

# Venancio Fortunato

## *Vida de Santa Radegunda*<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

*El presente trabajo constituye la segunda parte del publicado en el volumen anterior de esta Revista ("La Vida de santa Radegunda escrita por Baudonivia"). Ahora nos ocupamos de la primera versión al español de la biografía de Radegunda escrita por Venancio Fortunato, amigo piadoso y activo colaborador de la santa.*

### **ABSTRACT**

*This paper constitutes the second part of the work published in the previous issue of this Journal ("The Life of saint Radegund written by Baudonivia"). We are now focusing on the first translation into Spanish of the biography written by Venantius Fortunatus, a pious friend and active collaborator of the saint.*

---

(1) En el número anterior de *Archivum* ofrecimos la versión de la *Vida de santa Radegunda* escrita por Baudonivia, la monja que compartió la vida conventual con la santa ex-reina en el monasterio de la santa Cruz de Poitiers. Tal biografía, escrita, según estiman los especialistas, entre los años 609-614, vendría a completar la redactada por Venancio Fortunato pocos años después de la muerte de la santa, ocurrida el 13 de agosto de 587. Ambas, y muy especialmente la de V. Fortunato, serían refundidas, en el s. XII, por Hildeberto de Lavardin (1056-1133/34).

## PRÓLOGO

1. La generosidad de nuestro Redentor es tan copiosa que en el sexo femenino consigue amplias victorias, y a las mismas mujeres, que son de complexión más bien frágil, las convierte en cubiertas de gloria gracias al poder de su espíritu. Las que, al nacer, tienen debilidad, Cristo las torna en robustas por la fe, de manera que las que dan la impresión de ser frágiles, al ser coronadas de acuerdo con sus méritos por aquel que las hace fuertes<sup>2</sup>, acumulan las alabanzas de su Creador, conservando, escondidos en sus vasijas de arcilla, los tesoros del cielo<sup>3</sup>: en sus

---

Nuestra versión de la biografía de Baudonivia iba precedida de una introducción en la que ofrecíamos información sobre tales biografías y sus autores. Entonces, como ahora, hacíamos constar que las biografías de V. Fortunato y de Baudonivia han venido siendo designadas como *Vita 1* y *Vita 2* respectivamente. Ambas fueron publicadas, bajo la rúbrica de *Liber I* y *Liber II*, por Bruno Krusch formando parte del Tomo II de los *Scriptores Rerum Merovingicarum* (*Monumenta Germaniae Historica*): *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*, Hannover, 1888. Tres años antes la sola biografía de V. Fortunato había sido publicada por el mismo editor, en el Tomo IV, "Pars posterior", de los *Auctores antiquissimi* de la misma colección, formando parte del conjunto de biografías de santos en las *Venanti Fortunati opera pedestria*, Berlín, 1885. Nosotros, para nuestra versión, nos hemos servido de la edición de 1888. (Las referencias a la misma irán citadas por libro, capítulo y, dado que, por lo general, los capítulos suelen ser muy largos, por página y, si hace falta, línea). Al igual que en la versión de la biografía de Baudonivia, en la de V. Fortunato hemos procurado mantenernos lo más fieles posible al texto latino, sacrificando no pocas veces la elegancia de estilo en pro del respeto a un autor que, en tantos sentidos, es un autor de frontera entre el mundo clásico y la romanidad (permítasenos remitirnos a nuestro "En los confines de la romanidad: Venancio Fortunato, un escritor de frontera", *Archivum*, L-LI (2000-2001), 383-427).

(2) El texto sólo dice: *a quo efficiuntur*, pero en el aparato crítico encontramos: *fortes*, m. al. add. 1a; *tales efficiuntur ut*, m. 3a; *meritis laudem sui cumulent creatoris, a quo efficiuntur fortes, habendo*, 4a.

(3) Como recuerda G. Palermo, en nota al pasaje (*Venanzio Fortunato. Vita dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers*. Traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Palermo, Roma, Città Nuova Editrice, 1989, pág. 95), V. Fortunato se hace eco del dicho de san Pablo (*II Corint.*, 4, 7) de que somos como vasos de arcilla que encierran el tesoro del conocimiento y de la ciencia celeste que viene de Dios. La imagen de los vasos de arcilla, recuerda el autor, será retomada ampliamente por los santos Padres; por ejemplo, Ambrosio, Jerónimo y Agustín.

entrañas mora, con sus riquezas, el rey en persona, Cristo. Tales mujeres, muriendo para el siglo, despreciado todo consorcio con la tierra, purificado todo contagio con el mundo, no confiando en lo transitorio, no fijando su asentamiento en lo pasajero sino buscando vivir para Dios, se unen en el paraíso a la gloria del Redentor. En el número de ellas se encuentra aquella de la que pretendemos ofrecer al público, aunque en estilo bien personal, el curso de su vida terrena<sup>4</sup>, de manera que el glorioso recuerdo que nos ha dejado aquella que vive en Cristo sea celebrado en el mundo<sup>5</sup>.

## VIDA

2. La bienaventurada<sup>6</sup> Radegunda era de nación bárbara, de la región de Turingia<sup>7</sup>, siendo su abuelo el rey Besino; su tío paterno, Hermanfredo; su padre, Bertario<sup>8</sup>; brotada de germen real, por lo que respecta a la alteza del siglo, aunque excelsa por su origen, era más excelsa por sus acciones. Habiendo permanecido por muy poco tiempo con sus nobles padres, al ser

---

(4) El texto dice *praesentis*, en contraposición a la otra vida.

(5) Las características de los Prólogos a las biografías de santa Radegunda las hemos estudiado en "El Prólogo de Venancio Fortunato a la *Vida de santa Radegunda* frente a los de Baudonivia e Hildeberto de Lavardin", *Minerva*, 18 (2005), 171-186. En una panorámica más amplia ha sido también motivo de nuestra atención en "El género literario *Prólogo* en la hagiografía femenina alto-medieval", Comunicación en el VII Seminario de Filología Clásica (Oviedo, 24-26 abril de 2007).

(6) Hemos traducido por "bienaventurada" siempre que en el texto latino aparecen los términos *beata* (en 7 ocasiones: cap. 11, pág. 368, línea 19; 28, 373, 27; 30, 374, 10; 35, 375, 21; 38, 375, 18 ; 38, 376, 18; 39, 376, 31) y *beatissima* (en 5: cap. 1, pág. 365, línea 4; 33, 375, 2-3; 34, 375, 12; 37, 376, 4; 38, 376, 20).

(7) Región de la Germania, tomada por los Francos a las órdenes de los hijos de Clodoveo, Thierry I y Clotario I (futuro esposo de Radegunda), en el año 531. Radegunda, que tendría unos once años, y su hermano, de menos edad, fueron conducidos a Francia como botín de guerra.

(8) El padre de Radegunda murió asesinado por su hermano Hermanfredo: véase Gregorio de Tours, *Historia Francorum.*, III 4, pág. 99, ls. 15-16.

devastada su tierra por una bárbara tempestad como consecuencia de la victoria de los Francos<sup>9</sup> salió de su patria, emigrante, siguiendo el ejemplo de los Israelitas<sup>10</sup>. Entonces entre los mismos vencedores, a propósito de la cautiva, surgió el conflicto de a quién le correspondería, en el botín, la regia niña, y si, pactada la contienda, no hubiese sido devuelta<sup>11</sup>, los reyes habrían dirigido sus armas uno contra otro. Habiéndole tocado en suerte al preclaro rey Clotario, fue llevada a la región Veromandense, a la “villa”<sup>12</sup> real de Athies y entregada a unos custodios para que se cuidaran de su educación. La niña, entre

---

(9) Gregorio de Tours, *H. Fr.*, III 7, págs. 104-105, alude a la derrota de los Turingios con unas pinceladas estremecedoras: al verse derrotados, y al comprobar que su propio rey, Hermanfredo, había emprendido la huida, abandonaron el campo de batalla y, en su huida, llegaron a orillas del río Unstrut; fue tal la carnicería entre los Turingios que el río se cubrió de cadáveres, hasta el punto de que los Francos podían pasar al otro lado del río por encima de ellos como si se tratara de un puente.

(10) Los Israelitas, tras la caída de Jerusalén en poder de Nabucodonosor, fueron llevados al destierro, a Babilonia (a. -586). El relato lo ofrece el *II Libro de los Reyes* (Vulgata, *IV Libro de los Reyes*), cap. 25. La misma suerte corrió el reino de Judá un decenio más tarde.

(11) B. Krusch, el editor de nuestro texto, en ninguna de las dos ediciones de la biografía de la santa contó con el ms. de Poitiers (edición moderna: *La vie de sainte Radegonde par Fortunat*, Poitiers, Bibliothèque Municipale. Manuscrit 250 (136), sous la direction de Robert Favreau, París, Seuil, 1995), que suele ofrecer un texto más comprensible; en este caso (pág. 60), después de *reddita fuisset*, este manuscrito añade: *his a quibus sublata est*. B. Krusch, en nota “m” hace observar que el ms. 4b añade: *bis a quibus sublata est*. Podríamos, pues, ofrecer la traducción: “y si, por transacción en la contienda, no hubiese sido devuelta por aquellos que la habían capturado, los reyes...”.

(12) El término latino *villa* ha significado cosas distintas a lo largo de la historia de la lengua latina: en latín clásico significa ‘casa de campo, propiedad, granja, finca’ y con este significado extiende su andadura desde los primeros textos (así, Catón, *De agricultura*, en numerosos pasajes; por ejemplo, I 4; 2, 1; 2, 3; 3, 2; 4, 1, etc.; M. Terencio Varrón, *Res rusticae*, por ejemplo, en I 2, 10; 4, 4; 5, 4; 8, 2, etc.; Cicerón en incontables ocasiones, en todo tipo de obras; por ejemplo, discursos: *Pro Sexto Roscio Amerino*, 44; *Pro Milone*, 48; tratados: *De oratore*, I 162; cartas: *Epistulae ad Atticum*, II 14, 2; IV 2, 5; 16, 8; etc; Gayo Plinio Segundo, *Naturalis Historia*, II 199; III 55; 70; IX 167; 168, etc). Entre los autores cristianos todavía Tertuliano (155-230) parece asignar al término el signifi-

otras ocupaciones en consonancia con su sexo, fue instruida en las letras<sup>13</sup>, manteniendo con los niños frecuentes conversacio-

---

cado clásico (por ejemplo, en *De baptismo*, 5, 1 o en *De fuga in persecutione*, 11, 2), pero ya en san Agustín pasa a significar "ciudad/población pequeña/aldea" (un claro ejemplo en *De catechizandis rudibus*, 22, 40, donde el término designa la población de Belén), y con ese significado lo seguirán utilizando los autores cristianos posteriores. Si pasamos al latín de los textos medievales, su campo semántico se amplía notablemente: pensemos, por ejemplo, que J.F.Niemeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E.J.Brill, 1976, registra nada menos que 14 apartados en el lema en cuestión. P. Santorelli, en la amplia nota 10 (pág. 10) de su "Introduzione" (*La "Vita Radegundis" di Baudonivia*, Nápoles, M. D'Auria, 1999), y de la mano del historiador R. Latouche (*Les origines de l'économie occidentale (IVe-XI siècle*, París, 1956, págs. 71-105) deja constancia de que la realidad a la que hace referencia el término es compleja y que los diversos documentos que registran el término lo hacen refiriéndose a situaciones diversas; en la época merovingia (que es la que aquí nos interesa) *villa* parece indicar un conjunto de posesiones de las cuales una parte son cultivadas directamente por el señor y el resto, en usufructo, por unos colonos que se benefician del producto de las tierras pero tienen que pagar un arrendamiento y prestar al señor diversos servicios. La citada investigadora, en el lugar mencionado, ofrece unas cuantas referencias bibliográficas sobre el tema. A la hora de traducir el término, P. Santorelli, reconociendo la imposibilidad de expresar con una sola palabra un concepto tan articulado, se inclina por adoptar el término "proprietà". Nosotros hemos preferido adoptar "villa", entrecomillado. Una muy ajustada descripción de una de esas "villas" en el s. VI precisamente es la que nos ofrece de la "villa" de Braine (la residencia preferida de Clotario I, esposo durante un tiempo de Radegunda) Augustin Thierry (1795-1856) al comienzo del "Premier Récit" de sus *Récits des temps mérovingiens*. (Nosotros hemos hecho uso de la versión electrónica (1997) ofrecida en Internet). De tal descripción se sirve, por otra parte, R. Aigrain, en *Sainte Radegonde*, París, Les Trois Moutiers, 1987 (la obra apareció en 1918 y, en una segunda edición, en 1952), págs. 22-24.

(13) La educación de Radegunda, en contraposición con lo que cabía esperar entre las mujeres (incluso de la alta nobleza) de la época, debió de ser esmerada (R. Aigrain, *o. c.*, pág. 24, afirma que ella recibió una formación literaria casi única entre las mujeres de su tiempo). Por lo que respecta a su conocimiento del latín, aunque no cabe atribuirle la composición "De excidio Thoringiae" (Venancio Fortunato, *Carmina, Appendix Carminum*, I), por más que en los versos 31-2 la que habla es la propia santa -*non aequare queo uel barbara femina fletum / cunctaque guttarum maesta natate lacu*,- ni "Ad Artachin" (*ibidem*, III), que estarían compuestos por el mismo V. Fortunato aunque con la colaboración de la propia santa (P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, University Press, 1984, pág. 28 piensa lo contrario: que los poemas en cuestión serían obra de Radegunda escritos en colaboración con V. Fortunato), el mismo Fortunato nos informa de versos escritos por la monja-reina (*Appen-*

nes sobre su deseo de, si la suerte le deparaba ocasión oportuna, convertirse en mártir. A pesar de ser una niña, ya daba muestras de los méritos de la vejez<sup>14</sup>, alcanzando en parte lo

---

*dix*, XXXI, donde los califica de *carmina magna* –v. 1-, *placido sermone refectos* –v. 5-, con los que ata con un lazo el corazón del propio Fortunato –v. 6-) y, si se han perdido sus numerosas cartas a los reyes sus hijastros y a altos dignatarios de la corte y de la Iglesia de las que las biografías escritas por Fortunato y Baudonivia dan testimonio (carta al obispo de París, Germán, *Vita* 2, 7; cartas a sus hijastros, *id.*, 10; cartas al rey Sigiberto y a Justino II, emperador de Bizancio, en relación con la solicitud de una reliquia de la vera Cruz, *id.*, 16) Gregorio de Tours, *H. Fr.*, IX 42, págs. 470-474, nos ha conservado la conocida como carta-testamento, escrita a los obispos reunidos en Tours (a. 565), que es muestra patente de la facilidad de expresión y recto conocimiento del latín por parte de su autora. Ahora bien, su estudio debió de estar centrado en los Libros Sagrados y en la lectura de los Santos Padres: V. Fortunato (*Carmina*, VIII, 54), refiriéndose, indudablemente, a las lecturas de Radegunda ya en el monasterio, menciona unos cuantos: san Gregorio (Nacienceno), san Basilio y san Atanasio, de entre los griegos, y san Hilario, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín, Sedulio (Escoto) y Orosio, entre los latinos. Los griegos, indudablemente, traducidos al latín y, probablemente, como piensa R. Aigrain (*o.c.*, pág. 26), en algunos “extractos”.

(14) He aquí el tópico del *puer senex/senilis* al que E. R. Curtius dedicó el apartado 8 (“El niño y el anciano”) del capítulo V (“Topica”) de su *Literatura europea y Edad Media latina*, México/Madrid/B.Aires, 1976, 1ª ed., 2ª reimpresión, págs. 149 ss. Según este autor (pág. 150), el tópico del *puer senilis* o *puer senex* es creación de la tardía Antigüedad pagana, aunque ya se generalizó a finales del siglo I y principios del II. Remitimos a la obra del autor, donde nos ofrece una amplia información sobre el tema, información que nosotros, por nuestra parte, vamos a ampliar con referencias a textos de autores tardíos y de época medieval, especialmente en verso (para estos últimos nos hemos servido, especialmente, del CD-ROM *Poetria Nova- of Latin Medieval Poetry -650-1250 A. D., with a gateway to Classical and Late Antiquity Texts*, editado por P. Mastandrea y L. Tassarolo, Florencia, Sismel, 2001).

En la *Vita* 1, 2, el texto que provoca esta nota (*Indicabat adolescens iam tunc merita senectutis*) va seguido inmediatamente de otra variante del tópico al hablar de cómo los niños acompañaban a la santa con la compostura de adultos (*gravitate matura simul parvuli properabant*). Hildeberto de Lavardin, en su *Vita s. Radegundis* (*Pat. Lat.*, 171, 968C) recogerá el tópico, en pos de V. Fortunato: *praeludebat jam in virgine morosa quaedam senectus*.

Y, puesto que estamos ante unos textos de V. Fortunato, recordemos otros suyos: *Carmina*, IV (libro enteramente dedicados a Epitafios): 18, 5-8 (referido al joven Arcadio, muerto en torno a los 18 años): *paruula cuius adhuc freno se uinxerat aetas / ut teneris annis surgeret ipse senex. (...) / uincens artifices et puer arte rudis;*

que deseaba, porque, aunque la Iglesia, floreciente, estaba en paz, [la santa] sufrió persecución por parte de los miembros de su propia familia. Siendo todavía una niña, todo lo que le

28, 13 (referido a la niña Eusebia, muerta a los 10 años): *ut stupeas iuuenem, sensum superabat anilem*. Y en la *Vita s. Albini*, VI, 16: *erat enim (...) ad vitia calcanda maturus, ita ut in ipso iuuenili tyrocinio iam senibus esset exemplum*. De los autores que van a seguir nos limitaremos a dar la cita correspondiente.

Claudio Claudiano (s. IV-comienzo del V), *Carmina*, 10, *Epitalamium* (en honor de Honorio y María), 325-7; Paulo Diácono (hacia 720-799), *Carmina*, IX, "Epitaphium Sophiae neptis", 5-8, en *P. A. C.*, I pág. 47; José Escoto (finales del s. VIII), *Carmina*, 1, 8; Heirico, en la carta escrita a Carlomagno, recomendando su *Vita sancti Germani*, *P. A. C.*, III, pág. 430, líneas 1-4; Ermoldo Nigello (muerto hacia el 835), *Ad Pipinum regem*, 183, *P. A. C.*, II, pág. 90; Godescalco de Orbais (807-867/69), *Carmina*, II 2, poema 5, 20-24; Walafrido Estrabón (808/9-849), *De vita et fine Mammae monachi*, v. 17, *P. A. C.*, II, pág. 277; Milón de St. Amand (= Elnonense), muerto en 871/72, *Vita Amandi*, 1, v. 215; Id., *Carminum Appendix*, III 2, 3-4; Flodoardo de Reims (893/94-966), *De Christi triumphis apud Italiam*, XIII, poema 8: "De sancto Benedicto et multis eius miraculis", 6; Hugo el Primate (ca. 1095-ca. 1160), *Carmina*, 16, 107-8; Henri de Huntington (1080/90-1155), *Historia Anglorum*, X, 33, 9; Mateo de Vendôme (ca. 1095-1185) nos ofrece tres ejemplos; dos en su *Paraphrasis metrica in librum Tobiae*: cap. I (*Pat. Lat.*, 205, 934C-935A) y cap. VII (595C); y un tercero en su *Ars versificatoria* (E. Faral, *Les Arts Poétiques du XIIe et XIIIe siècles. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, París. H. Champion, 1924, pág. 124, vv. 45-50); Alain de Lille (1115/1128-1203), en diversos pasajes de su *Anticlaudianus*: VI 69-72; VII 92-99; VII 170-1; Gautier de Châtillon (hacia 1135-hacia 1179), *Alexandreis*, I 58; Belino Bixolo (mediados del s. XIII), *Liber legum moralium*, 93-4. Y, de autores anónimos: en *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, ed. de F. Bücheler y A. Riese, Leipzig, Teubner, 2, n° 742, "Epithalamium Laurenti", 21; en *Vitae sanctorum*, "Vita Landelini", 263; Anónimo Gemeticense, *Dialogi*, II 1-3; en *Baucis et Traso* (de la *Comoedia elegiaca*), 135-6; el Anónimo Gemeticense (med. s. XII-XIII), *Dialogi*, II 1-3.

El tópico encomiástico es natural que lo encontremos en poemas dedicados a altos dignatarios de las cortes o de la Iglesia, y así, en los *Poetae Aevi Carolini* abundan ejemplos como los siguientes: en el vol. II, poema de Ermoldo dirigido a Pipino I, verso 183 (pág. 90); verso 2 del "Abecedario" compuesto en honor del Pontífice Romano Alejandro (p. 135); verso 17 del poema de Walafrido Estrabón dedicado al monje Mamma (p. 277); vol. III, líneas 1-4 de la Carta escrita por el poeta Heirico a Carlomagno (p. 430).

Es natural que los ejemplos se intensifiquen en las inscripciones funerarias, con dicho tópico ligado, preferentemente, a un segundo tópico: el de la *inmatura*

había sobrado en la mesa, ella, en persona, se lo llevaba a los niños tras recogerlos, lavarles la cabeza a cada uno de ellos, sentarlos en pequeños asientos y ofrecerles agua para las manos, y ella misma se mezclaba con los pequeños. Tras planearlo con Samuel, un pequeño clérigo<sup>15</sup>, llevaba a cabo, igualmente, lo siguiente: hecha una cruz de madera, en pos de ella los pequeños, todos juntos y con una compostura propia de adultos<sup>16</sup>, se apresuraban en dirección del oratorio, entonando salmos, mientras que ella limpiaba el pavimento con su propio vestido. Ahora bien, el polvo que yacía junto al altar, recogién-dolo en un pañuelo, prefería enterrarlo fuera con toda reverencia antes que dejarlo caer<sup>17</sup>. Como el mencionado rey, una vez dispuestos los preparativos, hubiese querido recibirla en Victo-

---

*mors*. Es tal vez en este tipo de literatura donde con más asiduidad aparece reflejado (véase Aurelio González Ovies, *Poesía funeraria latina (Renacimiento carolingio)*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1995, págs. 271 ss., apartado 6.7.14. "Tópico del *puer senilis*"). Un precedente del mismo lo constituye el texto de una Carta de Plinio el Joven a Efulano Marcelino (V 16, 1-2) en la que el autor se lamenta de la prematura muerte de la hija de su amigo Fundano. De Venancio Fortunato, recordemos los dos testimonios, ya recogidos, del libro IV de sus *Carmina*. Bernovino, *Carmina (P.A.C., I, pág. 424)* poema 31, vv. 9-10. Los ejemplos, como es natural, abundan en las colecciones de epitafios; así, en *Anthologia Latina*, ed. por F. Bücheler - A. Riese - E. Lommatzsch, Stuttgart, 1898-1926, n° 116c, 9; 12-13; n° 1388, 6; n° 1403, 9-10; o, entre los recogidos por J. Janssen, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al secolo VII*, Roma, 1981, págs. 143-4, quien nos ofrece, en las notas 479-483, unos cuantos ejemplos tomados de *ICUR* [G.B.Rossi, *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, e *Id.*, "Nova Series"]: "Nova Series", II, 4187, vv. 5-6; VII, 19220, vv. 3-4; N. S., I 3905, vv. 5-6; VII 18961, vv. 9-10.

(15) El ms. de Poitiers dice: *cum Samuele parvulo sensato clerico*. El *sensato* no aparece ni en el texto de B. Krusch ni en su aparato crítico.

(16) Otra vez el tema del *puer senex*.

(17) El texto de los manuscritos ofrece, según B. Krusch, *vergebat*, que, con el significado de 'dejar caer', es seguido por G. Palermo en su traducción ("la polvere che si trovava attorno all'altare, la portava fuori con riverenza piuttosto che farla cadere a terra"). También el ms. 250 (136) de la Bibl. Municipal de Poitiers ofrece *vergebat*, por lo que sus traductores franceses ofrecen el texto: "la



riaco [= Vitry], ella, a través de Beralca<sup>18</sup> en medio de la noche, escapó de Athies junto con unos pocos acompañantes. Después, como [Clotario] la hubiese conducido a Soissons para erigirla en reina, ella evitaba la pompa real con el fin de crecer no para el mundo sino para aquel a quien se debía, y permanecía sin cambiar a pesar de la gloria humana.

3. Así pues, se casó con un príncipe terrenal<sup>19</sup>, pero sin separarse del celestial, y cuanto más próxima estaba al poder mundano, más se humillaba su voluntad, por encima de lo que consentía su digno estado. Sometida siempre a Dios, y siguiendo los consejos de los sacerdotes [vivía] más en participación con Cristo que unida a su esposo. Vamos a intentar dar a conocer unas pocas de las muchas acciones llevadas a cabo por ella en

---

poussière elle l'enfouissait à l'extérieur avec respect plutôt que de la laisser tomber". Ahora bien, B. Krusch, en su aparato crítico presenta la corrección *ver(r?)ebat* = 'barrerlo'.

(18) B. Krusch, en nota, dice: *nescio quid intellegatur*, pero en el *Index* (*M. G. H.*, IV 2) interpreta tal nombre como nombre de persona, por lo que habría que entender que Radegunda, en su huida, habría contado con la ayuda de un/-a tal Beralca. Los editores del texto del ms. de Poitiers, en nota al pasaje de su traducción, hacen observar que, dado que Fortunato en la biografía apenas si aduce el nombre de seis o siete personas (ni siquiera menciona el nombre de Inés, la abadesa), parece extraño que mencione el de un personaje tan secundario. El argumento ofrecido por los editores franceses para defender la interpretación de que Beralca es nombre de lugar, a saber, que la frase siguiente comienza con el adverbio *hinc* (*per Beralcham ab Atteias cum paucis elapsa est.-Hinc Suessionis cum eam direxisset...*), no tiene fuerza probatoria ya que el texto de los *Monumenta* ofrece *deinde*. Dichos editores se hacen eco de la corrección ofrecida por los Bolandistas (Abbé Briand, *Sainte Radegonde, reine de France*. Poitiers, 1888, pág. 17, nota 1): *per barcam*. R. Aigrain, *o. c.*, pág. 29 y nota 27, apunta la posibilidad de que Beralca podría identificarse con la aldea de Biaches, cerca de Péronne y, en la nota, tras hacerse eco de la interpretación de los Bolandistas en seguimiento de Sirmond, aluden a la corrección del texto hecha por J. Filleau: *per biarcham*, que se podría traducir, según los textos de derecho, "en passant par la dépense".

(19) Clotario I, uno de los hijos de Clodoveo, rey de los francos (511-561). Gregorio de Tours, *H. Fr.*, IV, dedica el cap. 3, págs. 136-137, a hablarnos "De

aquella época. Así pues, temiendo, estando como estaba unida a un príncipe, verse degradada ante Dios al avanzar en la dignidad terrena, se entregó, con todos sus recursos, a obras de limosna. En efecto, cuando algo llegaba a su poder procedente de los tributos, de todo lo que recibía daba un diezmo antes de que llegara a sus manos<sup>20</sup>. Después lo que sobraba lo repartía entre los monasterios y les hacía llegar los obsequios allí donde ella no podía ir a pie. Ni hasta los propios eremitas se vieron privados, en su retiro, de su munificencia<sup>21</sup>. Y así distribuía lo que recibía para no verse oprimida por la carga. Ante ella ni la voz del desvalido sonaba en vano, ni ella misma pasaba delante sin prestarle oídos, repartiendo con frecuencia vestidos, en la idea de que bajo la vestidura del necesitado ella cubría los miembros de Cristo, y pensando que perdía lo que no repartía entre los pobres<sup>22</sup>.

---

uxoribus ac filiis eius”, pero sólo habla de las tres esposas con las que Clotario tuvo hijos: Ingonda (madre de Guntario, Childerico, Carberto, Guntcran, Segiberto y una hija, Clatsinda), Aregunda (hermana de Ingonda), madre de Chilperico, y Cunsina, madre de Chran. Hubo un tiempo en que estuvo casado, al mismo tiempo, con las dos primeras, siendo considerado, justamente, como bigamo. Gregorio nos cuenta (*ibid.*) la rocambolesca historia de su bigamia: Ingonda, preocupada por su hermana, rogó a Clotario que le buscara a Aregunda un buen esposo. Oído lo cual, el rey, “cum esset nimium luxoriosus”, se enamoró de su cuñada y se dirigió a la “villa” en la que ésta residía y se casó con ella. Volviendo a presencia de Ingonda, justificó su acción con estas palabras: “He procurado darte gusto y, al tratar de encontrar para tu hermana un marido rico y sabio, no he encontrado nada mejor que yo mismo, y así la he hecho mi esposa, en la idea de que mi decisión no te desagradará”. A lo que Ingonda respondió: “Que mi señor haga lo que le parezca bien; sólo pido que tu sierva pueda vivir con el favor del rey”.

(20) Sobre el tema de las posesiones propias de las reinas merovingias, véase Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms.450-751*, Londres/N. York, 1994, págs. 122-3 (aplicable a Radegunda).

(21) La actitud de veneración de Radegunda para con los eremitas, de la que se hace mención en el texto, se ve confirmada en otros pasajes de su biografía (por ejemplo, en la *Vita 2*, cap. 4, donde se nos habla de su relación con Juan el Recluso).

(22) Los comentaristas no dejan de señalar el paralelismo del pasaje con el de la *Vida de san Martín* en el que se nos cuenta (así, en Sulpicio Severo, III 1-4)

4. Es más, volviendo<sup>23</sup> su espíritu hacia obras de misericordia, hizo construir en Athies una casa donde<sup>24</sup>, acondicionados cuidadosamente unos lechos para las mujeres necesitadas [allí] congregadas, ella misma, tras lavarlas en los baños de agua caliente, tras curarles las pústulas de sus enfermedades, tras lavar la cabeza de los hombres, haciendo el papel de sirvienta, a aquellos a los que previamente los había lavado<sup>25</sup>, con sus propias manos les hacía una especie de sangría<sup>26</sup> para

---

cómo, en un crudo día de invierno, compartió su capa con un pobre que, desnudo, pedía caridad a las puertas de la ciudad de Amiens, y cómo, en la noche siguiente, en una visión, divisó al mismo Cristo revestido con la mitad de la capa que había dado al menesteroso. Por cierto que el tema de la capa o manto que un santo comparte o dona a un desvalido vuelve a reaparecer en diversos documentos de la hagiografía; así, a propósito de san Medardo (del que se hablará más adelante en el texto) o de san Francisco de Asís, en escena inmortalizada por Giotto en el cuadro conservado en el museo de la basílica de san Francisco.

(23) El texto está plagado de participios (de pasado y de presente). Ya D. Tardi,  *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, París, Boivin, 1927, pág. 256, hizo notar el abundante uso que Fortunato hace del participio de presente, unas veces alternando con verbos en modo personal y otras empleándolo en lugar del infinitivo.

(24) El texto dice *quod*, que es la lectura del ms. 3a y 4a, pero los mss. 1a.b. ofrecen *ubi*, que ayuda a interpretar correctamente el texto.

(25) *Quos ante lavarar*: G. Palermo interpreta: “antes de lavarlos”: “prima di lavarli versaba loro da bere”.

(26) El texto dice sólo *miscibat*, pero Ch. Du F. S(ieur) Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Graz, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt 1954 (reimpresión de la edición de 1883-1887), s. v. *miscere* 3, anota: “Vinum, vel quemvis alium liquorem infundere, ministrare. Vide *mixtum*. “Poculum vini aqua mixti sumere”. Y, s. v. *mixtum*: “*miscere*, vinum et aquam in scyphum infundere, bibere”. Y aduce un par de referencias: “*miscere dictum est pro ministrare et propinare*”, y “*mandavit specialem suam flasconem sumere, ac pauperibus miscere Christi*”. María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1989, define “mistela” como “bebida hecha con aguardiente, agua, azúcar y canela”. Por su parte, J. Corominas - J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980, nos informan de que el término está recogido por la Academia desde 1914; a poner en relación con cat. “mistela”, port. “miste-

que la bebida, al tomarla, cansados por el sudor, los refrescara<sup>27</sup>. Y así la devota mujer, reina por nacimiento y por matrimonio, señora de palacio, servía a los pobres como una esclava. En la mesa, en los banquetes reales, a escondidas, para que nadie se enterara, colocado un plato de legumbres ante ella, siguiendo el ejemplo de los tres niños<sup>28</sup>, comía con todo deleite judías o lentejas. A la hora de recitar el oficio divino<sup>29</sup>, aunque estuviera a la mesa, excusándose ante el rey, pretextando ante él alguna excusa, se ausentaba del banquete para cumplir con su deber ante Dios. Saliendo de allí, recitaba los salmos en honor del Señor<sup>30</sup> y con todo interés preguntaba con qué comida habían reparado las fuerzas de los pobres en el exterior.

5. Igualmente, por la noche, cuando yacía con el príncipe, tras pedirle poder levantarse para satisfacer una necesidad fisiológica, saliendo del dormitorio, echada una estera [de cilicio]<sup>31</sup> al

---

la", probablemente tomados del ital. "mistella", donde es popular el participio "misto". Su origen, según este Diccionario, en "mecer", proveniente de "miscere".

(27) El texto dice *recentaret*, que, según A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A..D.*, Oxford, Clarendon Press, 1997 [= 1949], s. v., significa 'refrescar' (no lo trae el nuevo Gaffiot), remitiendo a Oribasio, *syn.* (= *Synopsis ad Eustathium*) 9 = pág. 400. (Oribasio es un médico del s. VI). En relación con esta especie de "hospital", dice R. Aigrain (*o. c.*, pág. 49) que todavía en 1914 había en Athies un establecimiento llamado "Hospital de santa Radegunda".

(28) *Reyes*, 2, 17, 28 es la referencia que ofrece B. Krusch, pero la referencia correcta es *Daniel*, 1, 1-16, donde los cuatro jóvenes (no tres, como dice Fortunato), Daniel, Ananías, Misael y Azarías, a pesar de comer durante diez días sólo legumbres y beber sólo agua, al final tenían mejor aspecto que los jóvenes que se alimentaban con los manjares del rey Nabucodonosor.

(29) El ms. de Poitiers ofrece un texto más sencillo: *De cursui* ["sic", por *cursu*] *vero decantando, vigili studio instabat*.

(30) El texto dice *psalleret*, pero en el aparato crítico se ofrece la corrección *psallebat*.

(31) Texto de Fortunato: *iactato cilicio*. G. Palermo ofrece la siguiente traducción: "con un cilicio addosso" (= 'con un cilicio encima' / 'tapada con un

suelo, durante tanto tiempo ante el excusado<sup>32</sup> se dedicaba a orar que, teniendo sólo calor en su espíritu, yacía penetrada por el hielo, con todo su cuerpo a punto de morir, no preocupándo-

cilicio'). El traductor francés del texto del ms. 250 (136) prefiere: 'ayant jeté le cilice à terre', y en nota (la 47) dice que así se aparta de la traducción propuesta por M. Rouché en "Le mariage et le célibat consacré de sainte Radegonde", en *La riche personnalité de sainte Radegonde*, Poitiers, 1988, pág. 83, que dice: '[...] ayant jeté un cilice sur elle [...]'], en línea con la traducción de G. Palermo. El traductor del texto del ms. 250, según nos dice él mismo, prefiere seguir la idea que se desprende del pasaje de la *Vida de san Germán de Auxerre*, I 4 (ed. De R. Borius, París, 1965 –"Sources chrétiennes", n° 112, pág. 128): *Stratum omne subiecto cilicio et superposito uno tantum sagulo fuit* [= 'por toda ropa de cama tenía un cilicio por debajo y un simple manto corto por arriba']. Por otra parte, también B. Krusch, en su edición, recoge en la nota 1 de pág. 372, aludiendo al pasaje, el texto de la *Vita Germani Antisiodorensis*. Dado que *cilicium*, tanto en latín cristiano como medieval (veáse el término en los dos Diccionarios de A. Blaise: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brépols, 1954 y *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnhout, Brépols, 1975) puede significar, lo mismo 'vestido/pañó confeccionado con pelos de cabra/camello' que 'estera confeccionada con material rudo y áspero', pensamos que aquí estamos ante un empleo de *cilicium* con el valor de 'estera' (en la línea del traductor francés y del texto de la *Vida de san Germán de Auxerre*). El paño en cuestión se cree que procedía, originariamente, de Cilicia (de ahí el término que lo designa). El uso del término en los autores clásicos está recogido en el *Thesaurus Linguae Latinae*, *Onomasticon*, vol. II, col. 437, lín. 38 ss., bajo la rúbrica *textum ex pilis caprinis factum; postea omnino velamentum asperum*. En los autores cristianos suele designar, más en concreto, una vestimenta –camisa o cinturón– que, por lo general, se llevaba sobre la misma piel, oculta por el vestido exterior, como prueba de sacrificio y penitencia. Los testimonios están recogidos en el lugar citado del *Thesaurus Linguae Latinae*, col. 438, lín. 3 ss. bajo la rúbrica: *speciatim apud ecclesiasticos vestimentum vel signum paenitentiae et doloris*. Como señal de luto lo encontramos recogido en la *Vulgata* en 29 ocasiones en el Antiguo Testamento y 1 en el Nuevo (*Lucas* 10, 13) –como adjetivo, 2 veces: una en el Antiguo: *saga cilicina* en *Éxodo*, 26, 7, y otra en el Nuevo, *Apocalipsis*, 6, 12: *saccus cilicinus*-. (Debía de tratarse de una tela como la que nos describe san Atanasio -h. 296-373- en la "Vida de san Antonio" –251-356-: "ayunaba casi diariamente, llevando un vestido con pelo en el interior y piel en el exterior, que mantuvo hasta su muerte" –*Pat. Graeca*, 26, 911-).

(32) El texto dice *ante secretum*. Du Cange, *o. c.*, en *secretum naturae*, lo mismo que *secessus naturae* o, simplemente, *secessus*, ofrece 'retrete'. Así, en relación con *secessus*, en la *Vulgata*: *Mat.*, 15, 17: *in ventrem vadit et in secessum emittitur* y *Marc.*, 7, 19: *et in secessum exit, purgans omnes escas*. La versión inglesa *Sainted Women of the Dark Ages*. Edited and translated by Jo Ann McNamara and John E. Halborg, with E. Gordon Whatley, Durham and London. Duke Univer-

se de los tormentos corporales y su mente dirigida al paraíso<sup>33</sup>, considerando de poca importancia todo lo que pudiera sufrir con tal de no desmerecer ante los ojos de Cristo. Al regresar al dormitorio, con dificultad podía entrar en calor ni con el fuego ni en el lecho. Acerca de ella se le decía al rey que tenía por esposa más bien a una monja que a una reina; por lo que, irritado, se mostraba del peor humor ante su bondad<sup>34</sup>, mientras que ella unas veces trataba de calmarlo y otras sufría con resignación los improperios que su esposo le dirigía.

6. En los días de Cuaresma basta con saber cómo se vestía, penitente singular, bajo las vestiduras regias. En efecto, al aproximarse el tiempo de ayuno, le pasaba un aviso a una monja religiosa de nombre "Pía", la cual, de acuerdo con la proposición de la santa, le hacía llegar un cilicio envuelto en un paño de lino, cilicio que la santa, ajustándoselo a su cuerpo, lo llevaba como un dulce fardo bajo su vestidura regia durante toda la Cuaresma. Pasados los días, devolvía el cilicio, igualmente envuelto en lino. Por otra parte, si el rey estaba ausente, ¿quién

---

sity Press, 1992, ofrece: "by the privy" ["privy" = 'retrete']; la italiana: "staba a lungo prosternata nella capella privata con un cilicio addosso", tomando "secretum" como 'capilla privada'; el ms. de Poitiers ofrece el mismo texto que B. Krusch (*levans egressa cubiculo, tam diu ante secretum orationi incumbibat, iactato cilicio, ut...*) y la versión francesa lo traduce así: "sortait de la chambre, se soulageait, puis ayant jeté le cilice à terre".

(33) Fortunato emplea aquí la expresión *mens intenta paradiso* que después Baudonivia repetirá diversas veces en la biografía de la santa: cap. 2 (p. 380, lín. 10 de la ed. de B. Krusch) y cap. 9, pág. 384, l. 9); otras expresiones con *mens intenta* en Baudoniva: *mens intenta ad Christum*; cap. 2, pág. 380, l. 10; cap. 9, pág. 384, lín. 9; cap. 19, pág. 391, ls. 8-9; *mens intenta deo*, cap. 8, pág. 383, l. 5; *spiritalis mens intenta*, cap. 16, pág. 387, l. 35. B. Krusch, a propósito del pasaje primero de Baudonivia, dice en nota: *Verbis "mens intenta [ad Christum]" Radegundis nomen Latine, opinor, redditur.*

(34) El texto dice: *unde et ipse [= rex] irritatus, pro bonis erat asperrimus*. El *pro bonis* ha sido interpretado de diversas maneras: a) trad. francesa: "car il était très dur pour le bien"; b) italiana: "irritato era molto aspro davanti ai nobili"; c) inglesa (en nuestra línea): "her [habla de su esposa] goodness provoked...".

podría creer cómo se entregaba a la oración y de qué manera, como si estuviera atada a los pies de Cristo presente, y como si estuviera repleta de delicias, se saciaba en medio de las lágrimas con un prolongado ayuno? Para ella, desdeñados los manjares del estómago, Cristo era toda su comida y toda su hambre residía en Cristo.

7. ¿Con qué solícita piedad se preocupaba de suministrar ininterrumpidamente cirios, hechos con sus propias manos, que en los oratorios y lugares sagrados lucían durante toda la noche? De ahí que, a horas intempestivas, al pasársele aviso, tarde, de que el rey preguntaba por ella para cenar, mientras ella se entregaba a las cosas de Dios, sufría reprimendas de su esposo, hasta tal punto que el príncipe, a veces, reparaba con regalos las faltas que contra ella había cometido con sus palabras.

8. Si se enteraba de que algún siervo de Dios se dejaba ver, bien fuera que se presentara por propia iniciativa o tras haber sido invitado, juzgaba que tenía una alegría celestial, y a toda prisa, en medio de la noche, con unos pocos acompañantes, acudía a través de la nieve, del lodo y del polvo, con agua caliente [ya] preparada, ella misma en persona lavaba y limpiaba los pies del venerable<sup>35</sup>, sin que el siervo de Dios ofreciera resistencia<sup>36</sup>, y le daba de beber una copa. Al día siguiente, con-

---

(35) G. Palermo hace observar que, dada la suciedad de todo tipo que en la Edad Media se encontraba no sólo en los caminos sino incluso en las calles de las ciudades, el lavarse los pies al entrar en casa, sobre todo en el caso de los monjes, que llevaban calzado abierto, era poco menos que obligado. La misma *Regla* de san Benito, recuerda el traductor italiano, impone a los "septimanarios" la obligación de lavar los pies de sus compañeros de claustro. En este contexto, la santa, por un lado, no olvidaría la recriminación dirigida por Jesús al fariseo que le había invitado a comer por no haberle lavado los pies al entrar en su casa, cosa que sí hizo "una mujer pecadora" (Lucas, 7, 36 ss.) y, por otro, a no dudar, pensaría que de esa manera seguía el ejemplo del propio Jesús que, en la última cena, lavó los pies de sus apóstoles (*Juan*, 13, 4-10).

(36) El texto dice: *nec resistente servo Dei*, que G. Palermo traduce por "aunque se le monacho no voleva". El ms. de Poitiers ofrece puntuación y texto

fiando la administración del palacio a personas de su confianza, ella se ocupaba, con toda dedicación, de las palabras del justo varón y de sus enseñanzas en torno a la salvación, y durante días era retenido tratando del negocio de la consecución de la vida celestial. Y si el que acudía era un obispo, se llenaba de alegría con su presencia, y, quedándose ella triste, lo despedía, de vuelta a sus asuntos<sup>37</sup>, cubierto de regalos.

9<sup>38</sup>. Con cuánta prudencia procuraba encaminar todo a su salvación. Todas las veces que, siguiendo la moda bárbara, se ponía algún velo nuevo o un manto de lino guarnecido, si las jóvenes que la asistían lo alababan como muy hermoso, considerándose indigna de adornarse con tal lienzo, desprendiéndose al instante de la prenda, lo hacía llegar a cualquier lugar sagrado que estuviera en las proximidades y depositarlo, como mantel, sobre el altar divino.

10. Si el rey decidía que alguien, en castigo de un crimen, siguiendo la ley, fuera condenado a la pena capital, ¿con qué tormento no se sentía morir la santísima reina ante la idea de que el reo condenado muriera decapitado? ¿De qué manera acudía, presurosa, a las personas de confianza de palacio, a los funcionarios y a los nobles, con cuya intercesión lisonjera aplacaba el corazón del príncipe hasta que de la misma cólera del rey, de la que había brotado el destino mortal, de ella misma surgiera su voz de salvación?

11. Ocupada, pues, en este tipo de acciones, a tal punto la ensalzó la divina clemencia que incluso durante su permanen-

---

algo distintos: B. Krusch: *ipsa lavabat et tergebat venerandi vestigia, nec resistente servo Dei, et propinabat in patera*. Ms. de Poitiers: *ipsa lavabat et tergebat, venerandi vestigia. Nec resistente servo Dei, et propinabat pateram*.

(37) El texto dice *ad propria*; pero ¿de quién? ¿del obispo o de la propia Radegunda? Versión francesa e inglesa: del obispo; versión italiana: de Radegunda.

(38) El texto de este capítulo presenta bastantes diferencias con el del ms. de Poitiers.



cia, como laica, en palacio, y por intervención del Señor, fueron reconocidos milagros a través de ella. En efecto, estando dando un paseo la santísima después de comer por el jardín, en la “villa” de Peronne, he aquí que unos prisioneros criminales gritaban pidiendo auxilio, vociferando desde la prisión. Ella pregunta qué pasa; los sirvientes mienten, diciéndole que era una turba de mendigos pidiendo limosna. Ella, dando crédito, les hace llegar lo que en su indignancia necesitaban. Mientras tanto los encadenados son obligados por un juez a guardar silencio. Ahora bien, al llegar la noche y estar [la reina] recitando, a solas, el oficio divino, aquéllos, rotas sus cadenas y libres de la cárcel, acuden corriendo a presencia de la santa. Conocido lo cual, se vieron a sí mismos como reos los que habían mentido a la bienaventurada, mientras que los que habían sido reos se vieron libres de sus cadenas<sup>39</sup>.

---

(39) Por lo que se refiere al tema de la liberación de prisioneros por intercesión de los santos, G. Palermo, en nota 19 (págs. 104-5) pasa revista a diversas actuaciones de distintos santos: así san Medardo (G. de Tours, en *H. Fr.*, IV 19, pág. 152, nos da cuenta del milagro del que él en persona ha sido testigo ocular), Paulino, obispo de Nola (no confundirlo con su homónimo de un siglo antes) –el autor remite a Gregorio Magno, *Dialogi*, 3, 1-, san Germán, obispo de París (relacionado con Venancio Fortunato y Radegunda: del milagro en cuestión nos habla V. Fortunato en su *Vita s. Germani*, 30, 89), y, algunos siglos más tarde, san Leonardo de Noblat. Como pone de relieve Franca Ela Consolino, “Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia”, *Studi Storici*, 29, 1988, 143-159, en pág. 152, apoyándose en F. Graus, la liberación de prisioneros (no importa si son inocentes o culpables) es un tema central en las biografías de los santos merovingios. Nosotros, por nuestra parte, podríamos alargar la nómina con los nombres de diversos santos Mercedarios (san Pedro Nolasco, san Ramón Nonato, San Serapio, etc.), los hermanos Cirilo y Metodio, san Antonio de Padua, etc. Este, del texto, es el primer milagro, llevado a cabo por Radegunda, del que se hace eco V. Fortunato; a partir del cap. 20, numerosos son los milagros, como vamos a ver en el texto, de los que va a dejar constancia: cap. 20: tras hacer referencia a “todo tipo de milagros”, menciona tres: a) con una hoja de parra cura la llaga de una pústula; b) con un cirio, al encenderlo, un enfermo con escalofríos recupera la salud; c) con una frutas exóticas y algo dulce y caliente hace que un enfermo recupere el apetito y las fuerzas; cap. 27: una dama, llamada “Bella”, recupera la vista al hacer la santa la señal de la cruz sobre sus ojos; cap. 28: a) estando todavía en Saix, una mucha-

12. Y como con frecuencia, como suele suceder en alguna ocasión<sup>40</sup>, bajo los auspicios de la divinidad, una desgracia se trueca en salvación, he aquí que, para que ella viviera su vida religiosa con más intensidad, su hermano<sup>41</sup>, sin tener la menor culpa, es asesinado<sup>42</sup>. Y así, enviada por el rey<sup>43</sup>, y llegándose a

---

cha llamada "Fraifledis" es liberada del demonio; b) lo mismo una mujer llamada "Leubila"; cap. 29: una monja que se hiela de frío durante el día y se abrasa de calor durante la noche, es introducida en una bañera de agua caliente, la santa le da friegas y la enferma recupera la salud; cap. 30: a) una posesa es liberada del maligno; b) un ratón muere al tratar de morder el hilo de la labor de la santa; cap. 31: un subalterno de Radegunda, llamado Florio, es salvado, en el mar, de una furiosa tormenta; cap. 32: una muchacha, llamada Goda, es curada después de encender un cirio en honor de la santa; cap. 33: comienza el cap. dejando constancia de que "si por mor de la brevedad pasamos por alto muchas cosas, más faltamos", y menciona un par de hechos milagrosos: a) una mujer, esposa de un carpintero, poseída por el demonio, es liberada por intercesión de Radegunda; b) un laurel, al ser transplantado delante de su celda, se seca, pero la santa hace que florezca de nuevo; cap. 34: a) una de sus monjas preferidas cura de sus ojos enfermos al colocar sobre ellos unas hojas de asenjo que la santa llevaba sobre su pecho para refrescarse; b) Anderedor, administrador del convento, al que se le van muriendo los hijos tras nacer, consigue de la santa que un hijo, "ya exánime", vuelva a la vida tras depositarlo sobre el cilicio de Radegunda; cap. 35: el capítulo comienza diciendo: "¿Quién podría enumerar las maravillas llevadas a cabo por la clemencia misericordiosa de Cristo?"; y a continuación se cuenta la milagrosa curación de la monja Animia, "hinchada por la enfermedad de la hidropesía", tras introducirla en una bañera de agua; cap. 37: resurrección de una religiosa, tras manipular la santa su cadáver durante siete horas; cap. 38: el mismo día de su muerte cura la garganta del tribuno del fisco Domoleno.

(40) ¿No es un contrasentido? El texto dice: *et quoniam frequenter aliqua occasione*. La versión francesa pasa por alto el *frequenter*, con lo que queda obviado el contrasentido.

(41) Ningún biógrafo antiguo de Radegunda nos da el nombre de su hermano. R. Aigrain (*o. c.*, pág. 39) dice taxativamente que de este joven "nous ne savons pas même son nom", pero Cl. Leonardi, en "Baudonivia la biógrafa", en *La mujer medieval*, ed. de F. Bertini, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 63-73, en pág. 64, dice: "la ruptura [de Radegunda con Clotario], sin embargo, parece que llegó solamente cuando Clotario mandó asesinar a un hermano de la reina, Clotacario, al cual Radegunda se sentía unida como al único ser querido de la tierra". Aventuramos la hipótesis de que en la información de Leonardi tal vez subyazga un error.

(42) El texto presenta dificultades de interpretación. En cuanto a las causas del asesinato del hermano de Radegunda por parte de Clotario, los investigadores no se

presencia del bienaventurado Medardo, en Noyon<sup>44</sup>, le suplica insistentemente que, cambiando ella de vestidura, la consagre al Señor. Pero aquél, acordándose del apóstol, que dice: “si alguna está ligada a un esposo, no busque la disolución del vín-

ponen de acuerdo sobre las mismas. A su hermano y a su muerte alude Radegunda en dos ocasiones en los poemas que, como queda dicho, los investigadores por lo general adjudican a V. Fortunato (*Carmina, Appendix*, 1, “De excidio Thoringiae”, vv. 124-152 y 3, “Ad Artachin”, vv. 9-10). De la muerte de su hermano ella se consideró siempre culpable (en “De excidio Thoringiae”, 145, dirá: *impia, crede, tuae rea sum, germane, salutis*). Y. Labande-Mailfert, “Les débuts de la Sainte-Croix”, en *Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique*, París, 1986, 21-75, en pág. 30 aduce como razón el que Radegunda habría impedido a su hermano huir a Constantinopla, como había hecho su primo, y muchas de las terribles penitencias expiatorias que Radegunda se imponía serían consecuentes con la legislación germánica, como castigos que se aplicaban a los fratricidas. Lo cierto es que Radegunda lloró amargamente la muerte de su hermano, como vemos por la patética lamentación de los versos 125-152. Por otra parte, ni los biógrafos (el propio V. Fortunato y Baudonivia) ni Gregorio de Tours (quien se limita a dejar constancia –como en el pasaje de V. Fortunato que motiva esta nota y en “De excidio Thoringiae”, 125– de lo injusto de una muerte impuesta a un inocente llevada a cabo *per homines iniquos* –*H. Fr.*, III 7, pág. 105, ls. 5-6–) hacen ninguna alusión a los motivos por los que Clotario condenaría a muerte al joven hermano de Radegunda; es muy probable que se tratara de una cuestión de Estado: con la muerte del joven turingio se cerraba el paso a un hipotético levantamiento de la Turingia contra los reyes francos. Lo que es evidente es que el asesinato de su hermano desencadenó en Radegunda su decisión de abandonar a su esposo. Según R. Aigrain, *o.c.*, pág. 40, la separación (y, por consiguiente el asesinato de su hermano) habría tenido lugar en torno al año 555. En contra parece que está la referencia, en el poema *De excidio Thoringiae*, a que el joven tenía tierno todavía el vello de su barba: *percutitur iuvenis tenera lanugine barbae*, v. 133. Y. Labande-Mailfert, art. c., pág. 30, coloca la fecha de la separación y el asesinato del hermano de Radegunda hacia el 550: el joven habría nacido, como más tarde, en el 530, toda vez que fue hecho prisionero en el 531. La decisión de Radegunda de abandonar a Clotario hay que considerarla tanto más sabia y acertada cuanto que, de seguir a su lado, habría podido ser acusada de complicidad en el asesinato. Gregorio de Tours, lugar citado, nos informa de que el asesinato habría sido llevado a cabo por unos esbirros del rey, pagados a sueldo, añadiendo, como lo hace también aquí V. Fortunato, que este asesinato sería el motivo de que Radegunda abandonara a su marido y se entregara a una vida religiosa.

(43) Hay que interpretar que Clotario consintió en la ausencia de su esposa, aunque más tarde hiciera todo lo posible por conseguir su vuelta a palacio. Y. Labande-Mailfert (art. c., págs. 32-31) analiza los motivos que pudo tener Clota-

culo"<sup>45</sup>, daba largas a la reina para no revestirla con el hábito de monja. Además, los nobles hostigaban al santo varón y lo apartaban con violencia del altar hasta el medio de la basílica, con el

---

rio para tal asentimiento, entre los cuales no sería el menor el hecho de que el asesinato de su cuñado habría exigido una penitencia pública, y, como consecuencia, no habría podido hacer uso del matrimonio hasta el final de sus días. Dejando marchar a Radegunda, reconocía implícitamente su culpa, la expiaba y hasta podía esperar que su esposa rogara a Dios por él. La Iglesia, sigue diciendo la autora, en casos semejantes, habida cuenta del fin propuesto y el consentimiento de ambos esposos, autorizaba la separación matrimonial, pero siempre con la condición de que el que permaneciera en el mundo no se volviera a casar. Para una mayor información sobre la ruptura matrimonial, véase la nota 61 de los autores de la versión francesa.

(44) San Medardo, uno de los obispos más conspicuos de la Francia merovingia, nació, hacia 456/458, en Salency (Oise), hijo de Nectardo, de origen franco, y de Protagia, galo-romana. Pasa por ser hermano gemelo de san Gildard/Godard, obispo de Rouen. Desde su más tierna infancia se distinguió por su amor a los pobres: en una ocasión (como se indicó en la nota 22) hizo donación a un menesteroso, ciego, de una hermosa capa y, al ser preguntado por el motivo de su acción, respondió que no podía ver a un miembro de Cristo pasar extremas necesidades sin procurar ponerles remedio. En otra ocasión regaló uno de los caballos de su padre a un pobre hombre que había perdido el suyo en un accidente, pero cuando su padre hizo recuento de su reata se encontró con que no faltaba ningún miembro por lo que en adelante dio permiso a su hijo para que hiciera cuantas limosnas le apeteciera. Los reyes Clotario I y su hijo Sigeberto guardaron un gran afecto por el obispo. A su muerte (sobre cuya fecha discrepan notablemente los investigadores: según M. Reydellet, *Venance Fortunat. Poèmes*, Livres I-IV, 1994; V-VIII, 1998; IX-XI, 2004, París, "Les Belles Lettres", en nota 108, pág. 192 a *Carmina*, II 16, habría ocurrido hacia 560 -si así fuera, tendría en ese momento el santo más de cien años; bien es verdad que Gregorio de Tours, *H. Fr.*, IV 19, pág. 152, al hablar de su muerte, dice que ocurrió siendo, ya, *plenus dierum*-; según G. Palermo, en nota 21 al pasaje de V. Fortunato que ahora comentamos, hacia 557; según la mayoría de los autores, en 545), Clotario hizo trasladar su cadáver a su señorío de Crouy. V. Fortunato, entre las diversas biografías que nos ha dejado de distintos santos, está la de san Medardo (ed. B. Krusch, págs. 67-73) y al santo obispo le dedica un largo poema (166 versos) en *Carmina* II 16, donde, tras un elogio tópico y retórico, pasa revista a distintos milagros llevados a cabo por el santo, lo mismo que en la biografía en prosa.

(45) *I Cor.* 7, 27: "¿Estás ligado a mujer? No busques la separación". Ver, igualmente, *Rom.* 7, 2, y *I Cor.* 7, 39.

fin de que no impusiera el velo a la esposa del rey y no le pareciera al sacerdote que lo que se disponía a arrebatar al príncipe era no una reina publicana sino una pública<sup>46</sup>. Al tener conocimiento de ello la muy santa, entra en la sacristía, se viste el hábito de monja y avanza hacia el altar, dirigiéndose al beatísimo Medardo con estas palabras: “Si aplazas consagrarme y temes al hombre más que a Dios, que de tu mano, ¡oh pastor!, se te pida cuenta del alma de la oveja”<sup>47</sup>. Él, conmovido por el trueno de aquella sentencia, imponiéndole las manos, la consagró diaconisa<sup>48</sup>.

13. Después, desprendiéndose del vestido cortesano con el que, como reina, solía ir en procesión acompañada de su cortejo los días de más fiesta, lo deposita sobre el altar y, como muestra de honor, recubre la mesa de la divina gloria con gran cantidad de obsequios, púrpura, piedras preciosas y ornamentos. Un

---

(46) B. Krusch, el pasaje *reginam non publicanam, sed publicam*, lo acompaña de la siguiente nota: *mulier publicana est meretrix*, remitiendo a Forcellini, ed. de Vit, IV, pág. 979. Los autores de la versión francesa, en nota 67, remiten a M. Rouche, *o. c.*, pág. 86, según el cual *publicam/publicanam* corresponde al “estatuto de Radegunda, esposa oficial de primer rango, y no concubina esclava de segundo rango”.

(47) El texto ofrecido por el editor dice así: *de manu tua, pastor, ovis anima requiratur*. Pero en el aparato crítico, en referencia a *pastor*, se hace notar: *a pastore* 1a (*e corr.*). La *Pat. Lat.* ofrece este texto (que es también la lectura del ms. de Poitiers): *de manu tua a pastore ovis anima requiratur*, que sigue al ms. 1a; la traducción sería: “el pastor te pida cuentas del alma de la oveja”.

(48) La fecha, sobre la que parece que hay consenso entre los investigadores, sería el 550 (véase P. Santorelli, pág. 11 y nota 13). G. Palermo, en nota al pasaje, recuerda que, en los primeros siglos del Cristianismo, especialmente en los siglos III y IV, mujeres piadosas que se dedicaban, bajo la vigilancia de la propia Iglesia, a labores asistenciales, eran llamadas “diaconisas”, pero tal estamento en la Galia, por decreto conciliar, desapareció en el s. VI. Según una ley de 390, mientras estuvo en vigor tal institución se imponía la obligación de que las “diaconisas” debían tener más de 60 años. Radegunda, en el momento de los hechos a los que se alude en el texto, debía de tener unos 30 años (se estima que nació en torno al 520). El tema de la consagración de Radegunda como diaconisa es estudiado por M. Rouche, en *art. c.*, págs. 85 ss.

pesado ceñidor de oro, hecho piezas, lo da para las necesidades de los pobres<sup>49</sup>. Igualmente, un día en que la reina estaba ataviada con todo su esplendor, llegándose a la celda de san Jume-ro, hecho, para decirlo con un término bárbaro, un *stapio*<sup>50</sup>, depositó sobre el sagrado altar sus camisas, sus manguitos, sus cofias, sus brazaletes, todas las cosas adornadas con oro y algunas con pedrerías todo alrededor, cosas que le habrían podido servir de provecho. Después, llegándose a la celda del venerable Dadón<sup>51</sup>, un día en que tuvo que ataviarse con todo lujo en el mundo, todo lo que pudo ponerse, mujer de suntuoso patrimonio, tras hacerle regalos al abad, lo donó todo ello al monasterio. De igual modo, yendo al retiro de san Gundulfo, que después fue consagrado obispo de Metz<sup>52</sup>, con no menor aplicación enriqueció su monasterio.

14. Habiendo llegado desde aquí a Tours en un próspero viaje en barco, ¿qué elocuencia podría expresar en sus justos términos de cuánto celo y de cuánta generosidad dio muestras, todo lo que hizo en relación con los atrios de san Martín, sus templos, su basílica, llorando y sin saciarse de sus lágrimas, postrándose en cada uno de los umbrales, donde, terminada la misa, engalanó el altar sagrado con los vestidos y los adornos con los que ella solía ataviarse, con sus mejores galas, en pala-

---

(49) A poner en relación con Hildeberto de Lavardin (*Pat. Lat.*, 171, párr. 19, c. 974C-D): *Zonam quoque auream, et armillas et in aures, omnia pretiosis insignita margaritis, confregisse et pauperibus distribuisse memoratur.*

(50) Según G. Palermo, en nota al pasaje, *stapio* "è un termine barbarico equivalente ad 'involto' o 'pacco'". Los autores de la versión francesa ofrecen esta nota: "ce mot ne désigne ici ni une coiffe ni un ornement des pieds (Forcellini, art. 'Stapio', IV, pág. 473) mais plutôt, comme le suggère R. Aigrain (*o. c.*, pág. 33, note 1), un *paquet*".

(51) Los autores de la versión francesa hacen notar que este nombre no figura en ningún diccionario.

(52) Según B. Krusch, sólo V. Fortunato menciona este obispo de Metz. Los autores de la versión francesa informan sobre la posible identificación de este obispo.

cio<sup>53</sup>? Cuando desde aquí la esclava del Señor llegó a la aldea de Candes, desde la que Martín, glorioso varón y senador bien confidente de Cristo, emigró de este mundo<sup>54</sup>, su munificencia no fue menor, creciendo en la gracia del Señor.

15. ¿Quién podría enumerar las infinitas cosas que llevó a cabo y cómo se comportó, en cada circunstancia, cuando, marchando de aquí, llegó, tras un próspero viaje<sup>55</sup>, a la “villa” de Saix, en el territorio de Poitiers, cerca de la mencionada aldea? En la mesa, a escondidas, comía pan de centeno o de cebada, camuflado bajo apariencia de pastel<sup>56</sup>, de modo que nadie se diera cuenta. Y es que, desde el momento en que recibió el velo, consagrada por el bienaventurado Medardo, y hasta su enfermedad, no comió otra cosa que legumbres y hortalizas, ni fruta, ni pescado, ni huevos, y, en cuanto a la bebida, no bebió otra

---

(53) En diversos pasajes de su biografía se alude a las espléndidas vestiduras de Radegunda, mientras fue reina, vestiduras que en no pocas ocasiones regala a diversas instituciones religiosas (por ejemplo, ya se ha visto en los cap. 9 y 13). G. Palermo, en nota 25 a un pasaje del cap. 13, a la hora de ponderar la riqueza en el vestuario de las reinas merovingias, alude al descubrimiento de un sarcófago con los restos de la reina Aregunda, esposa de Clotario I y remite a R. Pernoud, *La donna al tempo delle cattedrali*, Milán, 1982, pág. 40 (hay traducción española). Por nuestra parte, remitimos a R. Aigrain, *o. c.*, pág. 31.

(54) Martín tenía 81 años en el momento de su muerte. Sulpicio Severo, en su biografía del santo, no alude a su muerte, por lo que su suegra Básula se queja y Sulpicio le escribe una carta (la 3ª -y última- que encontramos tras la *Vida* del santo en la edición de J. Fontaine, Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, I-III, París, Les Éditions du Cerf, 1967, Tomo I, págs. 334-345 –el comentario a la misma, en Tomo III, págs. 1263 ss.-), narrando los últimos días de la vida de Martín, así como su muerte. Ésta acaeció en Candes, pequeña aldea cerca de Tours, a la que había ido a visitar la parroquia y poner paz entre clérigos, como dice Sulpicio Severo, *Epist.* III 6. La carta es ofrecida por J. Fontaine, *o. c.*, Tomo I, págs. 334-345, con comentario sobre la misma en Tomo III, págs. 1263 ss.

(55) El texto de la edición de B. Krusch ofrece *itinere prosperante*, mientras que el ms. de Poitiers presenta la lectura *itinera Deo prosperante*.

(56) *Sub fladone*. B. Krusch, en nota 7, dice: “genus quoddam placentae, Gall. *flan*; cfr. Forcellini, ed. de Vit, III, pág. 92”.

cosa que no fuera hidromiel o sidra de peras, porque vino puro, decocción de hidromiel o cerveza oscura, ni los probó<sup>57</sup>.

(57) En cuanto al vino, la reina-monja, según el testimonio de sus antiguos biógrafos, no lo probaba; véase, además del pasaje del texto, dos de la biografía de Hildeberto: uno (cap. 10 = *Pat. Lat.* 171, 971B), en el que habla de la vida morigerada que Radegunda llevaba en la corte, y un segundo (cap. 25, = col. 977A-B), con Radegunda ya en el monasterio. Y eso, a pesar de la recomendación de V. Fortunato (*Carmina*, XI 4: *Item ad eandem [Radegundem], ut vinum bibat*, vv. 8-11), quien anima a la santa a beber vino para reponerse de su agotamiento, siguiendo el consejo de san Pablo a Timoteo. El famoso texto de san Pablo (*Epist. I a Timoteo*, 5, 23), recomendándole que no beba el agua sola, sino mezclándola con un poco de vino, como remedio a sus molestias de estómago, está en la base de diversos preceptos y normas de las vidas de los santos y hasta de las mismas *Reglas* monásticas: Sulpicio Severo, en su *Vida de san Martín*, 10, 7, nos dice que en el monasterio a donde se retira el santo, con casi 80 discípulos, nadie probaba el vino más que los que estaban enfermos: *vinum nemo noverat, nisi quem infirmitas coegisset*, y J. Fontaine, en su comentario al pasaje (*o. c.*, II, págs. 680-1) nos recuerda que, fundado en el pasaje de san Pablo, el precepto monástico, reservando el vino a los enfermos, corresponde al cap. 45 de la *Regla de san Pacomio*, y en nota 1 -p. 681-, dice nuestro autor: “cfr. *Regula Pacomii* -traducción de Jerónimo-, 45: “*vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus contingat*; origine dernière du précept dans *I Tim.*, 5, 23”. Sin embargo, es la propia Radegunda la que, en no pocas ocasiones, ofrece vino a sus Hermanas en religión o a sus pobres atendidos: así, la monja a la que cura de unas terribles fiebres que durante el día la tienen helada y la abrasan por la noche, después de curarla habiéndola tenido sumergida en una bañera con agua tibia, nos dice V. Fortunato (cap. 29) que, vuelta en sí, *quae vinum nec odorabat, accepit, bibit et refecta est*. Por su parte, Baudonivia (cap. 10) nos dirá que la reina-monja era tan despegada de sus propias pertenencias que, si quería dar vino a alguna de las hermanas, no osaba tocar el vino de su propia despensa. Al enterarse de tal cosa la abadesa (Inés) le dio un tonelito (“*tonnellam*”) de vino de ocho modios, que la santa puso en manos de la Hermana despensera, sor Felicidad. En cuanto a la atención a los pobres, Radegunda tenía buen cuidado de ofrecerles vino ella misma, todos los Domingos, tanto en invierno como en verano, como nos lo va a decir el biógrafo en el cap. siguiente.

En cuanto a la “decocción de hidromiel” (*medi decoctionem*), “*medus*” es una especie de hidromiel. F. Gaffiot lo registra en su Diccionario y remite a este pasaje de V. Fortunato y a san Isidoro, *Or.*, 20. 3, 13: “*medus*” quasi “*melus*”, quia ex melle fit. Por otra parte, en relación con este pasaje, la *Patrologia Latina* ofrece la siguiente nota (b) [658D]: *Extat apud Fortunatum, in lib. II, carm. 3, “Ad Radegundam”, quo eam ad bibendum vinum hortatur. Idem auctor, in lib. VII, carm. 7 ac 11,*



16. Siguiendo el ejemplo de san Germán<sup>58</sup>, dio orden de que, en el mayor secreto, se le hiciera llegar una muela de molino con la que, durante toda la Cuaresma, molía el grano en la cantidad suficiente para cuatro días y, haciendo ella misma las obleas con sus propias manos, las distribuía, sin cesar, por los lugares sagrados. Así pues, como quiera que en la santa la práctica de las obras de misericordia estaba a la altura de la afluencia de la muchedumbre, y como quiera que ni faltaban los que pedían ni faltaba lo que ella daba, es digno de admiración cómo podía dar satisfacción a todo el mundo. ¿De dónde, en una desterrada, tantos tesoros; de dónde, en una extranjera<sup>59</sup>, tantas riquezas<sup>60</sup>?

---

*de mundi contemptu et reclusionis beatæ reginæ gratulatur.* Como hace observar G. Palermo (nota 29 al pasaje), la comida consistente en verduras y legumbres era propia de la gente pobre, remitiendo a la obra, ya citada en la nota 53, de R. Pernoud, págs. 87-89. Sobre la cerveza oscura, B. Krusch dice en nota: *liquor turbidus factus*, remitiendo a Forcellini, ed. de Vit VI, pág. 214.

(58) B. Krusch pone la siguiente nota: “cfr. V. S. Germani *Antisiodorensis episcopi* (ed. Narbey, *Étude critique sur la vie de S. Germain d’Auxerre*, París, 1884, pág. 47): *in refectonibus primum cinerem praelibavit, deinde panem hordeaceum sumpsit, quem tamen ipse excussit et moluit*”.

(59) Radegunda, aunque hija de rey, no podía tener posesiones propias en un país extranjero.

(60) G. Palermo, en nota 32 al pasaje, contesta a la pregunta del biógrafo. Seguimos lo expuesto por el traductor italiano en la mencionada nota: dada su condición de cautiva y formando parte de un botín de guerra, no podía tener ingresos propios; todos le tenían que venir por parte de su esposo; entre ellos habría que considerar: a) en el reino franco, como en el germánico, el *morgengabe*, obsequio que el esposo concedía a la esposa a la mañana siguiente a la boda y que podía llegar a un tercio de las posesiones del rey; el traductor italiano no hace referencia a R. Aigrain, pero éste (*o. c.*, pág. 30-31), hace notar que, en el caso de Clotario, el regalo fue verdaderamente principesco: varias de sus villas: Athies, donde Radegunda montará una especie de hospital para atender a los necesitados; Saix, a donde se retirará al abandonar la corte; etc. En nota 30 al pasaje, Aigrain recuerda que ya Tácito, en *Germania*, 19, hacía observar que, entre los Germanos, la mujer recibía una dote del marido. Se trataría del *morgengabe*, que incluso seguiría permaneciendo en poder de la esposa después de una

17. A cuánto ascendían sus dádivas diarias sólo lo sabía ella, que era la que otorgaba las donaciones a los solicitantes. Pues, aparte la comida de todos los días con que reponía las fuerzas de los mendigos inscritos<sup>61</sup>, siempre dos días a la semana, el miércoles<sup>62</sup> y el sábado, tras prepararles un baño, ceñida ella con un delantal, y tras lavarles las cabezas a los mendigos, limpiándolos de cuanto tuvieran, costras, sarna, tiña, sin echarse atrás ante las supuraciones, a veces incluso extrayéndoles los gusanos, restregando las infecciones de la piel, ella misma peinaba cada una de las cabezas que había lavado. En cuanto a las llagas ulcerosas que la piel entreabierta había dejado al descubierto o que las uñas habían irritado, recubriéndolas con aceite,

---

hipotética separación. b) Bienes cedidos a la esposa para el caso de que, si se quedaba viuda, pudiera mantener el rango que, como viuda real, le pertenecía. c) La reina tenía acceso a las cajas del fisco real, percibiendo hasta una décima parte de los impuestos. d) Tratándose de Clotario, cuya generosidad y esplendor para con su esposa quedan bien patentes en las biografías de Radegunda, hay que pensar en diversos y espléndidos regalos. A ellos se ha aludido, por ejemplo, al final del cap. 7.

(61) El texto dice *refovebat matriculam*; el término *matricula* lo encontramos también (y en un contexto muy similar), según la nota de la *Patrologia* a nuestro pasaje, en Gregorio de Tours, *De miraculis sancti Martini*, lib. II, cap. 22, en la misma *Patrologia*, 71, 950B: *cum matriculam, quae ibidem congregata est, pasceret*. La *Patrologia*, en nota a nuestro pasaje, dice: “*Matricula*” *sumitur tum pro libello, cui pauperes ecclesiae sumptibus alendi inscribebantur, cum pro ipsis egenis, ut hoc loco*.

(62) B. Krusch ofrece la lectura *sabbati quintam*, y en el aparato crítico ofrece diversas variantes de los distintos manuscritos: *quintum et sabbato, quinti et sabbati, diebus quinta scilicet feria*. En cuanto a los traductores, unos, como G. Palermo, se han inclinado por “miércoles”; otros (versión inglesa), por “jueves”. La francesa, que ofrece una lectura *sabbati quinta*, hace una interpretación descriptiva: “quinto día después del sábado”, en la que parece no tomarse, en el cómputo, el día de salida, lo que haría pensar, igualmente, en el Jueves; E. I. Watkin, en un artículo de Internet (“St. Radegund”), se inclina por “jueves”. Si pensamos en una interpretación a modo de la época clásica, en la que el cómputo se hacía tomando el día de salida y el de llegada, habría que interpretar que se trata del Miércoles, interpretación que hemos aplicado en nuestra traducción. No sabemos si abogará por esta interpretación el hecho de que, de esta manera, quedan más equilibradas, dentro de la semana, las fechas en las que Radegunda dedicaba su atención a los pobres y mendigos.

en seguimiento del Evangelio<sup>63</sup>, reducía la infección del mal. Cuando las mujeres se metían en la tina, ella misma les enjabonaba todos sus miembros, desde la cabeza hasta los pies. Después, cuando salían, si veía que los vestidos de alguna estaban ya deteriorados por el tiempo, quitándoles los que estaban raídos y dándoles unos nuevos, hacía que acudieran a comer bien ataviados los antes andrajosos. Una vez reunidos y dispuesto el servicio, ella misma ofrecía el agua o la servilleta a cada uno, y a los inválidos ella, igualmente, les limpiaba la boca y las manos. Después, hechos servir tres platos llenos de manjares suculentos, permaneciendo en pie, sin probar bocado ante los que estaban comiendo, atenta a los comensales<sup>64</sup>, con sus propias manos cortaba el pan, la carne y cuanto se sirviera. Ahora bien, a los enfermos y ciegos no dejaba de darles ella la comida con una cuchara, llevando a cabo esto ella sola a pesar de que le asistían dos acompañantes, de modo que se afanaba como una nueva Marta<sup>65</sup>, hasta que los hermanos se mostraban, tras haber bien bebido, alegres por la comida. Entonces ella, abandonando el lugar para lavarse las manos, se sentía totalmente satisfecha por lo bien cuidado del convite. Y si oía alguna protesta, les ordenaba que se sentaran hasta que tuvieran a bien levantarse.

18. Todos los sagrados Domingos, en verano o en invierno, tenía esto como regla: el ofrecer, primero con su propia mano, a

---

(63) Sobre los poderes curativos del aceite, la versión francesa remite a la parábola del buen samaritano, *Luc.*, 10, 33-34. La italiana, aparte esa referencia, ofrece *Is.*, 1, 6 y *Marcos*, 6, 13. G. Palermo, en nota 33 al pasaje, recuerda otros testimonios muy significativos: el de Tertuliano, *Ad Scapulam*, 4; el de V. Fortunato en la *Vita sancti Germani*, *passim*, con numerosas curaciones del santo obispo por medio del aceite, y el caso del propio Fortunato, curado de una oftalmía con el aceite de la lámpara colgada ante la imagen de san Martín (V. Fortunato, *Vita s. Martini*, IV 685-701).

(64) El texto dice *conviviis* [= 'banquetes'], pero en el aparato crítico se ofrece la lectura *convivis* [= 'comensales'].

(65) Radegunda, como una nueva Marta (y María): véase M. Rouche, "Fortunat et Baudonivie: deux biographes pour une seule sainte", en la edición del ms. De Poitiers (citada en nota 11), págs. 245-6.

los mendigos reunidos vino puro dulce y, encargándole, después, a una sirvienta que siguiera ofreciendo de beber a todos ellos al tener ella prisa por entregarse a la oración, a fin de dar término al oficio divino e invitar a comer a los sacerdotes, no consentiendo, siguiendo una real costumbre, que regresaran a sus domicilios sin recibir algún obsequio.

19. Y ¡con qué dulcedumbre llevaba a cabo, igualmente, una acción tan digna de ser temida! Cuando llegaban algunos leprosos y se presentaban habiendo dado la señal<sup>66</sup>, ordenaba a una sirvienta que, con piadoso cuidado, se enterara de dónde venían y cuántos eran. Enterada de ello, preparada la mesa, bandejas, cucharas, cuchillos, cántaros, bebida y vasos, se introducía en una cámara vecina a escondidas para que nadie se diera cuenta<sup>67</sup>. A las mujeres con diversas manchas de lepra, abrazándolas, les besaba incluso el rostro, en un acto de pleno amor. Después, dispuesta ya la mesa, traía agua caliente y les

---

(66) La lepra no solamente era una enfermedad infamante sino que constituía la muerte civil para quien la padecía; el leproso tenía que vivir apartado de la sociedad; su contacto era impuro y cuando había posibilidad de que su presencia pudiera ser detectada por una comunidad, estaba obligado a dejar constancia de su presencia mediante el toque de unas tablillas o una campana. De ahí la actitud admirable de Radegunda que, como se va a decir en el texto, no sólo acogía a los leprosos y les daba de comer con sus propias manos, sino que les lavaba el rostro, las manos y las úlceras, obsequiándolos, a su marcha, con diversos regalos, hasta provocar el escándalo de sus compañeras de monasterio. En la *Vulgata* encontramos registrado el término de *lepra* en 63 ocasiones (44 de ellas en el *Levítico*) y 25 el de *leprosus*.

(67) El texto (*cum leprosi venientes signo facto se proderent, iubebat adminiculae, ut unde vel quanti essent pia cura requireret. Qua sibi renuntiante, parata mensa, missorium, cocleares, cultellos, cannas, portum et calices scola subsequente intromittebatur furtim, quo se nemo perciperet*) presenta, una vez más, problemas de interpretación (la *Patrologia* presenta *sola* por *scola*; Ten un ms. se ofrece *s:iola*), promovidos, principalmente, por la aparición de la serie de acusativos (*missorium, cocleares, cultellos, cannas, potum et calices*), que tal vez habría que explicar como acusativos absolutos que siguen en aposición al ablativo absoluto *parata mensa*, con el mínimo de relación sintáctica, es decir, la adverbialidad. Los editores franceses ofrecen *intromittebat*, que, si se pretende así explicar los acusativos citados, se contradice con el sentido del texto.

lavaba el rostro, las manos, las uñas y las úlceras, de nuevo les servía a la mesa y les iba dando de comer a cada una de ellas. Al marcharse, les daba pequeños regalos de oro o vestidos ante la presencia de una sola acompañante. Ahora bien, una sirvienta se atrevía a interpelarla así, en plan de lisonja: “santísima señora, ¿quién te podría besar a ti que de tal manera abrazas a los leprosos?” y ella respondía con benevolencia: “a decir verdad, si no me besas no por ello siento la menor pena”<sup>68</sup>.

20. Con la ayuda de Dios brilló con todo tipo de milagros. Así, si alguien había perdido la esperanza de curar de la llaga de una pústula, la asistente ofrecía a la santa una hoja de parra, diciéndole, con mentira, que tenía necesidad de ella; y así, en cuanto recibía la señal de la cruz, llevándosela al desesperado y colocándosela sobre la herida, al instante aparecía el remedio. De igual modo, si el que venía era alguien con escalofríos o languideciente, diciendo que en sueños había visto que para recuperar su salud tenía que acudir a la santa, ofrecía un cirio a alguna de sus sirvientas, encendido el cual durante la noche, la enfermedad recibía la muerte y el enfermo la salud. Y cuántas veces, al enterarse de que alguien estaba en cama, cogiendo algunas frutas exóticas<sup>69</sup> y algo dulce y caliente, reponía las fuerzas del enfermo, y el que no había comido nada desde hacía ya diez días, al suministrarle ella el alimento, en su desfallecimiento recibía la comida y, con ella, juntamente, la salud, y ella misma ordenaba que nadie lo fuera divulgando en chismorreos<sup>70</sup>.

---

(68) El texto dice: *hinc mihi cura nec ulla est*. La respuesta de Radegunda no debe ser interpretada, según M. Rouche, art. c., pág. 246, como “je m’en moque” sino por “cela ne me fait point de peine”.

(69) El texto dice: *portans poma peregrina*. Nosotros el *peregrina* se lo hemos aplicado a *poma* (lo mismo las versiones italiana y francesa); la versión inglesa se lo aplica a Radegunda: “would she sally forth like a pilgrim bearing fruit”.

(70) El texto dice: *ne quis proferret in fabula*, y el editor, B. Krusch, dice en nota: “cf. Fortunato, *V. Mart.*, II 391, *iam quoque Martini quae fabula fluxerit ore*”.

21. Ahora bien, ¿qué aglomeración de gente se dio cita el día en que la santa determinó recluirse<sup>71</sup>, hasta el punto de que los que no cabían en las calles, subiendo a los tejados los llenaran? Si alguien quisiera contar de punta a punta todo lo que la santísima con fervor llevó a cabo en cuanto a ayunos, servicios, actos de humildad, de caridad, de dolor y sufrimiento, tendría que proclamarla tanto confesora como mártir. Y así, todos los días, a excepción del venerable Domingo, fueron para la sagradísima días de ayuno, consintiéndole su comida, casi un ayuno, en lentejas o verduras, prescindiendo, en su alimentación, de aves, pescado, frutas o huevos. Como pan delicioso comía, camuflado bajo forma de galleta, para que nadie se diera cuenta de ello, pan de cebada o de centeno<sup>72</sup>. Esta fue, también, su bebida: aguamiel y refresco de pera, pero bebidos en pequeñas cantidades y cuando estaba sedienta.

22. En la primera Cuaresma, durante la que se recluyó en su celda, y hasta que terminó, no comió pan, a no ser el Domingo, alimentándose, únicamente, de raíces de hierbas u hortalizas con hojas de malva, condimentadas sin gota de aceite ni sal. En cuanto al agua, durante todo el ayuno no tomó ni dos sextarios<sup>73</sup>, por lo que pasaba tanta sed que, reseca la garganta, con dificultad, sedienta, podía recitar los salmos. Sus vigiliass las pasaba cantando sin cesar el oficio divino y llevando, como indumentaria, sobre su cuerpo un cilicio<sup>74</sup> en vez de una indu-

---

(71) La fundación hecha por Radegunda de un monasterio para mujeres dentro del recinto de Poitiers hay que colocarla, como más pronto, hacia el año 552 y, lo más tarde, en 557 (fecha tras la que muere el duque Austrapius, encargado por el rey Clotario I de velar por la construcción del mismo); así lo testimonia Y. Labande-Mailfert, art. c., pág. 35. Gregorio de Tours, *H. Fr.*, III 7, pág. 105, ls. 5-6, nos ha dejado una rápida alusión a dicha construcción: *illa [= Radegundis] quoque, ad Deum conversa, mutata veste, monasterium sibi in Pectavensem urbem construxit.*

(72) Véase cap. 15.

(73) Sextario = la sexta parte del congio; el congio = 3 litros; luego el sextario venía a tener alrededor de medio litro. No bebería, pues, ni un litro de agua en todo ese tiempo.

(74) Véase lo dicho a propósito de "cilicio" en la nota 31.

mentaria de lino; una capa de ceniza, esparcida delante de ella, sobre la que extendía su cilicio<sup>75</sup>, le servía de lecho; el descanso mismo agotaba su débil cuerpo y sufrir esto lo consideraba poco sacrificio<sup>76</sup>.

23. Mientras todas las monjas dormían, ella, tras limpiarles y engrasarles el calzado, se lo hacía llegar de nuevo a cada una de ellas. En otras Cuaresmas<sup>77</sup> adoptaba una actitud más relajada en la comida los Jueves<sup>78</sup> y los Domingos. El resto del tiempo, y a excepción de los días de Pascua o de gran festividad, y mientras la enfermedad se lo permitió, llevó siempre una vida austera, en ceniza y en cilicio, levantándose, para recitar los salmos, antes de que se levantara la comunidad. De las cargas conventuales nada le complacía a no ser el servir la primera y se imponía una penitencia si otra se le adelantaba en hacer alguna buena obra. Así, cuando le tocaba su turno, barría los pasillos del monasterio e igualmente hasta los escondrijos, limpiaba cuanto estuviera sucio y, tras empaquetarlo, no se echaba para atrás a la hora de transportar lo que a otros les daba horror ver. A la hora de limpiar las letrinas no sólo no se demoraba sino que se adelantaba a ello, soportando las hediodores de los excrementos, en la idea de que debería considerarse menor a sí misma si no se dignificaba con la abyección del servicio. Llevando brazadas de leña, avivaba el fuego con sus soplos y las tenazas, no se retiraba ni siquiera cuan-

---

(75) Ver la nota (d) de col. 659B de la *Patrologia* y la nota 1 de nuestro editor en pág. 372.

(76) Texto de B. Krusch: *ipsa requies fatigabat, cui parum videbatur hoc sustinens, corpusculum*. Y el del ms. de Poitiers: *ipsa requies fatigabat, cui parum videbatur suum sustinere corpusculum*. En éste, *corpusculum*, acompañado, además, de *suum*, pertenece a la oración de relativo.

(77) Ver nota (b) a col. 659 B, en *Patrologia*.

(78) El traductor francés, en la nota 107, informa de que en tiempos de s. Agustín (*Epistula LXV*, ed. Al. Goldbacher, *S. Aureli Augustini Hipponiensis Epistulae, Pars I* [C.S.E.L., 34], 1885, pág. 233) parece que la Iglesia romana no ayunaba, en Cuaresma, ni el Jueves ni el Domingo.

do, cayéndose, se hería, servía a los enfermos incluso cuando, en el servicio, no estaba de semana ella misma, les guisaba la comida, les lavaba la cara a los enfermos, y, al tiempo que les llevaba ella misma un caldo, visitaba a los que tenía a su cuidado, regresando a su celda sin probar bocado.

24. ¿Quién podría explicar el fervor con el que, excitada, acudía presurosa a la cocina cuando estaba de semana?<sup>79</sup> Además, ninguna de las monjas, sino ella, transportaba desde el postigo los fardos de leña, de cuanta hubiera necesidad. Sacaba agua del pozo y la repartía en las tinajas. Al tiempo que limpiaba las verduras<sup>80</sup>, lavaba las legumbres y reavivaba el fuego con sus soplos para cocer los alimentos, se afanaba sin cesar, toda sudorosa, sacando del fuego con sus propias manos las cacerolas, lavando los platos y llevándolos a la mesa. A continuación, terminada la comida, tras fregar la vasija y limpiarla hasta dejarla reluciente, se llevaba de la cocina<sup>81</sup> todo lo que fuera mugriento, las más bajas inmundicias. Después, en su trato con las enfermas se mostraba llena de ardor, y ya antes de adoptar la *Regla* arelatense<sup>82</sup>, aunque hubiera pasado ya su servicio de

---

(79) La versión inglesa, en la nota 69, nos informa de que, según la *Regla* arelatense, todas las religiosas, excepto la Madre y la Priora, se turnarán durante una semana en las labores de la cocina, pero en [XII] 14 de dicha *Regla* se obliga a la comunidad a colaborar en las labores de la cocina, pero sin especificar que tenga que ser durante una semana. Es en la *Regla* de san Benito, por la que se rigió la comunidad de Poitiers hasta la aceptación de la *Regla* arelatense, en su cap. 35, donde se da a entender claramente que el servicio de cocina duraba toda una semana. El mismo texto de la *Vita 1*, como se dice un poco más adelante, en este mismo capítulo, atestigua que el servicio semanal en la cocina lo cumplía la santa “ya antes de adoptar la *Regla* arelatense”.

(80) Una vez más, profusión de participios; la lectura del ms. de Poitiers diverge bastante del texto de B. Krusch en todo este pasaje.

(81) Texto: *purgans nitide coquina*; parece que *coquina* hay que interpretar como un ablativo separativo de *feribat*; el texto de la *Patrologia* ofrece *coquinam*, que hay que interpretar como complemento objeto de *purgans*.

(82) El monasterio, llamado, en un principio, “de santa María”, y “de la santa Cruz” desde que la reliquia de la santa Cruz fue entronizada en el mismo



semana, calentaba agua suficiente para todas, al tiempo que, lavándoles con una santísima humildad los pies y besándose-los, llegaba a pedir, postrada, perdón por las negligencias cometidas.

25. Y así, a la vista de tantas penalidades y de tantos castigos como se infligió, hasta el mismo que los narra se estremece. Una vez, durante la Cuaresma, habiendo aprisionado su cuello

---

en noviembre del 569, se rigió, como era tradicional en la época, por la *Regla* de san Benito, pero hubo un momento en que, a instancias de Radegunda, pasó a adoptar la *Regla* que san Cesáreo de Arles había redactado para las monjas de san Juan de Arles, del que era abadesa su hermana Cesárea. El cambio fue de una gran transcendencia para la comunidad de Poitiers y en relación con el mismo dos son las principales cuestiones que ha suscitado: posible motivo del mismo y fecha en que se produjo. Por lo que respecta al primero, con la adopción de la *Regla* arelatense el monasterio de Poitiers pasaba de depender del obispo de la diócesis (las relaciones de Radegunda y del propio monasterio con Maroveo, obispo de Poitiers, fueron en todo momento tensas y encontradas) a depender directamente del Papa, circunstancia que el propio Cesáreo había conseguido para los seguidores de su *Regla* del Papa Hormisdas: así se lo comunica el mismo Papa a Cesáreo, en el 515, en su carta que empieza *Exulto in Domino*. En efecto, en el cap. 2, 3, de dicha carta (véase en *Césaire D'Arles. Oeuvres monastiques. Tome I, Oeuvres pour les moniales*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau, Paris, 1988, « Sources Chrétiennes », n° 345, págs. 352-359) dice el Papa Hormisdas: *petitionibus fraternitatis tuae libentissime annuentes apostolica auctoritate firmanus atque decernimus, ut nullus episcoporum, successorum quandoque tuorum, in ante dicto monasterio audeat sibi potestatem aliquam penitus uindicare*. Que la decisión de cambiar de *Regla* se debió al interés de Radegunda en independizarse de la jurisdicción de Maroveo lo dice claramente Gregorio de Tours, *H. Fr.*, IX 40, pág. 404-5, después de hacer constar que Maroveo, después de negarse a la petición de Radegunda de que entronizara en el monasterio la reliquia de la santa cruz, se había ausentado de la ciudad: *post haec, cum pontificis sui saepius gratiam quaereret nec possit adipisci, necessitate commota, cum abbatissa sua, quam instituerat, Arelatensim urbem expetunt. De qua regulam sancti Caesarii atque Caesariae beatae susceptam, reges se tuitione munierunt, scilicet quia in illum, qui pastor esse debuerat, nullam curam defensionis suae potuerant reperire*. En cuanto a la fecha del cambio de *Regla*, la tesis tradicional, defendida ya por R. Aigrain (o. c., pág. 104) y seguida después por la mayoría de los investigadores, fija en el 570 tal acontecimiento (es muy interesante todo el capítulo VI de la obra de R. Aigrain, dedicado precisamente a “La Règle de saint Césaire”), pero Y. Labande-Mailfert (art. c., pág. 42), fundándose en la Carta de la

y sus brazos con tres amplios aros de hierro<sup>83</sup>, y haciendo pasar por ellos tres cadenas, como hubiera atado férreamente su cuerpo, su delicada carne, al crecer por encima, dejó enclavado dentro el duro hierro. Terminado el ayuno, como quisiera extraer las cadenas de debajo de la piel y no pudiera, hubo que hacer una incisión todo alrededor, por la espalda y el pecho, por encima del hierro de las cadenas, de manera que el derramamiento de sangre dejó su delicado cuerpo agotado en extremo.

26. Igualmente, en otra ocasión ordenó que se le confeccionara una lámina de latón con la forma del monograma de Cristo<sup>84</sup>, y, tras calentarla al rojo vivo en su celda, se la imprimió en dos partes de su cuerpo, tan profundamente que toda la carne quedó abrasada. Así, bajo la llama del espíritu hacía arder sus propios miembros. Es más, una de las Cuaresmas, pensando, torturadora de sí misma, en algo más terrible, aparte el austero

---

abadesa de san Juan de Arles, Cesárea la Menor, a Richilde y Radegunda (se puede ver en *Césaire d'Arles. Oevres monastiques (...)*, ya citada, págs. 476-495, con amplia información de los editores en págs. 443-467) retrotrae la fecha a antes del 561, año en que murió la abadesa de Arles.

(83) El texto dice: *dum sibi latos tres circulos ferreos (...) collo vel brachiis nexuit*. La versión francesa toma *latos* como participio de *fero*: "qu'on avait apportés" (el *sibi* favorecería tal interpretación). La italiana lo toma, como nosotros, como adjetivo; así también la inglesa. En el aparato crítico se nos dan las lecturas: *inlatos tres* 3a; *inlatas tres* 3b; *tres latos* 4a. En cuanto a las argollas de hierro colocadas alrededor del cuello y brazos, parece ser que se trataba de una costumbre germánica que se aplicaba a parricidas y asesinos de familiares: véase S. Pricoco, "Gli scritti agiografici in prosa di Venanzio Fortunato", en *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Baldobbiadene, 17 maggio 1990. Treviso, 18-19 maggio 1990. Treviso, 1993, 175-193*, en pág. 182, remitiendo (en nota 43) a H. Platelle, "La pénitence des parricides", *Sacris erudiri*, 20, 1971, 145-161 y a M. Rouche "Le mariage (...)", pág. 88 y nota 29. Por su parte, Marta Cristiani, "Venanzio Fortunato e Radegunda. I margini oscuri di un'amicizia spirituale", artículo "on line" ofrecido por "Filosofia For Vergata", que también hace referencia a la costumbre germánica, remite igualmente a S. Pricoco.

(84) El texto latino dice: *in signo Christi*. La versión inglesa ofrece: "in the sign of Christ"; la italiana: "con il simbolo di Cristo" y en nota especifica que se

ayuno y el tormento de la tórrida sed, y aparte el desgarramiento de sus delicados miembros por las ásperas cerdas del cilicio, ordenó que le trajeran un barreño lleno de carbones encendidos. Tras salir todos de su celda, y a pesar del temblor de sus miembros, su espíritu se arma para el suplicio, intentando, puesto que no eran ya tiempos de persecución, en hacer de sí misma una mártir. Mientras tanto, con la mente puesta en refrigerar su tan ardiente espíritu, aplica sobre sus miembros la lámina de latón incandescente, rechinan los miembros al quemarse, se consume la piel y donde penetró el ardor aparece una profunda cavidad. Sin decir nada a nadie cubre sus llagas, pero la sangre, infectada, daba a conocer lo que la voz, en medio del sufrimiento, no manifestaba. Así, una mujer aceptaba con gusto tantas amargas por la dulzura de Cristo. Y así sucedió que lo que ella trataba de ocultar lo hablaban sus propios milagros.

27. Por ejemplo, una dama, llamada “Bella”, esposa del noble Gislaad, que sufría desde hacía mucho tiempo de ceguera, pidió que desde Francia<sup>85</sup> la llevaran devotamente a Poitiers, a presencia de la santa. Ésta, aunque las súplicas le fueron hechas a una hora intempestiva, hizo que se la llevaran en medio del silencio de las sombras de la noche. Aquélla, postrada a sus pies, consigue al menos que se digne hacer sobre sus

---

trata de la cruz, que es el símbolo de Cristo, pero los traductores de la versión francesa, que traducen: “en forme du monogramme du Christ”, en nota (la 118), tras hacer constar que la expresión latina se ha solido traducir por “en forme de croix”, se inclinan por seguir a R. Aigrain, quien, a su vez, sigue a Mgr. X. Barbier de Montault, que distingue entre *signum crucis* y *signum Christi* (como es aquí el caso). *Signum Christi* haría referencia al monograma del nombre de Cristo, el entrecruzamiento de las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego: X P. Remitimos al amplio artículo “Monograma de Cristo” en la *Enciclopedia Católica*.

(85) B. Krusch, en nota, dice: “Francia pro Neustria accipitur”. Ahora bien, los traductores de la versión francesa, en nota al pasaje, no se muestran partidarios de, siguiendo al editor B. Krusch, aceptar la interpretación de que “Francia” está por “Neustria” ya que el término “Neustria” (según K. F. Werner) no aparece hasta finales del s. VI.

ojos la señal de la cruz. Tan pronto como, en el nombre de Cristo, le imprimió la señal de la cruz, la ceguera desapareció<sup>86</sup>, le volvió la luz y en medio de la noche brilló la luz del día para quien había estado privada de ella, de manera que la que había venido cogida de la mano se pudo marchar sin que nadie la guiara<sup>87</sup>.

28. Igualmente, una muchacha llamada "Fraifledis", que por instigación del Enemigo<sup>88</sup> era atormentada cruelmente, mereció ser curada en Saix a manos de la santa y sin dilación alguna<sup>89</sup>. Y no pasemos por alto lo que el tiempo cooperó en honor de la bienaventurada. A una cierta mujer llamada "Leubila", que era atormentada gravemente en el campo<sup>90</sup> por el

---

(86) Uno de los milagros más repetidos, en todas las épocas, es el de la curación de la ceguera y de oftalmías de diverso tipo. Sólo en Radegunda, y contados por sus biógrafos, tenemos los siguientes, aparte el del texto: en la misma *Vita 1*, cap. 34; en la *Vita 2*: caps. 11, 15 y 24. Venancio Fortunato, por su parte, en la *Vita sancti Martini*, IV, 666-7, recuerda cómo él y su amigo Félix fueron curados de una dolencia en los ojos gracias a san Martín. En la *Vulgata*, en el Antiguo Testamento sólo tenemos mención de la curación del padre de Tobías: *Tobías*, 11, 13-15, pero abundantes en el Nuevo: *Mateo*, 9, 29-30; 12, 22; 20, 33-34; *Marcos*, 8, 22-26; 10, 46-52; *Lucas*, 7, 21-22; 18, 35-43; *Juan*, 9, 1-7, aparte de referencias a curaciones en masa: *Mateo*, 11, 5; 15, 30; 21, 14.

(87) En el ms. de Poitiers aparece una frase que no la registra ninguno de los mss. utilizados por B. Krusch: *non enim debent fastidio esse miracula que ad honorem Dei pro meritis sancte regine sunt facta*.

(88) V. Fortunato designa al demonio con los siguientes términos: cap. 28: *inimico*; 30: *inimici, hostem, adversario*; 33: *inergumine, hostis, adversario*. G. Palermo, en nota al pasaje, pasa revista a los términos con los que designaron al demonio diversos Padres de la Iglesia.

(89) Diversas son las curaciones de endemoniados llevadas a cabo por la santa y de las que nos han dejado testimonio sus biógrafos: en la *Vita 1*, en este mismo capítulo, tenemos dos y sendas curaciones en los capítulos 30 y 33; en la *Vita 2*, cap. 27, curación de dos endemoniadas. Las curaciones de este tipo son muy frecuentes en el Nuevo Testamento: *Mateo*, 4, 24; 7, 22; 8, 16; 8, 28-32; 9, 32-33; 12, 22; 15, 22-28; 17, 17; *Marcos*, 1, 32-34; 1, 39; 3, 15; 3, 22; 5, 8-13; 7, 26-30; 9, 37; 16, 9; 16, 17; *Lucas*, 4, 33-35; 4, 41; 8, 2; 8, 27-33; 9, 1; 9, 42; 9, 49; 10, 17; 11, 14; 11, 15; 13, 32.

(90) El texto dice *in rure*, sin lecturas alternativas en el aparato crítico; también *in rure* en la *Patrologia*, pero la versión inglesa traduce: 'gravely vexed in the back', tal vez porque más adelante el texto dice: *in scapula crepante*.

Adversario, al día siguiente, mediante la oración de la santa y por una nueva curación de Cristo, la piel de la espalda le estalló y salió fuera un gusano, recuperando la salud a la vista de todos, y, pisando con su pie el gusano mismo, volvió a casa liberada.

29. Sea sacado a luz pública lo que llevó a cabo en secreto. Una monja, a lo largo de todo un año helada de frío durante el día y abrasada de calor durante la noche, y llevando seis meses sin dar un paso, como yaciera exánime, otra Hermana le dio a conocer a la santa su enfermedad. Y, dado que la enferma se encontraba totalmente desfallecida, ordenó la santa que prepararan un baño tibio e hizo que la enferma fuera llevada a su celda y fuera introducida en el agua tibia. A continuación ordena que se retire todo el mundo, quedando a solas, durante casi dos horas, la enferma y ella, la médica. Va sopesando los miembros enfermos, en toda la extensión del cuerpo, desde la cabeza hasta la planta de los pies. Acto seguido, donde sus manos tocaban desaparecía de la enferma el dolor, y aquella a la que habían depositado entre dos, salió del agua tibia curada; la que ni olía el vino, lo aceptó, lo bebió y se repuso. ¿Qué más? Al día siguiente, cuando ya se esperaba que emigraría de este mundo, se presentó en público sana y salva.

30. Añadamos a su alabanza algo que con todo merecimiento no se ha perdido. Como una cierta mujer sufriera gravemente un ataque del Enemigo y con dificultad pudieran llevar al Enemigo, rebelde, a presencia de la santa, ésta dio orden al Adversario de que con su temor se prosternara en el pavimento. Arrojándose al suelo obedeciendo la palabra de la bienaventurada, he aquí que el que fuera temido se echó a temblar, y como la santa, pletórica de fe, le hubiera pisado el cuello, salió fuera a través de una efluencia del vientre<sup>91</sup>. También en las

---

(91) Frente a la escueta narración de V. Fortunato (*cui sancta plena fide cum calcasset in cervice, fluxu ventris egressus est*), Hildeberto de Lavardin (*o. c.*, col. 984C), amplifica la expresión, como es su costumbre: *cum super arreptitiae cervi-*

cosas más pequeñas reside la gloria del creador. En efecto, como un ovillo que la santa había hilado colgara de un anaquel,

---

*cem sanctissima mulier pedem poneret, per meatus immundos immundus egrediens spiritus, mulierem desereret incolumem.* Este milagro, así como el modo como el demonio abandonó el cuerpo del poseído, es uno de los diversos milagros “paralelos” que, según testimonian los biógrafos de la santa, encontramos en la biografía de Radegunda y de san Martín: ver, por ejemplo, J. Fontaine, “Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, LXII, 1976, 113-140, en 130 y, especialmente, nota 53, donde se exponen varios de esos milagros “paralelos”. V. Fortunato, en la *Vita sancti Martini*, I 467-471, cuenta cómo el santo expulsa el demonio del cuerpo de un cocinero por el mismo conducto, y el biógrafo apostilla: *tale iter arreptum sic te decet ire, uiator* (v. 4719). En definitiva, V. Fortunato sigue los pasos de Sulpicio Severo, quien, de las tres curaciones de posesos de las que da cuenta como llevadas a cabo por san Martín, (dos en el capítulo 17 y una en el 18), en el segundo caso del capítulo 17 tenemos, como aquí, una expulsión del demonio *per meatus immundos* al no poder salir por la boca, atrancada como la tiene el santo con los dedos de su mano (cap. 17, 7). Paulino de Périgueux, en su biografía versificada de la obra de Sulpicio Severo, seguirá fielmente el pasaje de su modelo: *Patrologia*, 61, 1027C. J. Fontaine, en su comentario al pasaje de S. Severo, en la citada biografía de san Martín (II, págs. 849-853), hace hincapié en el hecho de que, frente a Cipriano e Hilario, que, cuando hablan de poseídos y utilizan, como Sulpicio Severo, el término *obsideo*, con el que, en una acepción figurada, se refieren al “espíritu asediado” por una presencia satánica, Severo ve en el endemoniado el cuerpo materialmente asediado por el espíritu inmundo, por lo que el exorcismo, en este caso, trataría de expulsar al demonio materialmente del cuerpo poseído y eso, lógicamente, a través de los conductos corporales hacia el exterior. Tal concepción, según Fontaine, no sería más que la consecuencia de una antigua creencia, de acuerdo con la cual el demonio entra en el cuerpo humano a través de la comida (el autor hace referencia a s. Cipriano, quien en su *De lapsis*, 24, cuenta el caso de una mujer que fue poseída el día en que había comido carnes consagradas a los ídolos). Lo cierto es que una liberación del demonio *per immundos meatus* la volvemos a encontrar en muchos de los milagros sobre endemoniados de los que la hagiografía posterior ha dejado constancia. Repasando los *Acta Sanctorum* nos encontramos con los siguientes casos: 3 de Enero, “santa Genoveva”, cap. IX [46]: el demonio amenaza con salir por un ojo del poseso, pero la santa le obliga a salir por el conducto inmundo; 15 de Enero, “san Mauro, abad”, cap. VII [44]: aquí, como en el caso de san Martín, el santo mete los dedos en la boca (y, aunque no se dice, cierra, como en el caso de aquél, el conducto de salida), por lo que los demonios (aquí se trata de tres posesos) salen por el canal inferior; 6 de Marzo, “san Cadroe, abad”, cap. III [23]: el demonio da un gran rugido y sale *per foedas corporis partes fluxu ventris expulsus*, dejando, también aquí un olor insoportable; 1 de Mayo, “santa Berta, mártir”,

llegándose un ratón para cogerlo, antes de que el ratón tocara el hilo quedó colgado, muerto al intentar morderlo<sup>92</sup>.

31. Incluyamos en nuestra obra un suceso bien digno de ser considerado un milagro. Un subalterno de la santa, llamado “Florio”, como estuviera faenando en el mar, habiéndose levan-

---

[15]: aquí la santa previamente introduce en la boca del poseso una rebanada de pan (de nuevo, oclusión de la salida oral), por lo que, no pudiendo salir por la boca, el *immundus spiritus (...)* per fluxus ventris exivit; 8 de Mayo, “san Pedro”, monje cisterciense, IV [24]: en este caso se trata de un joven poseído por dos demonios: el uno es expulsado per fluxum ventris obscœnum y el otro, vomitu; 3 de Junio, “san Morando”, monje cluniacense, cap. II [13]: ahora las posesas son unas desgraciadas mujeres; 23 de Junio, “santa Etelreda” reina, virgen y abadesa, cap. II [15]: aquí se trata de un joven que, duramente martirizado por el demonio, y tras pasar una noche en el mayor de los tormentos, gracias a santa Etelreda al final pudo conciliar el sueño y arrojar por el inmundo conducto al demonio; 24 de Julio, “santa Segolena”, viuda, XXV [27]: los parientes llevan al endemoniado a presencia de la santa y *daemon fluxu ventris egressus est*; 15 de Septiembre, “san Apro”, obispo, [8]: también aquí queda puesto de manifiesto que el santo no permite que el demonio salga del joven poseso por la boca, tapándose la con una mano y con el estandarte de la cruz, sino que le obliga a salir por el conducto apropiado a sus méritos.

(Una contraposición al tema de la curación de endemoniados por tan singular vía, la tenemos en el hecho de que, a comienzos de la Reforma Protestante, se corrió la virulenta historia de Papas salidos a la vida por el mismo conducto pero esta vez por intercesión y valimiento del demonio: F. Duffy, *Santos y pecadores. Una historia de los Papas*, Madrid, Acento Editorial, 1998, pág. 156, nos informa de que, a comienzos de la Reforma, “Lutero y sus partidarios supieron utilizar y explotar este mar de fondo de resentimientos, y la propaganda gráfica de la Reforma logró transmitir de manera brillante imágenes de un Papado corrupto y voraz, de Papas expulsados por el demonio a través del ano”).

Unos capítulos más adelante (en el 33), Fortunato da cuenta de otra curación de una endemoniada (la mujer de un carpintero) que desde días atrás está siendo duramente atormentada por el demonio, pero éste, en esa ocasión sale por una oreja de la víctima: *per aurem daemon egrediens, vasculum reliquit liberum*. De la curación de dos poseídas, llevada a cabo igualmente por Radegunda, nos da cuenta Baudonivia en el cap. 27 de su biografía, pero en este caso no se nos informa de cómo fueron liberadas.

(92) Los traductores de la versión inglesa, en nota (la 73) al pasaje, piensan que la santa probablemente tendría la rueda colgada de un gancho o en una horcaina en un travesaño de la pared.

tado un vendaval en torbellino y surgido una mole de olas, y como el marinero no pudiera achicar, de la sentina, tanta agua como la que caía sobre su embarcación, y ésta, ya llena, se fuera a pique, en medio de su extremo peligro exclamó: “¡santa Radegunda, puesto que estamos sometidos a tus mandatos, que no naufraguemos sino obtén de Dios que nos veamos libres del mar!”. Dicho lo cual, desaparecida al instante la nube, despejado de nuevo el cielo y amansadas las olas, se alzó la proa de la embarcación.

32. Goda, una muchacha seglar que después se consagró al servicio de Dios como monja, al permanecer en cama, digna de lástima, durante mucho tiempo, y dado que, a pesar de su gran gasto en medicinas, su enfermedad se agravaba más, hecho un cirio a medida de su estatura, y contando con la misericordia divina, en el nombre de la santa lo encendió a la hora en que esperaba los escalofríos y lo mantuvo asido y, gracias a su intervención, los escalofríos desaparecieron antes de que el cirio se consumiera<sup>93</sup>.

33. Si por mor de la brevedad pasamos por alto muchas cosas, más faltamos. Y así, mientras que los demás fueron purificados rápidamente, [ahora] retrasado el remedio, como la mujer de un carpintero fuera atormentada durante muchos días por el Energúmeno, su venerable abadesa<sup>94</sup> le dijo a la santa en

---

(93) Encender una candela y ofrecerla a un santo, acompañada de la petición de una gracia, ha sido costumbre inveterada desde los tiempos más remotos. En el cap. 7 se nos ha informado de que la propia Radegunda se ocupaba de la fabricación, con sus propias manos, de los cirios que hacía llegar a oratorios y lugares sagrados para que lucieran durante la noche.

(94) La Madre Inés. Aunque mucho más joven que Radegunda, y criada bajo el cuidado de la santa desde su niñez, Radegunda la puso al frente del monasterio. Esto le permitía a Radegunda gozar de independencia de criterio a la hora de defender al propio monasterio ante las autoridades tanto civiles como eclesiásticas (piénsese en las citadas tensas relaciones de la santa -y el monasterio- con el obispo de Poitiers, Maroveo), sin comprometer excesivamente al propio convento. Tanto Radegunda como Inés mantuvieron unas relaciones extraor-



plan de broma: “Madre, créeme que te excomulgo<sup>95</sup> si antes de tres días esta mujer no queda limpia del Enemigo. Lo dijo tal cual pero ello hizo que la santa mujer, a escondidas, se pusiera a hacer penitencia a la hora del descanso. Para decir en dos palabras qué sucedió, al día siguiente, mientras la santa estaba en oración, el Adversario, saliéndole por la oreja con un rugido, abandonó la pequeña vasija que tenía invadida. La mujer, sana y salva, regresó al albergue en compañía de su marido. Tampoco debe ser pasado en silencio otro hecho muy semejante. La beatísima ruega que un robusto laurel sea arrancado de su sitio y transplantado junto a su celda para que le sirva de solaz. Pero, hecho lo cual, al no echar raíces el árbol al ser transplata-do, todas sus hojas se secan. La abadesa, en plan de broma, le hace saber que, si no consigue con sus oraciones que el árbol eche raíces en tierra, se quedará sin comer. Las palabras de la abadesa no fueron dichas en vano; en efecto, por intercesión de

---

dinariamente estrechas de amistad y “amor espiritual” con Venancio Fortunato, como queda patente en los numerosos poemas dedicados a ambas por el poeta en sus *Carmina*.

(95) Texto latino: *excommunico te*. Significados ofrecidos por A. Blaise en su *Dictionnaire latin-français...*: -‘excommunier, cesser les relations ecclésiastiques avec quelqu’un’ (au temps de saint Cyprien, puis ‘mettre hors de la communauté de l’Église’; - ‘retrancher de la communauté de l’Église’); y, sobre *excommunicatus*, un texto de Aureliano de Arles, *Regula ad monachos*, M 36: ‘religieux privé de la communion et mis en quarantaine’. Versiones de nuestro texto en las distintas traducciones: inglesa: ‘I will excommunicate you’ (con una nota al pie de página que dice: “Meaning to exclude her from the community meals, a common monastic punishment”); francesa: ‘je te retranche de la communauté’; italiana: ‘io ti privo della comunione’. Parece ser que aquí hay que interpretar (sin olvidar que estamos en un marco jocoso o de broma, como en el mismo texto latino se dice) que se trata de una separación del resto de la Comunidad. Piénsese que en la *Regla* de san Cesáreo la monja que se niegue a obedecer una orden (y éste es el caso si Radegunda si no obedece la orden de la madre abadesa) “será mantenida separada de la comunidad en los rezos o de la mesa, según la gravedad de la falta”. La exclusión puede ser definitiva si la “excomulgada” no se arrepiente. (Cfr. Y. Labande-Mailfert, art. c., p. 44). (En la *Regla* de san Benito”, en el cap. XXIII, se habla de “la excomunión por las culpas, y en el XXIV se especifica qué tipo de excomunión debe aplicarse según sea la falta cometida).

la santa el laurel, marchito, reverdeció en sus hojas, sus ramas y su raíz<sup>96</sup>.

34. Una de las monjas más allegadas suyas, a la que se le había recubierto un ojo de un humor sanguinolento, tras coger unas hojas del asenjo que la santa llevaba sobre su pecho para refrescarse, cuando se las puso sobre el ojo el dolor y la sangre desaparecieron al instante y del verdor de la hierba brotó la pureza de la luz. Recordemos algo de lo que apenas si se ha hablado. Anderedo, administrador<sup>97</sup> de la misma bienaventurada, como le nacieran hijos que, apenas vistos, al instante los perdía, y como la atribulada madre pensara en darles sepultura tras dar a luz, los padres, con lágrimas en los ojos, depositaron un niño, exánime, sobre el cilicio de la santa. Tan pronto como

---

(96) Este “milagro” recuerda el operado en uno de los laureles plantados por Juan el Recluso (la *Vita* 2, cap. 4, nos habla de la relación de Radegunda con Juan el Recluso); tras su muerte, el árbol se secó y el guardián del lugar, después de dos años, o más, de muerto el ermitaño, movido por una inspiración divina, excavó alrededor del tronco, cubrió el hueco con tierra y el árbol, en la siguiente primavera, reverdeció (véase Gregorio de Tours, *De gloria confessorum*, cap. 23, *Pat. Lat.*, 71, 847B-848A).

(97) *Agens*. Versión italiana: “funzionario de la beatissima stessa” y no pone ninguna nota; francesa: “régisseur de la très sainte”, con la siguiente nota: “c’est une des rares indications que nous ayons sur la gestion du temporel de l’abbaye au VI<sup>e</sup> siècle; voir aussi *Vita II*, 7, éd. Krusch, pág. 382”; inglesa: simplemente, “agent”, sin nota. Nosotros nos hemos inclinado por “administrador”, que es el significado que ofrecen los diversos Diccionarios latinos medievales. Ahora bien, el término *agens* de este pasaje de la *Vita 1* parece obligado ponerlo en relación con el pasaje de los *Carmina*, XI 4, 3-4 en el que el propio V. Fortunato se designa a sí mismo como *agens* de Radegunda: *Fortunatus agens, Agnes quoque uersibus orant, / ut lassata nimis uina benigna bibas*, que M. Reydellet traduce simplemente como “agent”. En nota a su versión del poema de V. Fortunato hace constar que *agens* es un simple juego de palabras, poniéndolo en relación con *Agnes*, remitiéndose a la pág. XIX de su “Introduction”, donde, en nota 43, ya dejaba constancia de tal juego de palabras, juego que “fait douter que son titre officiel ait été celui-là”. Por cierto que la constatación de que se trataría de un juego de palabras, aunque Reydellet no lo diga, ya lo había denunciado, mucho tiempo antes, R. Aigrain, *o. c.*, pág. 70, nota 36. Según B. Brennan, “The career of Venantius Fortunatus”, *Traditio*, 41, 1985, 49-78, en pág. 69, el ver en

tocó la salubérrima vestimenta del noble paño, el niño desde la muerte volvió a las funciones de la vida y la palidez, vecina de la tumba, sonrosada, lo alzó del palio<sup>98</sup>.

35. ¿Quién podría enumerar las maravillas llevadas a cabo por la clemencia misericordiosa de Cristo? Como la monja Animia se encontrara hinchada, tumefacta por la enfermedad de hidropesía, y a dos pasos de morir, y como las hermanas encargadas estuvieran expectantes sobre en qué momento exhalaría su espíritu, le pareció, en sueños, que la bienaventurada Rade-gunda, estando en compañía de la veneranda abadesa, le mandaba meterse, desnuda, en una bañera sin agua. Después le pareció que la bienaventurada con la mano derramaba aceite sobre la cabeza de la enferma y la cubría con un vestido nuevo<sup>99</sup>. Terminado este ceremonial misterioso, al despertar del sueño no quedó ni rastro de la enfermedad, de manera que ya

---

Fortunato a un intendente del monasterio es creación de Thierry (págs. 381-382), quien, a su vez, lo tomaría de Luchi, *Vita Fortunati* (*Patrologia*, 88, 39). D. Tardi, *o. c.*, 170, se esfuerza en dejar constancia de que Fortunato sería “intendant laïque” del monasterio entre los años 566 (fecha demasiado temprana) y 576, viviendo fuera de la clausura, ocupado en la vigilancia de los grandes dominios del monasterio; un apoyo a la interpretación de *agens* se ha querido ver en *Carmina*, IX 6, donde aparece como estando al frente de la recolección de la cosecha, al lado de otros *agentes*. A Brennan le parece muy flojo argumento para tal identificación el apoyo que pueda prestar el propio texto de Fortunato. Porque, por otro lado, y también tomando el nombre de Inés como ocasión, Fortunato hace otro juego de palabras, en XI 3, 9-10: *Agnen ... agnus*. El propio Brennan (p. 70, nota 92) recoge hasta 8 juegos de palabras de Fortunato en los que aparecen nombres propios: III 7, 55-56; 14, 1-2; 19, 1-2; 25, 1-2; IV 1, 31-32; V 1 (11) Prosa; 3, 10; *App.*, 34, 5-7.

(98) G. Palermo, en nota al pasaje, hace observar que el palio era una prenda de forma rectangular de origen griego y que, entre otros usos, se empleaba, como recuerda Apuleyo, *Florida*, 6 (“sic”, pero la cita correcta es 4, 4) para amortajar los cadáveres,

(99) El texto dice: *deinde manu beatae visa est oleum aegrotae super caput effundere*. Una de dos: o admitimos, con el ms. 4a, que la lectura es *manus o*, con el ms. 1a. b, *beata*, como hemos interpretado nosotros. La *Patrologia* dice *manus Beatae*. Preferimos *manu beata* (que es la lectura ofrecida por el manuscrito de Poitiers), porque así se entiende mejor lo que sigue: *et nova veste tegere*.

no sudaba y el líquido interior había desaparecido totalmente. Con este nuevo milagro la enfermedad no dejó ni huella en su vientre. En efecto, la que se creía que iba a ser conducida a la tumba, se levanta del lecho a rezar el oficio, de modo que el olor a aceite de su cabeza, así como la ausencia de toda corrupción del vientre, eran testimonios del milagro.

36. Demos a conocer algo con lo que se alegre el pueblo. En una ocasión, estando el crepúsculo nocturno dejando caer sus sombras, como unos seglares, acompañados de tocadores de flautas y de cítaras, cantaran con gran estrépito cerca del monasterio y la santa se entregara intensamente a la oración junto con dos acompañantes, una de las monjas le dijo en plan de broma: "Señora, he reconocido una de mis canciones<sup>100</sup> entre las que cantan los danzantes". Ella respondió: "Gran cosa es el que te deleite, unida como estás a la religión, oír el olor del siglo". A ello contesta la hermana: "A decir verdad, señora, aquí hace poco he oído dos y hasta tres de mis canciones". La santa responde: "pongo a Dios por testigo de que antes no he oído nada que tenga relación con una canción seglar". De donde queda claro que, aunque con la carne estaba en el siglo, con su mente estaba en el cielo.

37. Proclamemos, en alabanza de Cristo, la técnica de un tipo de milagro antiguo ocurrido en nuestro tiempo siguiendo la tradición de san Martín<sup>101</sup>. Estando la bienaventurada mujer

---

(100) En este pasaje, y unas líneas más adelante, el texto latino habla de "mis canciones": *unam de meis canticis y duas et tres (...) meas canticas*. La versión francesa es similar a la nuestra: "une de mes chansons" y "deux et même trois de mes chansons", como la versión inglesa: "one of my songs" y "two or three of my songs", mientras que G. Palermo, en su versión italiana, ofrece: "una delle canzoni che conosco" y "due o tre canzoni che o ricordato".

(101) En efecto, Radegunda va a llevar a cabo el milagro de resucitar a una hermana siguiendo el procedimiento empleado por san Martín, tal como lo cuenta Sulpicio Severo, *Vita s. Mart.*, cap. 7, 2-4. La técnica empleada por Radegunda y san Martín viene a identificarse con la empleada por el profeta Eliseo en la resurrección del hijo de la Sunamita (2 *Reyes*, 4, 32-37).

recluida en su celda, oyó el llanto de una monja, y, al oír el sonido de la campanilla<sup>102</sup>, le preguntó qué pasaba. Aquélla le hizo saber que había muerto una Hermana de corta edad y que estaba ya preparada el agua aliente para lavar a la que ya estaba fría. Condoliéndose, la santa da orden de que el cadáver sea llevado a su celda. Una vez que se lo llevaron, lo cogió con sus propias manos, dando orden, cerrando tras de sí la puerta, de que se retiraran lejos de allí a fin de que nadie se diera cuenta de qué hacía; pero lo que llevó a cabo en secreto no pudo mantenerlo oculto mucho tiempo. Entretanto, y mientras se le estaban preparando a la difunta las exequias, durante casi siete horas estuvo [la santa] manipulando el pequeño cuerpo de la difunta. Pero, viendo Cristo su fe, a la que no pudo negarse, devuelta por completo la salud, ésta se levanta de su oración, aquélla se alza de la muerte y entonces se levanta la anciana cuando la joven ha vuelto a la vida. Tocando otra vez la campanilla, llena de alegría<sup>103</sup> devuelve viva a la que con lágrimas había recibido muerta.

38. Recordemos también un hecho bien conocido. El día en que la santísima emigró del mundo<sup>104</sup>, un tribuno del fisco, de nombre "Domoleno", estando totalmente desfallecido a causa

---

(102) El texto ofrecido por el editor dice: *et signi tactu venientem*; otras lecturas, ofrecidas en el aparato crítico, son. *signo tacto* y *signo tactu* (el ms. 4a omite la expresión). (Sobre el significado de *signum* parece que debe optarse por el que bajo la rúbrica nº 8 ofrece A. Blaise, *Lexicon Latinitatis...*: 'señal de la campana o de un trozo de madera' / 'campana', con referencia a Gregorio de Tours). El ms. de Poitiers ofrece la lectura *signi tactu ad se venientem*, lo que da pie a la traducción: "elle le fait signe de venir".

(103) Obsérvese el juego de contraposiciones: a) preparada el agua caliente para la que ya estaba fría; b) ésta [= Radegunda] se levanta de su oración; aquélla [= la difunta] se alza de la muerte; c) se levanta la anciana cuando la joven ha vuelto a la vida; d) la santa devuelve, viva, a la que con lágrimas había recibido muerta.

(104) Como ya ha quedado indicado, el relato, minucioso, de la muerte y enterramiento de Radegunda, así como del clima de dolor y consternación en que quedó sumido el monasterio de la santa Cruz, nos lo ha hecho llegar Baud-

de una grave sofocación, en sueños le pareció que la santa con toda benevolencia se había acercado a su aldea. Corre, la saluda, le pregunta qué es lo que busca la bienaventurada. Entonces ella le dice que ha venido hasta allí para verlo. Y puesto que el deseo del pueblo era que se levantara un oratorio en honor del bienaventurado Martín, la bienaventurada cogió la mano del tribuno, al tiempo que le decía: “en este lugar se encuentran las venerandas reliquias del confesor, por lo cual edificad un templo que él considere lo más digno de sí mismo”. ¡Qué misterio el de Dios! Se encontró los cimientos y la pavimentación sobre los que fue construida una basílica<sup>105</sup>. Estando todavía

---

nivia en los capítulos 21-25 de su biografía. En el 23 nos informa de que, al ocurrir la muerte de la santa, no se encontraba en Poitiers el obispo Maroveo, que tendría que haber sido el encargado de presidir las exequias, por lo que se hizo cargo de las mismas Gregorio, el obispo de Tours, quien, en *H. Fr.*, pág. 415, alude brevemente a la muerte de la santa y deja constancia de que en su *Liber miraculorum (In gloria confessorum, cap. 106)*, págs. 814 ss. (= *Patrologia*, 71, 905D-907A) trata el tema con más extensión, ofreciéndonos una descripción de las exequias y del ambiente de consternación que se encontró en el monasterio, no sin hacer constar que el obispo de Poitiers, Maroveo, se encontraba ausente de la ciudad, ocupado en visitar diversas parroquias.

(105) Como dice G. Palermo en su nota 53 al pasaje, en los primeros tiempos del Cristianismo la tendencia era destruir los templos paganos y así evitar la continuación del culto, mientras en una segunda época se procuraba readaptar dichos templos y dedicarlos al culto cristiano; sin embargo, recuérdese cómo en la *Vita 2*, cap. 2, vemos que la propia Radegunda, yendo de viaje a la morada de la matrona Ausifrida, al enterarse de que, a una milla de su camino, había un templo venerado por los Francos, se desvió y, al llegar a él, dio orden a sus sirvientes de que le pegaran fuego, “juzgando injusto que fuera desdeñado el Dios del cielo mientras eran venerados los instrumentos del diablo”, y, a pesar de la oposición ofrecida por los lugareños, allí permaneció, inmóvil sobre su caballo, hasta que el templo quedó reducido a cenizas. En el texto quedan enlazados la construcción de un oratorio en honor de san Martín y el descubrimiento de la pavimentación sobre la que se construyó una basílica. Tal pavimentación hace pensar que se trataba de los cimientos de un antiguo templo pagano. (Sobre el aprovechamiento de los templos paganos para la construcción de iglesias cristianas véase el documentado artículo de C. Buenacasa, “La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía”, *Polis*, 9 (1997 [1998]), 25-50). El celo por destruir tales templos es una de las características más

dormido, ella le hurga en las fauces con su mano, acariciando su garganta durante largo tiempo, diciéndole además: “he venido a fin de que Dios te conceda una salud mejor”. Y parecía que le rogaba de este modo: “por mi vida y por mi causa, deja libres a aquellos que tienes en la cárcel”. Al despertar, el tribuno cuenta lo que había visto a su mujer, diciendo: “creo de verdad que en esta hora la santa ha abandonado este mundo”. Envía a la ciudad a alguien para que se entere de la realidad de la situación y hace llegar a la cárcel la orden de que, siguiendo su mandato, se deje libres a los siete reos que allí estaban detenidos. Al volver el mensajero cuenta que la justa había emigrado del mundo en aquella misma hora, y con un triple misterio, la cárcel abierta, el tribuno curado, el templo edificado, se confirmó el oráculo de la santa.

39. Pero acerca de los milagros<sup>106</sup> de la santa baste la brevedad para que la superabundancia no resulte enojosa, ni se con-

---

sobresalientes de la personalidad de san Martín: basta, para constatarlo, con asomarse a las distintas biografías del santo, comenzando por la de Sulpicio Severo, quien nos presenta al santo como debelador de templos e ídolos paganos en los capítulos 13; 14, 3-7; 15, 1; 15, 3. Por su parte, V. Fortunato, en su *Vita sancti Martini* alude a ello en: I 249 ss.; 280 ss.; 299 ss.; 325 ss. Hasta el mismo Gregorio de Tours menciona tal actividad de san Martín: *H. Fr.*, I 39, pág. 27, l. 17 y X 3, pág. 527, ls. 9-10.

(106) El término del texto latino, *virtutes*, aparece con el significado de “manifestación de poder”, “prodigio”, “milagro”, a partir de Tertuliano (véase *De praescriptione haereticorum*, 13, 3; 20, 4; 29, 3; 30, 16; 44, 5-6; *De pudicitia*, 10, *Apologeticum*, 18, 5; *Adversus Iudaeos*, 9, 23; 9, 30; 13, 4; *Adversus Ptaxean*, 3, 4; 19, 1; etc.), seguido, después (por lo general, en plural) por los autores cristianos. En la misma *Vulgata* encontramos abundantes casos de *virtus/virtutes* con el significado de “milagro/milagros”; por ejemplo, en los evangelistas: *Mateo*, 7, 22; 11, 20; 11, 21; 11, 23; 13, 58; 14, 2; *Marcos*: 6, 2; 6, 5; 9, 38; *Lucas*: 10, 13. G. Palermo, en nota (la 55) al pasaje hace observar que V. Fortunato, cuando se refiere a los milagros llevados a cabo por Radegunda y describirlos singularmente, emplea el término *miraculum* (caps. 20, 26, 31, 35); cuando se refiera a los milagros, en su conjunto, llevados a cabo a través de la misericordia de Cristo (cap. 35), emplea el término *mirabilia*, y emplea el de *virtutes* para designar el poder otorgado a la santa por el mismo Dios. Por nuestra parte hagamos notar que Baudonivia, de las 8 veces en que utiliza, en un texto propio, el término *virtutes* (en la edición de

sidere cosa de muy poca monta cuando, a partir de unos pocos milagros, se reconoce su grandeza, con qué piedad, con qué moderación, con qué amor, con qué dulzura, con qué humildad, con qué honestidad, con qué fe, con qué fervor vivió, que hasta después de su muerte le siguen en pos las maravillas de su glorioso tránsito<sup>107</sup>.

FRANCISCO PEJENAUTE RUBIO  
*Universidad de Oviedo*

---

P. Santorelli, pág. 384, lín. 17; 385, 7-8; 385, 20; 387, 14; 389, 17; 394, 30; 394, 32 y 395, 3), sólo en el último caso lo hace, claramente, con el significado de “milagros”: *ibi* [= junto al sepulcro de Radegunda] *multae virtutes fiunt*. Cuando tiene que referirse a un milagro, utiliza, en los demás casos, *miraculum*: 378, 8; 385, 8; 385, 30; 393, 21. El término *mirabilia* no aparece en su biografía. Y es que, por lo que se refiere al valor dual del término *virtutes*, no debe olvidarse que, en las vidas de los santos cristianos, que comienzan por centrarse única y exclusivamente en los mártires, de los que sólo interesa el hecho puntual de su martirio, dejando a un lado toda consideración sobre la biografía de los mismos, con la llegada, en el s. IV, del reconocimiento oficial del cristianismo, los mártires dejan de ser los protagonistas exclusivos de la hagiografía y dejan paso a un nuevo tipo de santo, el confesor, que no sufre el martirio pero que, a lo largo de su vida, se presenta como un modelo y dechado de *virtutes*, que quedan refrendadas por la realización de *prodigios*. Virtudes, pues, y prodigios jalonan las vidas de estos nuevos santos y la exposición y narración de ambos elementos se convierten en pilares básicos de su biografía (ni que decir tiene que tal esquema queda espléndidamente puesto de manifiesto en las biografías de santa Radegunda).

(107) El ms. de Poitiers añade, después de la última palabra (*prosequantur*): *humanae eloquentiae modus admirando attonitus pre viribus explicare minime valet.- Sit tamen illi qui dedit gloria, laus et imperium in secula seculorum. Amen.*