidad del episodio trasluce la vigencia de creencias previas sobre estos fenómenos y su intento de asimilación a la nueva fe; por ejemplo, a través de la narración previa de la visión y los atavíos *post mortem*, que pretenden justificar la santidad de Augusto. En cambio, la sacralidad–inviolabilidad de ciertos lugares, la nocturnidad y el no haber realizado la sepultura del cuerpo entroncan con creencias ancestrales y nos remiten a lo que posteriormente constituirá la imagen típica del «fantasma». La ideología cristiana que proyecta este discurso narrativo (derivada de la tradición literaria y de elementos reales) se enriquece con un trasfondo folclórico (tanto literario como popular) y da lugar a la creación de la aparición fantasmal de este relato único.