

SANTA JUSTINA Y SAN CIPRIANO EN LA TRADICIÓN HAGIOGRÁFICA MEDIEVAL CASTELLANA

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Oviedo

TRADICIÓN Y DIFUSIÓN DE UNA LEYENDA DEVOTA

Los primeros vestigios de la leyenda de Cipriano y Justina se remontan a mediados del siglo iv, cuando san Gregorio Nacianceno mencionó a san Cipriano en una homilía,¹ y a la primera mitad del v, fecha en que la emperatriz Eudoxia compuso un opúsculo en honor de nuestros santos.² Pero la reelaboración más célebre fue la que Calderón de la Barca desarrolló en una de sus comedias hagiográficas más recordadas, *El mágico prodigioso*, ya en el segundo cuarto del siglo xvii. Trece siglos en los que una leyenda de orígenes remotos y, probablemente, sin fundamento histórico³

se granjeó un lugar notable en la cultura popular europea. Si Cipriano y Justina existieron en realidad o fueron producto de la imaginación de algún moralista preocupado por ofrecer ejemplos edificantes, poco importa aquí.⁴ Lo que sí parece indudable es que su leyenda adquirió un poder de fascinación tan intenso que logró traspasar, en un proceso sostenido durante siglos, la frontera de lo homilético y adquirir entidad literaria por la vía de la hagiografía.⁵

La mayoría de los críticos coincide al señalar que el camino propiamente hagiográfico de las hazañas de Cipriano y Justina presenta una bifurcación en

¹ Aunque como se recuerda en los *Acta Sanctorum* del 26 de septiembre (en adelante *A. S.*), “etenim hodiedum eruditis perspectum est, duos Cyprianos sic a Gregorio Nazianzeno confusos” (198a). Se trata de nuestro Cipriano, de Antioquía, y de Cipriano de Cartago, convertido al cristianismo en el siglo iii, y elegido obispo en torno al año 248.

² Matizan los Bolandistas que se trata de un texto que conocemos indirectamente, por la reelaboración de Focio en el siglo ix.

³ Así lo sostiene McKendrick en el prólogo a su edición de *El mágico prodigioso*: “The St. Cyprian who was a sorcerer before his

conversion is a fictitious character, as is his companion in martyrdom, Justina. Their legend first became known in the fourth century, and became a moral tale which enjoyed wide diffusion in the West after its translation from the Greek” (36).

⁴ Aunque sí es cierto que en la hagiografía oficial posttridentina, especialmente preocupada por registrar la verdad histórica, se incluye la leyenda de Justina y Cipriano.

⁵ Una síntesis sobre la trayectoria hagiográfica de la leyenda, incluyendo ya los *flores sanctorum* del Renacimiento y el Barroco, se incluye en la introducción a mi edición de *El mágico prodigioso* (15-22).

dos tradiciones: la vertiente occidental y la vertiente oriental. En ambas, el mago Cipriano es solicitado por Agladio —Aglaidas en griego—, estudiante encendido de pasión por la virgen cristiana Justina, hija de gentiles, para que, mediante su magia, haga claudicar a la doncella. Con este fin, el nigromante invoca a los demonios, pero tras varios intentos fallidos en los que Justina sale victoriosa gracias a su fe en Cristo y a la fuerza de la señal de la cruz, el propio Cipriano comprende la grandeza de su Dios y también se convierte. Tras una vida consagrada al ejercicio de la religión cristiana, ambos son apresados y mueren mártires. Estos son los hitos temáticos que marcan el ritmo de la narración, y los que se remodelan con más o menos detalle en las sucesivas reelaboraciones de la leyenda. Pero bajo este mismo armazón legendario, latirán las sutiles diferencias que han justificado —no sin discrepancias—⁶ la distinción de esas dos tradiciones en el proceso de difusión textual.

Tras aquellas menciones más o menos anecdóticas que recordábamos al principio, nuestros santos inician su trayectoria literaria —hagiográfica— propiamente dicha, y es entonces cuando cabe hablar de dos líneas evolutivas sustancialmente distintas, al menos en lo que tiene que ver con el origen y la transmisión textual. La tradición occidental arranca de unos testimonios griegos del siglo v traducidos al latín y que conocemos gracias a la labor recopiladora desarrollada en los *Acta sanctorum*. Se trata de la *Confessio seu penitentia Cypriani*, la *Conversio sanctae Justinae Virgini et Cypriani episcopi*, que aparece en algunos códices como *Passio B. Cypriani et Justinae*,⁷ y el *Martyrium sanctorum martyrum Cypriani et Justinae*. Estos tres textos modelan la leyenda tal como, siglos después, y sometida a un intenso proceso de composición y síntesis, recogerá Vorágine en la versión que

servirá de base a los testimonios castellanos medievales que trataremos aquí, y a Alonso de Villegas ya en la época postridentina. Por su parte, la denominada tradición oriental arranca de la reelaboración literaria que Ado operó sobre las noticias registradas en diversos martirologios y menologios griegos: “Ado prolixam annuntiationem ex Actis de more concinnavit” recuerdan a propósito los Bolandistas en los *Acta sanctorum* (196d). Fue esta versión, por conducto de Notker, la que utilizó Metaphrastes en su *Vida de los santos*, la que tradujo al latín Lippomano, y la que no se daría a conocer en castellano hasta finales del siglo xvi, en el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira.

Dicen los críticos que la discrepancia clave entre unas y otras versiones reside en los sentimientos de Cipriano hacia Justina y en la importancia del papel de Agladio en el desarrollo de la historia.⁸ Mientras que en la versión oriental el mago se limita a invocar a los demonios cumpliendo el encargo del estudiante y, eso sí, es el ejemplo de la virgen lo que le hace dudar de sus convicciones iniciales y convertirse al cristianismo, en la occidental él mismo, al disponerse a cumplir la voluntad de Agladio, se sentirá preso de amor por la doncella y recurre a las fuerzas malignas en su propio beneficio. En este sentido, el estudiante se convertiría en un mero instrumento. Pero lo cierto es que aunque sí parece evidente que existieron dos trayectorias textuales distintas, lo cierto es que las diferencias desde el punto de vista del contenido narrativo no debieron ser, al menos en origen, especialmente drásticas. Según la remodelación de Ado, hito emblemático de la tradición oriental como sabemos,

⁸ Cfr. Isidoro Montiel (“Introducción”, 27): “En ambas versiones se atribuye al santo el dominio de la magia negra: hay un enamorado de Justina, llamado ‘Acladius’ en algunos textos, gentil, que acude al mago Cipriano para que consiga atraerle la virgen cristiana; Justina es la misma. En cambio, en otra suponen al mismo Cipriano enamorado de Justina y, por tanto, invocando para sí las deidades infernales. En ambos casos, al estrellarse las maquinaciones del demonio en la defensa de Justina por el Dios de los cristianos, Cipriano se convierte y acepta el martirio”.

⁶ Vittoria Curlo (“Premessa”, 10) califica la diferencia de “non sostanziale”.

⁷ El papa Gelasio I también fue víctima de la confusión entre ambos Ciprianos, y declaró apócrifo este texto, convencido de que había sido compuesto en honor de Cipriano de Cartago.

Virgo autem Justina Domino serviens frequentabat ecclesiam. Hanc Agladius scholasticus videns, exarsit ob amorem eius, et cum nullo modo posset pertingere ad illam, rogavit Cyprianum magum promisitque ei duo talenta auri, si virginem in amorem eius excitare posset. (A. S. 196d)

Pero en la *Conversio*, una de las raíces de la vertiente occidental, no sólo no se reducen al mínimo las referencias a Agladio, sino que incluso podríamos decir que se ofrece algún detalle más en lo que concierne a su pasión por Justina:

Agladius quidam scolasticus, videns Virginem frequenter euntem ad ecclesiam, in desiderio eius venit, et transmittibat viros ac mulieres petens eam uxorem, quae omnibus illis dicebat: “Desponsata sum Christo caelesti sponso; ipse me custodiet immaculatam usque ad adventum suum”. Agladius autem congregans multitudinem virorum et observans eam euntem ad ecclesiam, volebat per vim rapere eam [...]. Agladius autem accessit ad Cyprianum magum, et promisit ei duo talenta auri et argenti, ut per maleficia caperet ei virginem Justinam, ignorans infelix, quod invicta est virtus Christi. (A. S. 218b-218c)

Al anónimo autor de la *Conversio*, el personaje de Agladio le sirve para enfatizar, desde el principio, la invencible virtud de la doncella, algo que, como veremos, conforma uno de los hitos temáticos de la leyenda. Y el propio Cipriano hará explícito el determinante papel de Agladio en otra de las versiones occidentales, la *Confessio*: “Sed cum venisset cum multis Aglaidas lautus adolescens, et ad me retulisset de amore Justinæ cuiusdam virginis, deprehendi draconis imbellitatem”. (A. S. 299d) Es cierto que en estos dos testimonios Cipriano acabará enamorándose de la virgen, pero esto no menoscaba la importancia inicial del estudiante como resorte de todo el proceso. Aunque el hecho de que la pasión lujuriosa se convertida en una de las motivaciones del pecador protagonista sea muy sugestivo desde el punto de vista de

su caracterización, la diferencia, tal como se desprende de los testimonios, no parece tan radical. Donde sí se apreciará un tratamiento notablemente distinto a propósito de esta cuestión es precisamente en las versiones castellanas manuscritas. Como veremos enseguida, en ellas Agladio sí pierde toda entidad narrativa para convertirse en una mención casi anecdótica.

La leyenda de Cipriano y Justina inició su andadura en la hagiografía castellana a partir del siglo XIV, al incluirse, al menos, en cuatro *flores sanctorum* manuscritos. Se trata del escurialense h-II-18, del 12689 de la Biblioteca Nacional, del h-I-14 de El Escorial y del 15001 de la Fundación Lázaro Galdiano.⁹ Estas versiones derivan directamente del caudal antonomástico de vidas de santos en la Edad Media, la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, y se enraízan, como ya adelantábamos arriba, en la vertiente occidental. Pero aquí Cipriano, o Cebrián, aparece enamorado de Justina desde el inicio, y la referencia a Agladio, aunque presente en los cuatro testimonios, no es ni mucho menos imprescindible para seguir el hilo de la narración:

E encendido por amor de la virgen Justina trabajava mucho por su arte mala por la aver para sí, o para un estudiante que avía nombre Agladio, que estaba encendido en el su amor. (Esc h-II-18)

E vino el tiempo que este Cebrián que ovo grant amor de Sancta Justina Virgen, e tornóse a sus encantamientos para que la pudiese aber para sí, o para otro omne que dezían Aclaudio, que la amava otrosí. (Esc h-I-14)

Y es que la mención a Agladio se ha convertido, en nuestros textos como en Vorágine, en un tributo a la tradición más que en un resorte narrativo propiamente dicho: el Cipriano de la tradición medieval castellana no cuenta con un agente externo que lo coloque ante Justina. Esto no procede de su entronque

⁹ En adelante, respectivamente, Esc h-II-18, BN 12689, Esc h-I-14 y LG 15001.

con la remota tradición occidental sino de la influencia directa de Vorágine. Es posible, no obstante, que en la propia caracterización del nigromante Cipriano como un *loco enamorado*, residieran los gérmenes de una paulatina relegación de Agladio a un segundo plano. Con ello, se enfatizaba esa transmutación de *cupiditas* en *caritas* tan fecunda en la hagiografía y tan cargada, por otro lado, de posibilidades dramáticas.

LAS VERSIONES MEDIEVALES CASTELLANAS

Las cuatro versiones de la leyenda de Cipriano y Justina que se conservan en los *flores sanctorum* castellanos entroncan con las dos vertientes señaladas por Billy B. Thompson y John K. Walsh (“Old Spanish Manuscripts”) a propósito de la tradición hagiográfica peninsular: los manuscritos Esc h-II-18 y BN 12689 se enraizan en la tradición A, mientras que el Esc h-I-14 y el LG 15001 pertenecen a la vertiente B. Como era de esperar, teniendo en cuenta la fuente común de la que derivan todas ellas, estas cuatro versiones presentan una uniformidad casi sin fisuras. Las diferencias, casi imperceptibles en algunos casos, no modifican en nada el contenido de la narración, y o bien se limitan a reflejar una redacción distinta, como en los ejemplos que aducíamos arriba, o bien a aportar matices que, en todo caso, siempre se pueden rastrear en las fuentes primigenias de la leyenda. Es lo que sucede, por ejemplo, con el nombre del sacerdote que instruye a Justina en las verdades de la fe. En la *Conversio* se hace explícito: “Haec erat audiens Prelium diaconum per suam fenestram”. (A. S. 217f) Pero sólo se recogerá como tal en las versiones castellanas enraizadas en la tradición A,¹⁰ limitándose en la B a hablar de un “diácono que dezía el evangelio”. (Esc h-I-14)

¹⁰ Cfr. BN 12689: “E oya cada día de una finiestra decir el Evangelio a un diácono que avía nonbre Prelo”.

En los textos inaugurales de la vertiente occidental, los dos personajes comparten protagonismo, y ambos adquieren un valor de ejemplaridad que se desprende de la propia narración. Llama la atención, no obstante, que en todos los testimonios castellanos se tiende a hacer de Justina la protagonista de la narración, y la conversión y martirio de Cipriano son, ante todo, episodios demostrativos de la pureza espiritual de la doncella.¹¹ Esta evidente huella de la intencionalidad del autor se rastrea, fundamentalmente, a nivel paratextual, y se refleja mediante procedimientos distintos en los testimonios de A y en los de B. En consonancia con la versión de Vorágine, los textos de A anteponen a la historia propiamente dicha —“Ystoria de santa Justina e sant Cebrián” en el BN 12689 e “Ystoria de santa Justiana e de sant Cibrián” en el Esc h-II-18— una etimología del nombre de la santa protagonista, en la que quedan establecidos, de modo general, los pilares sobre los que se sustenta su ejemplaridad:

Justina es dicha de Justicia porque ella dio a cada uno lo que era suyo por la virtud de la Justicia. Ca ella ofresció a Dios obediencia e a su mayor penitencia e su igual concordia, e al mayor disciplina, e guardó paciencia en las injurias que le eran fechas, e ovo compasión de los atormentados e mezuquinos e ovo en sí santidad e honestidad. (BN 12689)

Aunque las versiones de B omiten estas etimologías, el protagonismo de Justina se corrobora en el hecho de que Cipriano no aparece mencionado en los títulos de las narraciones: en el Esc h-I-14 se incluye el “capítulo ciento e veinte de la vida de santa Justina”; y en el LG 15001 se titula sencillamente “Santa Justina”.

La trayectoria del santo nigromante, poseedora sin duda de la carga de efectismo necesaria para fascinar a los lectores, constituye una secuencia supeditada

¹¹ San Aldelmo, obispo de Sherborne, también dedica un capítulo de su obra *De viginitate seu de laude virginum* a santa Justina.

—aunque esencial— al verdadero hilo conductor de las cuatro narraciones: la virtud de santa Justina y la eficacia infalible de la fe cristiana. A la luz del paradigma hagiográfico, Cipriano cumple una doble función: al principio es el antagonista, la fuerza del mal necesaria para enfatizar la santidad de la protagonista; y su conversión le convierte en el elemento refrendador de la ejemplaridad de Justina. En todo caso, la relevancia estructural de su historia permite analizar la leyenda como una *doble hagiografía*.

TIPOLOGÍA Y ESTRUCTURA NARRATIVA

Teniendo en cuenta que estas cuatro versiones constituyen con seguridad los primeros pasos de la leyenda de Cipriano y Justina en las letras castellanas, resulta especialmente interesante analizarlas en relación con los rasgos originarios de la leyenda. Como puede deducirse a raíz de las observaciones anteriores, los relatos que se incluyen en nuestros santorales vienen ya remodelados y adaptados a las dimensiones del *flos sanctorum*, gracias a la labor intermediaria de Jacobo de Vorágine. La leyenda de Cipriano y Justina tal como la conocemos resulta de la fusión de los tres textos originarios que mencionábamos al principio: la *Conversio*, que desarrolla la cristianización de Justina y sus parientes, los deseos de Agladio, la intervención de Cipriano, las tentaciones demoníacas y la conversión del mago; la *Confessio*, relato homodiegético puesto en boca del Cipriano arrepentido, que resulta esencial en la caracterización del nigromante y aporta algunos datos interesantes respecto a su depravación inicial; y el *Martyrium*, que ahonda en todos los detalles de la muerte gloriosa de nuestros mártires.

Las vidas incluidas en los *flores sanctorum* medievales tienden a la brevedad, a captar la esencia de lo narrativo en detrimento de todo aquello que ralentice el desarrollo de la historia. En este sentido, las digresiones —tan expresivas de la intencionalidad del

autor respecto a la recepción— quedan prácticamente eliminadas, y la profusión descriptiva se reduce al mínimo. Pero a pesar de este esfuerzo de síntesis, no se omite nada significativo, y la leyenda mantiene su singularidad. Como adelantábamos arriba, el hecho de que se mediatice la recepción para resaltar el protagonismo de Justina no menoscaba la importancia de Cipriano ni impide que su trayectoria adquiera entidad hagiográfica en sí misma. El resultado es una estructura compleja en la que se entrelazan dos secuencias representativas de los dos paradigmas hagiográficos fundamentales: la vida virtuosa desde el comienzo, encarnada por Justina, y la variante del pecador convertido, reflejada aquí por Cipriano. Cada una de las secuencias afecta de modo determinante a la otra, y ahí reside la clave estructural de la leyenda. La vida de santa Justina se desarrolla según los tres hitos narrativos comunes a las leyendas hagiográficas que señala Fernando Baños (*Las vidas de santos*, 109):

1. Deseo de santidad.
2. Proceso de perfeccionamiento.
3. Éxito; santidad probada.

Pero esta secuencia incluye otra más compleja que desarrolla la vida de san Cipriano. De esta manera, el proceso de perfeccionamiento espiritual de Justina se consolida con su resistencia a las tentaciones de los demonios invocados por el mago enamorado; y la consolidación de su santidad arrancará precisamente de la conversión del nigromante.

JUSTINA: LOS PRIMEROS PASOS HACIA LA SANTIDAD

Al igual que la *Conversio*, todos los testimonios castellanos —sin distinción entre las vertientes A y B— parten de la conversión de la santa protagonista por influencia de un diácono que la instruye en las verdades de la fe de Cristo. En el texto originario se matiza el contenido específico de esa evangelización:

Haec erat audiens Prelium diaconum per suam fenestram: sedens autem audiebat magnalia Dei, quemadmodum suscepit hominem Dominus Salvator noster, et secundum adnuntiationem prophetarum, quomodo de Maria Virgine natus est, et Magi adoraverunt eum, et stellae visionem, et angelorum clarificationem, signorumque et prodigiorum virtutem, et Vía gratiam, et ex mortuis resurrectionem, et manifestationem ad discipulos, et in caelos ascensionem, et ad dexteram Patris sessionem, et immortale eius regnum. (A. S. 217f)

Pero, en consonancia con esa voluntad sintética, en las versiones castellanas se obvian todos los detalles referentes a esta instrucción cristiana para limitarla, en línea con Vorágine, a una lectura del evangelio por parte del sacerdote. Sirva un ejemplo tomado del Esc h-I-14: “E estando ella cada día a una finiestra oyó una vegada al diachono que dezía el Evangelio que la convirtió después a la Fe”. Y es que para unos receptores, cuyas vidas se hallaban mediatizadas por la religión, no hacían falta matices.

Tras su efectiva conversión, el segundo hito en la evolución del personaje es la cristianización de sus padres, gentiles antioquenos. En los relatos hagiográficos son casi tópicas las referencias a los progenitores del santo protagonista para enfatizar su nobleza de sangre. En el caso de nuestra Justina, la mención a sus padres sirve, por un lado, para conferir a la santa una decisiva misión evangelizadora, y por otro para dar paso a una constante del género que aparece irremisiblemente vinculada a la comunión divina de los protagonistas: el elemento sobrenatural. Las diferencias entre los testimonios de A y B en este episodio son mínimas, pero es interesante revisarlas en relación con los textos inaugurales. En el manuscrito BN 12689, ejemplo de la vertiente A como sabemos, leemos:

E como estubiese una vez en la cama con su padre e con su madre e les contase algunas cosas del Evangelio de Jhesu Christo adormeciéronse amos e aparescioles Jhesu Christo con los ángeles e díxoles: “Venid vos

para mí, e dar vos hé el regno de los cielos”. E despertando baptizáronse amos con su fija.

En el Esc h-I-14, de B, la versión es similar:

E ella díxolo a su padre en el lecho, e dormiendo amos aparescioles el Nuestro Señor con grant compañía de ángeles e díxoles: “Venid vos a mí e dar vos hé el regno de los cielos”. E luego que despertaron, luego se bautizaron amos a dos.

Si comparamos estas lecturas con la versión primigenia de la *Conversio* comprobamos que el afán de síntesis que subyace a las versiones incluidas en los *flores sanctorum* puede dar lugar a ciertos matices en la interpretación que, en este caso, no proceden de Vorágine. La leyenda original presenta a una Justina que intenta convencer a su madre de las excelencias de la fe cristiana frente a la absoluta falsedad de sus ídolos gentiles:

Nihil enim sunt haec, quae cotidie adoramus: idola sunt de argento et auro et ferro et eramento, plumbo et lapide et ligno et de ossibus mortuorum contexta, quibus si advenerit unus de Galilaeis, antequam incipiat manu, verbo tantum omnes simul conteret. (A. S. 218a)

Es a raíz de esta contundencia cuando, en el lecho, la madre pone al padre al corriente de la conversión de Justina —“Mater autem eius in cubiculo viro suo omnia narravit” (A. S. 218a)—, y una vez dormidos tienen esa decisiva visión sobrenatural:

Diu vero cum vigilarent, venit eis sopor; et vidit Edusius et uxor eius angelorum exercitum et in medio Christum dicentem sibi: “Venite ad me, et ego regnum caelorum dabo vobis”. Mane vero surrexerunt, et stupebant in eis, quae viderant; et tollentes suam Filiam venerunt ad ecclesiam Dei, una cum Prelio diacono, et rogabant eum, ut induceret eos ad episcopum Optatum; quod et fecit ipse diaconus. Proci dentes autem ad pedes episcopi obsecrabant, ut acciperent signaculum Christi. (218ab)

Vorágine, aunque con una evidente voluntad sintética, sigue las líneas generales de este episodio,¹² pero en las versiones castellanas, como veíamos, se elimina toda referencia a la intermediación de la madre en beneficio de la influencia evangelizadora de la propia Justina. Más que un error propiamente dicho es seguramente una sutil manipulación del armazón legendario para, por un lado, agilizar la narración y, por otro, incidir en el absoluto protagonismo de la santa.

CIPRIANO Y EL PACTO DIABÓLICO

Decíamos arriba que la doble hagiografía conformada por la vida de santa Justina y san Cipriano se estructura en función del contraste entre los mundos representados por ambos personajes; un contraste que avanza paulatinamente hacia la eliminación de todo lo maligno encarnado por Cipriano en beneficio de la esfera de lo espiritual que refleja Justina. No es más que la antonomástica lucha de lo carnal y lo eterno, el conflicto entre el Bien y el Mal inherente a este género de relatos. Tras la presentación del dominio del Bien, la irrupción del Mal, encarnado por Cipriano, vendrá a conferir una innegable fuerza dramática a la historia. El rasgo caracterizador esencial del antagonista es su relación con la magia: “Agladius autem accessit ad Cyprianum magum”. (A. S. 218c) El testimonio en el que aparece más desarrollada esta caracterización es en la *Confessio*, en el que la voz homodiegética de Cipriano aporta numerosos —y muy llamativos— detalles sobre sus contactos con las artes mágicas. Es aquí donde se menciona su vinculación demoníaca desde la primera infancia: “Ego sum

Cyprianus, qui a teneris unguibus donum Apollini consecratus sum, et adhuc infans draconis artibus initiatus”. (A. S. 222b) Es este un hito de su biografía que se reitera en Vorágine y en las versiones castellanas:

E aqueste Cebrián fue encantador desde su mocedad, ca fue ofrecido de sus padres al diablo desde que avía siete años. (BN 12689)

Ca este Cebrián de niño fue grand nigromántico, ca auiedo siete años su padre e su madre ofresciéronlo al diablo. (LG 15001)

El Apolo de la leyenda originaria se convierte sistemáticamente en el diablo de las versiones posteriores, en consonancia con la identificación —ya bíblica— entre los dioses gentiles y los demonios.¹³ Y en la propia *Confessio* se corrobora su acceso a un inframundo infernal:

Cognovi illic, quot sint tenebrarum principes, et quomodo illis succedat in animabus et corporibus, quae cum illis communicationem habent, et qualis per eos ad exitum perducatur efficientia, cursus, scientia, memoria, metus, ars dolosa, tacitus ímpetus, obliuio et turbae ludibria, et alia eiusmodi (A. S. 223d)

Que la denominación “príncipe de las tinieblas” se aplica antonomásticamente al demonio también queda establecido desde la Biblia. Pero aún encontramos confirmaciones más explícitas de la estrechez de esos contactos diabólicos:

Credite mihi, diabolum ipsum vidi, credite mihi, amplexus sum illum et collocutus, et unus ex illis, qui primas apud eum habebant, existimatus sum. Ingenuum me adolescentem salutavit, novum Jambrem, firmum et habilem ad ministerium, ipsiusque communicatione dignum. Promisit, facturum me principem post vitae finem, ac in omnibus viventi adfuturum (A. S. 223d)

¹² Vid. “Una noche la madre de la doncella refirió a su marido, estando ya ambos acostados, que su hija se había hecho cristiana. Al poco rato los dos se quedaron dormidos y, mientras dormían, se les apareció Jesucristo rodeado de ángeles y les dijo: ‘Venid a mí y os daré el reino de los cielos’. A la mañana siguiente, nada más despertar, ambos esposos pidieron el bautismo y lo recibieron al mismo tiempo que su hija”.

¹³ Vid. 1 Corintios, 10: 20-21: “No, pues los paganos ofrecen sus sacrificios a los demonios y no a Dios”.

Y continúa, en un extenso pasaje, revelando cómo los demonios le habrían instruido en la ciencia infernal y en la animadversión hacia Dios. En esta confesión de san Cipriano late algo más que el germen de uno de los episodios claves de la reinterpretación futura —calderoniana— de su leyenda: el pacto con el diablo.¹⁴ En los testimonios medievales castellanos, en consonancia con la tendencia general que hemos observado, todo se reduce al mínimo. Se recuerda su consagración al demonio y pocos detalles más:

E muchas vezes tornava en bestias a las dueñas segunt parecía a los otros e a ellas, e fazía otras cosas semejables por sus malas artes. (BN 12689)

E este usava de nigromancia, e semejava que fazía de las mugeres bestias, e fazía otros muchos encantamientos. (Esc h-1-14)

El episodio del pacto, tan intensamente teatral, está presente, de forma más o menos explícita, desde los orígenes de la leyenda, y las omisiones castellanas responden a esa constante voluntad sintética que no tiene porqué afectar el desarrollo y la significación de la trama. Pero es que, además, bajo la mera mención a la magia subyace una alusión velada al pacto con el diablo. Recordemos las palabras de fray Martín de Castañega (*Tratado*, 35) a principios del siglo XVI:¹⁵

¹⁴ Respecto al pacto con el diablo que firmará el Cipriano de *El mágico prodigioso* se ha tendido a explicar como una influencia de *El esclavo del demonio*, compuesta por Antonio Mira de Amescua algunos años antes. La formulación específica y ritual de este episodio sí pudo haberla tomado del dramaturgo, pero la semilla de un vasallaje diabólico es inherente a la caracterización de Cipriano como nigromante.

¹⁵ Aunque los episodios de pactos con el demonio proliferaron en diferentes leyendas desde la Antigüedad, no es hasta el siglo XVI que se comienza a teorizar sobre los matices de estas relaciones entre hombres y diablos. Y precisamente el vehículo para esta teorización serán los tratados sobre magia. Los testimonios más difundidos serán la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, de Pedro Ciruelo (1530); el citado *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, de fray Martín de Castañega (1549), así como el libro II de las *Disquisiciones mágicas* de Martín del Río, centrado en *La magia demoniaca* (1601).

[...] y estos tales tienen pacto oculto y secreto con el demonio, porque oculta y virtualmente en aquella creencia y confianza, que en los tales execraciones, ceremonias y supersticiones tienen, se encierra la apostasía de la fe de Cristo [...] y estos se llaman comúnmente hechiceros.

Es más que probable que los receptores medievales de la leyenda, tal como se difundió en castellano, reconociesen la latencia de un pacto con el diablo en la trayectoria nigromántica de Cipriano. Y las efectistas reelaboraciones posteriores, con firma de cédulas y alianzas de sangre, constituyen la modelación de una semilla plantada desde los orígenes mismos de la historia. La trayectoria del futuro san Cipriano arranca, entonces, del más grave de los pecados; y el contraste entre él y Justina, que va a marcar el ritmo de la narración, queda establecido de manera muy efectista: en el plano más inmediato, la virtud frente al pecado supremo; en el plano alegórico, el Bien frente al Mal, Dios frente al diablo.

LA TENTACIÓN DE JUSTINA Y LA CONVERSIÓN DE CIPRIANO

El camino hacia la santidad, tal como se plasma en la hagiografía, aparece siempre lastrado con los obstáculos derivados del mundo material, y la resistencia heroica se convierte en un refrendo de ese acceso progresivo hacia lo espiritual: es ese proceso de perfeccionamiento que mencionábamos arriba siguiendo a Fernando Baños. En el caso de nuestros protagonistas, es la pasión libidinosa del propio Cipriano la que pone a prueba la virtud sin fisuras de Justina. El *amor hereos*, pasión irracional, se perfila como un dominio antonomástico del diablo. Y, así, embriagado de pasión hacia la doncella, el nigromante solo puede recurrir a esas fuerzas infernales que le asisten desde niño. De esta manera, el proceso de tentación del santo, tan frecuente en la hagiografía, se fusiona aquí

con una trama amorosa de indudable eficacia narrativa. La constante voluntad sintética de las versiones castellanas queda en este punto relegada en nombre de un ahondamiento en las añagazas malignas para vencer a Justina. Cuantitativamente, el episodio de la tentación y sus consecuencias abarca más de la mitad de unos relatos que de hecho son más bien breves, algo que nos da idea de su relevancia en la significación global de la trama.

Los diferentes atentados diabólicos a la integridad de la doncella que se recogen en los testimonios de A y B —sin que puedan señalarse diferencias reseñables entre ambas vertientes— aparecen ya en Vorágine, pero no en todos los testimonios originarios. La *Conversio*, coincidente en muchos puntos con nuestras versiones, incluye los dos primeros intentos de los demonios por despertar en ella deseos libidinosos y su aparición en forma de doncella para intentar vencerla por medios dialécticos. La *Confessio* incide en las tentativas diabólicas de moverla a la concupiscencia, e incluye algunos episodios fabulosos en los que el propio Cipriano intenta vencer a Justina por sus propios medios, tomando diferentes formas y vigilando su casa:

Pudore suffunderbar, vigilabam, assidebam, transmutabar in mulierem, avis fiebam: sed ut primum attigeram vestibuli januam, inanis forma recedebat, et Cyprianus eram, arte nullum exitum habente (A. S. 230a)

Así se recoge en uno de los testimonios castellanos:

E Cebrián, teniéndose por escarnecido, quedó muy triste e creció mucho más en el amor de la santa virgen, e ívase muchas veces de noche a velar a su puerta, e mudávasse por su arte a las vezes en fenbra, a las vezes en ave, mas quando llegava a la puerta de la santa doncella, ni parecía Cebrián ave nin fenbra, mas onbre así como era. (BN 12689)

E incluso, también por influencia de Vorágine, se incluyen en las versiones castellanas algunos episodios que apenas se mencionan en los textos origina-

rios. Es el caso de la aparición del demonio ante Justina como un “mancebo muy hermoso” (BN 12689) o el desencadenamiento de una epidemia en Antioquia que sólo se podría remitir con el matrimonio de la doncella. No se ahorran, por tanto, detalles en la que posiblemente se perfila como la secuencia básica del relato. Y esto por dos razones fundamentales: es la prueba definitiva de la perfección espiritual de Justina, pero a su vez ese mismo proceso de tentación es el que se convierte en el acicate del desengaño del pecador, secuencia clave en el paradigma de la vida licenciosa que también forma parte de esta doble hagiografía. Ese desencanto de lo mundano gracias a la virtud de Justina se hace perfectamente explícito en la *Confessio*: “Cognovi ex virgine Justina, daemones fumum esse, nec quidquam posse”. (A. S. 228b) En los demás testimonios, incluidas las versiones castellanas, no asistimos a esa confesión *a posteriori* que matiza todo el proceso, y en consecuencia el desengaño del nigromante se observa en su desarrollo. Ante las constantes derrotas de sus aliados diabólicos, va comprendiendo poco a poco su debilidad. Y en una solución cargada de efectismo será el propio diablo quien lo ilumine con la verdad divina. Los matices de la interacción entre Cipriano y el demonio sugieren, una vez más, la retórica del pacto:

E díxole el diablo: “Si me prometieres e me jurares que nunca te partirás de mí, yo descubrirte hé la verdad e la fortaleza que es en ella por que me vençe”. E díxole Cebrián: “¿Por quién te juraré?” E díxole el diablo: “Júrame por las mis virtudes”. E dixo Cebrián: “Juro que no me yré de ti”. (Esc h-1-14)

En una ironía cargada también de posibilidades dramáticas, es el propio diablo el que se derrota a sí mismo dejando en evidencia la inutilidad de su poder frente a la supremacía divina. El Mal queda anulado, y el contraste entre ambas vidas se supera para tender hacia la absoluta rearmonización que supone el martirio.

LA MUERTE GLORIOSA

El hito hacia el que tienden las vidas de santos, y lo que garantiza su valor ejemplar, es justamente la confirmación de la santidad. Junto a los episodios milagrosos es muchas veces la muerte gloriosa de los protagonistas la que refrenda su carácter extraordinario. En este episodio, las versiones castellanas vuelven a tender a la brevedad y, una vez producida la conversión de Cipriano, se precipita el final de los relatos:

E ellos estando mucho fuertes en la fe de Jhesu Christo e no queriendo sacrificar mandólos prender e poner en la carçel. E después mandólos poner en una ¿presa? de fierro llena de pez e de grosura, e por la virtud de Dios que lo tovo por bien, estaban folgando en ello e no les fizo enojo ninguno. (Esc h-1-14)

Es exactamente lo mismo que sucede en Vorágine. En origen, la fase martirial se desarrolla en un texto independiente, el *Martyrium sanctorum martyrum Cipriani et Justinae*, de autor anónimo, en el que sin incluir nada sustancialmente distinto, confiere un carácter más efectista, si cabe, al episodio, al darles voz a los protagonistas:

Tunc comes, re apud se perpensa, jussit sartaginem accendi in eamque mitti picem, ceram et sebum et eo injici B. Cyprianum cum Virgine. Missum igitur in sartaginem Cyprianum ignis non tetigit; cum vero sancta Virgo prope ad illum accessisset, osor boni diabolus ipsi timorem iniecit. Tunc dixit illi B. Cyprianus: “Huc accede, Agna Christi, quae portas caelorum mihi aperuisti, et ostendisti mihi gloriam Christi, quae daemones devicisti et principem illorum ad nihilum redegisti virtute Crucis Christi”. (A. S. 243f-244a)

En los testimonios castellanos, salvo por alguna cuestión de tipo léxico, las versiones son idénticas. Y sólo al final de los relatos puede señalarse una diferencia entre A y B. Los ejemplos de A incluyen unas

líneas finales en las que, siguiendo a Vorágine, la leyenda se enmarca cronológicamente:

Estos santos mártires fueron martirizados a veynte e seys días del mes de setiembre, a doscientos e ochenta e siete años de la Encarnación del Señor, en tiempo de Diocleciano el emperador. E aquí se acaba la historia de los santos martires Cebrián e Justina, a honrra e gloria del Nuestro Señor Jhesu Christo, el qual con el padre e con el Espíritu Santo bive e regna por todos los siglos. Amen. (BN 12689)

Por su parte, los testimonios de B omiten estas consideraciones finales.

CONCLUSIONES

La leyenda de san Cipriano y santa Justina accedió a las letras castellanas por intermediación directa de Jacobo de Vorágine. Ante las fuentes grecolatinas originarias, el dominico dio muestra de una evidente voluntad de síntesis que se mantuvo sin matices en las versiones castellanas. Se tendió, así, a mostrar sólo aquello que contribuyese al avance de la narración, pero el carácter paradigmático de lo hagiográfico y el bagaje cultural de la comunidad receptora fueron suficientes para revelar la significación plena de los relatos.

Cipriano y Justina se mantuvieron vivos en la memoria colectiva durante siglos, y no solo por la proyección moralizadora de su leyenda —aprovechable desde los medios eclesiásticos— sino, sobre todo, porque su historia apelaba a la emotividad desde diversos frentes. Más allá de su ejemplaridad, Cipriano y Justina son entrañablemente humanos: Cipriano llega a demonizarse por la fuerza de su pasión, y es ese mismo amor transmutado en caridad lo que le redime; Justina llega a sentir la flaqueza del deseo durante unos instantes, aunque enseguida se mantiene firme en su virtud. No hacía falta mucho para convertir estas vidas en drama y crear a partir de su contraste

un conflicto impulsor de una acción fascinante. Pero la eficacia narrativa de la leyenda no se agota en su significación última: su vinculación literaria con la magia también se mantuvo viva más allá de su valor modélico. Durante el siglo XIX proliferaron en la zona nororiental de la península algunos compendios de hechicería que pretendían ser la herencia de los conocimientos adquiridos por Cipriano a partir del magisterio diabólico. Los *ciprianillos* constituyen la prueba definitiva de la enorme fortuna popular que alcanzó una leyenda de orígenes remotos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acta Sanctorum*, 26 de septiembre.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid: Laberinto, 2003.
- CASTAÑEGA, MARTÍN DE, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.
- CIRUELO, PEDRO, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Valencia: Albatros, 1978.
- CURLO, VITTORIA, “Premessa”, en Lucia Cerutti (ed.), *El mágico prodigioso*, Milán: Università Cattolica, 2000.
- DEL RÍO, MARTÍN, *Disquisiciones mágicas*.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, NATALIA, *El pacto con el diablo en la comedia barroca*, Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2007.
- (ed.), *Calderón de la Barca. El mágico prodigioso*, Barcelona: Crítica, 2008.
- MCKENDRICK, MELVEENA, “Introduction” a *El mágico prodigioso. A Composite Edition*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- MONTIEL, ISIDORO, Introducción a *El mágico prodigioso*, Madrid: Ediciones Castilla, 1948.
- THOMPSON, BILLY B. y JOHN K. WALSH, “Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and their Affiliations I: Compilation A (the *Gran Flos Sanctorum*)”, en *La Corónica*, 15-1, 1986-1988, pp. 17-28.