

# LA MUERTE DE ISIDORO DE SEVILLA: APUNTES DE CRÍTICA HISTÓRICO-HAGIOGRÁFICA

*Pedro Castillo Maldonado*  
*Universidad de Jaén*

En este trabajo se analiza un documento, el *Obitus b. Isidori*, comúnmente poco utilizado y sobre el que subsisten dudas respecto de su naturaleza. Para tasar el valor histórico de la información que transmite se lleva a cabo un análisis comparativo, formal y de contenido.

The document (*Obitus b. Isidori*) analysed here is not frequently used. Moreover, there are still some doubts about its nature. In order to evaluate the historical value of the information which it contains, this study undertakes a comparative, formal and contextual analysis.

## I. INTRODUCCIÓN

Contamos con un texto, el *Obitus b. Isidori*, escasamente empleado como fuente y, realmente, menor desde la óptica literaria. De hecho, es frecuente su ausencia en repertorios hispanovisigóticos de tal naturaleza<sup>1</sup>. Sin embargo, admitida su autenticidad<sup>2</sup>, más importante que la infrautilización es cierta disparidad respecto de su naturaleza. Ha sido calificado ya como texto hagiográfico ya

<sup>1</sup> Por ejemplo, no aparece en los repertorios, sin pretensiones de exhaustividad, de J. L. Moralejo, "Literatura Hispano-Latina (siglos V-XVI)", *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas* (Madrid 1980) 13-137, o J. M. Bodelón, *Literatura latina de la Edad Media en España* (Madrid 1989).

<sup>2</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Madrid 1959) 48, n. 136.

como crónica. No obstante, es usado unánimemente como fuente biográfica del prelado hispalense, algo sorprendente por la ambigüedad antes referida<sup>3</sup>.

Este trabajo se propone compararlo en primer lugar con los demás documentos biográficos del prelado y, segundo y más importante, con las referencias a la muerte en otros textos, especialmente isidorianos, a fin de extraer las consecuencias oportunas de la concordancia o discordancia que presenten. Con ello se pretende obtener la naturaleza del relato y, por tanto, la validez o no del mismo como documento histórico tanto de la muerte del obispo como, eventualmente, de su mentalidad.

## II. NOTICIAS DE LA MUERTE DE ISIDORO

El primer documento que informa sobre la muerte de Isidoro es el *Obitus beati Isidori a Redempto clerico recensitus*, o *Epistola de transitu sancti Isidori*. Consignado por la *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* en las páginas dedicadas al obispo hispalense como *Liber de Transitu auct. Redempto clerico Hispal.*<sup>4</sup>, fue publicado modernamente por F. Arévalo en la edición Lorenzana<sup>5</sup>, de donde sería recogido, con inexactitudes, por J. P. Migne en las *Patrologiae. Series Latina*<sup>6</sup>. Su versión más antigua conocida es la contenida en el folio 112 del manuscrito de la Biblioteca de El Escorial &. I. 14<sup>7</sup>.

Este códice (compuesto por folios en pergamino, a tres columnas con letra visigótica), aun perteneciente a la Iglesia de San Román en los siglos XII-XIII<sup>8</sup>, se remonta, al menos, a fines del siglo VIII<sup>9</sup>, siendo utilizado con toda probabi-

<sup>3</sup> Ha sido empleado para la biografía del prelado -p. ej., J. Madoz, *San Isidoro. Semblanza de su personalidad literaria* (León 1960) 14 ss.- y, no muy abundantemente, para reconstruir determinadas prácticas penitenciales -p. ej., F.-J. Lozano, *La penitencia canónica en la España romanosigoda* (Burgos 1980) 128 ss.-. Sin embargo, no es usado para determinar el sentido de la muerte y su pastoral en el siglo VII.

<sup>4</sup> *Bibliotheca Hagiographica Latina* n. 4482.

<sup>5</sup> *Sancti Isidori Hispalensis episcopi... opera omnia* vol. I (Roma 1797) 27-29.

<sup>6</sup> P. L. 81, cols. 30-32. Sólo se ha publicado su traducción, hasta donde yo conozca, en una ocasión: J. Oteo, *Sentencias en tres libros. Introducción y traducción* vol. I (Madrid 1947) 16-19.

<sup>7</sup> Cf. G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial* vol. II (Madrid 1911) 364-371; *idem.*, "Códigos visigóticos de la Biblioteca del Escorial. &.I.14", *BRAH* 86 (1925) 605-639; C. Millares, *Manuscritos visigóticos* (Madrid 1961) 20, n. 24. Otros manuscritos que lo han transmitido son los códices Madrid B.A.H. 13 (emilianense del siglo X, pero con la carta interpolada de mediados del siglo XI); Roma B. Vallicecana Longobardica n. 22 y Madrid B.N. 112 (s. XI); Salamanca B.U. 2537-2539 y Londres B.M. add. 17357 (silenses, ss. XIII-XIV); Toledo B.C. 27-24 (s. XVI); Madrid B.N. 1376 (s. XVII). Posiblemente sobre originales del VII, se cuenta con un anónimo copista del siglo XIII que reunió los relatos hagiográficos de Valerio del Bierzo, Redento (en fol. 43ra.) y otros: cf. M. C. Díaz y Díaz, "Un nuevo códice de Valerio del Bierzo", *Hispania Sacra* 4 (1951) 134 ss.

<sup>8</sup> Según nota marginal del manuscrito: "*Iste liber est de ecclesia sci. Romani*". En el siglo XVI pertenecería al Colegio Mayor de S. Ildefonso de Alcalá de Henares (nota: "*Tiene este libro ciento y quarenta y tres hojas y es del colegio mayor de Alcalá de Henares*"), de donde pasó a formar parte de la colección del Conde-Duque de Olivares. A su muerte, ingresó en la Biblioteca del Escorial.

<sup>9</sup> Para P. Zarco dataría de mediados del siglo IX, con términos en los años 830 y 860: P. Zarco, "El nuevo códice visigótico de la Real Academia de la Historia", *BRAH* 106 (1935) 394 ss.

lidad por Álvaro de Córdoba a mediados del IX (formando en estos momentos un solo cuerpo con el manuscrito emilianense de la Biblioteca de la Academia de la Historia de Madrid *cód. 80*, que le precedería<sup>10</sup>). Tal y como nos ha llegado, recoge las *Etymologiae* de Isidoro (fragmentarias, desde *L. III.20.12: sicut tonirum. sicut inculis sonus...*), la propia epístola de Redento, diversas obras de Jerónimo (cartas, tratados) y traducciones de Eusebio de Cesarea y Gennadio de Marsella y, cerrando, un mazo epistolar variado de inequívoco origen toledano<sup>11</sup> (además de una carta intercalada de Avito de Viena, las conocidas como “Epístolas Visigóticas”<sup>12</sup>).

De ser cierta la hipótesis de estar perdida, folios 1 a 19, la correspondencia entre Braulio e Isidoro relativa a la realización de las *Etymologiae*, el propio comienzo de éstas y la *Renotatio* que confeccionase Braulio a modo de apostilla o noticia biográfica sobre Isidoro al *De Viris Illustribus*<sup>13</sup>, la presencia de la carta de Redento junto con los escritos precedentes adquiriría pleno significado. Mientras el resto del códice habría de ser remitido a otras razones de orden complejo, esta primera parte sin duda tendría como protagonista al prelado hispalense, incluyendo una obra suya de especial éxito, las *Etymologiae*, y noticias biográficas respecto de su autor, entre ellas el *Obitus*. En el ambiente de la Córdoba mozárabe, debatiéndose entre la asimilación y la resistencia, la obra y figura del hispanovisigótico Isidoro tenía especial interés<sup>14</sup>. No en balde ya Esperandeo, cuya labor de renovación cultural basada en la tradición visigótica es conocida, habría utilizado ampliamente las actas del Concilio II de Sevilla, que contenían la doctrina de Isidoro a decir de la *Renotatio* de Braulio y de la *Crónica Mozárabe*: “...*Isidorum Hispalensem...contra Acephalorum heresim magna auctoritate Isipalim in secretario sancte Iherusalem concilium agitat...*”<sup>15</sup>. El propio Álvaro de Córdoba, por ejemplo, no escatima calificativos al prelado hispalense, llamándole “...*egregius noster...*”, en su *Epistula* 4.9.3<sup>16</sup>, o “...*beatus et lumen nostrum Isidorus...*”, en el *Indiculis luminosis*<sup>17</sup>.

Fuera del *Obitus*, cuyo contenido será analizado más adelante, las únicas noticias contemporáneas son las aportadas por la ya aludida *Renotatio librorum diui Isidori* de Braulio<sup>18</sup> (compuesta ca. 637, es decir, casi inmediatamente después de la muerte del prelado) y el *De Viris Illustribus* de Ildefonso. Sin embargo, son

<sup>10</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península* (Sevilla 1995) 54.

<sup>11</sup> Cf. *Idem.*, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (Barcelona 1976) 71.

<sup>12</sup> Editadas por I. Gil, *Miscellanea Wisigothica* (Sevilla 1972).

<sup>13</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur...* 43, nota al pie n. 104.

<sup>14</sup> Cf. P. P. Herrera, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo XI* (Córdoba 1995) 54 ss.

<sup>15</sup> J. E. López Pereira, *Crónica Mozárabe de 754* (Zaragoza 1980) 32.

<sup>16</sup> I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* vol. I (Madrid 1973) 195.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>18</sup> C. H. Lynch y P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras* (Madrid 1950) 356-361; M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 53, n. 159.

fuentes extremadamente pobres en lo biográfico. Braulio se ocupó fundamentalmente de la obra del hispalense, de modo que destacó su consideración como doctor<sup>19</sup>. Tras decir que era hermano de Leandro, a quien sucedería en la cátedra, se ocupa de su muerte pero sólo como una escueta noticia cronológica: "*Obiit temporibus Heraclii imperatoris, et Christienissimi Chintiliani regis, sana doctrina praestantior cunctis, et copiosior operibus charitatis...*"<sup>20</sup>. De hecho, lo más importante de este escrito brauliano, además de censar la obra de Isidoro, es el reconocimiento de su participación en la confección final de las *Etymologiae*<sup>21</sup>. Menos aún cabe esperar de lo comentado por Ildefonso, tan reactivo a glosar la figura de los obispos no toledanos, en su *Laudatio* o *Renotatio Ildefonsi*: "...*Floruit temporibus Reccaredi, Liuuanis, Gundemari, Sisebuti, Suinthilanis, et Sisenandi regum, annis ferme quadraginta tenens pontificatus honorem insignemque doctrinae sanctae gloriam pariter et decorem*"<sup>22</sup>. En realidad, en lo biográfico, ambos se limitan a hacer un *floruit* más o menos elogioso.

Otra noticia biográfica de Isidoro se encuentra en la introducción a la *Vita Fructuosi*<sup>23</sup>. Redactada a fines del siglo VII, carece sin embargo de atractivo para nuestros fines. Subraya algo ya visto en Braulio, Isidororo como líder y doctor, haciendo un paralelo con el propio objeto hagiográfico de la *vita*, es decir, Fructuoso de Braga o de Dumio. Tales paralelismos o comparaciones elogiosas no son inusuales. Así Cixila (ca. 780?), en la *Vita Ildephonsi* 1. 3, dice del prelado toledano que "...*non impar meritis sanctissimi illius domni Ysidori...*"<sup>24</sup>. No obstante, es interesante notar cómo la *Vita Fructuosi* 1, considerando a ambos personajes lucernas de las Hispanias, mientras el hispalense es ensalzado como insigne por su ingenio, de Fructuoso dice que "...*ab infantia immaculatum et iustum...*"<sup>25</sup>. Es una prueba más de la consideración que los contemporáneos tenían de Isidoro, ajena aún a connotaciones culturales, algo que ya impregnaba en cierto grado a la figura de Fructuoso.

Más problemático, por su transmisión, es el propio epitafio de Isidoro: *Epitaphion beati Leandri, Isidori et Florentinae*<sup>26</sup>. Obra considerada del siglo VII, aunque compuesta con cierta distancia temporal a la muerte del prelado por un

<sup>19</sup> Sobre la consideración de Isidoro como *doctor*, contemporánea al mismo, cf. J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* vol. II (París 1983) 865 ss.; B. de Gaiffier, "Le culte de saint Isidore de Séville. Esquisse d'un travail", *Isidoriana* (León 1961) 279.

<sup>20</sup> P. L. 82, col. 17.

<sup>21</sup> Cf. C. Codoñer, "Los *tituli* en las *Etymologiae*. Aportaciones al estudio de la transmisión del texto", *Actas. I Congreso Nacional de Latin Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)* (León 1995) 29 ss.

<sup>22</sup> *Idem.*, *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica* (Salamanca 1972) 128.

<sup>23</sup> M. C. Díaz y Díaz, *La vida de San Fructuoso de Braga* (Braga 1974) 80.

<sup>24</sup> I. Gil, *Corpus Scriptorum...* vol. I, 61.

<sup>25</sup> F. C. Nock, *The Vita Sancti Fructuosi. Text with a translation, introduction and commentary* (Washington 1946) 87.

<sup>26</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 99, n. 380.

autor desconocido<sup>27</sup>, en realidad ha sido legada por una copia del siglo IX (*Anthologia hispana*, del códice París Bibliothèque Nationale, lat. 8093) y, aparte la datación de la muerte, sólo nos informa de la ubicación de los restos, entre los de sus hermanos Leandro y Florencia, pero sin especificar en qué iglesia o catedral: "*Crux alma gerit sanctorum corpora fratrum / Leandri isidorique priorum ex ordine natum / tertia Florentia soror Deo uota perennis / eo posita consors hic digna quiescit / Isidorus in medium dis<i>ungit membra duorum / ... / obiit sancte memorie Isidorus episcopus / die II nns Apriles era DCLXXXIII / ...*"<sup>28</sup>.

El resto de obras que tienen a Isidoro por objeto no presentan, por razones que se aducen seguidamente, interés para el tema tratado. Es preciso mencionar en primer lugar el *Adbreuiatio Braulii de libris s. Isidori*<sup>29</sup>. Se trata de una ampliación por un autor anónimo de la *Renotatio* anteriormente mencionada, realizada con fines litúrgicos<sup>30</sup>. Legada por manuscritos muy tardíos (siglos XII-XIII), la crítica histórica se ha dividido entre quienes la datan en el siglo VIII (con origen sevillano<sup>31</sup>) y los que sólo la admiten como obra de los siglos XI-XII (con origen igualmente en la capital bética o, más posiblemente, en el Monasterio de S. Isidoro en León<sup>32</sup>). En cualquier caso, poco se puede esperar de una obra como ésta respecto de las noticias biográficas, más siendo redactada con toda probabilidad alejado ya el momento de la muerte de Isidoro. Se limita a calificar a éste siguiendo la línea trazada por Braulio: "...uita quoque atque doctrina fuit clarissimus..."<sup>33</sup>.

No obstante, sin duda la mayor parte de la literatura latina sobre Isidoro tiene por cuna León. Toda la obra de este núcleo leonés ha de ser puesta en relación con la translación de reliquias de 1063, estando marcada por una intención estrictamente hagiográfica (además de una finalidad patriótica o política evidente). Carentes de información biográfica real, se trata ahora de dar cuerpo literario a su protagonista, ya no tanto como objeto de admiración intelectual sino de culto, para así difundir progresivamente su fama de santo. Fruto de tal escuela es la *Translatio Isidori* o *Acta Translationis S. Isidori episc. Hispalensis*, obra anónima del siglo XI<sup>34</sup>. Se encuentra interpolada en la llamada *Historia Silense* (en

<sup>27</sup> Ha sido atribuido, sin razones de peso, a Braulio y a Ildefonso.

<sup>28</sup> J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona 1969) 80-81, n. 272.

<sup>29</sup> P. L. 82, cols. 53 ss.; M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 190, n. 846.

<sup>30</sup> A. C. Vega, "Cuestiones críticas de las biografías isidorianas", *Isidoriana* (León 1961) 88.

<sup>31</sup> Cf., p. ej., A. E. Anspach, *Taionis et Isidori noua fragmenta et opera* (Madrid 1930) 65 ss.; T. Ayuso, "Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro", *Isidoriana* (León 1961) 153.

<sup>32</sup> Cf., p. ej., M. C. Díaz y Díaz, "Introducción general", *S. Isidoro de Sevilla. Etimologías* vol. I (Madrid 1993) 99.

<sup>33</sup> P. L. 82, col. 53. M. Alija Ramos, "Un poco de crítica sobre las antiguas biografías isidorianas", *Revista Eclesiástica* 10 (1936) 594 ss., recoge una traducción del siglo XVI de la *Adbreuiatio*. Muy ilustrativos del sentido de este documento son algunos de sus párrafos: "...ca asi como gregorio maestro de rroma entro en logar de sant pedro. asi el bienaueuenturado ysidro por ensenamiento entro en las españas... e alumbro toda españa por enxemplo de buena obra e por fama de santidad asi como muy claro rrayo de sol..."

<sup>34</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 184, n. 811.

realidad *Seminense* o del cenobio "...domus seminis..."<sup>35</sup>, de redactor desconocido<sup>36</sup>, de la primera mitad del siglo XII<sup>37</sup>. Asimismo debe ser considerada la *Chronica Nainerensis*, de la segunda mitad de esta misma centuria<sup>38</sup>, en tanto que la también de autor no conocido (pudiera ser el mismo de la *Vita Historia translationis corporis S. Isidori* lo es del XIII<sup>39</sup>. Narran la aparición de Isidoro al obispo Albito para la *inuentio* de las reliquias (el célebre episodio de los tres golpes), y su posterior viaje a León: "...Virque supra dictuis ueluti semel atque secundo. ei apparuit. et que antea dixerat tertio replicauit. et uirga pastorali quam manu tenebat. terre solum percutiens tertio. locum un quo corpus sanctum delitescebat ostendit: dicens. hic. hic. hic. meum inueniens corpus..."<sup>40</sup>. Otras noticias sobre el hispalense son transmitidas por diversas versiones de la *Vita Isidori*<sup>41</sup>. Obra anónima del siglo XII, erróneamente atribuida a Lucas de Tuy (otros autores de los que se ha insinuado su autoría serían Rodrigo de Toledo y Pelayo de Oviedo), carece de interés histórico fuera del derivado de su propia confección: "...Misit et itaque epistolam in qua praemonet mortem pro fide catholica quidquam non esse timendum..."<sup>42</sup>. Según esta biografía, y de acuerdo con el *Epi-taphion*, el cuerpo de Isidoro se inhumó entre los de Leandro y Florencia<sup>43</sup>. Este texto ha de ser considerado como propiamente hagiográfico, con una finalidad netamente propagandística. A modo de ejemplo, recoge extensamente un episodio según el cual Isidoro sería recluido en una *cella* por Leandro como protección ante el arrianismo, "prisión" de la que no saldría sino para ocupar la plaza episcopal tras la muerte de su hermano mayor. Frente a la sobriedad de la carta de Redento, la narración aquí se puebla de tópicos hagiográficos, multiplicándose los elementos legendarios y fantásticos. Su autor, además de la propia imaginación, usa de diversas fuentes como himnos, material epistolar, la *Translatio Isidori* y la *Adbreuatio Brauli*. Esta biografía inspiró el sermón *In transitu S. Isidori* de Martín Legionense, donde, además de afirmar que a Isidoro le llegó la muerte cuando era viejo, no duda al situarlo en un plano celestial privilegiado: "...apud Deum intercessor existat assiduus..."<sup>44</sup>. Pero quizás el culmen de toda esta literatura fantástica es el *De miraculis Sancti Isidori liber*<sup>45</sup>. Se trata de uno de los escasos y ciertamente tardíos libros de milagros hispánicos, tan comunes

<sup>35</sup> Cf. J. Pérez de Urbel y A. González, *Historia Silense* (Madrid 1959) 45 ss.

<sup>36</sup> Cf. A. Viñayo, "Cuestiones histórico-críticas en torno a la translación del cuerpo de S. Isidoro", *Isidoriana* (León 1961) 292 ss.

<sup>37</sup> Cf. F. Rico, "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla", *Ábaco (Estudios de literatura española)* 2 (1962) 76 ss.; M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 200, n. 888.

<sup>38</sup> Cf. F. Rico, *op. cit.*, 81 ss.; M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 224, n. 996.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 257, n. 1194.

<sup>40</sup> F. Santos Coco, *Historia Silense* (Madrid 1921) 96.

<sup>41</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 240, n. 1082.

<sup>42</sup> *P. L.* 82, col. 28.

<sup>43</sup> Según los breviarios, Leandro reposaba en la iglesia de Santa Justa.

<sup>44</sup> *P. L.* 209, col. 14.

<sup>45</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 264, n. 1228; J. Pérez Llamazares, *Milagros de San Isidoro* (León 1947).

y tempranos en otras latitudes<sup>46</sup>. Ésta sí es obra del tudense, pudiendo ser utilizada por Rodrigo de Cerrato (a. 1276) para la biografía de Isidoro en sus *Vitae Sanctorum*<sup>47</sup>, en realidad un resumen de la *Vita*.

Ajena al ámbito leonés, procedente de Zaragoza pero muy posiblemente como consecuencia del auge cultural experimentado en León, se cuenta con la *Vita SS. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis*, composición del siglo XIII<sup>48</sup>.

Por lo que respecta a los calendarios conocidos como mozárabes, fuera de la fecha de la celebración de su *dies natalis* o de la *translatio* de las reliquias, poco o nada aportan<sup>49</sup>.

Como se puede observar fácilmente las noticias biográficas, concretamente las referidas a su muerte, son mayoritariamente muy tardías, en textos netamente hagiográficos caracterizados por la multiplicación de *topoi* y *miracula*. En general estos documentos no contemporáneos, muy posiblemente emparentados entre sí pero con arquetipos y conexiones difíciles de determinar<sup>50</sup>, pueden ser calificados como escritos piadosos marcados por la profusión de elementos hagiográficos (y no faltos de connotaciones patrióticas o de lucha política frente a la Hispania musulmana). Todo ello en consonancia con la propia consideración que se tiene del obispo, pasando de ser un intelectual y líder social, curtido en afanes políticos comprometidos, a la de hombre santo, digno de ser venerado como tal<sup>51</sup>. Esta evolución provocó un interés desmedido por su biografía y, fundamentalmente, generó toda una florida literatura acerca de sus reliquias portadoras de poderosa *uirtus* o *dynamis* apotropaica y salutífera, empezando por la propia revelación milagrosa de la ubicación de sus restos.

Desde una perspectiva histórica para reconstruir la muerte de Isidoro sólo podrán ser considerados los documentos contemporáneos. No obstante, se caracterizan por la concisión, limitándose en la mayor parte de los casos a aportar la fecha de su deceso. Tan sólo el *Obitus b. Isidori* es algo más prolijo. En conse-

<sup>46</sup> Cf. H. Delehaye, "Les premiers libelli miraculorum", *AB* 29 (1910) 427 ss.

<sup>47</sup> P. L. 81, cols. 76-81; M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 286, n. 1360. Asimismo, la *Vita* (*B.H.L.* n. 4486) fue usada, e incluso traducida literalmente, por Alfonso Martínez de Toledo para componer, a. 1444, una biografía de Isidoro ya en castellano (*Vida de sanct Isidoro*): J. Madoz, *Alfonso Martínez de Toledo. Vidas de San Ildefonso y San Isidoro* (Madrid 1962).

<sup>48</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 285, n. 1353.

<sup>49</sup> Aparece su data en el Vigiliano: "*Sci. isidori epi.*" (4-IV); Primero Silense: "*Traslatio sci isidori*" (22-XII, pero es interpolación manifiesta); Segundo Silense: "*Obitu(m) dni. ysidori epi. Spali era DCLX<sup>l</sup>*" (4-IV); Silenses de París: "*Obitu(m) dni. isidori aeipi. Et cnf. Era DCLX<sup>l</sup>. Spalensis ecl(esi)e epi*" (4-IV) y "*translatio corporis sci ysidori*" (2-XII, pero son interpolaciones manifiestas) -J. Vives y A. Fábrega, "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII", *Hispania Sacra* 1 (1949) 142 y "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII", *Hispania Sacra* 2 (1949) 335, 357, 375 y 379-. Fuera de estos calendarios de tradición hispanovisigótica aparece en el de Córdoba del año 961 y en los martirologios históricos de Usuardo y de Adón (s. XI). En fin, en el *Martyrologium Romanum* (s. XVI) el prelado ocupará plaza: "*Hispali in Hispania sancti Isidori episcopi, sanctitate et doctrina conspicui, qui zelo fidei et obseruantia ecclesiasticae disciplinae Hispanias illustrauit*".

<sup>50</sup> Cf., p. ej., M. Alija Ramos, *op. cit.*, 587 ss.

<sup>51</sup> Cf. comentario canónico de los bolandos en *Acta Sanctorum... Aprilis, tomus primus* (Paris-Roma 1866) 325 ss.

cuencia, para conocer la muerte del obispo en principio la investigación se habría de centrar en este texto.

Sin embargo, según se dijo al comienzo de esta exposición, el carácter del mismo no está claro. Mientras unos autores lo califican como narración hagiográfica, otros lo consideran un documento histórico de primer orden, una especie de crónica o relato de los últimos días del prelado. Finalmente, no falta cierto grado de indefinición. Hay por tanto, al menos, una aparente disparidad historiográfica<sup>52</sup>. Será preciso, previo un pronunciamiento, estudiar el documento a la vez que compararlo con otros, no tanto con los indicados anteriormente sino con escritos, isidorianos o no, que nos informen sobre la muerte en el siglo VII.

### III. ANÁLISIS DEL *OBITUS B. ISIDORI*

Para determinar la validez histórica del testimonio o de la información aportada por el documento, conviene proceder por partes:

#### III.1. *Autor, género y destinatario*

El autor es *Redemptus*<sup>53</sup>, clérigo de la iglesia hispalense (“...*dominus meus Isidorus, Hispalensis Ecclesiae metropolitanus episcopus...*”). La única noticia conocida sobre este personaje es la que proporciona la propia autoría del texto, según se lee en el *incipit*. Se documenta también otra *Epistola ad Redemptum archidiaconum*<sup>54</sup>. Es atribuida espúreamente a Isidoro, debiendo ser datada en el siglo XII. Su propio contenido (“...*orientalis Christi ecclesia ex fermento pane, occidentalis ex azymo sacratissimi corporis sacramentum...*”<sup>55</sup>) la invalida como obra visigótica, ya que la polémica que recoge, especialmente el asunto “...*de substantia sacramenti...*” y “...*ad decorem sacramenti...*”, no tendría sentido si no es con posterioridad al año 1170<sup>56</sup>. Otro personaje homónimo es el diácono de la Iglesia de Santa Eulalia de Mérida<sup>57</sup>. Sin embargo, en modo alguno cabe

<sup>52</sup> P. ej., U. Domínguez del Val, “Herencia literaria de padres y escritores españoles de Osio de Córdoba a Julián de Toledo”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España I. Siglos III-XVI* (Salamanca 1967) 80, lo clasifica entre los historiadores; en la misma línea, J. Madoz, *San Isidoro. Semblanza...* 18, destaca la realidad objetiva del relato; también como relato es calificado por J. Pérez de Urbel, *San Isidoro de Sevilla* (Barcelona 1940) 263; A. Vega, *op. cit.*, 97, lo llama biografía rigurosamente histórica; no obstante, B. de Gaiffier, *op. cit.*, 272, subraya los tópicos hagiográficos y litúrgicos, criterio admitido por M. C. Díaz y Díaz, “Introducción”... 110, y que le lleva a cuestionar la posibilidad de reconstruir la muerte de Isidoro con el apoyo de este texto.

<sup>53</sup> Cf. F. Salvador, *Prosopografía de Hispania meridional. III-Antigüedad Tardía (300-711)* (Granada 1998) 168, n. 295.

<sup>54</sup> M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 44, n. 134.

<sup>55</sup> P. L. 83, col. 905.

<sup>56</sup> J. R. Geiselman, *Die Abenmahlehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (Munich 1933) 162 —citado por P. J. Mullins, *The spiritual life of according to Saint Isidore of Seville* (Washington 1940) 19.

<sup>57</sup> VSPE III.16 y 25 ; V.III.37 y XI.196. Asimismo, el nombre *Redemptus-a* aparece en tres inscripciones de la península: J. M. Abascal, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania* (Murcia 1994) 482.



identificar al autor del *Obitus b. Isidori* como el destinatario de la citada epístola o como el *diaconus*, que no *clericus*, emeritense y no hispalense. Sobre la posibilidad de que estos últimos sean uno mismo que hubiera ascendido, nada permite afirmarlo<sup>58</sup>.

Por lo que respecta a la forma, se trata de una carta. La comunicación epistolar sin objetivos hagiográficos entre dignatarios eclesiásticos es muy abundante; no parece necesario incidir en ello. Sin embargo, aunque pareciera que este formato la aleja del género hagiográfico, tal tipología cuenta con precedentes ilustres. El primer testimonio de culto a las reliquias es precisamente una carta, el *Martyrium Polycarpi* o más correctamente *Epistula ecclesiae smyrnensis*, contenida en la *Historia Ecclesiastica* 4.15.3-45 de Eusebio de Cesarea<sup>59</sup>. Aun con forma epistolar, de su carácter hagiográfico no cabe duda<sup>60</sup>. Otro tanto ocurre con los mártires de Lyon, también un documento extraordinariamente temprano (*Historia Ecclesiastica* 5.1.3-63)<sup>61</sup>. Pese a que la forma les proporcione una impresión de autenticidad o veracidad, la función hagiográfica es evidente. En sentido estricto el documento hagiográfico es el que tiene un carácter religioso y confeccionado con intención de edificar, inspirado en el culto a los santos y destinado a promoverlo<sup>62</sup>. Ello no exige formato determinado alguno ni, necesariamente, su utilización litúrgica. De hecho, la diferencia entre *lectio diuina* y *lectio sacra* o piadosa es difusa, o al menos la incorporación de determinadas lecturas a la misa y oficios<sup>63</sup>. Por tanto, en primer término, no es la forma sino la finalidad la que debe adscribirla o suscribirla al género, es decir, a la categoría hagiográfica.

La carta se dirige “*.. tuae sanctitati...*”, de modo que la asignación de Braulio como destinatario no se basa sino en la abundante correspondencia entre los dos prelados<sup>64</sup>, o en la tradición manuscrita (Cód. B. N. Madrid, *incipit*: “*.. editus ad Braulinem Caesaraugustanum a Redempto eiusdem Hispalensis ecclesiae clerico...*”)<sup>65</sup>. Por la expresión “*.. te orante...*” sabemos que responde a una petición previa del corresponsal, hoy día perdida.

<sup>58</sup> Cf. A. Vega, *op. cit.*, 96.

<sup>59</sup> H. Musurillo, *The acts of the christian martyrs. Introduction, texts and translations* (Oxford 1979) 2-21.

<sup>60</sup> Cf. S. Ronchey, *Indagine sul martirio di san Policarpo* (Roma 1990).

<sup>61</sup> H. Musurillo, *op. cit.*, 62-85.

<sup>62</sup> H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (Bruselas 1973) 2.

<sup>63</sup> Cf. B. de Gaiffier, “La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du *Passionnaire Hispanique*”, *AB* 72 (1954) 132 ss.

<sup>64</sup> P. L. 80, cols. 650-654; M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 52, n. 154-155; cf. J. A. de Aldama, “Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro”, *Miscellanea Isidoriana* (Roma 1936) 65 ss. Estas relaciones –cf. J. Pérez de Urbel, *op. cit.*, 205 ss.–, junto con el afán bibliotecario de Braulio –cf. M. C. Díaz y Díaz, “La cultura de la España visigótica del siglo VII”, *Caratteri del secolo VII in Occidente* vol. II (Spoleto 1958) 819–, pudieran apuntar a éste como el destinatario, pero es mera conjetura –M. C. Díaz y Díaz, *Index...* 48, nota al pie 69.

<sup>65</sup> J. Madoz, *San Isidoro. Semblanza...* 14.

III.2. *El contenido*

Abre el texto una introducción de Redento, afirmando su intención de relatar brevemente la confesión, penitencia y muerte de Isidoro. Todo ello narrado “...*fideli praenotatis meae stylo...*”. Es algo afín a la declaración del autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*praefatio* 4) respecto de lo llevado a cabo por Gregorio Magno en los *Dialogi*: “...*ueridico ... stilo...*”<sup>66</sup>. Se trata de una expresión formular que busca dar credibilidad al relato, característica en las narraciones hagiográficas. Todo el arranque del texto es en realidad un *exordium* compuesto por fórmulas y tópicos como la brevedad de la exposición (“...*breuiter exponerum...*”), la propia declaración del motivo que le llevaba a escribir (“...*Quae res me primum compluit pro hac sollicitudine, quam ex amore in eum offertis, uestrae charitate gratias egere: deinde, quia uera suppressere nequeo, et quod de eo apuca de multis colligere potui, te orante, dicere cogor...*”) o la ya aludida condición de testigo presencial<sup>67</sup>.

Según Redento, Isidoro presiente la muerte “...*nescio qua sorte...*”. No es la suya una muerte súbita sino presentida. En las *Etymologiae*, el obispo había establecido una clasificación tipológica, distinguiendo nítidamente tres clases: la *acerba*, que afecta a los niños, la *inmatura*, propia de los jóvenes, y la *naturalis* o aquella que se adscribe a los ancianos<sup>68</sup>. Por tanto, usaba un criterio cronológico, según el cual la muerte es más cruel en niños por ser inesperada y prematura en jóvenes por anticiparse a lo común, siendo natural en viejos a causa de su edad. Con ello no hace sino seguir el pensamiento antiguo, por el cual la muerte que se presentaba fuera de la senectud era una forma de *exitus inopinatus*, algo doloroso y que temer<sup>69</sup>. A Isidoro le llegaría en plena madurez y, en consecuencia, como algo natural y ajeno a sentimientos ligados a la sorpresa. Más importante: el mismo hecho de saber que se aproximaba, según se advertirá más adelante, era un signo benéfico o de esperanza escatológica, puesto que permitía la preparación espiritual del moribundo mediante la penitencia. Sin embargo la acción es “...*praeuideret...*”, algo que se podría hacer en función de la edad o los males físicos (Redento informa someramente de los padecimientos del obispo). Otras narraciones son más elocuentes. En la *Vita Aemiliani* 25 se usa el vocablo “...*reuelatum...*”<sup>70</sup>, en tanto que en la *Vita Fructuosi* 19 la proposición utilizada es “...*ut ante multo tempore suum praecognouisset sanctum inminere obitum...*”<sup>71</sup>. Es más, en textos de naturaleza netamente hagiográfica este presentimiento se llevaba a cabo por lo general mediante visiones que, a la vez que proporcionaban indicios de la muerte, suponían garantía de salvación ulterior. El

<sup>66</sup> A. Maya, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (Turnholti 1992) 4.

<sup>67</sup> Cf. E. R. Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina* (Méjico 1955) 131 ss., 682 ss.

<sup>68</sup> *Etymologiarum* 12. 2. 32.

<sup>69</sup> Cf. L. F. Pizzolato (a cura di), *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura* (Milán-Turín 1996).

<sup>70</sup> P. L. 80, col. 712.

<sup>71</sup> F. C. Nock, *op. cit.*, 125.

niño Augusto, en el monasterio de Santa Eulalia, hace mucho más que intuir su muerte al tener visiones de una categoría desorbitada: Cristo rodeado por ángeles<sup>72</sup>. El asunto llega a tal punto que, cuando estos *topoi* se extiendan a las biografías laicas dos siglos más tarde, permitiría a Eginhardo decir que la muerte del emperador Carlomagno estuvo anunciada por *prodigia* tales como terremotos, eclipses o manchas solares (comunicando no sólo su muerte sino una hecatombe política)<sup>73</sup>. Por el contrario, Redento sorprende por la concisión de lo relatado. Se expresa decididamente al decir que no sabe el porqué medio el obispo presintió la muerte, en lugar de inventar visiones más o menos literarias, fenómenos más o menos extraordinarios.

Se prepara el prelado mediante la multiplicación de limosnas con gran generosidad a lo largo de seis o más meses. Es el primer acto que emprende: las proliferación de limosnas. Era una función propia de los obispos, acrecentada ante la proximidad de la muerte por sus connotaciones penitenciales, algo que le ocurriera también al emeritense Masona<sup>74</sup>. Sin embargo, es importante notar de nuevo una diferencia del *Obitus S. Isidori* con otros relatos claramente hagiográficos, donde las limosnas forman parte de la caracterización del hombre santo. En la *Vita sancti Aemiliani* el texto incide en la prodigalidad del riojano como parte del *typus* (para enfado de su propio mentor y superior eclesiástico, Dídimio)<sup>75</sup>. Por el contrario, en la carta de Redento las limosnas forman parte de la penitencia. No en balde eran un poderoso argumento ante el juicio final, según Agustín<sup>76</sup>, y ahuyento de la muerte real o espiritual para Ambrosio<sup>77</sup>.

A la vez, dice Redento, se hizo llevar “...*ad basilicam S. Vincentii*...”, acompañado por la ciudad en pleno: pobres, clérigos y plebe. La muerte y la penitencia, a diferencia de lo que ocurre en nuestros días, no es un acto íntimo sino público; incluso, cuando su protagonista es un obispo, se exige la publicidad<sup>78</sup>. Él es la cabeza de la ciudad, ya que ésta pervive como célula administrativa básica y, además, no existe separación alguna entre *communio* y *ciuitas*<sup>79</sup>. Por ello es “...*cuncta agnima pauperum, clericorum, religiosorum omnium, cunstarumque huius ciuitatis plebium*...” quien recibe a Isidoro, lógicamente con las lamentaciones características propias del momento que habría de ocurrir.

<sup>72</sup> VSPE I.18 ss.

<sup>73</sup> *Vita Karoli* XXXII.

<sup>74</sup> VSPE V.13.75 ss.

<sup>75</sup> VSE XX.27; XXI.28; XXII.29.

<sup>76</sup> *Sermo* 60. 9.

<sup>77</sup> *De Naboth* 38-39.

<sup>78</sup> Nótese la distinta actitud de Agustín (a. 430), queriendo morir en la intimidad, según su biógrafo Posidonio de Calama. Para ello, durante diez días, permanece solo y dedicado de pleno a la oración (*Vita Augustini* 31). Por el mismo tiempo, Paulino, también cercano su final, recibía cortésmente a sus amigos, a decir de Uranio (*De obitu sancti Paulini* 3).

<sup>79</sup> Cf. F. Salvador, “La función religiosa de las ciudades meridionales de la Hispania Tardoantigua”, *Florilib* 7 (1996) 333 ss.; P. Castillo, “Los orígenes de las comunidades ciudadanas cristianas: la explicación tardoantigua en la literatura martirial hispana”, *Polis* 10 (1998) 29 ss.

Las prácticas funerarias, como los lamentos anteriormente referidos, se deben a la *pietas*<sup>80</sup>. Aunque la fe en la salvación del difunto vedaría los lutos según el pensamiento isidoriano<sup>81</sup>, formaban parte de las manifestaciones ligadas al *funus*. No obstante, también las lágrimas adquieren sentido al tener un significado penitencial, algo que ocurre nítidamente en el texto de Redento, pues suponen una sublimación del recuerdo de los pecados, el temor del juicio divino y el deseo de acceso al cielo, según palabras del propio Isidoro<sup>82</sup>.

Cuando el momento se acerca, manda llamar a los obispos *Ihoannes*<sup>83</sup> y *Eparcius*<sup>84</sup>. Isidoro es consciente tanto de la pertenencia a un cuerpo episcopal, en su condición de metropolitano, como de que los obispos eran los dispensadores por excelencia de la penitencia y la comunión. Sólo la práctica pastoral permitió extender la facultad de ejercer el sacramento a otros clérigos, como ocurriera con el muy alejado Emiliano, convocando a su muerte al presbítero Aselo.

Dice el texto que se le instaló “...*iuxta altaris cancellum in medio ponetur choro...*”, es decir, en un emplazamiento privilegiado por dos motivos. El primero, porque es lógico pensar en la existencia de reliquias del diácono zaragozano, siendo su utilización un recurso generalizado desde el siglo VI<sup>85</sup>; reliquias que bien pudieran estar próximas a la cancela del altar y en medio del coro<sup>86</sup>. Era por tanto un lugar especial donde se operaba una suerte de unión entre el cielo y la tierra<sup>87</sup>. El segundo motivo, porque el coro es el lugar reservado a los clérigos<sup>88</sup>, tanto en la liturgia cotidiana (en vida) como para los funerales episcopales: “...*Sic deinde in choro ecclesie ubi prefuit... ponitur*”<sup>89</sup>. Tal emplazamiento, además, tenía la virtualidad de alejarle de las mujeres, según deseo expresado por Isidoro: “...*mulierum turbas longius stare praecepit...*”. Penitencia y mujer no congeniaban bien por el carácter desordenado que a éstas se les suponía y porque su propia naturaleza era propensa al pecado y a incitarlo.

Parte del rito de la penitencia, como prácticas de mortificación, son el cilicio y la ceniza, recibidas por Isidoro según la narración de manos de Juan y Eparcio. El propio Isidoro lo especificó al exponer el sacramento penitencial diciendo,

<sup>80</sup> Es interesante advertir una práctica recogida por Isidoro según la cual el difunto es cubierto con flores y vestidos púrpuras (*Etymologiarum* 11.1.123). El obispo interpreta esta práctica del *luctus* como señal de vida, representando la púrpura a la sangre, fuente de ésta.

<sup>81</sup> *Sententiarum* 3.57.12.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 2.12.4.

<sup>83</sup> Cf. F. Salvador, *Prosopografía de la Hispania Meridional...* 119, n. 205.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 73-74, n. 111.

<sup>85</sup> Cf. N. Herrmann-Mascard, *Les reliquies des saints. Formation coutumière d'un droit* (Paris 1975) 146 ss.

<sup>86</sup> Ver más adelante.

<sup>87</sup> Cf. P. Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Funtion in Latin Christianity* (Chicago 1981)

<sup>88</sup> Cf. C. Godoy, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)* (Barcelona 1995) 55 ss.

<sup>89</sup> M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne* (Paris 1904) col. 142.

*De ecclesiasticis officiis* 2.17.1, que “...in cilicio et cinere lamenta paenitentis...”<sup>90</sup>. Parecería extraño que un obispo se someta a penitencia, pero conocemos de otros casos; por ejemplo, el de Gaudencio (obispo de *Valeria*). Ante una enfermedad se había sujetado a penitencia llegando a recibir la imposición de manos, algo documentado en el canon 10 del Concilio XIII de Toledo (a. 683)<sup>91</sup>. La propia existencia de esta misma normativa viene a reconocer la singularidad que suponía el que, tomando la penitencia, un obispo pudiera seguir ejerciendo como tal (dado el carácter infamante de la penitencia tipo, la llamada canónica o pública). Para ello pone especial énfasis al subrayar que no se debe haber confesado *crimen* alguno, sino tan solo hacer un reconocimiento genérico de la condición de pecador. Esto es precisamente lo que, a decir de Redento, hizo Isidoro. Es más, el clérigo al final de la narración, con sumo cuidado, tiene a bien decir que “...*pastoralem iugiter curam, et finem suum cosummauit in pace...*”, una expresión que pudiera remarcar la condición de obispo hasta el mismo momento de la expiración. De esta manera salvaría cualquier duda, algo que medio siglo más tarde aún inquietaba al bueno de Gaudencio y que precisó de arduas argumentaciones en un sínodo<sup>92</sup>.

Isidoro lleva a cabo una confesión y una penitencia en público (no existe la penitencia tarifada o irlandesa), a lo que sigue la recepción de la *communio*: “...*His igitur consummatis, corpus, et sanguinem Domini cum profundo gemitu cordis, indignum se iudicans, ab ipsis suscepit pontificibus*”. Contra determinadas prácticas característicamente africanas pero no ausentes en otros lugares<sup>93</sup>, Isidoro recibe la eucaristía en vida, es decir, como lo que denominaba el mismo prelado *moribundus*<sup>94</sup> o *emortuus*<sup>95</sup>, y Agustín, más claramente todavía, *uiuens*<sup>96</sup>. En mi opinión, no se trata de un *uiaticum* consolador, al modo del conocido un siglo antes<sup>97</sup>, ni del sello de una penitencia canónica o pública abreviada, sino de una *communio* recibida mediante una penitencia *in extremis*, esto es, de una cura pastoral específica propia de los moribundos<sup>98</sup>, y que excedería lo que ha sido llamado por algunos autores como penitencia voluntaria o de devoción (que

<sup>90</sup> M. Lawson, *Sancti Isidori Hispalensis. De ecclesiasticis officiis* (Turnholt 1989) 80.

<sup>91</sup> J. Vives, T. Marín y G. Martínez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963) 426 ss.

<sup>92</sup> Nótese que, frente al caso de Gaudencio, no se menciona la imposición de manos en el texto de Redento y que, respecto de la ceniza, puede tener un sentido exhortador (de acuerdo con el *Liber Ordinum*).

<sup>93</sup> La legislación conciliar africana (*Breuiarium Hipponense* 4) y el papa León (*Epist.* 108.1.3) condenan la práctica de dar el *uiaticum* a los muertos, algo que entroncaba directamente con el óbolo y las creencias en la vida de ultratumba.

<sup>94</sup> *Etymologiarum* 10.181.

<sup>95</sup> *De Differentiis* 1.404.

<sup>96</sup> *De Ciuitate Dei contra paganos* 13.9.

<sup>97</sup> El *uiaticum* como mera consolación aparece documentado en el Concilio de Gerona, canon 9, del año 517.

<sup>98</sup> Cf. E. Rebeillard, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles* (Roma 1994) 199 ss.

incluiría a los que no estaban en peligro de muerte)<sup>99</sup>. Tal práctica específica presentaría a lo largo de su génesis no pocos meandros por los conflictos prácticos que entrañaba ante una eventual sanación<sup>100</sup>.

Le sigue una segunda confesión (constantemente interrumpida por precisiones de Redento) ante la comunidad presidida por los obispos. Tiene un alto valor panegírico o de discurso ante la asamblea. Ha de ser entendida más una oración y prédica pastoral que parte de un acto sacramental, aunque también en alguna medida como testimonio de la utilidad conferida a los rezos, acto purificador ante pecados no graves<sup>101</sup>. Aunque el pensamiento escatológico isidoriano es escasamente conocido, se sabe que creía en la existencia de un fuego purgatorio<sup>102</sup>, con lo que no venía mal una ayuda adicional para promover la misericordia divina.

Esta invocación a la intercesión de las oraciones, ya sea de los allí presentes (caso del texto de Redento) ya sea de sus corresponsales (en sus cartas<sup>103</sup>), es una constante en los últimos años del obispo. Por tanto dos posibilidades se abren: o Redento reproduce anotaciones hechas a pié de obra, como él afirma, o son creaciones literarias del propio clérigo. En ambos casos el texto tiene por fin plasmar un espíritu o, si se prefiere, un prototipo de *confessio in extremis*. Que responda a la realidad histórica de la muerte de Isidoro, de su postreras palabras, o sea una recreación fruto de las enseñanzas recibidas en la escuela episcopal sevillana, es, a mi parecer, algo de importancia secundaria. Lo fundamental es la finalidad de consignar un modelo. De hecho, todo el relato se inspira en el rito de la penitencia final<sup>104</sup>.

Concluye la narración con la fecha del óbito (4 de abril de 636)<sup>105</sup>. El interés por cifrar la data de la muerte es propio de documentos hagiográficos, pero también respondería a la demanda del obispo que suscitó la carta de Redento.

Frente a otras narraciones netamente hagiográficas, el clérigo hispalense omite cualquier asunto *post-mortem*. De nuevo se nos muestra sorprendentemente comedido. Años después, no ocurriría así con el autor de la biografía de Fructuoso de Braga, quien concluye el relato diciendo, en la *Vita Fructuosi* 20, que “...*ad sacratissimum sancti corporis eius sepulchrum euntibus cunctis perseuerant signa uirtutum. Nam et infirmi ibi sanatur, et daemones effugantur, uel quicumque maerens eius inuictum postulauerit auxilium statim plenum a Domino petitionis suae*”

<sup>99</sup> Cf. S. González, “Tres maneras de penitencia”, *Revista Española de Teología* 1 (1940-41) 1011 ss.; J. Fernández Alonso, “La disciplina penitencial desde el punto de vista pastoral”, *Hispania Sacra* 4 (1951) 277 ss.

<sup>100</sup> Cf. M. Férotin, *op. cit.*, cols. 86 ss. (especialmente cols. 91-92). Asimismo, cf. *VSPE* II, 79 ss.

<sup>101</sup> Cf. Ambrosio, *De poenitentia* 92. Sobre la distinción o gradación entre *peccata quotidiana*, *parua* o *leuia* y *tria crimina* o *peccata capitalia*, cf. Paciano, *Praen.* 3; Agustín, *Sermo* 58.

<sup>102</sup> Cf. *P. L.* 83, col. 757.

<sup>103</sup> Cf. *Epist.* V y XIII.

<sup>104</sup> J. Madoz, *San Isidoro. Semblanza...* 14 ss.

<sup>105</sup> Sobre la disparidad de la datación de Redento e Ildefonso con el *Epitaphion*, J. Madoz, *San Isidoro. Semblanza...* 21. Este asunto ya ocupó al padre Enrique Flórez en su monumental obra: H. Florez, *España Sagrada. Theatro Geographico-historico de la Iglesia de España* vol. IX (Madrid 1752) 200 ss. (texto del *Obitus* en Apéndice VII, 366-369).

*consequitur fructum*<sup>106</sup>. Es cierto que el culto a los confesores, especialmente de los autóctonos, fue muy tardío en Hispania<sup>107</sup>, pero no lo es menos que había indicios de cierta veneración a sus tumbas como, por ejemplo, lo que ocurría a decir de Ildefonso con el sepulcro de Donato, el fundador del monasterio serviano<sup>108</sup>.

Es más, Redento no informa de la ubicación precisa de la sepultura aunque, en mi opinión, es legítimo pensar que se encontrase en la iglesia de San Vicente y posiblemente muy próxima al lugar ya descrito para los actos penitenciales: “...*ad cellulam reductus est: et post diem confessionis uel poenitentiae quartum... et finem suum consummauit in pace...*”. El vocablo *cellula* ha sido empleado por Redento previamente de forma inequívoca con la acepción de celda o estancia<sup>109</sup>, pero ahora pudiera adquirir el inquietante sentido de *sepulcrum* (¿un mausoleo absidiado?), como ocurre en las *Vitas Sanctorum, Patrum Emeretensium* 5. 15. 1-3: “*Horum igitur supradictorum sanctorum corpora in una eadem cellula aud procul ab altario sanctissime uirginis Eolalie honorifice tumulata quiescunt...*”<sup>110</sup>.

De ser así, el escenario elegido sería un testimonio de primera línea de la *tumulatio ad sanctos*. El deseo de proximidad a las reliquias es característico de la Antigüedad Tardía, no teniendo por qué ubicarse la tumba del obispo en la catedral<sup>111</sup>. De hecho, no parece demostrado que la iglesia de San Vicente fuese la *ecclesia mater*<sup>112</sup>, pudiendo tratarse de un edificio cultural extramuros<sup>113</sup>. Por la ubicación de Isidoro en el momento de la confesión y penitencia, cabe deducir la inexistencia de un contra-coro, con lo cual las reliquias habrían de situarse en un altar del mismo modo que ocurría en la primitiva *basilica-martyrium* de Eulalia en Mérida<sup>114</sup>, muy probablemente el mayor según la práctica ambrosiana, formando parte del rito consagrador<sup>115</sup>. Por tanto, no se trataba de un *martyrium* o *memoria* sino de una auténtica *basilica* ya en el siglo VII<sup>116</sup>.

<sup>106</sup> F. C. Nock, *op. cit.*, 129.

<sup>107</sup> Cf. C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda* (Madrid 1966) 343 ss.

<sup>108</sup> *De Viris Illustribus* 3.

<sup>109</sup> Isidoro fue conducido para los actos penitenciales “...*a cellula sua ad basilicam S. Vicentii martyris...*”.

<sup>110</sup> A. Maya, *op. cit.*, 101.

<sup>111</sup> Cf. I. Duval, *Auprès des saints. Corps et âme* (Paris 1998); I. Duval y Ch. Picard (ed.), *L'inhumation privilégiée du IV au VIII siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Creteil les 16-18 mars 1984* (Paris 1986).

<sup>112</sup> Cf. opinión contraria de C. García Rodríguez, *op. cit.*, 236.

<sup>113</sup> Cf. P. Castillo, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía* (Granada 1999) 335 ss.

<sup>114</sup> Cf. *VSPE* V.15.4-5.

<sup>115</sup> Redento usa del locativo “...*in medio... choro...*” al describir los actos penitenciales.

<sup>116</sup> El obispo hacía una diferenciación precisa entre *basilica* y *martyrium* (*Etymologiarum* 15. 4.11-12). Su discípulo Redento se muestra en todo momento respetuoso con los términos establecidos por Isidoro. Por ejemplo, llama *ecclesia* a la congregación (de acuerdo con *Etymologiarum* 8.1) y *basilica* al edificio (siguiendo a *Etymologiarum* 15.4.11), una distinción que sin embargo en la práctica literaria latina había caído en desuso. En consecuencia, no hay por qué dudar del término elegido por Redento: “...*ad basilicam...*”.

El *Liber Ordinum*, delatando lo inoperante de toda la legislación conciliar, dice de la misa funeral dedicada a los obispos que sea celebrada “...*in ecclesia ubi sepeliendus est...*”<sup>117</sup>. La ubicación de la sepultura de Isidoro en la basílica de San Vicente, además de beneficiarle por la cercanía de las reliquias, vendría sutilmente a señalar la adscripción a un cuerpo de elegidos<sup>118</sup>. El mero hecho de estar allí era un honor que confirmaba la naturaleza no mancillante del cadáver del obispo<sup>119</sup>. Si a esto se añade el carácter familiar del sepulcro, según documenta entre otros el *Epitaphion*, el sentimiento de pertenecer a una élite espiritual y material, a un linaje escogido, sería fácilmente comprensible para quienes se acercasen a la tumba. No obstante, es precipitado concluir de ello una veneración al sepulcro, como demuestra el que Fructuoso dirija sus pasos desde *Hispalis* a la iglesia de San Geroncio, a decir de la *Vita Fructuosi* 13 (“...*de ciuitate Spalensi ad basilicam sancti Gerontii...*”<sup>120</sup>), y no conste visita alguna a la de San Vicente.

Tampoco se ocupa Redento de todo el ritual ligado a la inhumación, extraordinariamente rico según el mismo libro litúrgico<sup>121</sup>. Puesto que el texto es una carta dirigida a un obispo, una descripción semejante carecía de objeto.

### III.3. *El concepto de muerte*

Según la narración de Redento, Isidoro es consciente de la proximidad de la muerte. Nadie podía engañarse sobre la transcendencia de tal momento. Además de razones de orden escatológico, la muerte tenía un poder absoluto, anulando todo bien o status terrenal.

Pese a que el momento final, a diferencia de lo que ocurría con los paganos, conllevaba en el cristianismo un elemento de esperanza escatológica, suponía un punto de inflexión (cuando no de habitación) al que temer<sup>122</sup>. Tras él, según expresa el propio obispo en *Sententiae* 2.13.10, “...*nullam correctionis esse licentiam...*”<sup>123</sup>. Es más, aunque admite la posibilidad del étimo *Mars*, cree que la muerte tiene un origen bíblico, como consecuencia del pecado original (siguiendo el pensamiento agustiniano), según se lee en el libro 11.2.31 de *Etymologiae*: “...*siue mors a morsu hominis primi, quod uetitae arboris pomum mordens mortem incurrit...*”<sup>124</sup>. La muerte, que no pertenecería primigeniamente a la naturaleza humana, es, a la vez que una censura que permite acceder al bien supremo o a la condenación a través del juicio, fruto del pecado. En este sentido, un contem-

<sup>117</sup> M. Férotin, *op. cit.*, col. 142.

<sup>118</sup> Enterrarse en una iglesia (privilegio alcanzado por los méritos propios) si no se estaba libre de pecado era algo extraordinariamente peligroso (cf. Gregorio Magno, *Dialogi* 4.53 ss.).

<sup>119</sup> Ph. Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid 1999) 47.

<sup>120</sup> M. C. Díaz y Díaz, *La vida de S. Fructuoso...*, 102-103.

<sup>121</sup> Cf. M. Férotin, *op. cit.*, cols. 140 ss.; A. Février, “La mort chrétienne”, *Segni e riti nella chiesa alto medievale. 11-17 aprile 1985* vol. II (Spoleto 1987) 886 ss.

<sup>122</sup> Cf. C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle)* (Roma 1994) 34 ss.

<sup>123</sup> J. Campos, *Santos padres españoles* vol. II (Madrid 1971) 330.

<sup>124</sup> J. Oroz y M-A. Marcos, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías* vol. II (Madrid 1994) 44.



poráneo y corresponsal habitual, Sisebuto, a quien dedicaría las *Etymologiae* y el *De natura rerum*, no duda en decir enfáticamente que el diablo es el inventor y amigo de la muerte<sup>125</sup>. En consecuencia, el temor estaba más que justificado.

Paradójicamente la muerte es también garantía de bien, fuente de corrección, ya que previene del mismo pecado. Hay que estar preparado ante ella. Incluso la mala muerte es útil, aunque sólo sea como argumento didáctico para sus testigos<sup>126</sup>. Por eso se hace cotidiana, dado que la vida debe transcurrir en función de la muerte y ejerciendo ésta una coacción a la realidad pecadora del hombre<sup>127</sup>. Por ello el *timor mortis* pertenecería a la categoría de los miedos positivos que definiere Isidoro en *De Differentiis* 1.99: “...(*timor*) *bonus cum quanto quis ardentis diligit, tanto eum diligentius offendere pertimescit*”<sup>128</sup>.

Aunque el obispo no la ansía (los santos aborrecen lo corporal y tienen ansias de muerte, pero se han de sujetar a los designios divinos, según Isidoro<sup>129</sup>), Redento se complace en relatar una ausencia total de tormentos o inquietud alguna por espíritus maléficos, lo que contribuye a la consideración del moribundo como santo. Según el propio Isidoro en *Sententiae* 3.60.10, había indicios del destino final del alma según fuese la expiración, agitada o plácida: “...*Finem iustorum optimum uocatio tranquilla commendat, ut ex eo intelligantur sanctorum habere consortium angelorum, ex quo ab hoc corpore siue uexatione dura tolluntur*...”<sup>130</sup>. Pese a que el hecho mismo de la confesión y penitencia introduce un punto de dramatización en los momentos postreros, la serenidad con que a decir de la narración el obispo asume sus últimos días crea un tipo de muerte no trágica, es decir, un prototipo de muerte cristiana<sup>131</sup>. Redento hace de estos instantes un modelo de placidez del alma, algo propio del pensamiento isidoriano y que, en última instancia, conectaba con el viejo ideal estoico de la *ataraxia*<sup>132</sup>. Por el contrario, quienes tuviesen sobre sus hombros graves pecados habrían de esperar los tormentos de los demonios en la agonía, como les ocurriera a los asesinos del muy católico Nacto para regusto del redactor de su biografía-hagiografía<sup>133</sup>.

En suma, la muerte que este documento retrata se puede definir como penitencial. Está en consonancia con el pensamiento isidoriano al respecto, consignado muy especialmente en las *Sententiae*<sup>134</sup>, y que se encuentra directamente

<sup>125</sup> *Vita uel Passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita* 4.

<sup>126</sup> Isidoro, *Sententiarum* 3.62.6.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, 2.14.8 y 3.62.3. En el caso de que la muerte, el juicio postrero, no ejerciese un poder coactivo, deben ser los pastores quienes lo leven a cabo: Gregorio Magno, *Regula pastoralis* II.6.

<sup>128</sup> C. Codoñer, *Isidoro de Sevilla. Diferencias Libro I* (París 1992) 136.

<sup>129</sup> *Etymologiarum* 3.62.1.

<sup>130</sup> J. Campos, *op. cit.*, 525.

<sup>131</sup> Cf. A. Février, *op. cit.*, 884.

<sup>132</sup> Cf. J. Fontaine, *op. cit.*, 702 ss.

<sup>133</sup> *VSPE* III.59-61.

<sup>134</sup> Cf. P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique* (París 1994) 282 ss.

influido por las *Moralia in Job* de Gregorio Magno<sup>135</sup>. El *timor mortis* está apaciguado por la seguridad que proporciona la penitencia. En Fructuoso se observa algo similar. La *Vita Fructuosi* 20 es rotunda a este respecto: “...*Interrogantibus eum si temeret mortem respondit: No timeo plane; scio, enim quia etsi peccator, ad presenriem Domini mei ambulo*”<sup>136</sup>. El sacramento, pues, aparece como una medicina, eficaz incluso el día anterior a la muerte. Esta misma expresión del valor último y radical de la penitencia aparece también puesta en labios de los admonitores del monje borrachín del monasterio de Cauliana<sup>137</sup>. Al igual que ocurría con el *exitus* de los mártires, y a diferencia de la escala de mortificación propuesta por la ascesis monástica, un hecho puntual como era la penitencia podía cambiar el signo de toda una vida y proporcionar otra eterna (al fin y al cabo era un segundo bautismo), según formulara el propio obispo en *Sententiae* 2.14.6: “...*Unumquemque enim Deus de suo fine, non de uita praeterita indicat. Hoc quippe et legis testimonio edocetur, quod homo de suo extremo iustificatur...*”<sup>138</sup>.

#### IV. RECAPITULACIÓN

El *Obitus b. isidori*, como no podía ser de otra manera, presenta puntos de contacto tanto con el pensamiento isidoriano como con diversos relatos, hagiográficos o no, que informan sobre la muerte en época visigótica. No obstante, tiene particularidades a destacar, y así se han ido señalando. Muy especialmente, Redento sorprende por una sobriedad que le hace omitir determinados tópicos hagiográficos. Esta parquedad del redactor, positiva respecto de lo fáctico, sin embargo nos priva desgraciadamente del conocimiento de elementos ideológicos como, por ejemplo, la visión del más allá, la existencia o no de viaje de ultratumba, etcétera.

Por todo lo visto hasta ahora, en mi opinión, el *Obitus b. Isidori* es el relato o crónica llevado a cabo por Redento sobre los últimos días del obispo hispanense, constituyendo un documento muy preciso sobre la mentalidad de Isidoro y de su tiempo en torno a la muerte y a la penitencia. A mi parecer, es legítimo deducir de este texto la idea que sobre tales asuntos tenía Isidoro, por la verosimilitud y ausencia de retórica de Redento al exponer los hechos que él dice haber presenciado pero, fundamentalmente, por ser éste discípulo del prelado<sup>139</sup>. Prueba de ello es que la concordia entre lo relatado por el clérigo y el pensamiento isidoriano es perfecta.

<sup>135</sup> U. Domínguez del Val, “La utilización de los padres por S. Isidoro”, *Isidoriana* (León 1961) 215 y 219.

<sup>136</sup> F. C. Nock, *op. cit.*, 127.

<sup>137</sup> *VSPE* II.64-70.

<sup>138</sup> J. Campos, *op. cit.*, 334.

<sup>139</sup> La teología de Isidoro es eminentemente pastoral –U. Domínguez del Val, “Características de la patrística hispana en el siglo VII”, *La patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 31– y, en consecuencia, sus pensamientos y afanes no serían ajenos a su discípulo Redento.

Sin embargo, es innegable la intención laudatoria de la narración. El clérigo hispalense pudo aspirar a lo expresado por Isidoro respecto de los personajes bíblicos en el prefacio del *De ortu et obitu patrum*: "...*facilis tamen ad memoriam redeunt, dum breui sermone leguntur*"<sup>140</sup>. La mera atención que recibe el óbito del obispo, tema central y motivo del documento, es muy significativa. Al igual que ocurría con los mártires (objetos primarios del culto cristiano a los santos), es su deceso lo único importante. La corona de santidad, la fama o el reconocimiento público, no se conseguía por los méritos en vida sino por el instante último y precioso que suponía la muerte. Redento pudiera tener la finalidad de consignar por escrito este momento que confería, demostraría, la calidad especial de su prelado y maestro; no obstante, este interés por la muerte respondería también a lo demandado por el corresponsal desconocido que suscitó la respuesta epistolar de Redento.

Además hay presencia, por más reducida que sea, de elementos formularios literarios propios de documentos hagiográficos. En consecuencia, no hay que ocultar que se trata de un texto que pretende ser ejemplar o, si se prefiere, presentar una situación modélica. En este sentido, tiene, al menos, un matiz hagiográfico cierto<sup>141</sup>. Hay que recordar que tal carta de naturaleza se adquiere por intención o finalidad, no por la forma. Ésta es sólo un indicador y por tanto algo secundario.

Así las cosas, cabría pensar si Redento no sería quien hiciera un modelo hagiográfico del óbito del obispo, sino éste quien diseñase de su propio fin un tipo o actitud ejemplar de muerte cristiana, acorde con su visión de la misma y, acaso, desde sus constantes preocupaciones pastorales. No en balde, la ocupación de Isidoro por la pastoral de la muerte queda patente al dedicarle un capítulo en su reglamentación monástica<sup>142</sup>, cosa que no ocurre en la de su hermano Leandro o en la de Fructuoso. Dicho de otro modo, y parafraseando a Gregorio Magno en sus *Moralia in Job (Praef. 2)*, "el autor es el que dictó lo que se había de escribir; autor es también el que inspiró esta obra y el que por medio de la palabra del escriba nos transmitió unos hechos a imitar"<sup>143</sup>. Que los discursos atribuidos al obispo, sin duda lo más problemático de calificar como crónica, respondan o no a la exacta realidad histórica puede no ser importante si recogen el espíritu de lo allí acontecido.

De admitirse esto, una obra menor desde el punto de vista literario adquiriría relevancia como fuente histórica del deceso de Isidoro (la única fiable, siendo perfectamente legítima la reconstrucción de los últimos días del obispo con este documento), de su visión sobre la muerte cristiana y de su pastoral en la primera mitad del siglo VII. Asimismo, sería un documento que demostraría la partici-

<sup>140</sup> C. Chaparro, *San Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu patrum* (Paris 1985) 102.

<sup>141</sup> Pese a ello, no creo que su finalidad sea cultural, algo aún excesivamente prematuro. Insisto en que se trata de una impronta hagiográfica, no de un documento hagiográfico en sentido estricto.

<sup>142</sup> *Regula S. Patris Isidori Episcopi* 25.

<sup>143</sup> J. Rico Pavés, *Gregorio Magno. Libros Morales / I (I-V)* (Madrid 1998) 75.

pación del prelado, o al menos de su escuela eucológica, en la conformación de una muerte específicamente cristiana.

Una vez más el legado del hispalense sería de una importancia desorbitada. Isidoro intentaría fijar no sólo un concepto de muerte cristiana sino de las formas propias de ésta. Recogerá la tradición, codificándola y aportando contenidos tardoantiguos, para terminar estableciendo unos rituales a seguir en función de unas pautas ideológicas específicamente cristianas. Según propondría el obispo, la muerte cristiana se habría de desarrollar en los siguientes términos:

A) La muerte inspira miedo al individuo. Este temor, lejos de ser algo negativo, debe ser positivo y familiar, de modo que corrija la actitud cotidiana. Por tanto no debe presidir sólo los momentos finales sino la vida toda. El sentimiento de temor, natural en el paganismo, en el cristianismo estará directamente relacionado con el destino incierto del alma. Ésta puede ser arrastrada por los demonios a los infiernos o ser recibida por coros angélicos en los cielos. La agnía misma no deja de ser un indicador válido, un premonitor de lo que invisible e inevitablemente habrá de ocurrir. En otras palabras, el deceso se configura como el acceso al juicio en donde la propia muerte será el elemento crucial para tasar los méritos o deméritos del paréntesis que supone la vida en el siglo.

B) Sin embargo, los necesarios ritos ligados a la muerte tranquilizan el temor. De esta forma se preservan prácticas ancestrales ligadas a la *pietas* y que, en una visión puramente teológica, carecerían de sentido. De igual forma que Agustín justificara la *tumulatio ad martyres* por los rezos que generaba, Isidoro salva los ritos funerarios apelando a la oración destinada a la invocación divina y, muy especialmente, al lavado de los pecados a través del sacramento penitencial. La penitencia será, dentro de estas prácticas, el elemento principal, legitimador de todo ornato o decoro ritual del fin humano y aportación específicamente cristiana a la muerte misma.

C) Por tanto, toda muerte debe ser penitencial. De no ser así, asumiendo el pensamiento más clásico, ésta se presentará como algo inesperado que priva de cualquier elemento de seguridad, produciendo auténtico terror escatológico. En última instancia, una penitencia perfecta garantiza la pureza en la hora final, proporcionando serenidad al moribundo.

La seguridad de quien ha cumplido con esta muerte cristiana propuesta por Isidoro, en particular penitencial, es total, o casi, al conseguir que “*..Non inueniat in me hostis antiquus quod puniat...*”. En consecuencia, la actitud de que así muere ha de ser confiar en la misericordia divina, afrontando su juicio “*..cum spe, et fiducia...*”, y así lo diría Redento.