

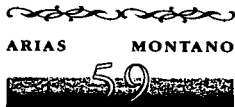
HAGIOLOGÍA Y SOCIEDAD
EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

HAGIOLOGÍA Y SOCIEDAD
EN LA ESPAÑA MEDIEVAL
CASTILLA Y LEÓN
(SIGLOS XI-XIII)

JAVIER PÉREZ-EMBIÓ WAMBA



Universidad
de Huelva



2002

©
Servicio de Publicaciones
Universidad de Huelva

©
Javier Pérez-Embid Wamba

Motivo de cubierta: *Passio sanctorum Facundi et Primitivi*
(RAH. Cod. Aemilianensis 9. Leccionario del Oficio de Sahagún. Siglo XII)

Tipografía

Textos realizados en tipo Garamond de cuerpo 10/12, notas en Garamond
de cuerpo 8/auto y cabeceras en versalitas de cuerpo 8.

Papel

Offset industrial ahuesado de 80 g/m²

Encuadernación

Rústica, cosido con hilo vegetal

Printed in Spain. Impreso en España.

I.S.B.N.

84-95699-49-4

Depósito Legal:

H-199/2002

Imprime

Tecnographic, S.L.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.

C.E.P.

Biblioteca Universitaria

Hagiología y sociedad en la España medieval : Castilla y León (Siglos XI-XIII) / Javier Pérez-Embid Wamba . -- Huelva : Universidad de Huelva, 2002

390 p. ; 24 cm. -- [Arias Montano (Universidad de Huelva) ; 59]

ISBN: 84-95699-49-4

1. Hagiografía 2. España - Historia - 0711-1516 II. Universidad de Huelva.

III. Título. IV. Serie

235(460)*10/12"

946.0*10/12"

Para Marta y Alfonso

ÍNDICE

SIGLAS	9
INTRODUCCIÓN	11
I. EL CULTO A LOS SANTOS EN EL COMIENZO DE LA EDAD MEDIA HISPANA	15
1. La formación de un <i>passionario</i> hispánico	15
2. El testimonio del calendario	20
3. Los fundamentos de un nuevo patronazgo: las <i>translationes</i>	32
A) Santos y aristocracia magnática: San Zoilo y Carrión	37
B) Santidad y legitimidad política: Isidoro y el reino de León	40
C) Santos y disputas territoriales entre cristianos: San Millán de la Cogolla	44
D) La legitimidad procedente de Roma: San Indalecio y Aragón	49
E) Apóstoles y obispos: Santiago y Compostela	55
II. HAGIOLOGÍA Y SOCIEDAD EN EL MEDIO MONÁSTICO	61
1. La perduración de un culto martirial: Sahagún	61
2. La renovación del culto martirial: Zoilo de Carrión	68
3. La edificación de la memoria de un confesor: Adelelmo en Burgos	71
4. La edificación de la memoria de un abad confesor: Domingo de Silos	81
5. La memoria de un confesor eremita: San Millán de la Cogolla	92
6. La memoria de un obispo y abad: Rosendo de Celanova	102
7. La hagiografía non nata	110
A) San Salvador de Oña	110
B) San Pedro de Arlanza	115
C) San Pedro de Cardeña	119
8. La inversión cisterciense	123
III. HAGIOLOGÍA Y SOCIEDAD EN EL MEDIO EPISCOPAL	139
1. Toledo	140
2. Osma	153
3. Santiago	167
4. Oviedo	175
5. León	183

IV.	HAGIOLOGÍA Y PREDICACIÓN: LA OBRA DEL DOMINICO RODRIGO DE CERRATO . . .	215
	1. Un nuevo santoral.	218
	2. El procedimiento de la "abreviatio".	232
	3. La circunstancia histórica	243
V.	LA HAGIOGRAFÍA AL SERVICIO DE LA MONARQUÍA: LA OBRA DEL CANÓNIGO BERNARDO DE BRIGUEGA	255
	1. Mártires y emperadores	259
	2. Vírgenes y mártires	276
	3. La continuación de la historia: los confesores.	286
VI.	DE LA HAGIOGRAFÍA A LA HISTORIA NACIONAL: LA OBRA DEL FRANCISCANO JUAN GIL DE ZAMORA	303
	1. La hagiografía mendicante: de la pobreza a la propaganda	307
	2. Hagiología, historia e ideología: alabanzas y crónicas	337
	3. Una catarsis final: el legendario mariano	353
	CONCLUSIONES	365
	BIBLIOGRAFÍA	375

SIGLAS

- AASS = Acta Sanctorum
- AST = Analecta Sacra Tarraconensia
- BHL = Bibliotheca Hagiografica Latina
- DACL = Dictionnaire d'Archéologie Chrèhenne et de Liturgie
(15 Vols. Paris, 1907-1953)
- DHEE = Diccionario de Historia Eclesiástica de España
(4 Vols. Madrid, 1972-1975)
- DHGE= Dictionnaire d'Historie et de Géographie Écclesiastique
(27 Vols. Paris, 1912-2000)
- DTC = Dictionnaire de Théologie Chretienne (30 Vols. Paris, 1929-1946)
- ES = España Sagrada
- HS = Hispania Sacra
- MH = Martirologio Hispano
- PH = Pasionario Hispánico
- PL = Patrología latina

INTRODUCCIÓN

Entre el estudio de la santidad y el de la hagiología media la investigación histórica de los años ochenta y noventa. La edición crítica del *corpus* hagiográfico latino realizada a lo largo de tres siglos por la escuela bolandista tuvo su síntesis científica, marcada por el positivismo, en la obra de Hypolite Delehaye¹, cuando el medievalismo hacía de las vidas de los santos un eficaz auxilio de la historia política, económica y social. Pero la investigación autónoma del género no iba a tener lugar, sin embargo, hasta los años setenta en América con el despertar de la historia de las mentalidades, mientras en Europa aún predominaba la historia social.

No era, sin embargo, un proyecto alternativo. Se trataba de estudiar los santos para entender la piedad, como quiera que su conocimiento resulta un instrumento para la comprensión de la sociedad. Ello, desde la premisa que la búsqueda y la percepción de la santidad son el espejo de valores e inquietudes sociales. Con este planteamiento, la obra de Weinstein y Bell realizó el análisis de una amplia serie de *vitae* medievales y modernas, clasificando a los santos no sólo desde los parámetros de clase social sino también de los de sexo y edad². La amplia base estadística, y la necesidad —impuesta por el método— de categorizar, dificultaba la percepción de grandes inflexiones durante el período previo a la Reforma. Por ello puede entenderse como un avance la obra de Benedecta Ward, que progresó en acotación temporal y en la aplicación tanto del análisis psicológico como en el de la memoria, o distancia entre el acontecimiento y su registro hagiográfico³.

1. *Huit leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelles, 1934; y *L'oeuvre des bollandistes a travers trois siècles (1615-1915)*. Bruxelles, 1959.

2. D. WEINSTEIN y R.M. BELL, *Saints and society. The two worlds of western christendom, 1000-1700*. The university of Chicago Press, 1982, p. 4-14. El uso sistemático de la estadística (864 "santos" en su base) representa un aporte definitivo, cuando menos, para la definitiva caracterización del género hagiográfico.

3. B. WARD, *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event (1000-1215)*. Oxford, 1982. El último aspecto fue ulteriormente analizado en el trabajo de T.J. HEFFERMAN,

Pero la etnografía se había instalado en el dominio de la hagiología, entendida como discurso general sobre los santos del que el relato escrito de la vida representa sólo una parte. En 1983 S. Wilson presentaba un esquema completo para el tratamiento del culto a los santos (como fenómeno transcultural) y sus implicaciones sociales, desde una perspectiva multidisciplinaria⁴. Seguían, sin embargo, siendo escasos los estudios que vincularan el aspecto hagiológico a la religión popular y al folklore, fuera de los trabajos de J.-C. Schmitt⁵.

Ello confiere todo valor a la obra de Sh. Farmer sobre San Martín de Tours⁶, en la que analiza cómo entre los siglos XI y XIII los monjes de Marmoutier y los canónigos de San Martín realzaron su propio prestigio ante condes, reyes y papas, al tiempo que reforzaban su cohesión colectiva, llamando la atención sobre sus vínculos con la figura del santo apóstol de la Galia. Un estudio globalizante –facilitado, sin duda, por la excepcional riqueza tanto de las fuentes hagiográficas como de su impronta sobre un espacio medieval– que aún no ha ejercido todas sus potencialidades como modelo.

La relativa pobreza de la hagiografía hispana –si se la compara, por ejemplo, con la producida en el espacio francés, entendido como un todo– aconsejó, una vez que nos adentramos en el dominio hagiológico castellanoleonés, centrar nuestra investigación tanto en la producción como en el producto final que constituye en sí el género hagiográfico o los documentos hagiológicos con él emparentados⁷. Y nos fue, en este sentido, fundamental la hipótesis de considerar el culto a los santos (y la variedad de documentos escritos e iconográficos que lo sustentan) como parte de un sistema ideológico, el propio de los eclesiásticos como grupo social en la Edad Media⁸. En tanto que ideología, la

Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford, 1988, ampliado luego en el volumen misceláneo reunido por M. Heinzelmann, *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes.* Sigmaringen, 1992.

4. *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history.* Cambridge University Press, 1983. La introducción y la bibliografía anotada arroja a diez estudios que incluyen hagiología bizantina, musulmana e hindú.

5. *Le saint lévrier, Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle.* Paris, 1979; y *Les saints et les stars, le texte hagiographique dans la culture populaire.* Paris, 1983. Un ensayo de aproximar hagiología y folklore, en una perspectiva de estudio de la síntesis religiosa cristano-pagana alto-medieval, en Ph. WALTER, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age.* Paris, 1992.

6. Sh. FARMER, *Communities of St. Martin. Legend and ritual in Medieval Tours.* Cornell University Press, 1991.

7. Y, desde luego, no se podía ni soñar tomar como ámbito de estudio el espacio de una diócesis, para seguir el modelo de T. Head (*Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orleans, 800-1200.* Cambridge, 1990), que analiza cómo los abades de varios monasterios –el de Fleury principalmente– utilizan la hagiología en su dialéctica con varios poderes (el episcopal mayormente) para la defensa de sus dominios.

8. Siguiendo la definición de ideología de Georges Duby: “un sistema (que posee un rigor y una lógica propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos) dotado de una existencia y de una función histórica en el seno de una sociedad dada” (*Historia social e ideolo...*

hagiología se nos presentaba como pantalla para la representación de las relaciones sociales (santos que fulminan la rapacidad de caballeros, que disuaden el absentismo laboral de ciertos campesinos, o la reluctancia a la liturgia de algunas jóvenes...). Por su papel persuasivo, adoptaba también no pocas veces un modo deformador de la realidad (apóstoles sustituyendo la imagen objetiva del obispo, santos-confesores que actualizan ante el campesinado el perfil de su señor-abad...).

Coexistente, sin duda, con algún otro sistema de representación rival –tal el mesianismo milenarista–, la ideología hagiológica se nos presentaba, además, en su carácter estabilizador por cuanto podía percibirse la tendencia de la hagiografía a enquistarse en la liturgia, o del culto a los mártires a perpetuarse fuera del ámbito geográfico y del momento histórico que determinó su aparición. Lo que no implica –sino más bien se explica– por una quinta característica de la ideología que es su capacidad para adaptarse a la dialéctica social. Del patronazgo cívico tardorromano, a la sustentación del episcopalismo altomedieval (fundado en la noción de la “sucessio apostolorum”), y a la plasmación del paradigma abacial en los dominios monásticos benedictinos, hay todo un hilo conductor que hemos tratado de asir⁹. El esquema en ciertos no se ha seguido paso a paso desde el momento en que elegimos el ámbito cronológico de los siglos centrales de la Edad Media, pero en cambio se ha prolongado en el análisis de esas refundiciones que son los legendarios mendicantes, a la postre un soporte ideológico de la monarquía.

Si el elenco documental es vario en hagiología (*vitae*, himnos, sermones, iconos...), nuestro propósito exigía incluir en el “dossier” todo tipo de información relativa a los protagonistas del discurso: los privilegios, donaciones, pleitos... de los archivos monásticos o diocesanos, y los estudios de historia económica y social que los tienen como base, han constituido el fundamento para trazar unas hipótesis cuyo carácter abierto es preciso reconocer. La desigual distribución de la información no permite en todas partes aseveraciones rotundas. En parte por ello, y hasta cierto punto también para facilitar un más general acceso a los contenidos, hemos dado en algunos lugares libre curso a un narrativismo que no tendría sentido si todas las fuentes estuviesen traducidas y editadas en la misma medida que en otras latitudes¹⁰.

El mismo criterio de salvar antes la coherencia del esquema que la originalidad de nuestra investigación nos ha movido a completar aquél con la sín-

9. La última nota distintiva apuntada por Duby, la posibilidad de que las ideologías puedan verse influenciadas por una cultura exterior a la de la Europa latina, aguarda aún su aserción en el campo de nuestro estudio: no sea más que para explicar, por la influencia islámica, la mayor debilidad de la cultura hagiológica hispana.

10. Idéntico móvil explica la inserción frecuente de fragmentos documentales, que podría parecer excesiva en los capítulos IV y V, pero se debe a que son la base de análisis que quedan en ellos reflejados.

tesis de aspectos ya estudiados, como todo lo relativo al apóstol Santiago, o los orígenes del llamado pasionario hispánico. De esa forma, hemos pretendido reforzar el efecto de estímulo a la investigación en España de otros aspectos de la hagiografía, como es su carácter de documento sobre la plegaria y la predicación en los siglos XI y XII¹¹. O, dado asimismo su valor de fuente para otros géneros literarios, llamar la atención sobre la necesidad de avanzar en la edición de los textos aún inéditos¹². Y, desde luego, con el fin de dar un paso más firme en el estudio de este fenómeno cultural a lo largo y ancho de todo el escenario peninsular en la Edad Media.

11. Cf. P. HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*. Bruxelles, 2000.

12. Una buena parte de los monumentos hagiográficos hispanos no tienen más edición que la de la *España Sagrada* del P. Flórez o la del *Viaje literario a las iglesias de España* de Villanueva. Hasta los años sesenta ediciones críticas como las del bolandista P. B. De Gaiffier, o la edición y estudio del *Pasionario Hispánico* por A. Fábrega, introdujeron el dominio en el positivismo filológico. Y, si es preciso reconocer el peso de trabajos como los de M. Díaz y Díaz (sobre la *Vita Rudesindi*) o V. Valcárcel (sobre la *Vita Dominici Silensis*), es bien visible la amplitud del terreno que aún aguarda a la colaboración del latinista y el historiador.

I. EL CULTO A LOS SANTOS EN EL COMIENZO DE LA EDAD MEDIA HISPANA

1. LA FORMACIÓN DE UN PASIONARIO HISPÁNICO

El número de santos hispanos con culto general en la Península era bastante reducido a fines del período romano¹. Con excepción de algunos mártires que adquirieron pronto fama excepcional por circunstancias especiales —San Vicente, Santa Eulalia, acaso los de Tarragona—, la mayoría de los hispanos sólo comenzaron a ser venerados a fines del siglo VI o principios del VII, en que se empezaron a utilizar reliquias en las consagraciones de basílicas. Con anterioridad, el culto se limitaba probablemente a la ciudad que conservaba sus restos.

En la difusión influyeron razones geográficas, históricas y religiosas. La importancia de las vías romanas, como elemento vertebrador del territorio y la influencia ejercida por las principales ciudades explican el prestigio de algunos mártires. Los santos Justo y Pastor deben, sin duda, su fama a hallarse Complutum en la vía transversal conducente a Mérida. San Vicente, a la actividad del puerto de Sagunto, ya que Valencia, según Prudencio, era una "urbs ignota". El culto a Eulalia habría irradiado desde Mérida a través del comercio por el Guadiana y la vía transversal.

Pero en este último caso influirá luego la capitalidad en Toledo del reino visigodo: la basílica allí dedicada a la santa, de fundación regia, acogerá importantes reuniones del aula regia. En este mismo orden de factores, es preciso considerar que los movimientos de población consecuentes a las invasiones germánicas y de los bizantinos acarrearán unos traslados de reliquias, de los que no tenemos noticia, similares a los que con posterioridad ocasionará la emigración de los mozárabes al norte, desde Mérida y Córdoba principalmente². Y es que los traslados de reliquias y la costumbre de depositarlas en las

1. Basamos la primera parte de esta síntesis en la obra de Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966, especialmente, en las págs. 359-421.

2. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto...*, p. 389. En muchos casos, tales movimientos de población dieron origen a la primera cristianización de zonas excéntricas: así hay que interpretar, por ejemplo, el culto a San Félix en el Bierzo.

iglesias para su consagración son el principal elemento de difusión del culto a los mártires, tanto en España como fuera de ella. Según las lápidas de consagración de basílicas, se dio culto a los santos Justo y Pastor en Medina Sidonia; a san Vicente, en Vejer de la Frontera, Loja y probablemente en las iglesias que le estuvieron dedicadas en Sevilla, Córdoba y junto a Granada; los tarraconenses Fructuoso y compañeros fueron venerados en Medina Sidonia y Zahara; Santa Eulalia, en Salpensa y Loja; San Félix de Gerona, en Játiva y Guadix (donde hubo también de los santos Facundo y Primitivo); los cordobeses Fausto, Genaro y Marcial, en Denia.

Es posible que tales traslados de reliquias fuesen acompañados de la inclusión de la fiesta del santo en el calendario local, tipo de documento del que tenemos un buen ejemplo en el epigráfico de Carmona. Pero también los monasterios fueron importantes agentes de difusión del culto a los santos. Sabemos que hubo comunidades monásticas regentando las basílicas de los mártires de León, de los 18 de Zaragoza; de san Félix de Gerona; de san Vicente de Valencia, acaso de la de san Cucufate de Barcelona, y, en época posterior, en Sahagún. Comunidades de clérigos sirvieron las de San Zoilo de Córdoba y Santa Eulalia de Mérida.

En los monasterios, como centros que eran de actividad literaria, se escribieron no pocas "passiones", género éste de importancia capital como fuente histórica al no haberse conservado las "acta praesidialia" de los mártires hispanos. Y aunque sólo la "passio" de los mártires de Tarragona es testimonio contemporáneo a los hechos que narra, en el mismo siglo IV se debieron componer las de San Vicente, Santa Eulalia y las santas Justa y Rufina. Luego, en el siglo V el *Peristephanon* de Prudencio, si no como himno litúrgico, sí como lectura piadosa pondría su parte en difundir el culto a los mártires hispanos.

Pero fue, sin duda, el siglo VII el de la conformación del llamado *Passionario Hispánico*. En el gran número de textos de "passiones" que en esa centuria se compusieron sobresale la influencia literaria de la de san Vicente —a causa de su "violento realismo y descripciones espectaculares" (C. García Rodríguez)—, así como la de santa Eulalia. Y en todo caso, el carácter central de este género se duplica porque en España no hay testimonios de la existencia en este período de libros de milagros, tales como en Africa los de san Agustín y Evodio de Uzali.

Como en muchos monasterios se formaban futuros obispos, los traslados de sedes y las relaciones entre ellos mismos contribuirían a extender muchas devociones. Habida cuenta de que es en el siglo VII cuando tienen lugar concilios verdaderamente "nacionales" —56 obispos asistentes en el IV de Toledo, el de la unidad litúrgica; 61 en el XV; 59 en el XVI— el intercambio se explica fácilmente. La correspondencia conservada muestra que los obispos solían encargarse a sus colegas la composición de misas y sermones, y les pedían reliquias. Pero el intercambio en la jerarquía eclesial distaba de reducirse al marco del reino visigodo.

Durante el siglo VII la influencia de las costumbres eclesiásticas africanas sobre las hispanas, aunque atenuada, se mantuvo. Aparte san Cipriano y los

mártires Escilitanos, conocidos en Hispania desde el siglo IV, no hubo ya incorporación de individuos de esa procedencia al santoral, pero en la liturgia y en la confección de pasiones la influencia persistió, y de Elipando sabemos que asistió a una misa de San Esperato (de la que queda un título en el himnario de Toledo).

De las relaciones de la iglesia hispana con la gala, ya desde fines del siglo IV, sabemos de los contactos establecidos por algunos altos representantes de la segunda, como Vigilancio (amigo de Paulino de Nola), Venancio Fortunato o Cesáreo de Arles. A pesar de ello, los únicos santos galos cuyo culto es general en la península ibérica son San Saturnino de Tolosa, San Martín de Tours y quizás santa Columba. Del primero, se había introducido la "passio" en Hispania con anterioridad a la caída del reino visigodo de Tolosa. La fama de San Martín se introdujo por los Pirineos y la zona mediterránea hasta la Bética en el siglo VI. El culto a santa Columba, en cuanto exaltación de la castidad, fue quizás propagado por los monasterios. Hay otros santos cuyo culto no llegó a ser general, pues no figuran en la liturgia, pero fueron venerados con carácter local en la Bética, como San Ferreol, San Julián de Brioude y el mismo San Ginés (que de Mérida pasaría a Toledo en el siglo VIII). Ello no debe sorprender, habida cuenta de que también se produjeron influencias en sentido inverso³.

En cuanto a Italia, ya Prudencio cita a Roma y Cartago como las ciudades que tenían mayor número de mártires, citando en sus himnos, junto a Pedro, Pablo e Inés, a Lorenzo e Hipólito. La leyenda de Inés influyó en la de Eulalia, lo mismo que la de Lorenzo sobre la de Vicente. Pero la mayor veneración, atenta la jerarquía obvia del cristianismo, sería para la Virgen, junto con San Juan y los apóstoles Pedro y Pablo.

Las relaciones entre ambas penínsulas con motivo de la familiaridad de los pueblos godos debieron favorecer el prestigio de la iglesia de Milán, y tanto el himnario visigodo como la liturgia hispana acusan profundamente la influencia ambrosiana, llegando las huellas de su santoral hasta el Levante y la Bética: San Gervasio y Protasio, conocidos quizás ya en el siglo V, están representados en el relicario de Guadix (652). Serían, en cambio, la influencia bizantina la que llevara el culto de san Vital de Ravena a Denia. Y como, según tendremos ocasión de comprobar, la influencia romana no cesa, sino que se incrementa tras la invasión musulmana, durante el periodo mozárabe será introducido el culto a San Miguel, cuya aparición en el Monte Gargano se data en 492⁴.

3. De Hispania pasó a la Galia del Sudeste el culto a Vicente, Félix, Eulalia, Fructuoso, Cucufate y Leocadia. Con la invasión musulmana, muchos exiliados (Agobardo, Félix de Urgell...) llevarán sus "passiones", y con ellos pasará a Francia el culto de algún santo oriental como San Julián y santa Basilisa (GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto...*, p. 401-403).

4. De los santos españoles, en cambio, sólo San Vicente fue venerado en Roma (GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto...*, p. 403-407).

Pero la influencia del oriente mediterráneo, a tono con la frecuencia de las relaciones comerciales y de otro tipo, es tan poderosa como la que más en materia hagiográfica. Las refleja ya Prudencio. Y es que España había sido el primer país de Occidente en recibir el uso alejandrino en la celebración de la Pascua (tablas de san Cirilo). Según comprobaremos, el calendario Silense 1, que tenía tener como base un prototipo toledano, lleva en algunos meses la indicación "caput mensis apud egyptios".

En el dominio monástico esa influencia se ejercería como reflejo, sin duda, del modelo cultural representado por las reglas y la literatura espiritual. Martín de Dumio, educado en Palestina, conocía la regla monástica de san Pacomio el egipcio y acaso se inspiró en ella para su fundación. De él, pasando por los priscilianistas y hasta Valerio del Bierzo en el siglo VII, toda una corriente de préstamos, objetivada en el culto a los santos, puede establecerse. De Palestina proceden las fiestas de los apóstoles que siguen a la Navidad, y, tal vez, la de la Cruz de Mayo. De Antioquía procedería el culto a San Babilas, los Macabeos, San Román, San Quirico y quizás los santos Julián y Basilisa. De Bitinia acaso el de san Cristóbal (Licia) y San Tirso (Cesarea), si es que éste no penetró a través de los griegos (en Mérida había médicos griegos). De Éfeso, el de san Juan Evangelista y los 7 Durmientes. De Nicomedia, los de San Adrián, Santa Natalia y San Pantaleón.

Hasta el siglo XI, por tanto, el culto a los santos en la península ibérica descansó sobre un fundamento martirial. En ello probablemente no hubo diferencia con las demás iglesias del Occidente Latino, si no fuera por la intensidad. En efecto, la persecución del emir Abd el Rahman II de Al-Andalus (822-852) contra los cristianos había renovado la nómina de los mártires hispanos hasta el punto establecido por el presbítero Eulogio de Córdoba en su *Memoriale Sanctorum*. Podemos ofrecer la nómina de estos mártires cordobeses, por orden alfabético, seguida de la fecha de su martirio, en la que se percibe la gran mayoría que representan las víctimas del emir frente a los que, antes o después (bajo Abd el Rahman III) gozaron de registro hagiográfico: Abundio (11-7-854); Adulfo y Juan (27-9-824); Alodía (21-10-851); Amador, Pedro y Luis (30-4-855); Anastasio y Félix (14-6-852); Argemiro (28-6-56); Argentea (931); Artemia (7-9- c.790); Aurea (19-7-856); Aurelio (27-7-852); Benildis (14-5-853); Colomba (17-9-853); Cristóbal y Leovigildo (20-8-852); Digna (14-5-853); Dulce (siglo X); Elías, Isidoro y Paulo (17-4-856); Emilia y Jeremías (15-9-852); Engracia (715); Eugenia (26-3-93); Eulogio (11-3-859); Eurosia (25-10-851); Fandila (13-6-852); Félix (padre de Aurelio); Flora (24-11-851); Gumersindo y Servusdei (13-1-852); Isaac (3-6-851); Jorge (sirio); Juan (851); Leocritia (15-3-859); Liliosa (27-7-852); María (24-11-851); Nunilon (21-10-851); Pablo (20-7-851); Pedro (7-6-851); Pelagio (26-6-925); Perfecto (18-4-850); Pomposa (19-9-853); Rodrigo y Salomón (13-3-857); Rogelio (16-9-852); Sabigotho (27-7-852); Sancho (5-6-851); Servideo (oriental); Sisenando (16-7-851);

Teodomiro (25-7-851); Walabonso, Sabiniano, Wistremundo, Habentio y Jeremías; Witesindo (¿855?); Wulfuram (¿931?)⁵.

De los 55 mártires computados, la mayoría procedentes del área de Córdoba, 19 son mujeres y 36 hombres, pero muchos de ellos reciben el martirio en familia (madre e hijos, marido y mujer, etc.), y 11 de entre estos mártires proceden de familias "mixtas" (cristiano-musulmanas). La mayoría de los mártires son laicos, por más que el elemento rector pertenezca al clero (monjes, presbíteros, diáconos).

Sin embargo, aunque por una parte el monje parisino Usuardo hubiera incorporado la noticia de algunos de estos mártires a su Martirologio⁶, el Memoriale Sanctorum quedaría ampliamente desconocido en las iglesias del norte peninsular, y el Pasionario Hispánico (es decir, los legendarios de mártires compuestos en los monasterios a efectos litúrgicos) apenas si podrían incluir *passiones* de mártires cordobeses, sencillamente porque sólo se compusieron tres: las de Santa Argéntea, Santas Nunilón y Alodía y San Pelayo.

Pero si el Pasionario Hispánico se vio nutrido de manera tan mediocre por la memoria de los "athletas" de Córdoba, hemos de pensar que la noticia llegada al norte de las calamidades padecidas por la mozarabía andalusí (y su difusión: cuatro festividades de estos mártires contemplan los calendarios cristianos a fines del siglo X: las de S. Rodrigo y Salomón (12 de marzo), Eugenia de Córdoba (13 de abril), Leocricia (1 de junio) y Abundio (14 de diciembre) contribuiría de manera notable a prolongar la altura mítica de los héroes del cristianismo. Y en ello la cristiandad fronteriza hispana no debió distinguirse sustancialmente de la que al noroeste se hallaba expuesta a las razzias normandas o a la que, por el Este, vería llegar, las hordas magiares. Dos hitos hay que señalar como principales en ese momento de máxima influencia del imaginario martirial mozárabe sobre las iglesias del norte: la redacción en el segundo cuarto del siglo X de la *Pasio Sancti Facundi et Primitivi*, para conmemorar la fiesta de los patronos del gran cenobio leonés de Sahagún; y la composición, después, de otro texto que relataba el martirio, por orden de Abd el Rahman III, del niño cordobés Pelayo, cuyas reliquias fueron llevadas a León a instancias de Elvira, hermana del rey Sancho el Craso⁷.

5. Tomamos los datos de la relación ofrecida por Rosa Guerreiro en el Coloquio *Hagiographie et société. La sainteté comme enjeu idéologique en Péninsule Ibérique (XIè-XIIIè siècles)*, celebrado en el Colegio de España de París los días 13-14 de noviembre de 1997 (el artículo se halla en prensa en *Hispania Sacra*).

6. JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., *El santoral hispánico del Martirologio de Usuardo. Estudio de las noticias de sus fuentes*. Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1970.

7. Aunque en Oviedo, y luego en Compostela, se difundirá el culto a Pelayo, la comparación de los distintos códices que contienen el Pasionario Hispanico ha permitido a M. Díaz y Díaz establecer que fue Cardaña el centro del que irradió en primer lugar el texto, en dirección a Silos, la catedral de Burgos y Arlanza, a lo largo del siglo XI ("La pasión de San Pelayo y su difusión". *AEM*, 6 (1969), 97-116).

En el momento de la supresión del rito litúrgico visigótico o mozárabe, a fines del siglo XI, el Pasionario Hispánico que contienen los códices de Cardeña y Silos está integrado por 115 unidades, correspondiendo 26 a festividades de mártires hispanos, 13 de romanos, 8 procedentes de otras iglesias italianas, 11 de la Galia, 47 de mártires orientales y 1 de la región europea^{7bis}.

Las cifras pueden ser expresión del compromiso entre las influencias culturales que confluyen en la iglesia castellanoleonesa en el momento del inicio de la expansión frente al islam. Porque todo indica que durante el período conocido como de los Reinos de Taifas (1031-1091) el prestigio de las devociones procedentes de Al Andalus seguía vivo, y aumentará incluso con la nueva posibilidad de efectuar "translationes" de reliquias. Pero antes de examinar lo que supondrá un cambio cualitativo en la hagiología, es preciso lanzar una mirada de conjunto al culto a los santos en los reinos de Castilla y León durante el siglo XI, según el decurso temporal de la liturgia.

2: EL TESTIMONIO DEL CALENDARIO

El único testimonio de valor indiscutible es el de los calendarios locales. Como dice Delahaye, "*en ellos se reconoce la tradición viva y auténtica de la comunidad y ningún testimonio aventaja a éste en valor y precisión. El martirologio local es en estas materias como la unidad de medida*"⁸.

Mucho más que el "Pasionario Hispánico" —expresión con la que, desde la edición por Angel Fábrega Grau en 1953 de los dos antiguos legendarios procedentes de Silos y Cardeña se viene denominando a la colección hispana de las pasiones de los mártires— son los calendarios confeccionados en los siglos X y XI para regular el uso litúrgico de las iglesias la fuente que menos dudas plantea en la determinación de los santos objeto de culto. Editados por Vives y Fábrega en 1949⁹ y abordados principalmente como fuente para el estudio del período anterior al que ahora consideramos, ofrecen una imagen de conjunto que no nos queda sino trasladar, traducida, en un cuadro.

Aparte los caracteres en negrita, que expresan la celebración en la universalidad de los calendarios hispanos, es preciso tener en cuenta que indicamos tras un asterisco el día y mes (con números del 1 al 12) en que una fiesta es celebrada según el Martirologio de Usuardo, que expresa, como se sabe, la observancia más general en la iglesia latina.

^{7bis} FABREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*. 2 Vols. Barcelona, 1953, I, p. 248-277.

⁸ GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto a los Santos ...*, p. 79.

⁹ VIVES, J. y FÁBREGA, A., "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII". *Hispania Sacra*, II (1949), 119-147; y III (1950), 145-161. A nuestro propósito nos interesan los calendarios Vigiliano y Emilianense (datados respectivamente en 974 y 994), indicados en el cuadro inferior con el número 2; el de Silos I, básicamente de fines del X (4 en el cuadro); Silos II, de mitad de XI (5); Compostela, de hacia la misma fecha (6); León, de la primera mitad de X (7); Silense de París, anterior a 1067 (8). No hemos considerado un segundo silense de París (numerado 9 por Vives y Fábrega), ni al que ellos dieron el nº 1, el de Ripoll.

Cuadro nº 1: Calendario litúrgico del siglo XI hispano¹⁰

ENERO

1. **Circuncisión** del Señor en Jerusalén
2. **Ayuno** "in caput anni"
- 3.
- 4.
- 5.
6. **Aparición del Señor** en Belén
7. **San Julián y Basilisa** y cía., Antioquía
8. **Degollación de los Inocentes**¹¹ en Belén
9. **Cuarenta** mártires
10. S. Sereno¹² (5)
11. S. Tipasi (7, 8)
- 12.
- 13.
14. Obitum domni Juliani, Toletó" (5, 6, 8)
15. Consagración de la sede episcopal¹³ (5)
16. Óbito de Quirce y de san Marcelo (5), *4-5
17. Entierro de san Antonio, anacoreta (2, 5, 7, 8)
- 18.
19. San Sebastián y cía
20. **S. Inés y Emerenciana**, Roma, *21-1 y 31-1
21. **S. Fructuoso** ep., Augurio y Eulogio, Tarragona
22. **S. Vicente** levita, Valencia
23. Óbito de **S. Ildefonso**
24. San **Babila** ep. y cía, Antioquía
25. S. Paula en Belén (5), *27-1
26. Principio del mes de febrero entre los egipcios¹⁴
- 27.
28. **San Tirso** y cía, Antioquía

10. El texto en **negrita** quiere decir que la festividad se encuentra en todos los calendarios. Los números entre paréntesis se refieren al de los calendarios que contienen la nota correspondiente. En cursiva, y entre paréntesis, señalamos los días en que difiere la celebración según el Martirologio de Usuardo. La abreviatura "cía" es traducción de la expresión latina "et comitum"; otras: S.: San, Santa; b.: beato; bti.: beati; d.: domini; vrg.: virgen; mr.: mártir; conf.: confesor; ep.: obispo; pbr.: presbítero.

11. "Allisio infantum", en el texto.

12. "S. Serene", en el texto. Sereno es el segundo de los discípulos de Orígenes en ser proclamado mártir en Alejandría (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VI, 1-6). Las actas de su martirio, a las que "no parece se les pueda poner objeción de mayor cuantía", las edita D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires*, Madrid, 1987, p. 1172-1176.

13. "Sacratio sedis episcopi", en el texto.

14. "Caput Februarii mensis apud Egyptios", en el texto.

- 29.
- 30.
- 31.

FEBRERO

- 1.
2. Purificación de la Virgen (5)
- 3.
- 4.
5. **S. Agueda**, virgen y mártir, Catania
6. **S. Dorotea**, virgen, y cía., Cesarea
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
12. S. Eulalia, vrg., y mr., Barcelona (2-4, 6-8); y S. Timoteo y Mauro, mártires (8), *3-5
- 13.
14. S. Valentín (5)
15. S. Onésimo, discípulo de S. Pablo (5), *16-1
- 16.
- 17.
- 18.
19. San Pantaleón y cía (2, 4, 6, 8), *18-2
- 20.
- 21.
22. Cátedra de **San Pedro**, Roma
- 23.
24. Hallazgo de la cabeza de San Juan (5)
25. S. Perpetua (5), principio del mes entre los egipcios; ayuno mensual, *4-8
- 26.
- 27.
- 28.

MARZO

1. S. Nicéforo mr. (5), *9-2
- 2.
3. **Ss. Emeterio y Celedonio**, Calahorra
- 4.

- 5.
6. "Obitum domni Iuliani, ep., Toletó" (8)¹⁵
7. S. Perpetua y Felicitas mr. (2, 5, 7, 8)
- 8.
9. Inicio de la Cuaresma (7)
- 10.
- 11.
12. Ss. Rodrigo, pbr., y Salomón, Córdoba; Gregorio, papa (8)¹⁶
13. Entierro del b. Leandro (5, 8)
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
20. Concepción de Sta. María (5); S. Claudia (5, 7, 8); Óbito de S. Benito, abad (5, 6), *21-3
- 21.
- 22.
- 23.
24. S. Tecla, Seleucia (5, 7), *23-9
25. Equinocio de primavera, "mundi dies primus"
26. División de la luz y las tinieblas. Óbito de Flavio, ep. (8)¹⁷
27. División de las aguas y las tierras
28. "Luminaria facta sunt"
29. Los peces y las aves
30. Los jumentos y el hombre. Ss. Agacio mr., Segundo y Marciano (8)
31. Descansó Dios. S. Segundino (7), *21-5

ABRIL

1. S. Gorgonio y las tres hermanas Ágape, Cionia e Irene, *3-4 (5)¹⁸
2. S. Crisogono y cía (8), *24-11
3. S. Teodosia, Cesarea (2, 5-8), *2-4

15. Vid. 14 de enero.

16. El texto añade: "Absolutio eorum qui de aqua suscepti sunt die III *ferie* Pasche celebratur".

17. La abreviatura ep. dificulta la identificación con Flavio Clemente, cónsul en el 95; martirizado bajo Domiciano, según el relato de Hegesipo, Dion Casio y Eusebio (RUIZ BUENO, *Actas...*, p. 234-236).

18. En realidad, sabemos que no fueron hermanas, sino tres mártires, bajo Diocleciano; cuyas actas cosió posteriormente un hagiógrafo (RUIZ BUENO, *Actas...*, p. 1032-44).

4. Óbito "domni Isidori, Hispali, era DCLXXXX". (2, 5, 8) También se celebra en la III feria de Pascua el día de santa Engracia y sus XVIII compañeros mártires de Zaragoza (7)
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
11. Entierro de Floresindo ep. (5)
12. S. Víctor, Braga (5, 8)
13. S. Eugenia, Córdoba (5)
- 14.
- 15.
16. Óbito d. Fructuoso (7), *21-1. S. Optato ep. y mr. (8), *31-8. S. Engracia o los XVIII mart. de Zaragoza (5-6)
- 17.
18. S. Eleuterio ep. mr. (5, 7, 8)
19. Ss. Claudio y Luperco (6, 7)
- 20.
- 21.
22. S. Felipe apóstol (2)
23. Ss. Víctor y Corona, *14-5, y Longinos (5), *15-4
24. S. **Jorge**, *23-4
25. S. Marcos evang. (2, 4, 5, 6, 8)
26. S. Timoteo (3, 5, 6, 8), *24-1
- 27.
28. Ss. Prudencio y compañeros (2-6, 8)
29. S. Salsa (5, 7)
30. S. Bartolomé (5), *24-8

MAYO

1. **S. Torcuato** y cía (Tisefonte, Isacio, Indalecio, Segundo, Eufrasio, Cecilio (8)), *15-5
2. Tránsito de S. Felipe apost. (4-8), *1-5; S. Félix de Sevilla (5); S. Salsa virg. mr. (8)
3. **Invención de la Cruz** en Jerusalén, en el monte Calvario.
4. S. Judas ep. (5, 7, 3)
5. S. Trepete (5, 7)
6. S. Concordio (5, 8), *1-1
- 7.
8. S. Víctor (5)

- 9.
10. Óbito del profeta Job (5, 6)
- 11.
12. S. Pancracio, isla de Quíos (5, 7, 8)
13. S. Mucio (5)
14. S. Isidoro en Alejandría (2; 5, 7, 8), *5-2
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
20. **S. Baudilio** y cía, Nímaso¹⁹
21. S. Mancio, Évora (4, 5, 8)
- 22.
23. S. Desiderio ep. (5, 7)
24. Principio del verano. "Hic incipint feriarum dies in quibus iuramenta quiescunt usque in kal. augustas".
- 25.
- 26.
- 27.
- 28.
- 29.
30. Óbito d. Eugenio ep., Tolédo (7, 8), *15-11
31. Se dio la ley a Moisés (7)

JUNIO

1. S. Eulogio pbr. (4, 8), *20-9, y S. Leocricia, Córdoba (8)
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
8. S. Cirilo, Alejandría (8), *28-1
9. Ayuno mensual
- 10.
- 11.
- 12.
13. **SS. Quirce** y Julita, mr., *16-6

19. S. Baudilio figura el día 19 en los calendarios 2 y 3.

- 14.
- 15.
16. **Ss. Adrián** y Natalia, Nicomedia
17. S. Amós, profeta (5), *31-3
18. Ss. Ciriaco y Paula (4, 5, 8)
19. **Ss. Gervasio** y Protasio, y Marina (5), *20-7
- 20.
- 21.
22. Entierro de b. Paulino ep. (5)
23. S. Nicolás ep. conf., Palestina (5, 7), *6-12; S. Geroncio, Córdoba (8)
24. Natividad de **S. Juan** bautista. Solsticio estival que llaman "lampadas"
- 25.
26. **S. Pelayo**, Córdoba
27. S. Zoilo mr., Córdoba (2-6, 8)
28. **S. Juliana** virg. y mr., *16-2
29. **Ss. Pedro y Pablo**, apóstoles, Roma
30. S. Marcial (5); Ss. Lucidia y Aucele, "regis barbarorum" (2, 4-6, 8)

JULIO

1. **Ss. Simón y Judas**, apóstoles, *28-10
- 2.
3. S. Bonifacio y cía (5, 8), *5-6
4. Translación del cuerpo de S. Martín (4-6, 8), *11-11
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
10. **S. Cristóbal** y cía, Antioquía, *24-7, y S. Felicitas mr. (8), *3-3
11. S. Marciana virg., Cesarea (7-8), *9-1
12. Translación de S. Benito, abad (5), *11-7
13. S. Mucio (8), *13-5
14. S. Teodoro (8), *23-10
- 15.
16. S. Mamés, Cesarea (5, 6)
17. **Ss. Justa y Rufina**, Sevilla
Empiezan los días caniculares
18. **S. Sperato y Marina**, Cartago²⁰, *11-7 y 20-7
- 19.

20. En el n° 7, Armenia.

- 20.
21. S. Víctor de Marsella (5, 8)
22. S. Emiliano, pbr. y conf. (5)
- 23.
24. **S. Bartolomé**, *24-8, y Santiago, apost.
Óbito de S. Segulina (5)
25. **S. Cucufate**, Barcelona
Degollación de Santiago apost., Jerusalén (7)
26. **S. Cristina**, Tiro
27. **S. Félix**, Nola, *29-7
28. S. Mayra virg. y mr. (5, 7, 8)
29. S. Simeón, Antioquía (5, 7, 8), *18-2
30. b. Lupo, ep. (5), *29-7
31. S. Fabio mr., Cesarea (2, 5-8); S. Germán (7)

AGOSTO

1. **S. Félix**, Gerona, y los **Macabeos**
2. S. Centolla (4, 8)
- 3.
- 4.
- 5.
6. **Ss. Justo y Pastor**, Alcalá de Henares.
Ss. Sixto, Felicísimo y Agapito
7. S. Mamés, Cesarea (2, 4-8), *17-8
- 8.
- 9.
10. Ss. Sixto ep. y **Lorenzo**, arcediano, Roma, e Hipólito, duque (4, 5, 7)²¹
11. Consagración de S. Martín (2, 4, 5, 7, 8)
- 12.
13. Ss. Crisanto y Daría (5, 7, 8),²² *25-10
- 14.
15. **Asunción de S. María** virg.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
- 20.
- 21.S. Privato ep. y mr. (5, 7, 8)

21. En el calendario nº 5, el día 13. Hipólito figura como "dux".

22. En el calendario nº 5, el día 12.

22. S. Timoteo ep. (7)
23. S. Abundio (5); principio del otoño
24. S. Tecla mr., *23-9, y "Censuri" y cía (5)
25. **S. Ginés**, Arles
26. S. Geroncio (2, 5, 7), *25-8, y **Ss. Victor** y Corona, *14-5
- 27.
28. **S. Agustín** ep., Hippona
29. Ss. Fe, Esperanza y Caridad y su madre, Sofía (5, 7, 8), *1-8,
S. Eliseo, profeta (5)
30. S. Félix, ep. (4, 8)
- 31.

SEPTIEMBRE

1. **Ss. Vicente**, *22-1 y **Lete**, *4-11
2. S. Antonino, mr. (4-7)
- 3.
- 4.
5. Terminan los días caniculares
6. S. Eleuterio (7), *26-8
- 7.
- 8.
- 9.
10. Las letanías se han de celebrar antes del día de S. Cipriano (4-8)
- 11.
- 12.
13. Óbito d. Teuderredo ep. (7)
14. **S. Cipriano** ep., Cartago
- 15.
16. **S. Eufemia** virg. y cía, Calcedonia
- 17.
18. Ss. Justina (5) y Cipriano ep. (7, 8)
- 19.
20. S. Candida virg. y mr. (8), *29-8,
S. Leoncio, *18-6, y óbito del abad Metopio (5)
21. **S. Mateo** apóstol y evang.
22. S. Mauricio y cía. (5, 7, 8)
23. S. Tecla (7); S. Lete (5, 8), *4-11
24. **Degollación de S. Juan** bapt., *24-9
- 25.
26. S. Eusebio ep. y conf., Galicia (5, 7)
- 27.
- 28.

29. Dedicación de **S. Miguel** arcángel
 30. **S. Jerónimo** presb. Jerusalén

OCTUBRE

1. Ss. Verísimo, Máxima y Julia (5, 7, 8)
 S. Lucas evang. (4, 7, 8), *18-10
 2. S. Pantaleón y cía (7), *27-7
 3.
 4.
 5.
 6.
 7. S. Eutiques y Julián, *11-12; S. Sergio y Baco (5, 7, 8)
 8. S. Pelagia, Antioquía (5); S. Mateo apost. (7), *21-9
 9. S. Dionisio y cía, Laodicea (5-8)
 10. S. Afra y cía en Creta (5-8), *5-8
 Consagración de S. Juan "Baragine" (5)
 11.
 12.
 13. **Ss. Fausto, Jenaro** y Marcial
 14.
 15. S. Focas ep. y mr. (5)
 16. Nov. S. Melanio, Eucaristo, Caurio y Leoncio, pbri. (5)
 17.
 18. S. Lucas evang. (2, 5, 6)
 19. S. Simón apost. (8)
 20. S. Caprasio (4, 6). S. Irene en Scallabi castro (sic)
 21. S. Nunilio y Alodía (2, 4-6, 8), *22-10
 22. **Ss. Cosme y Damián** en Egea, *27-9
 Ss. Antemio, Leoncio y Euprepio mr. (8)
 23. **Ss. Servando y Germano**
 24.
 25.
 26.
 27.
 28. **Ss. Vicente, Sabina** y Cristeta en Avila, *27-10.
 Consagración de S. Leocadia, Toledo (5, 7), *9-12 nat.
 29. **S. Marcelo**, Tánger²³, *30-10
 30. Ss. Claudio, Luperco y Victorico, León (4, 5, 7, 8)
 31.

23. En el calendario nº 7, el día 31.

NOVIEMBRE

1. Omnium sanctorum (5). Translación del cuerpo de **S. Saturnino**
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
7. Se han de celebrar letanías
- 8.
- 9.
- 10.
11. Óbito de **S. Martín** ep., Tours (*nat.)
12. **S. Emiliano**, pbr., Virgegio
13. S. Minas (5, 7)
- 14.
- 15.
- 16.
17. **S. Acisclo** y cía, Córdoba, e inicio de Adviento
18. **S. Román**, Antioquía
- 19.
20. S. Crispín ep., Ecija (4, 5, 7, 8), *19-11
21. S. Longino, soldado y mr. (5, 8), *15-3
22. **S. Cecilia** y cía, Roma
23. **S. Clemente** ep., Roma
24. S. Anastasia (5-8), *25-12
25. S. Salvador (4-6, 8). Empieza el invierno
- 26.
27. **Ss. Facundo y primitivo**; S. Casiano (5), *3-12
28. S. Caprasio (5, 8)
29. **S. Saturnino** ep., Tolosa
30. **S. Andrés** apost., Patras

DICIEMBRE

1. S. Longinos (2, 7)
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
6. S. Nicolás ep. y conf. (2, 5, 8)²⁴. S. Apolonio y cía (8), *10-4

24. En el calendario nº 5, el día 8; en el nº 8, el 7.

- 7.
- 8.
9. **S. Leocadia** virg., Toledo
10. **S. Eulalia** virg. y mr., Mérida
11. Óbito de S. Paulo conf. (5, 8), *12-12; S. Donato (7), 1-3,
12. S. Lucía virg. y mr. (5, 8), *13-12
13. Se han de celebrar letanías tres días antes de la solemnidad de S. María (5-8); S. Nazario (8), *28-7
14. Ss. Justo y Habundio, mr. (5, 8)
15. Se han de celebrar letanías canónicas tres días
- 16.
17. S. Alejandro ep. y Teodolo, Africa (6-8)
18. **S. María** virg. madre de Dios
19. S. Alejandro y Cecilia (5)
- 20.
21. **S. Tomás**, apost.
22. Translación de S. Isidoro (4, 8)
- 23.
24. S. Gregorio, Roma (4, 5)
25. **Natividad de nuestro Señor** Jesucristo en Belén
26. **S. Esteban**, primer mártir, Jerusalén
27. **S. Eugenia** virg. y cía, Roma, *25-12
28. **Santiago** apost., hermano de Juan, Jerusalén, *25-7
29. Asunción de **S. Juan**, apost. y evang.
30. **Santiago** apost., hermano de de Juan, Jerusalén
31. **S. Columba** virg., Sens
S. Silvestre (7); S. Policarpo (8), *26-1

De esta confrontación de calendarios se desprende en primer lugar que febrero, marzo y agosto son los meses con mayor porción de días sin asignar a una fiesta en particular. Por el contrario, octubre, junio y julio concentran el mayor número de santos en el calendario. De los 184 santos conmemorados, 48 (el 26%) son hispanos. Por otra parte, son 32 las festividades contempladas por estos calendarios que no reconoce el Martirologio de Usuardo, en algunos casos plausiblemente por el origen africano: las de Rodrigo y Salomón (12-3), Claudia (20-3), Agaucio, Segundo y Marciano (30-3), Floresindo (11-4), Víctor de Braga (12-4), Eugenia de Córdoba (13-4), Salsa (29-4), Félix de Sevilla (2-5), Trepete (5-5), Leocricia (1-6), Adrián y Natalia (16-6), Geroncio (23-6), Pelayo (26-6), Emiliano (22-7), Mayra (28-7), Centolla (2-8), Consagración de san Martín (11-8); Consagración de san Juan "Baragine" (10-10), Focas (15-10), Melanio, Eucaristio, Cario y Leoncio (16-10), Irene de Scallabis (20-10), Antemio, Leoncio y Euprepio (22-10), Claudio, Luperco y Victorico de León (30-10), Translación de san Saturnino (1-11), Emiliano de Virgegio (12-11),

Minas (13-11), Longinos (1-12), Justo y Abundio (14-12); Asunción de San Juan (29-12), Teodolo (17-12), Alejandro (19-12) y Translación de san Isidoro (22-12). Este "color local" del santoral castellanoleonés (la expresión es de G. Philippart) al comienzo de la Edad Feudal no es, ni mucho menos, una originalidad en la cristiandad latina.

Pero conviene recordar que la casi totalidad procede del período romano y godó, ya que los mártires que obtuvieron la palma en Córdoba durante el emirato fueron mínimamente incorporados a la liturgia de las iglesias cristianas del norte: sólo los presbíteros Rodrigo y Salomón (12 de marzo), Santa Eugenia (13 de abril), Santa Leocricia y San Eulogio (1 de junio) y San Abundio (14 de diciembre) (víctimas de la persecución de Abd el Rahman II) figuran en uno u otro de los calendarios de Silos, y únicamente San Pelayo (26 de junio) es celebrado en la totalidad de los calendarios. Quiere ello decir que a fines del período asturleonés en las iglesias del norte se había hecho de su figura del niño martirizado por orden de Abd el Rahman III un símbolo de la cristiandad oprimida por el islam.

Pero el futuro de la mitificación de los mártires y confesores de la fe cristiana pasaba por un proceso individual de promoción.

3. LOS FUNDAMENTOS DE UN NUEVO PATRONAZGO: LAS "TRANSLACIONES"

Frente a la escasez con que en la literatura hagiográfica aparecen relatos de *inventio*, o hallazgo de reliquias, la *translatio*, en que se cuenta su traslado de un santuario a otro, constituye una de las formas más abundantes del género, sobre todo en la Alta Edad Media²⁵. Surgida la costumbre en el siglo IV, y desarrollada primero en Oriente para honrar los restos de los mártires, los obispos favorecerán luego en Occidente el deseo de los fieles de hacerse con las más veneradas reliquias, siquiera fuese de una parte del cuerpo. Pero es la construcción de iglesias lo que hace de ese acto una necesidad y determina su multiplicación a lo largo de la geografía eclesiástica. El fenómeno sigue un cierto ceremonial y da lugar a una liturgia particular, lo que exige que deba ser permitida por la autoridad eclesiástica detentadora del cuerpo santo. Cuando ésta se resiste, no es raro que los monjes o clérigos enviados al efecto acudan al expediente del robo.

25. HEINZELMANN, M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultus*. Turnhout, 1979 ("Typologie des sources du Moyen Age Occidental", 33); y DUBOIS, J. y LEMAITRE, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris, 1994, p. 280-286. Una forma específica, la más sencilla, del traslado es la *elevatio*, cuando las reliquias simplemente se trasladan de un lugar a otro del mismo templo, generalmente desde la cripta, claustro o iglesia rupestre al altar mayor de la iglesia.

Dentro de la Península Ibérica es preciso distinguir las traslaciones con carácter defensivo de las que tuvieron un significado positivo o agresivo. Entre las primeras se cuentan las que, al parecer, realizaron los mozárabes huyendo de la primera persecución musulmana y que habría supuesto el traslado a Italia de los huesos de San Fructuoso de Tarragona y compañeros; al Pirineo los de los Santos Justo y Pastor; de Santa Leocadia a Oviedo, de San Julián a Santullano; de Santa Eulalia y San Cucufate, desde Barcelona hacia el norte...²⁶.

En el otro sentido hay que considerar las "translationes" conocidas en la Europa carolingia y postcarolingia, que contribuyeron no poco a explorar y en algún sentido vincular espacios lejanos entre sí. Los contactos establecidos entre una de las abadías benedictinas de París y los mozárabes cordobeses del momento posterior a la persecución de Abd el Rahman II constituyen un ejemplo de ello. La historia puede seguirse en *De translatione sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisios*, escrita hacia 871 por el monje Aimoino, de Saint Germain-des-Près²⁷. Dividida la obra en tres libros, trata el primero de la llegada y estancia en la península de dos monjes de la abadía parisina, Odilardo y Usuardo (el autor del célebre martirologio), que en 858 viajaron a Córdoba en busca de las mencionadas reliquias. El regreso, vía Narbona y Béziers, se cuenta en los libros II y III, sazornado con los milagros realizados por los mártires cuyas reliquias portaban.

Comienza Aimoino señalando el oportunismo de los monjes parisinos, que, ávidos de reliquias, intentan hacerse con el cuerpo del titular hasta entonces de su monasterio, el mártir San Vicente ("A...Saint Germain...había llegado el rumor de que el cuerpo de aquel santo mártir y diácono fácilmente podía conseguirse de Valencia, ciudad en la que había sufrido su pasión, debido sin duda a la patética desolación causada por los sarracenos en esa villa²⁸. Los mencionados monjes, con el aliento de su abad y la autorización regia, marchan hacia el sur, encontrando en Beaune al marqués de Gothia, de cuya comitiva obtienen la información de que las reliquias de San Vicente no se hallan ya en Valencia²⁹. Llorando amargamente, continúan hasta Barcelona, y aquí exponen al vizconde Sunifrido su determinación de no regresar sin las reliquias de algún otro santo. Él les sugiere buscar en Córdoba, donde acababa de producirse tremenda matanza y, a pesar de que el obispo intenta disuadirles, les proporciona salvoconducto hasta Zaragoza. Dado que hacía ocho años que no había salido desde ésta caravana alguna hacia Córdoba, el guber-

26. RIVERA RECIO, J.F., *Los arzobispos de Toledo*. Toledo, 1973, p. 18.

27. Cuyo texto ha sido traducido al español y comentado por Juan Carlos LARA OLMO, "El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia: un valioso escrito hagiográfico y documental histórico de mediados del siglo IX", *Hispania Sacra* (enero-junio 1999), 55-89.

28. Se refería a la destrucción de Valencia en 778 por parte de Abd al-Rahman, en represalia por el apoyo que en ella encontró una sublevación para destronarle.

29. LARA OLMO, *ibidem*, p. 74-78 y 82.

nador Abdiluar los confía a un grupo de viajeros, en compañía de los cuales, y aunque habían sido despedidos con negros presagios por la mozarabía zaragozana, llegarán a la capital del emirato.

Dos meses permanecerán en Córdoba, de mediados de marzo a mitad de mayo, el tiempo justo de vencer los obstáculos que se ofrecían a su propósito. Nada más llegar a la ciudad

“continúan hasta la iglesia del bienaventurado y gran testigo Cipriano, en la que reposan sepultados los cuerpos de los santos mártires Adolfo y Juan. Y esto con solícito interés, según aquel mandato del Señor: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura*, pues habían dejado a los criados y el equipaje parte en Barcelona y parte en Zaragoza, e iban solos. Recibidos con piadosa reverencia por cierto diácono de nombre Jerónimo, primero de aquel lugar, permanecieron allí. La correosa fama revolotea divulgando que habían llegado unos de Francia. De repente se congrega la asamblea de los fieles, que, honrándolos con insólito afecto y atónitos por su gran constancia, admiraban a la par la inefable clemencia del Omnipotente para con ellos. Estaba también presente el antes mencionado Leovigildo, de sobrenombre Abadsólomes, cuyo nombre al igual que su piedad habían conocido gracias a los susodichos amigos suyos, esto es, el obispo Ataulfo y Sunifrido. Él se encargó muy atentamente, conforme a la etimología de su nombre, de examinar e investigar la causa de su llegada. Y como le hubieran revelado en secreto el buen estado y las nuevas de sus amigos, y ya que por manifiesta disposición de Dios habían visto en breve tiempo que él era a quien convenía que se confiaran de todo punto, a él se abren ellos y su corazón dándole muchas gracias a Cristo. El arcano es acogido y permanece enterrado en el interior del corazón de este hombre; desde entonces aguarda un desenlace acorde con el objetivo buscado, y entretanto ellos viven bajo su protección con los medios apropiados.

En suma, al cabo de algunos días el citado Abadsólomes empezó a indagar solícitamente junto con un presbítero de nombre Sansón, de la misma ciudad y de buen natural, de qué manera podría llevarse a cabo la obra como encomendada a su providencia por Dios, según ciertamente se creía. Así que porfiaba para que las palmas del triunfo, los insignes cuerpos de los santos, se les entregaran en ofrenda a ellos, que habían salido y recorrido con el ardor de la fe los términos de tantas tierras por conseguirlo. Se sentía sin duda conmovido tanto por su ánimo como por su bien largo itinerario, y no se olvidaba de sus amigos, el obispo Ataulfo y el honorable Sunifrido, que le dirigían numerosas súplicas sobre este particular. De ahí que, habiéndole revelado el sacerdote los secretos del arcano, le ruegan que si él les pudiera conceder y a ellos les fuese lícito tomar las reliquias de los bienaventurados Jorge, monje de Belén, y Aurelio, seglar de Córdoba, cuyas almas habían ascendido a los cielos en glorioso combate, dignas de asociarse al colegio de los mártires, compendrían un bellissimo texto que diera fe de su pasión. De ella, el muy memorable y sacerdote digno de Dios, Eulogio, que posteriormente también fue entregado a glorioso martirio, y sucumbiendo como valiente soldado, se dirigió entre aclamaciones a Cristo Rey, informó con veraz

relato en una composición en la que, como él mismo les refirió a los nuestros, omitió muchos detalles³⁰.

El desprecio que Aimoino ostenta por la obra hagiográfica de su colega cordobés no se vio acompañado del cumplimiento de las promesas que pone en boca de sus hermanos de comunidad, y así, más que los términos de la "passio", serán los milagros de la "translatio" los transmitidos en su relato. A pesar de que en el mismo no dejará de constatar el culto tributado en cada ciudad a sus antiguos mártires (Toledo, "que era tenida como ilustre por la confesión de la bienaventurada virgen Leocadia"; Alcalá de Henares, "insigne por los trofeos de los gloriosos hermanos mártires Justo y Pastor"; Zaragoza, "nobilísima y laureada principalmente por el triunfo de los ciento dieciocho santos mártires"; Barcelona, "regada por el flujo de la sangre de los santos mártires Cucufate y Eulalia, virgen"; Gerona, "regada por la sangre del santo mártir Félix"), nada más sabemos por su pluma sobre las circunstancias en que se produjo el martirio en Córdoba. De hecho, sólo recientemente se acaba de decir algo nuevo sobre la personalidad de Jorge, monje natural de Belén y profeso en San Sabas, al sur de Jerusalén, de donde marchó a Occidente en busca de ayuda económica. Tras visitar diversas comunidades del norte de Africa, recaló en el cordobés monasterio de Tábanos y allí encontró el martirio el 27 de julio de 852³¹.

Ello no quiere decir que los dos meses de estancia primaveral en Córdoba de Usuardo y Odilardo fueran infructuosos para la hagiología hispana, según acreditan las noticias que el primero incorporará en el Martirologio que dedica a Carlos el Calvo³².

La obtención de las reliquias será finalmente facilitada por el nombramiento del presbítero Sansón como abad de Peñamelaria, a una legua de Córdoba. Él impondrá a sus monjes el argumento de que "los cuerpos de los bienaventurados mártires tuviesen un culto más solemne", pero una ausencia suya del convento obliga a los viajeros galos, con la connivencia del obispo, al uso de la fuerza para entrar en posesión de las anheladas reliquias.

El regreso lo realizarán felizmente, gracias —en la primera etapa— a la protección del ejército del emir Muhammad, que dirigía personalmente una aceifa de castigo contra los rebeldes de Toledo. Luego, dejando atrás la Narbonense, a través de Borgoña y el Auxerrois llegan a Esmant, donde se hallaba toda la comunidad de Saint Germain-des-Près, huida de París ante la amenaza normanda. Esta circunstancia (los asaltos normandos habían sido

30. Fragmento de la traducción, por LARA OLMO *ibidem*, 84-85.

31. Su papel en la explosión del movimiento martirial es analizado por Luis A. GARCÍA MORENO, "Monjes y profecías cristianas próximo-orientales en Al-Andalus del s. IX", *Hispania Sacra* (enero-junio 1999), 91-100.

32. de GAIFFIER, B, "Les notices hispaniques dans le Martyrologe d'Usuard", *Analecta Bollandiana*, 55, (1937), 268-283.

continuos en Île-de-France desde 857) explica más de lo que pudiera parecer el relato que nos ocupa, porque la autonomía que la abadía benedictina exhibe en la organización de la expedición indica que en el París asediado se era sensible al valor mágico y hagiológico del martirio, donde quiera se produjese. Ese interés no era, con todo, exclusivo de unos monjes benedictinos, pues no deja Aimonio de hacer constar la impresión causada por su noticia al rey Carlos el Calvo, que envió a un tal Mancio a Córdoba para cerciorarse de la veracidad de aquella pasión, así como de la autenticidad de las reliquias allegadas³³.

La reconstrucción del poder emiral producirá todavía algún que otro mártir en Córdoba, y no faltarán ahora elementos galos, esta vez asumiendo protagonismo. En la pasión de Argéntea, la hija de Umar ben Hafsun, acontecida en 934, recibió la palma —entre otros compañeros— un presbítero de ese origen, Wulfuram³⁴. Pero anterior fue el martirio de la cordobesa Eugenia (923), y sobre todo del joven Pelayo, el más venerado luego en el norte cristiano de la península, a causa indudablemente de proceder de “Gallaecia”, según el texto de su “passio”. De hecho, era sobrino del obispo Hermoigio que con el de Salamanca, Dulcideo, había sido apresado por Abd el Rahman III en la batalla de Valdejunquera. Llevados como rehenes a Córdoba, no lograrán el rescate sino dejando a otros en su lugar, entre los cuales se encontraba el joven Pelayo.

En la cárcel sufriría éste los asaltos seductores del “rey musulmán”, primero para que abrazase el islam, y luego para que se dejara sodomizar. “Tolle canis, inquit sanctus Pelagius, numquid ergo me similem tuis effeminatum existimas?”, pone como respuesta en su boca el presbítero Raguel, que escribió su pasión entre los años 961 y 966³⁵. Según éste, que demuestra conocer las iglesias de Córdoba y apoyarse en el testimonio de otros presos, la ejecución tuvo lugar el 26 de junio de 925, contando el muchacho la edad de trece años y medio. Según Sampiro, sus reliquias fueron mandadas pedir a Abd el Rahman III por Sancho I el Craso, a instancias de su hermana Elvira y su esposa Teresa, y fue enviado a por ellas el obispo Velasco, que las trajo en 967, siendo colocadas, según en *Cronicón Iriense*, en arca de plata³⁶. El cronista Pelayo de Oviedo, por su parte, afirma que los leoneses, cuando, por temor a Almanzor, llevaron a Oviedo los cuerpos de sus reyes muertos, trasladaron también las reliquias de san Pelayo, y las depositaron en la catedral (a la sazón servida por una comunidad dúplice) sobre el altar de San Juan Bautista.

33. LARA OLMO, *Ibidem*, p. 60.

34. RIESCO CHUECA, *Pasionario Hispánico*, 252-263. 931 es la datación que ofrece R. GUE-RRERO, “Essai d’interpretation: à propos du dossier des martyrs de Cordoue”, *Hispania Sacra* (en prensa).

35. Según M. DÍAZ Y DÍAZ, “La pasión de San Pelayo y su difusión”, *Anuario de estudios medievales*, VI (1969), 97-116. Una edición, anterior a la del PH (RIESCO CHUECA, *Pasionario...*, p. 309-21) la hizo Juan GIL, “La pasión de San Pelayo”, *Habis*, 3 (1972), 161-200. Más recientemente, J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “La pasión de San Pelayo”. Universidad de Santiago-Vigo, 1991.

36. Todo ello, y lo que sigue, lo transmite FLÓREZ, *ES*, XXIII, p. 105-31.

Ya a mediados del siglo XI, Fernando I, probablemente a la vista de que el culto a San Pelayo el 26 de junio estaba contemplado en todos los calendarios, trasladaría las reliquias del mártir al altar mayor –según un diploma cuya datación aparece retocada, pero que según Flórez debe corresponder a 1053³⁷–: “Nos exigui famuli Christi Fredenandus rex, et Sancia regina, vobis dopnos eximios patronos nostros precursor et baptista Joannis, necnon ultimus martyr Pelagius, cuius corpus tumultatum manet iuxta aulam Sancti Salvatoris sedis Oveto...”. Ello tiene lugar ya en el contexto de una política de legitimación monárquica en la que los traslados de reliquias cumplen un importante papel, en tanto que nueva definición del espacio sagrado. No hay que olvidar que en el mismo año, 1053, se data el traslado de las reliquias de San Mancio desde Évora a Sahagún, acción a la que el rey, como patrono del monasterio del Cea, no sería ajeno³⁸.

El monarca de origen navarro continuará dando muestras de ese criterio cuando, al preparar su enterramiento en el monasterio de San Pedro de Cardaña³⁹, aliente, es de suponer, el traslado al mismo en 1062 de las reliquias de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, desde Avila, a donde habrían sido llevadas verosímelmente desde Valencia⁴⁰.

Pero un cambio en la elección su lugar de enterramiento, en beneficio de la ciudad de León, va a determinar que la política de traslaciones cobre una nueva dimensión. No nos cabe duda que para esa toma de decisión Fernando I se vería instado por el culto que en la vecina Carrión tenía organizado uno de los miembros más destacados de la nobleza, en torno a las reliquias de un mártir cordobés.

A) Santos y aristocracia magnaticia: San Zoilo y Carrión

Una de las primeras formaciones señoriales surgidas en el área leonesa en el siglo X fue la constituida en el alto valle del río Carrión por una familia de magnates, los llamados por algún autor árabe Banu Gómez. Hijos, en efecto, de un conde Gómez, coetáneo de Alfonso III, salen a la luz como linaje cuando en 932 ayudan a Alfonso IV el Monje a hacerse con el trono de León⁴¹. Munio Díaz y Diego Muñoz aparecen en la documentación monástica duran-

37. La datación es “era LXI post millesima”. Flórez propone dar a X el valor de 40, lo cual haría corresponder el año a 1053 (ES, XXIII, p.130).

38. Cf. *infra*, cap. II, p. 62-63.

39. LADERO QUESADA, “El reinado de Fernando I” (*Historia... Menéndez Pidal*), IX, p. 68.

40. Como un episodio más del proceso de dispersión de las reliquias del mártir valenciano (LARA OLMO, *op. cit.*, p. 74-8), facilitado –creemos– por los primeros contactos de los castellanos con la taifa valenciana.

41. Noticias compiladas por G. MARTÍNEZ DIEZ, “Los condados altomedievales: Castilla, Monzón y Carrión”, en *Repoblación y Reconquista* (Actas de las Jornadas de Estudio del románico). Aguilar de Campoo, 1991.

te la primera mitad de siglo constituyendo un dominio que dará al segundo potencia tal como para ser apresado por Ramiro II en 944, junto a Fernán González. En la segunda mitad de la centuria, el dominio detentado por los condes Gómez Díaz y García Gómez llega casi hasta Sahagún, viniendo a coincidir con los límites de las merindades de Carrión y Saldaña.

Principales, por tanto, entre los señores, de tierras y de vasallos, del espacio entre Cea y Pisuerga, no sorprende que el conde Fernando llegara a emplearse con su mesnada en la ambivalente actividad con que muchos príncipes cristianos de la península participaron en los asuntos de Córdoba al final del califato. Una de las consecuencias de esa participación fue, hacia 1044, el traslado de las reliquias del mártir San Zoilo, veneradas por los mozárabes en la capital andalusí, al monasterio familiar que tenían erigido en el centro de sus dominios, Carrión⁴².

Incluido en el martirologio jeronimiano (27 de junio), saludado por Prudencio –junto a Acisclo– como una de las glorias de la iglesia cordobesa, el lugar de su enterramiento fue revelado, nos informa Usuardo, al obispo Agapio. Éste habría procedido, bajo el reinado de Sisebuto, a la translación del cuerpo desde el cementerio de los extranjeros, “in Vico Cris” (extramuros), a una pequeña basílica dedicada al mártir San Félix (verosíblemente el diácono hispalense cuya fiesta el calendario de Carmona menciona el 2 de mayo). El calendario de Córdoba (compuesto en 961 por Recemundo) asevera en dos pasajes que tal templo se hallaba en el Vicus Tiraceorum, es decir, el barrio de los bordadores (hoy barrio de san Andrés), al este de la ciudad^{42bis}.

Durante la persecución de Abd el-Rahman II varios mártires fueron enterrados en la basílica de san Zoilo: San Cristóbal y Leovigildo, San Pablo y Theodemiro, San Eulogio y Leocritia. El último, ideólogo de la resistencia mozárabe, habría administrado convenientemente el valor de ejemplo que para su grey representaba el martirio de san Zoilo, pues las reliquias del mismo le fueron solicitadas desde Pamplona por el obispo Wiliesindus⁴³. A

42. La fecha de 1044 la da MARTÍNEZ DIEZ (*Ibidem*), basándose en TAMAYO DE SALAZAR, *Anamnesis...*, t. III, 639-41: “ad annum 1044”. La afirmación no es gratuita: en torno a ese año el monasterio consta en sus diplomas puesto bajo tal advocación (J.A. PÉREZ CELADA, *Documentación del monasterio de san Zoilo de Carrión*. Palencia, 1986). En cuanto a la translación misma por el conde Fernando (+ 1083); cf. AASS, Junio, t. V, Venecia, 1774, p. 253-256. Sobre el culto del mártir en Córdoba hasta el momento del traslado, Cf. B. de GAIFFIER, “L’inventio et translatio de S. Zoile de Cordoue”, *Analecta Bollandiana*, 56 (1938), 361-69, que nos proporciona las noticias que siguen.

42bis. “XXVII. In ipso est festum Sancti Zoili, et sepultura eius est in ecclesia vici tiraceorum” (“*Le calendrier de Cordoue*”. Ed. Dozy. Leiden, 1969, p. 103). En ese barrio se celebraba el 20 de abril al mártir Secundino (Cf. *ibidem*, p. 73).

43. GAIFFIER, *Ibidem*, p. 369. Vid. E.P. COLBERT, *The martyrs of Cordoba (850-859). A study of the sources*. The Catholic University of America. Washington, D.C., 1962; MILLET-GERARD, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l’Espagne des VIIIè-IXè siècles*, Études Augustiniennes, Paris, 1984; WOLF, K.B., *Christians martyrs in muslim Spain*. Cambridge University Press, 1988; PEÑARROJA TORREJÓN, L., *Cristianos bajo el islam. Los Mozárabes hasta la conquista de Valencia*. Gredos, Monografías Históricas, 1993; y J.A. COOPE, *The Martyrs of Cordoba. Community and family conflict in an age of mass conversion*. London, 1995.

fines de 883 serán sus propios restos los que sean llevados a Oviedo por un enviado de Alfonso III a la corte califal, el obispo Dulcidio.

Si bien la España cristiana del siglo X no pudo hacer justicia convenientemente a sus correligionarios cordobeses del siglo anterior —el *Memoriale Sanctorum* sería ampliamente desconocido al norte de Toledo—, los primeros avatares de las reliquias de san Zoilo no fueron ignorados desde el segundo cuarto del siglo X. En parte, gracias a los himnos latinos compuestos en Córdoba, pero también a la inclusión de su fiesta en los calendarios emilianense, silense y compostelano (aunque, y ello es significativo, *no en el de León*) y, desde luego, cuando el *Passionario* de Cardeña incluya, entre las demás pasiones que edita, el texto de la *inventio corporis* del mártir, base de todas las noticias ofrecidas por la erudición hagiográfica⁴⁴. Los reproches estilísticos que quepa formular a su autor (dificultad para terminar ciertos períodos, pobre y reiterado vocabulario, según De Gaiffier) no habrían restado al texto la capacidad de suscitar la avidez de quienes deseaban asentar la nueva iglesia románica sobre tan ilustre fundamento martirial.

La interpretación de la translación ha de formularse en el contexto de la expansión de las fuerzas feudales beneficiarias de la desintegración del poder califal. El conde Fernando habría combatido mucho tiempo al servicio del “rey de los moros cordobeses”, según una tradición que recogen las *AA SS*, y como parte del pago de sus servicios habría pedido las reliquias del venerado mártir. Sabemos que su posición política no debía ser muy cómoda frente a un Fernando I que, tras suprimir la dignidad condal en Castilla y Monzón, había emprendido una política de control del territorio a través de la concesión de tenencias al estilo navarro. En el marco de esa resistencia a la absorción, a quedar integrado como un sillar más en el edificio de la nueva monarquía feudal, la revalorización sacral del monasterio familiar de Carrión con las reliquias del mártir más venerado en la ciudad que había sido capital del califato era un acto preñado de significado y de virtualidades.

De signo inverso será la actitud adoptada por su sucesora la condesa Teresa Díaz, cuando, incapaz de oponerse al fraccionamiento del principado por parte de Alfonso VI, entregue en 1076 el monasterio de San Zoilo a la abadía de Cluny⁴⁵, lo que significaba rendirse a las directrices emanadas de la misma curia regia.

Si la translación desde Córdoba tuvo lugar, efectivamente, en los años cuarenta, es evidente que el ritual no quedó sin respuesta por parte de un monarca finalmente decidido a gobernar desde León.

44. La de Maríneo Sículo, el *Breviario* de Burgos de 1502, la abreviación del *Cerratense* y Tamayo de Salazar, quien “suivant sa méthode, aura sans doute remanié les textes” (GAIFFIER, *ibidem*, p. 362-3). El texto, con su traducción, puede leerse en P. RIESCO CHUECA, *Passionario Hispánico*. Sevilla, 1995, p.244-249. Los himnos latinos, en *AA SS*, junio, t.V, p. 255.

45. PÉREZ CELADA, *Documentación...*, n° 7 y 8, p. 15-21. Vid. en el n° 14 una donación por parte del mismo Alfonso VI, y en el n° 15 cómo en 1095 el cenobio tiene un prior francés, Hugo.

B) *Santidad y legitimidad política: Isidoro y el reino de León*

Hace nueve años analizamos en un artículo la serie de implicaciones ideológicas contenidas en una colección hagiográfica de los siglos XII y XIII, los Milagros de San Isidoro⁴⁶. La posterior publicación de algunos trabajos por parte de especialistas de la hagiografía y la filología⁴⁷ permite precisar, matizar y añadir algunas observaciones a las entonces formuladas.

Si bien ya Usuardo compusiera una corta noticia sobre Isidoro para su Martirologio ("...Apud Hispalim, depositio sancti Isidori antistitis"), el origen de la hagiografía sobre el autor de las Etimologías se halla en el relato de su muerte escrito por un clérigo de Sevilla, Redemptus, que, al ser integrado desde el siglo X en algunas colecciones hagiográficas, venía a subrayar la personalidad hagiológica de quien a menudo era más considerado un sabio que un santo⁴⁸. De hecho, fue el devenir de su sede, depósito de su memoria, en ciudad musulmana lo que determinó la magra estima en que lo tuvo el Occidente de la Alta Edad Media. No es, pues, extraño que sea la debilitación de ese poder musulmán lo que permita la transferencia de las reliquias y del culto isidoriano al territorio cristiano nuevamente expansivo.

1063 es el año en que se sitúa la decisión de Fernando I de ordenar la translación de las reliquias con destino a la iglesia que había mandado construir en León, dedicada a San Juan y a San Pelayo, el mártir de 925⁴⁹. La narración aparece en dos textos coetáneos, que exaltan la memoria del doctor hispalense: una *Vita Sancti Isidori* y nueve *lectiones*, destinadas al oficio divino, escritas por un autor que ha conocido a los autores del traslado, y que redacta el texto, por tanto, antes de fines del siglo XI⁵⁰. Comienza describiendo (lectio I) la Pérdida de España, setenta y cinco años después de la muerte de Isidoro, a causa de los pecados de Rodrigo, con un detallado cuadro de la destrucción ocasionada en las cosas de la iglesia. Relata luego el principio de la resistencia de Pelayo en Covadonga.

46. "Hagiografía y mentalidades en el siglo XII: los Milagros de San Isidoro", en J. SÁNCHEZ HERRERO (éd.), *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*. Madrid, 1991, p. 413-445.

47. Cfr. principalmente Patrik HENRIET, "Un exemple de religiosité politique: Saint Isidore et les rois de León (XIè- XIIIè siècles)", en *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne*. Wrocław, 1999, p.77-95. También, la *Historia translationis Sancti Isidori*, ed. J. A. ESTÉVEZ SOLA, *Chronica hispana saeculi XIII* (Corpus Cristianorum. Continuatio Medievalis, 73). Turnhout, 1997, p. 143-179.

48. REDEMPTUS, *Epistola de transitu Isidori* (BHL 2282), PL, t. 81, c. 30-32. La *renotatio* de Braulio de Zaragoza y la *laudatio* de Ildefonso de Toledo, ofreciendo la lista de las obras de Isidoro, orientan el interés mayormente sobre su actividad literaria (M. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona, 1976, p. 143-201). Sobre el culto como santo, B. de GAIFFIER, "Le culte de Saint Isidore. Esquisse d'un travail". *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro en el XIV centenario de su nacimiento*. León, 1961, p. 271-283.

49. J. PÉREZ LLAMAZARES, *Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de león*. León, 1927; y G.M. COLOMBAS, *San Pelayo de León y Santa María de Carvajal*. León, 1982.

50. BHL 4486 (PL, t. 82, col. 19 A-53 B) y BHL 4488 (PL, t. 81, col 39-43).

Viene después (lectio II) el encomio de la estirpe real gótica rediviva, de la cual surge el rey Fernando I, al que se juzga por sus méritos, sin cuestionar su legitimidad (“qui, ut scepra regni possedit, non est nostra intentio evolvere, quantam et quam crebram perniciem sarracenis intulerit”). Entre cuyas obras piadosas se cuenta el haber pedido al rey de Sevilla Benabeth (Ibn Abbad) el cuerpo de la beatísima virgen Justa para trasladarlo a la ciudad de León. Cuando accedió el taifa, el monarca convocó y envió a Sevilla al obispo de León Alvito y al de Astorga Ordoño, así como al conde Munio con sus tropas. Benabeth les dijo: “Sé que es verdad que lo prometí a vuestro rey, pero ni yo ni nadie de los míos os mostrará el cuerpo. Buscadlo, tomadlo y marcharos con él”.

Alvito dijo a sus compañeros (lectio III): “Como veis, si Dios no se apiada de nosotros, hemos de volver frustrados. Pidámoslo a Dios con tres días de ayuno y oración para que la Divina Majestad se digne revelárnoslo”. Y como a la cuarta noche Alvito insistiese en la oración, se le apareció un venerable anciano, vestido de pontifical, y le dijo que aunque no era la voluntad divina que el cuerpo de esa virgen saliese de esa ciudad, no los dejaría marchar de vacío, por lo que les entregaría su propio cuerpo. Interrogado por el obispo sobre su identidad, respondió “Ego sum Hispaniarum doctor, huiusce urbis antistes Isidorus”, y luego desapareció.

Rogando a Dios le certificara de la aparición (lectio IV), el obispo se quedó dormido y tuvo otra vez la misma visión. Pero habiendo rogado una tercera, se repitió de nuevo la escena, y en esta ocasión el venerable aparecido, golpeando triplemente el suelo con el báculo pastoral, le dijo: “Hic, hic, hic meum invenies corpus”, y para que no dudara de sus palabras le anunció que cuando sacase su cuerpo de tierra moriría y sería llevado al cielo. Alvito relata a sus compañeros lo que le había sido revelado.

Informados los compañeros, acuden, tras dar gracias a Dios, al rey moro y éste les espeta (lectio V): “Y si os entrego a Isidoro, ¿con qué me quedo yo?”. No queriendo, con todo, defraudar a varones de tanta autoridad, les permite la búsqueda de las reliquias. En este punto, en que ha de introducir el elemento maravilloso, el autor del texto afirma haber oído el relato a los mismos protagonistas de la traslación (“Mira loquor; ab his tamen qui interfuerit me reminiscor audisse”): el báculo usado por Isidoro en su aparición fue hallado en el suelo, y en ese momento emanó del sitio una fragancia que en forma de nube impregnó los cabellos y las barbas de los presentes.

Después de hallar el cuerpo en un ataúd de enebro (lectio VI), el obispo Alvito enfermó y a los siete días murió. Ordoño de Astorga y los del ejército tomaron sus restos con los del santo y se dispusieron a regresar a presencia del rey Fernando. Benabeth despide el cuerpo con grandes suspiros, rogándole ser tenido siempre presente. Y al llegar, con gran alegría, a León (lectio VII), el gloriosísimo rey Fernando los recibe con gran aparato, expresando su contento por la recepción del cuerpo de Isidoro, al que deposita en la basílica de san Juan Bautista, que había fabricado de nueva planta, y a la que acompañado de todos los nobles y obispos del reino, hizo consagrar en honor del

confesor: fiesta de la Dedicación que se celebra –señala el texto–, junto con la de la Traslación, el 23 de diciembre.

A tal punto llegó la la devoción manifestada por el rey en la ceremonia, que llegó a servir personalmente la comida a los obispos, mientras la reina, en compañía de los infantes y las infantas, servía las sobras del banquete a la multitud, “more servulorum”. Ocurría entonces en el lugar del sepulcro (lectio VIII) que los ciegos veían, los sordos oían, los obsesos eliminaban los espíritus inmundos, los paralíticos andaban. Hechos que si hubiera que anotarlos se escribiría un grueso volumen, lo que hasta el momento no se había realizado por impericia o negligencia. Pero Dios, a través de su confesor, siempre se digna –afirma el texto– manifestar tales prodigios cuando lo exige la “indubia fides petentium”. El traslado tuvo lugar en 1063, y en ese año ocurrió (lectio VIII) que en Sevilla nevó, perdiéndose el fruto de los olivos y las viñas. La interpretación del fenómeno puede variar de unos a otros, pero el autor de las “lectiones” no duda respecto de la causa: “Dicat quisque, prout sentit. Ego autem assero, ipsa quoque elementa discessum sancti corporis sensisse; sentiendo doluisse; incolasque urbis, tanto patrono destitutos, privatione fructuum Dei nutu percussisse”.

La explicación de esta traslación es preciso hallarla, según P. Henriët, en que Isidoro “symbolisait l’unité d’une Hispania tenue par des rois très catholiques”. Por ello, según dicho autor, a pesar de que desde el siglo VIII “les souverains asturiens, puis léonais, avaient fort bien compris l’intérêt d’un culte apostolique et national, qui pouvait souder les chrétiens autour d’eux dans la lutte contre les musulmans”. Ello –continúa– en vista de la concurrencia que representaba el culto al apóstol Santiago. Así “León, capitale royale et lieu de sépulture des monarques a pu un temps contester cette suprématie et se définir, essentiellement grâce au prestige de ses reliques, comme premier centre de sacralité hispanique”⁵¹.

Por nuestra parte, estimamos que una visión del contexto político-estratégico en que se desarrolla la translación ilumina de manera más nítida los móviles que la inspiran. Fernando I, habiendo recuperado y restaurado el solar castellano, ensanchado el reino de León con las conquistas occidentales de Lamego y Viseu, se dispone al filo de 1060 a intervenir en las taifas de Zaragoza, Toledo y Sevilla. Tras hacerse con las parias que pagaba el primero al rey navarro e imponerlas por la fuerza en 1062 a Al-Mamun de Toledo, en julio de 1063 se dirige contra la Sevilla de Al-Mutadid, dispuesto a reproducir la táctica de la extorsión. La campaña termina con la imposición al musulmán de una cantidad de oro y la promesa de entregar a los enviados del rey cristiano las reliquias de Santa Justa⁵². Según establece M.A. Ladero Quesada,

51. HENRIËT, *Un exemple de religiosité politique...*, p. 78.

52. Vid. para todo ello M.A. LADERO QUESADA, “El reinado y la herencia de Fernando I (1035-1072)” en *Historia de España. Menéndez Pidal*. t. IX. Madrid, 1998, p. 51-81. De ahí, p. 68-69, extractamos el párrafo inserto a continuación.

“El hallazgo no podía ser más oportuno, pues en San Isidoro se identificaba lo mejor de la historia y la tradición hispanas, el testimonio supremo de la época religiosa y política hispano-gótica, que se quería restaurar; el santo era un protector y mediador celestial de potencia difícilmente superable, salvo por Santiago apóstol mismo. La acogida que le proporcionaron Fernando, Sancha y su corte, acompañados por los obispos y abades de sus reinos y algún extranjero como Pedro, obispo de le Puy en Velay; no pudo ser más solemne: se concluía entonces la nueva iglesia de San Juan y San Pelayo, en la que Sancha había rehecho y ampliado el panteón de los reyes donde ella y su marido tendrían sepultura, una vez que convenció a Fernando para que abandonara su idea de hacerse enterrar en Arlanza. Pues bien, los reyes no dudaron en cambiar la advocación del templo, lo dedicaron a San Isidoro y depositaron en él las reliquias durante las solemnes ceremonias que tuvieron lugar los días 21 y 22 de diciembre de 1063. Los preparativos para la campaña de Coimbra no podían comenzar bajo mejores auspicios ni cabía encontrar amparo más cierto para las disposiciones sucesorias que Fernando hizo públicas en la gran asamblea de magnates eclesiásticos y seculares reunida para el caso”.

Es preciso, por tanto, incardinar el valor simbólico de tamaño patronazgo hagiológico en el contexto de unas relaciones de dominación, feudal podríamos decir, que se ejercen sobre el espacio sevillano que desde León se comprende ya como el más granado de la antigua Hispania. Dicha clave interpretativa entendemos aflora por la repetida utilización en el texto (lectio III y V) de las reliquias isidorianas como metáfora de las parias pagadas por Ben Abbad, es decir Al Mutadid, a Fernando I. De otra manera, el autor no hubiera expresado la resistencia del taifa a dejar partir tal prenda.

Es igualmente necesario interpretar el hecho de que las pretendidas reliquias de la mártir patrona de la cristiandad hispalense fuesen trocadas por las de un confesor de la entidad de Isidoro. Como éste hubiese tenido su sede en Sevilla, la significación territorial queda intacta en el cambio. Pero, al tratarse de un confesor obispo, el principio de su hagiografía indica una voluntad de enlazar con la tradición hagiológica practicada en Francia desde la época carolingia y aun merovingia, ambiente cultural que en la España visigoda apenas si había tenido equivalente en torno a la figura de Ildefonso de Toledo. Por ello hemos de entender que la postulación de Isidoro hubo de ser sugerida a Fernando I desde el medio cluniacense o franco que se abría paso en la iglesia de su reino. Desde esos medios eclesiásticos “europeizantes” se haría ver al monarca que la figura de Santa Justa, por más que viniese exigida por la mecánica del antiguo patronazgo martirial, representaba una opción trasnochada, en nada útil al refuerzo de la autoridad episcopal que se quería implantar en León. Con ello, al mismo tiempo, se marcaba la necesaria distancia con la translación de San Zoilo desde Córdoba a Carrión, llevada a cabo poco antes por el principal príncipe concurrente del monarca en las proximidades de León, la cual sí había respetado el módulo martirial tradicional o antiguo, puesto que en Córdoba no faltaban mártires “recientes”.

La importancia que el Silense otorga a la traslación de S. Isidoro en la valoración del reinado de Fernando I es un índice claro del significado político que entonces se le otorgó, central por cuanto se situaba en el eje principal de la expansión del reino. Otros episodios posteriores de la misma naturaleza no llegarán a alcanzar la misma dimensión en la memoria de un reinado.

C) *Santos y disputas territoriales entre cristianos: San Millán de la Cogolla*

El primer traslado de las reliquias de San Millán data de 1030, según un documento, considerado auténtico, por el que Sancho III dona al monasterio la villa de Madriz, con ocasión de la traslación de sus reliquias: "Interea ob revelationem Sancti Spiritus, placuit omnipotenti Deo sublimare post sepulturam huius prefati patroni addere illi diligenter translacionis honorem..". Pero debió tratarse en realidad de una *elevatio*, pues no hubo entonces voluntad de construir un templo distinto al de Suso⁵³.

El segundo momento en que los restos del antiguo eremita entran en juego es durante el reinado del siguiente monarca navarro, García Sánchez III. La versión que se dará en el siglo XIII es —como veremos en el capítulo siguiente— que con motivo de la fundación de la iglesia de Santa María la Real de Nájera, deseoso de allegar reliquias de santos, acudió a Suso y procedió de manera expeditiva al traslado. Pero cuando la comitiva cruzaba el valle, los restos de San Millán se hacen inamovibles y el rey decide construir allí una iglesia para albergarlos, en honor de Santa María. Aunque no hay evidencia documental sobre la participación de este rey en el comienzo de la edificación de la abadía románica de Yuso, y la mayoría de los historiadores han sorteado la cuestión⁵⁴, resulta difícil entender que los monjes emprendiesen la construcción, sobre la enfermería y alberguería ya existentes en el llano, sin el apoyo del monarca.

Ocurre, en efecto, que durante el reinado de García el de Nájera, al mismo tiempo que éste y sus caballeros navarros mostraban evidente voluntad de control sobre el territorio heredado que otrora formara parte del condado de Castilla, el dominio de San Millán creció mediante la política de agregación de entidades monásticas menores, en todas partes auspiciada por los cluniacenses, y en Navarra esbozada desde el reinado anterior. La incorpora-

53. El documento, en SERRANO, L., *Cartulario de san Millán*. Burgos, 1930, p. XXXIX-XL, y 113-114. La opinión sobre la "elevatio" es de B. de Gaiffier (vid. *infra*, cap. II, p...).

54. L. Serrano afirma que el rey ordenó el traslado de las reliquias de San Millán a los obispos de Pamplona, Nájera, Calahorra, castilla la Vieja y Alava a la iglesia provisional del nuevo monasterio (SERRANO, *Cartulario de san Millán de la Cogolla*, p. XLIX). Muestra en ello una dependencia del relato del monje Ferrando (vid. *infra*, cap. II). B. de Gaiffier (*Les sources de la Translatio sancti Emilianii*, "Homenajes...", vid. *infra*, cap. II) denuncia esa dependencia desde su pulcro análisis filológico.

Y García de Cortázar (*El dominio del monasterio...*, p. 167) no entra propiamente en la cuestión.

ción, con su patrimonio, de los cenobios de San Miguel Pedroso y San Félix de Oca —situados precisamente en esa zona del oriente castellano ahora en manos de García— fueron, según García de Cortázar, los elementos que en mayor medida contribuyeron a enriquecer a San Millán de la Cogolla, mediante la diversificación de los recursos de su economía (ampliación de la base cerealera, vitícola, ganadera, forestal y minera) y el esbozo de una protoespecialización que favoreció el desarrollo de los intercambios⁵⁵.

Esta evidencia nada resuelve sobre el problema de la intervención concreta que García (al que, por otra parte, sólo se le atribuye una de las grandes donaciones recibidas en este momento por el monasterio) hubiera podido tener respecto a las reliquias de San Millán. Como el cuerpo de los santos es utilizado en esta época como fuente de legitimidad política, hemos de entender que, tras la conquista de Calahorra en 1045, habría sido en esta ciudad musulmana, asiento de una mozarabía que veneraría al eremita biografiado por Braulio de Zaragoza, donde el monarca navarro fuese a buscar las reliquias para la iglesia que con ínfulas metropolitanas edificaba en Nájera. Si no ha quedado relato de esa posible *translatio* es, sencillamente, porque, al contrario que su hermano Fernando, García tendrá en el medio monástico más detractores que turiferarios.

Según Braulio, en efecto, Emiliano tuvo como maestro en la vida eremítica al solitario Félix, “qui tunc morabatur in castellum Bilibium”⁵⁶. Después de algún tiempo en esta localidad, Emiliano volvió a su patria (“remeat ad sua”), y “sic venit haud procul a villa Vergegio, ubi nunc eius habetur corpusculum gloriosum”. Pero, deseando vivir una soledad más perfecta, “pervenit ad remotiora Dircetii montis secreta”, donde vivió cuarenta años. Su fama de santidad llegó a oídos del obispo de Tarazona, Dídimo, a cuya diócesis pertenecía el ermitaño, y a pesar de las resistencias de éste, le confirió las órdenes y le encargó la administración de la iglesia de *Vergegium*. Pero su generosidad para con los pobres suscitó la difamación por ciertos detractores, a los que el obispo prestó oídos y destituyó al presbítero. El santo abandonó *Vergegium* y vivió, rodeado de algunos discípulos, a poca distancia de esta localidad. “Tunc a suscepto dudum ministerio relaxatus, ubi nunc vocatur eius oratorium, reliquum vitae tempus peregit innoxius”⁵⁷, lo cual ocurrió en 574.

No hubo en la Alta Edad Media una interpretación de esos datos toponímicos alternativa a la tradición del propio monasterio de Suso. Hay que esperar a 1464 para que un obispo de Tarazona “eleve” las reliquias de San Millán, y lo hará en Torrelapaja, no lejos de Berdejo, identificado con el topónimo de

55. *El dominio del monasterio...*, p. 162-168.

56. MINGUELLA DE LA MERCED, P.T. *San Millán de la Cogolla*. Madrid, 1883, p. 221. Hay en preparación edición crítica de la *Vita Emiliani* a cargo del Prof. Vitalino Valcárcel.

57. MINGUELLA, *San Millán...*, p. 226. Sobre la interpretación diversa de estos topónimos, cf. B. de GAIFFIER, “La controverse au sujet de la patrie de S. Emilien de la Cogolla”, *Analecta Bollandiana*, 51 (1933), 293-317.

la *vita*. Por su parte, los hagiógrafos benedictinos castellanos propondrán, desde el siglo XVI, la villa de Berceo como la cabal traducción del mismo⁵⁸. Pero Calahorra, vista desde Nájera, constituía en 1045 la etapa natural hacia la ambicionada taifa zaragozana, cuyas parias se disputaban García y Fernando, y cuya mozarabía no disentería con la de Tarazona y con la de la misma capital del Ebro en los términos del culto rendido al eremita biografiado por el obispo Braulio⁵⁹.

Como tras Atapuerca Fernando I no se interesó de forma inmediata en denunciar el reparto territorial efectuado por su padre, será su hijo Alfonso VI quien, pretendiendo la incorporación efectiva a su reino de toda La Rioja, acuda decididamente a favorecer al monasterio de San Millán, lo cual realizó "bien indirectamente a través de nobles de su reino, o bien directamente, otorgándole excepcionales privilegios"⁶⁰.

Ese es el contexto en el que la fábrica del monasterio de Yuso prosiguió hasta su conclusión, probablemente ya en 1067⁶¹, al parecer sin que los monarcas navarro o castellano mostrasen interés en participar en la traslación de las reliquias de Suso a Yuso.

La incorporación de La Rioja por Alfonso VI disminuyó las liberalidades regias para con San Millán, aunque tuvo su contrapartida en un incremento intrínseco de la actividad económica del dominio. De hecho, durante todo el período que transcurre entre 1076 y 1106 García de Cortázar ha observado un descenso en el número de monasterios, iglesias y villas donadas, mientras se eleva considerablemente el de tierras, viñas y casas, "hasta hacer de este momento el período de más abundante número de donaciones a San Millán y, en general, el de máxima actividad económica por parte del señorío emilianense, dado que también compras y cambios alcanzan su mayor índice". Las actividades económicas, además, como la ganadería o el interés por la pesca, se incrementaron, y el proceso de señorialización se aceleró⁶².

Es éste el contexto en el que hay que situar la *Translatio corporis S. Felicis*, acontecimiento datado en 1090 por un acta sobre la que hay consenso en admitir como redactada a fines del siglo XI o principios del XII. Así lo hacen B. de Gaiffier, B. Dutton y J. Gil, por más que L. Serrano hubiera expre-

58. GAIFFIER, *La controverse...*, p. 295-6.

59. Nuestra hipótesis no carece de todo fundamento. B. de Gaiffier llama la atención de un pasaje de cierta "Chronique léonaise" que, al referirse a la construcción por García de la iglesia de Nájera, afirma que *Ad cuius decorationem cum multorum sanctorum reliquias et corpus beati Prudentii Tyrasonnensis quondam episcopi convexisset* (GAIFFIER, "Les reliques de l'abbaye de Saint Millan de la Cogolla au XIIIème siècle", *Anallecia Bollandiana*, 53 (1935), 90-101, p. 96.

60. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio...*, p. 180, nota 186: en 1074, le confirma las donaciones de sus ancestros, más ciertas inmunidades y derechos de pastos.

61. SERRANO, *Cartulario de San Millán*, L-LI.

62. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio...*, p. 178.

sado sus sospechas de que pudieran haberse escrito a principios del siglo XIII⁶³. Pero es el caso que la sospecha del ilustre historiador tardodecimonónico no queda corroborada por el texto del Misal de San Millán, datado de fines del siglo XI (RAH. Aemilianensis 18), escrito en minúscula visigótica, en cuyo calendario (f^o 6-11 v^o) figura, el 6 de noviembre, la "Translatio s. Felicis pbr"., y en el margen "era MCXXVIII"⁶⁴.

Los citados autores no dudan en aceptar la autoría que se declara al comienzo del texto: el monje Grimoaldo, al cual el abad Blas de San Millán de la Cogolla ordenó componer el acta de la traslación "ad aedificationem posteriorum", y cuyas humildes excusas del prefacio se ven desmentidas por el elegante estilo latino del que hace alarde, que le es reconocido por J. Gil⁶⁵.

Comienza el relato refiriéndose a la conquista de Toledo, "urbem regiam", por Alfonso VI⁶⁶, y a la restauración en ella del arzobispado, para situar en ese contexto el gobierno del abad Blas en el monasterio de San Millán de la Cogolla, "sito intra Calagurritanum territorium". Habiendo este prelado advertido en la *vita* de san Emiliano que su maestro el presbítero Félix había muerto en el *castrum Bilibium*, cuya identificación con una fortaleza próxima a Haro no presentaba problemas, y que la dificultad del acceso impedía en él el concurso del pueblo a su tumba, concibió la idea de trasladar sus restos desde "tam inhabitabili et vili loco" al monasterio de la Cogolla, donde podrían custodiarse "ab omnibus incursibus inimicorum visibilium et invisibilium". Y aunque el convento acogió la posibilidad con unánime entusiasmo, la sagacidad del abad le hizo comprender que no podría realizar la empresa sin inquietud careciendo del permiso real.

El monarca⁶⁷ accedió benignamente a que la traslación se llevara a cabo de la manera más pública ("coram adstante nobili multitudine optimatum totius provincie"). Pero cuando el abad regresó al monasterio, una serie de ocupaciones religiosas y mundanas determinaron que fuese posponiendo el

63. B. de GAIFFIER, "La controverse au sujet de la patrie de S. Emilien de La Cogolla", *Analecta Bollandiana*, 51 (1933), 293-317; y "Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au XIII siècle", *Ibidem*, 53 (1935), 90-101. BERCEO, G. de, *Obras completas. I. La vida de San Millán de la Cogolla*. (ed. B. Dutton). London, 1984, p. 60 y ss.. J. GIL, "La hagiografía", *Historia de España. Menéndez Pidal*, XI, p. 56. El P. L. Serrano creyó las actas contemporáneas del monje Ferrandus, de principios del siglo XIII (*Cartulario de San Millán de la Cogolla*, p. LXVIII).

64. J. JANINI, *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. I: Castilla y Navarra*. Burgos, 1977, p. 150-151. Del mismo, "Dos calendarios emilianenses del siglo XI", *Hispania Sacra* 15 (1962), 177-195.

65. Publicó el texto V. RISCO, *España Sagrada*, t. XXXIII. Madrid, 1781, p. 439-449. Entre p. 450 y 458 se añaden ocho milagros, compuestos, según el editor, por la pluma de Grimoaldo. Y entre p. 458-465, un oficio compuesto de preces, himnos y ocho lecciones "in Translatione b. Felicis pbr. et conf".

66. Se refiere a él en pretérito imperfecto: "exemplo et verbo decorabat" ("*Translatio...*", p. 441).

67. De nuevo el imperfecto: "erat enim plenissime adornatus omni divino ac humano studio...").

asunto. De modo que los monjes se le dirigieron de consuno —en un discurso que deja ver posiblemente el plazo transcurrido entre un primer proyecto de traslación, que ya había contado con la anuencia regia, y su realización efectiva— haciéndole ver el peligro de que el gran “caelestis thesaurus” cayese en manos de otros. Le representan además las penosas condiciones en que se hallaba el reino: “in partes Hispaniarum maxima bella et persecutiones non modicas increvisse, et gentem super gentem surrexisse”. De manera que, si lo decidía su piadosa habilidad, Dios se apiadaría “patriae nostrae barbara persecutione vehementer afflictæ”). Una decisión de ámbito monástico tendría, pues, consecuencias para la comunidad entera del reino, acosada por quienes hay que entender no son otros que los invasores almorávides.

No faltó entonces la “verax visio” experimentada por un monje en la iglesia: se le apareció en sueños una hermosísima congregación solemnemente ataviada y dispuesta a salir en procesión. En el momento de iniciar la marcha se dirigieron a él dos hombres de aspecto extranjero, ataviados a la manera de los huéspedes, que le preguntaron la razón de que anduviesen diferiendo tanto la traslación, y le advirtieron que, de seguir dilatándola, quedarían privados a la vez del cuerpo y del patronazgo del santo. El monje vidente respondió que tan grave aviso habían de comunicarlo al abad, pero ellos le instaron a que le siguieran, y lo condujeron en la visión hasta la cima del castillo de Bilibio, donde le indicaron el sitio del sepulcro del beato Félix, bajo el altar de una iglesia allí enclavada.

Despierto el monje, relató su visión al convento, y se dispuso lo necesario al traslado. Pero cuando el abad solicita el permiso al conde Lope, bajo cuyo dominio —por concesión regia— se hallaba el castillo de Bilivio (cerca del actual Haro), éste los remite al monarca, no sin prometerle su apoyo caso de obtener la autorización de aquél. Por su parte, el monarca afirmó resultarle una grave tesitura la de “sanctissimi viri corpus inquietare”, razón por la que le sugería fuesen los monjes a buscar el cuerpo, que podrían llevar en paz si placía al santo. Pero si, por permisión divina, sucedía algún infortunio, no habían de culparlo a él. De regreso en el convento, el abad prepara a la comunidad con un triduo de ayunos y luego elige a los doce monjes más idóneos para realizar la traslación. Tras obtener el permiso del conde Lope y de su esposa doña Tecla, accede la comitiva al castillo, en cuya altura celebraron solemnemente el oficio divino, y accediendo luego al lugar indicado en el sueño, hallaron en el fondo de una concavidad el ataúd de madera que contenía en pobre envoltorio los restos del beato. Un suave aroma que se difundió en el aire, al ser descubiertos los restos, sorprendió a todos los presentes. Luego, envueltos en preciados paños, se procedió a su traslado a La Cogolla.

Corrió la noticia por la región, y en muchos pueblos no daban crédito a lo sucedido, habida cuenta de las ocasiones anteriores en que el traslado de esos restos había sido impedido. Un rumor aseverado por muchos sostenía que el rey García de Nájera había ordenado en una ocasión al obispo de Alava, García de nombre, trasladar el cuerpo de san Félix a su iglesia, y que al inten-

tarlo el prelado –en medio de una terrible tempestad que atemorizó a los obispos y condes asistentes– fue violentamente arrojado del lugar, contrayendo además una torcedura en el rostro que no se le quitó de por vida. Todo intento de repetir el amago en el futuro fue de esa manera disuadido⁶⁸.

El texto comienza mostrando la voluntad monástica de vincular el evento a la monarquía de Alfonso VI, expresando de manera inequívoca que se trata de un acontecimiento de naturaleza política. Pero a continuación deja clara la determinación monárquica de desentenderse de los asuntos monásticos, y el monarca dibuja una jerarquización en el gobierno del territorio en la que la autoridad jurisdiccional del abad queda subrogada a la del teniente de La Rioja, la de éste al rey, y la de éste al santo. Pero no cabe duda que la ideología subyacente en el relato de la traslación de San Félix tiene una proyección exterior. Situado Bilibio en el límite del territorio castellano, la línea del Ebro, entre los enemigos “visibles e invisibles” a los que se alude en el texto hay que contar a los navarro-aragoneses de las postrimerías del reinado de Sancho García, pujantes en la línea del Ebro⁶⁹, en tanto se multiplican las agresiones almorávides contra el reino de Toledo y Castilla.

D) *La legitimidad procedente de Roma: San Indalecio y Aragón*

La utilización de las “translationes” como instrumento de legitimación del poder monárquico tiene su aserción en la de las reliquias de San Indalecio, realizada por el monasterio de San Juan de la Peña en un momento que entendemos hay que situar entre fines del siglo XI y el primer cuarto del XII. La evidencia histórica del evento emana de un oficio litúrgico de San Indalecio escrito en el siglo XII y recogido en cinco breviarios procedentes de ese cenobio altoaragonés que conserva la Biblioteca del Escorial⁷⁰. El primero, de fines del siglo XII (ms. L.III.3), incluye en su santoral, entre los ff 74-77v, “In translatione S. Indalecii” (28 de marzo) y luego, entre ff 81 v-83, “In natale S. Indalecii”. El segundo es del siglo XIV (ms. P.III.12), con “In translatione S. Indalecii en ff 273 y “In festivitate S. Indalecii” –incluyendo los himnos de vísperas, maitines y laudes– en ff 438. El tercer códice, asimismo del siglo XIV, recoge “In commemoratione S. Indalecii” en su ff 244v. El cuarto, de la misma centuria (ms. R.III.17) hace lo propio en el ff 167, y el quinto, compuesto en el siglo XV (ms.f.IV.26), también en el calendario, a 28 de marzo.

68. Concluye el texto: “Facta fuit translatio era MCXXVIII, VIII idus Novembris” (: 6 de noviembre de 1090, fecha en que queda registrada la festividad en el calendario emilianense).

69. Manifestación de esa política de afianzamiento practicada esos años por Sancho Ramírez es la repoblación de Estella precisamente en 1090 (B. F. REILLY, *El reino de León y Castilla bajo el reinado de Alfonso VI*. Toledo, 1989, p. 238).

70. J. JANINI, *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. I, Castilla y Navarra*. Burgos, 1977, p. 87-8, 99, 105 y 108.

Ninguna, información histórica, sin embargo, se deduce del texto litúrgico de la primera *translatio* fuera de ser el confesor uno de los “Septem discipulis” enviados a Hispania por San Pedro, unidos en la predicación a Santiago (“Hi septem viri Iacobo adhererunt apostolo”), y que fue hecho obispo de Urci, donde “convertit ad Dominum Urcensis urbis populum”. Nada, por tanto, que no transmitiese la *vita vel obitus sanctorum Torquatus, Tisefons, Indalecius, Eufrasius, Secundus, Cecilius, quod est ipsas kalendas maias*. La leyenda de los Siete Varones apostólicos, fraguada a fines del siglo VIII⁷¹ con un propósito que juzgamos vinculado al imperialismo “romano” de Carlomagno, cobraba actualidad en el umbral de la monarquía pontificia, con un Sancho Ramírez de Aragón *miles Sancti Petri* desde 1068, y abocado desde 1076 a rendir vasallaje a su primo Alfonso VI⁷². Se trataba de vincular el origen de la iglesia hispana a la iglesia de Roma, frente a la cada vez más difundida noción de que el cristianismo hispánico arrancaba del apóstol Santiago. Sin embargo, el texto del breviario del siglo XIV (P.III.12), que remite a doce “lectiones” (por el momento desconocidas) deja entrever que ya se habría formado una leyenda de la translación de san Indalecio, enriquecida con algunos elementos relativos al hallazgo de las reliquias⁷³.

Ya en el siglo XII se había pretendido difundir el culto a este Varón Apostólico fuera de San Juan de la Peña, pues se recogía su conmemoración en el antifonario de Santa Cruz de la Serós, códice obra de un amanuense único que, con letra carolina y notación musical aquitana, fue compuesto para uso de este monasterio en un indeterminado momento de aquel siglo⁷⁴. El oficio de la translación de San Indalecio, entre los f^o 17v-18 –y, con la misma rúbrica, en el 21– indica su conmemoración en el 28 de marzo, como en el monasterio pinatense: calenda clave del ciclo anual, en tanto que vinculada al Tránsito de la Pascua.

Sobre el momento y el autor de la translación no hay, pues, información hasta la que ofrece la *Crónica de san Juan de la Peña*, cuyo texto latino se escribió –según su editor⁷⁵– entre 1369 y 1372. Tras narrar los hechos del rey Sancho Ramírez en 1083 (la toma de Graus, el descalabro de Roda, la pobla-

71. FÁBREGA, A., *Passionario Hispanico*, I, p. 125-130.

72. A. MARTÍN DUQUE, “Navarra y Aragón”, *Historia de España Menéndez Pidal*, IX, p. 282-285.

73. f^o 274: “Confessor Indaletius tam verbis quam virtutibus is convertit ad Dominum urcensis urbis populum... (lectio I) (...). Et iis apostolicis Christi virtutibus amicitis septem doctores fidei iubet esse datores versus Hispanie genti tunc idola vana colenti per. sep. (lectio II). (...) Ibant gaudentes Christi mandata ferentes propter le. (lectio III) (...) Unde factum est ut ceteris prelatatus (lectio IIII); f^o 275: “-lecius Urci urbe prout mutata fuit Almaria vocata; f^o 276: “... Noctis haec absque mora sanctus Indaletius hora hic ubi servatur castris iubet ut moveatur...”.

74. S. Zapke-Zerweck (“El oficio de San Indalecio en el antifonario de Santa Cruz de la Serós, s. XI-XII”, *Aragonia Sacra*, VI (1991), 181-198), a partir de la caligrafía, iluminación y lenguaje musical, se inclina a datar el códice “más próximo al siglo XII” (*Ibidem*, p. 188).

75. Antonio UBIETO ARTETA, *Crónica de San Juan de la Peña*. Valencia, 1961, p.11.

ción de Ayerbe, y la batalla de “Piedra Pisada”) –que coronan “las primeras conquistas importantes del monarca”, según Ubieto–, la crónica asigna al siguiente año:

“Anno M.LXXX. quarto et corpora Sancti Indilexi et Sancti Iacobi eius discipuli, qui post ipsum fuit episcopus civitatis d’Urtie qui nunc vocata est Almaria, fuerunt translata honorifice pro reliquiis ad monasterium Sancti Iohannis de la Peña per dictum regem Sanctium Remiri et eius filium Petrum et per Sanctium abbatem dicti monasterii et per Sanctium abbatem dicti monasterii, sancta die Iovis Cene, nonas aprilis, feria quinta.

Ya Jerónimo Zurita no quiso dar entero crédito al relato⁷⁷, posiblemente por la carencia de un acta original de la presunta *translatio*. Entendemos que es esa laguna la que intentará colmar un texto que nos parece debió componerse en San Juan de la Peña a fines del siglo XVI o principios del XVII, utilizado por su abad fray Juan Briz en su historia del monasterio (si no era él mismo el autor), y luego manejado en lo esencial por Tamayo de Salazar en su *Martirologio Hispano*, antes de que lo publicaran Henschen y Papebroch en las *Acta Sanctorum*⁷⁸. Si bien éstos ya expresaron cierta sorpresa acerca de la farragosidad del estilo y del mismo nombre de Hebrethmo con que el *acta translationis* se les remitió firmada (“auctore Hebrethmo monacho Cluniacensi”), que más les parecía francés que hispano, el P. Flórez no achacará a Tamayo otra cosa que no haber tenido “buen informe” de la traslación⁷⁹, y la autenticidad del texto ha obtenido amplio crédito desde el siglo XVIII hasta nuestros días⁸⁰.

76. *Crónica de San Juan de la Peña*, p. 56-7. Registra a continuación la crónica las tomas de Arguedas, Secastilla y la batalla de Morella. Combate el último, “nunca reñido” (A. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. La formación territorial*. Zaragoza, 1981, p. 28). Sobre la tradición textual de la crónica, *Idem*, “El texto aragonés de la crónica de san Juan de la Peña”, *VIII CHCA* (1969), p. 307-310.

77. “Y en el mismo tiempo refieren que fue llevado al monesterio de san Juan de la Peña el cuerpo de san Indalecio, de la ciudad de Almería, que está no lejos de aquella ciudad que antiguamente dijeron Urçi, lugar muy celebrado en España Citerior en los mismos confines de la Bética en la costa de los pueblos que dijeron bastetanos. Y fue con grande solemnidad recibido el jueves santo de la Cena por el abad del mismo monesterio llamado Sancio, hallándose presente el rey Don Sancho y el infante Don Pedro su hijo” (*Anales de Aragón*, I, p. 91).

78. Fr. Juan BRIZ MARTÍNEZ, *Historia de la fundación y antigüedades de san Juan de la Peña y de los reyes de Aragón, Sobrarbe y Navarra*. Zaragoza, 1620; TAMAYO DE SALAZAR, J., *Anamnesis...*, II, p. 555-564; y *Acta sanctorum... aprilis*. Antwerpen, 1643, p. 713-732 (el texto de la *acta translationis*, –término con el que la citaremos– entre p. 717-731).

79. “porque en aquel monasterio se tiene, y se ha tenido, por día propio de estas fiestas el 28 de marzo, como consta por los martirologios, breviarios, calendarios y directorios del oficio divino, antiguos y modernos, de aquel real monasterio” (*ES*, VIII, p. 225-229).

80. A. Durán Gudiol aceptó la originalidad del relato, datándolo con posterioridad a 1094 en atención a la muerte del abad Sancho (1085) y a la de Sancho Ramírez (1094) (*La iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104)*. Roma, 1962, p. 132. En otro lugar, sin embargo, se muestra más prudente con un “según se cree” (*Ibidem*, p. 33). J. BOHAJAR

Según el tal Hebreto, autopresentado como testigo ocular de unos hechos que data en 28 de marzo de 1084, el actor de la translación habría sido un Don García, caballero cristiano residente en Murcia en tiempos de Sancho Ramírez (“piisimi atque timorati regis aragonensium”). Yendo el milite en peregrinación a Santiago, vino a pasar por el monasterio de San Juan de la Peña, al que quedó tan agradecido como para ofrecérsele con sus bienes (“memetipsum vobis offero, cum omni quod habeo aut habebō”). El abad Sancho le pidió, en cambio, le enviase el cuerpo de san Indalecio, que sabía se hallaba en Urci, cerca de Almería, ofreciéndole la ayuda de dos monjes, el sacristán Evancio y otro llamado García.

De vuelta en Murcia con sus asesores, el caballero halla enfrentados a los reyes de Sevilla y Almería –por haber usurpado éste una ciudad llamada “Bearia”– y Don García es convocado por el hispalense para que le acuda “cum universo exercitu suo ad supradictam urbem Almeriae expugnandam”. Reunidos, así, en la ciudad Bacitana(=Baeza), pasan a Urci⁸¹, donde –de manera que no deja de recordar la invención en Sevilla de las reliquias isidorianas (oración, ayuno, visiones, dialéctica con los moros que aquí se traduce en subrepticia excavación...)- hallan el cuerpo de San Indalecio tras aparecerse a los monjes Santiago, su primer sucesor en la sede urcitana. En el anverso de la losa, la siguiente inscripción: *Hic requiescit Indaletius, Pontifex Urcitanae civitatis, ordinatus a sanctis Apostolis Romae*. El primer milagro del santo será evitar la guerra entre los ejércitos andalusíes y, por tanto, la captura de Almería por los sevillanos.

Los episodios siguientes parecen destinados a combatir la autenticidad de reliquias que habrían llegado a difundirse por el sudeste peninsular: tras el aviso indirecto a los monjes para que instalasen el arca en lugar más digno, la aparición a un caballero de Lorca (escenario de varios de los “milagros romanizados” de Pedro Marín) instándole a conminar a Don García no dilatar más el viaje a San Juan de la Peña resuelve la titularidad con el pronunciamiento del mismo santo: “Si morari placuisset in hac provincia, propria requiescerem in

AGULLO (“Murcia en la traslación de San Indalecio”, *Murgetana*, n 32 (1970), p. 105-114) no cuestionó aspecto alguno de la historicidad, recogiendo las noticias transmitidas por las citadas fuentes, y cita además una copia de las actas, manuscrita en 1728, perteneciente al fondo de san Juan de la Peña del AHN (carp. 103, n 19). Cf., además, ECHEVERZ, fr. Bernardino, *Índice de alegría sagrada: Epítome de la vida, y translación de san Indalecio*. Zaragoza, 1735. Ningún reparo, tampoco, a la autenticidad del texto en el artículo citado de S. Zapke-Zerweck, que data su confección en 1094 (*El oficio de san Indalecio...*), siguiendo a A.I. LAPENA PAUL (*El monasterio de San Juan de la Peña en la Edad Media*. Zaragoza, 1989, p. 104 ss.).

81. “Quo facto, ex supradictis urbibus, aliquas, prout eis placuit, aliis in locis raedificarunt; inter quas praefatam urbem Urcitanam, pari modo destructam, secus mare propter firmitatem loci et opportunitatem marini portus, sexto, aptissimo loco, milliario restaurarunt, et mutato nomine Almeriam vocarunt. Urbs vero antiqua, in parva redacta villulla, ob reverentiam tantummodo Beati Pontificis Indaletii, a quibusdam Christicolis incolebatur, corruptoque nomine a barbaris Pasquena vocatur” (*acta translationis* p. 727).

ecclesia". Una tormenta excesivamente localizada –prodigio que en la región no lo es tanto– decide finalmente el inicio del viaje que, por Denia, sigue la ruta de Valencia. La liberación en ella de un cautivo cristiano al que su amo pensaba vender "in transmarinis partibus"⁸², parece erigir a San Indalecio en alternativa (tardía) a Santo Domingo de Silos.

El resto del viaje transcurre sin incidentes por la ruta más favorable: Tortosa, la desembocadura del Ebro, Lérida, Seda "in christianorum fines" (Siétamo, según los editores). Desde la iglesia de San Juan en el valle de Arán un mensajero se adelantó a san Juan de la Peña para anunciar la llegada, que fue acogida en el convento con aplausos, compunción, ansiedad, alabanza, emoción, y laudes generales⁸³. El rey Sancho Ramírez que, con su hijo Pedro, observaba –"more solito" aclara el autor, en advertencia historicista– la cuaresma en el monasterio, se une con su corte a los preparativos del convento para la recepción, "atque fama volitans descendit a regia in plebeiam multitudinem, perlustrans tali nuntio totam terram". Y en una solemne ceremonia que tiene lugar en san Juan de la Peña el jueves de la cena de 1084 es recibido el cuerpo santo, "me vidente, Hebrethmo scilicet indigno cluniacensi cenobii monacho, qui hanc Translationis paginam iussu praelibati abbatis dictavi, ut valuit".

No es sólo el estilo de la prosa latina en que se contiene el acta, ni siquiera el nombre con que la firma su autor⁸⁴, es también el exagerado detallismo de la trama, el marco en que ésta se desarrolla –una atmósfera subrepticia, característica de lo morisco, o las disquisiciones historicistas sobre el topónimo Urci, y la misma invención epigráfica, propias del humanismo renacentista– lo que hace dudar de su autenticidad. Para colmo, el texto aparece por vez primera, en 1620, en la obra del abad Juan Briz, reputado manipulador de documentos editados por Ubieto. Tras justificar desproporcionadamente la

82. Realidad que es más propia del siglo XVI que del XI. Para glosar el significado del evento, el autor recurre al topos medieval de la explanación etimológica: "Opportune et convenienter Valentia vocatur civitas, in qua nunc venientes quemadmodum cuidam captivo sancti viri valuit pietas" (*Acta translationis*, p. 730). Pero, además, decide erigirlo en prueba de la veracidad de su relato, haciendo del liberto su confidente en tiempos posteriores: "Sicque per Dei misericordia et beati viri praesentiam liberatus est captivus, sicut nos eum vidimus et ab ore eius audivimus. O quantus erat in ore captivi metus cum tristitia, cum dominum suum custodesque; eius, quos ipse bene agnoscebat, sibi occurrere videbat, seque intueri aspiciebat! Eo o quanta rursus laetitia, cum se non recognosci per beati viri meritum sensit!". No extraña que el abad Briz traslade literalmente este pasaje a su propio texto historiográfico (*Historia de la fundación...*, p. 591).

83. "atque idcirco merito videres alium palmas levare, alium vero pio pugno pectus sub habitu suo percutere, alium longa ab animo suspiria trahere, alium similiter inclinato capite Dominum Deum glorificare et benedicere, alium vero defixis in terra oculis dulciter lacrimentem" (*Acta translationis*, p. 730), representa un matizado análisis psicológico de grupo.

84. Que parece un epónimo para Aragón (derivado de la voz Ebro), al estilo de los inventados por Annio de Viterbo (Brigo, Tago, Beto...). Cf. CARO BAROJA, J. *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Barcelona, 1991, p. 63.

oportunidad de una traslación⁸⁵, Briz exhibe, a medida que traduce y comenta el *acta*, una fe en crónicas como el de Flavio Dextro, o en los hallazgos relativos a San Cecilio en el Sacromonte de Granada, que lo sitúan en el ambiente del P. Román de la Higuera⁸⁶.

No careció, sin embargo, al autor del *acta* –sea quien fuere el que se esconde bajo el nombre de Hebrethmo– de información histórica. Porque, en efecto, Al Mutamid de Sevilla sometió al taifa de Murcia ya en 1078, y García Ordóñez, el teniente de La Rioja, –y principal candidato a servir de modelo para el Don García del *acta*–, caído en desgracia de Alfonso VI, vivió entre 1074 y 1080 refugiado en el sur peninsular⁸⁷. Sin embargo, entre 1079 y 1082 los legados pontificios no se mezclan en los asuntos del reino de Sancho Ramírez, reacio hasta el momento a someterse al papa, y no es sino en 1089 cuando aparecen en Roma sus emisarios, momento en que a Urbano II se le revela la oportunidad de utilizar el vínculo de Aragón como contrapeso a su relación con Alfonso VI. En 1084, con el obispo infante Don García en desgracia, la principal figura eclesiástica del reino es el abad Frotardo de St. Pons de Thomières⁸⁸.

En resumen, el apócrifo a que ha de reducirse el *acta translationis* fue fraguado para cubrir la falta de un texto narrativo original de la traslación de san Indalecio. La fecha de 1084 que se le dio (y el jueves de la cena es el vértice calendario de la liturgia tridentina) parece apropiada para adelantar el evento al de la toma de Toledo, en 1085, origen en España de todas las polémicas sobre el primado eclesiástico. Pero en San Juan de la Peña existió en el siglo XII la convicción de haber protagonizado una traslación de las reliquias de san Indalecio desde la lejana Urçí, como demuestran los oficios litúrgicos arriba reseñados. ¿Cuándo se produjo la invención?

Una primera pista la suministra el que, tras la conquista de Graus, Sancho Ramírez decidiera “enterrar definitivamente a sus padres en el monasterio de San Juan de la Peña”, lo que llevó a cabo el 28 de abril de 1083, donando en el mismo día al cenobio la mitad del señorío del castillo de Ayerbe y otros derechos⁸⁹. El evento no debe carecer de relación con el que nos ocupa, dada la imbricación –en la liturgia cluniacense– entre la hagiología y el culto fune-

85. *Historia de la fundación y antigüedades...*, cap. XXXII.

86. El más distinguido de cuyos seguidores es, precisamente, el siguiente receptor del *acta*, Juan Tamayo de Salazar (CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la historia...*, p. 181).

87. REILLY, B.F., *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI, 1065-1109*. Toledo, 1989, p. 146 y 153. Su enfrentamiento al Cid Campeador habría hecho su figura especialmente simpática para el autor del *acta*.

88. DURAN GUDIOL, *La iglesia de Aragón...*, p. 40 y 47, y REILLY, *El reino...*, p. 238.

89. UBIETO, *La formación territorial...*, p. 84-85, que cita (nota 13) unos *Anales* “que se escribieron en San Juan de la Peña”. Sancho Ramírez se hallaba, de hecho, en el monasterio en mayo de 1084, cuando otorga privilegio a la alberguería de Jaca. (DURAN GUDIOL, *La iglesia de Aragón...*, p. 45).

rario. Nada tiene de particular, por tanto, que la fiesta de la traslación quedara establecida en el momento de la consagración de la iglesia, que tuvo lugar en 1094⁹⁰.

La mayor probabilidad fáctica, para Aragón, de adquisición de reliquias entre la mozárabía del sudeste andalusí la representa, no obstante, la expedición de Alfonso I entre 1125 y 1126, que no alcanzó la costa almeriense, aunque sí las sedes de otros "varones", como Guadix y Granada, y que sabemos aportó el elemento mozárabe al reino pirenaico⁹¹. Y, desde luego, el primer uso ideológico tanto de las reliquias como de la leyenda de San Indalecio (en el estado de elaboración en que se hallara) hubo de realizarlo el monasterio de san Juan de la Peña en el marco dominial. El 17 de abril de 1187 una serie de comunidades campesinas del alto Sobrarbe pronunciaron voto a san Indalecio de pagarle ciertas cantidades de grano, que el monasterio se encargaría de recaudar en lo sucesivo, verosímelmente desde el pequeño eremitorio o priorato construido en la vecindad⁹². En ello, el cenobio pinatense emulaba la práctica de otro monasterio a la sazón bajo soberanía castellana, San Millán de la Cogolla y más allá de éste, la de la propia catedral de Santiago⁹³.

Pero no puede extrañar que la leyenda de la traslación de san Indalecio hubiera llegado en Aragón a jugar el papel que en los reinos occidentales representaron las de Santiago o San Isidoro. Borraba al mismo tiempo la memoria de Aledo, del Cid, o de los diez años de dominio de Alfonso VII sobre Almería. No es, así, sorprendente que Jaime II lleve en 1309 un "brazo de san Indalecio" en su campaña por ese rincón del reino de Granada⁹⁴.

E) Apóstoles y obispos: Santiago y Compostela

Los orígenes y expansión del culto a Santiago en Galicia y fuera de ella han atraído, como ningún otro aspecto de la hagiografía hispana, la atención de los historiadores⁹⁵. La condición apóstólica del titular, su adopción como

90. DURÁN GUDIOL, L. *La iglesia de Aragón...*, p. 40.

91. La cual siguió, desde Valencia hasta Vera, la misma ruta de la presunta traslación (UBIETO ARTETA, *La formación territorial...*, p. 172-8).

92. (BRIZ, *Historia de la fundación y antigüedades...*, p. 594). Sobre el priorato se construirá en el siglo XVII el monasterio alto (LAPÉÑA PAUL, A.I., *El códice 431 B del AHN de Madrid*. Zaragoza, 1998, p. 54). Ningún documento al respecto en, *idem*, *Selección de documentos del monasterio de San Juan de la Peña (1195-1410)*. Zaragoza, 1995. El voto llegará a implicar a 238 pueblos de la actual diócesis de Jaca (MUR SAURA, R., *Geografía medieval del voto a San Indalecio*. Jaca, 1991, citado por ZAPKE-ZERWECK, *El oficio de San Indalecio...*, p. 194).

93. Sobre los votos a San Millán y Santiago, cf. *infra*, p. 100-1 y 171-2.

94. ZURITA. *Anales de la Corona de Aragón* t. 2, lib. V, p. 714. En el relato de Ahmad ban Al-qadi sobre el asedio de Almería sólo se hace referencia a "los estandartes" de los cristianos (Cf. C., SÁNCHEZ ALBORNOZ), *La España musulmana*, Madrid, 1878, II, p. 480-7).

95. Una reciente actualización de toda la bibliografía sobre el tema, en K. HERBERS y R. PLÖTZ, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"*. Xunta de Galicia, 1998.

patrono para una comunidad política nacional, y la significación europea de las peregrinaciones a su santuario explican la cantidad de tinta derramada, pareja a la proyección de toda esa hagiología en el folklore y otros aspectos antropológicos del culto. Pero al mismo tiempo explican la persistencia contemporánea de algunos mitos sobre los que la reciente crítica ha debido regresar.

Desde el punto de vista científico, el mayor problema radica en la datación de la "inventio" de la tumba del apóstol en Compostela. Después de un período de escepticismo durante el que se venía insistiendo en la perduración de la sede episcopal en Iria Flavia, y en la expansión del culto como ideología de una institución diocesana cuyo mayor exponente sería Diego Gelmírez, la tesis que retrotrae al siglo IX tanto la "inventio" como el asiento de la sede en Compostela han sido recientemente defendidas por F. López Alsina⁹⁶. El hallazgo arqueológico de la losa sepulcral del obispo Teodomiro de Iria (+847), al que los textos medievales atribuían la localización del mausoleo del apóstol Santiago y la subsiguiente fundación de la iglesia de Compostela, permite, según el mencionado autor, "dar por segura la existencia de esa primitiva iglesia compostelana, si no en época de Alfonso II, al menos en el año 847, en el reinado de Ramiro I". Ello indudablemente proyecta nueva luz sobre la dimensión ideológica de esa "inventio", habida cuenta del carácter axiomático de la "sucessio apostolorum" en que fundaban su autoridad no pocas sedes episcopales.

Pero el hecho de que no se trate de un santo patronazgo puramente local –similar al de todas las ciudades (y sus sedes episcopales) desde el bajo imperio romano– lo evidencia el himno *O Dei Verbum*, compuesto entre 783 y 788, en el que se pide la protección del apóstol Santiago, "cabeza de oro refulgente de España", para una comunidad política presidida por un príncipe astur al que por primera vez se le denomina rey. Sólo a aquel primer templo jacobeo iría destinada la cruz de oro donada por Alfonso III en 874 –imitación de la Cruz de los Angeles de Alfonso II– lo que se comprende en el contexto de un traslado de sede desde Iria ya impuesto por la elección de sepultura de Teodomiro⁹⁷. Apoyo del monarca que se evidencia aun más en su patrocinio sobre la segunda basílica compostelana, consagrada por el obispo Sisnando en 899.

Se conceda menor o mayor peso a estos orígenes altomedievales de la ideología jacobea, resulta evidente que en el último cuarto del siglo XI se entra en un nuevo momento de su conformación. El comienzo de la construcción en 1075 de la gran basílica románica, hace necesaria la llamada Concordia de Antealtares (1077), suscrita entre el obispo Diego Peláez con el abad y mon-

96. F. LÓPEZ ALSINA, "La invención del sepulcro de Santiago y la difusión del culto jacobeo". *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico* (XX Semana de estudios Medievales. Estella, 20-30 de julio de 1993). Pamplona, 1994, p. 59-83.

97. LÓPEZ ALSINA, *Ibidem*, p. 62.

jes de ese monasterio, hasta entonces vinculados a la catedral como ministros del culto. El acuerdo, por el que éstos últimos renunciaban al pie de altar mientras durase la construcción del edificio, exhibe en su "narratio" los términos de una *translatio* al uso de la época, es decir, el relato de la traída de los restos del apóstol desde su primitivo sepulcro en Palestina. El documento (conocido por una copia de 1435) invoca para ello la llamada Epístola del Papa León⁹⁸, que narra cómo, tras la ejecución de Santiago, su cuerpo llegó a Bisria, en la costa de Galicia, después de un viaje de siete días atravesado de prodigiosos sucesos. A continuación, transportado al centro del disco solar, el cuerpo del apóstol fue enterrado a doce millas de la costa "sub arcis marmoricis". Tres de los discípulos o "varones apostólicos" permanecieron junto a la tumba y mataron un dragón sobre el monte "Hilicinus", el futuro Monte Sagro. Los cuatro restantes volvieron a Jerusalén, donde en un sínodo narraron lo sucedido a León, al que se hace así contemporáneo del apóstol.

El texto da cuenta luego de la revelación de la presencia del cuerpo, dado el olvido en que había caído el lugar del sepulcro. Unas luminarias llaman la atención del ermitaño Pelayo y de los fieles de la iglesia de San Félix de Lovio, quienes alertan al obispo Teodomiro. Después de tres días de ayuno, éste pone los hechos en conocimiento de Alfonso II, que acude al lugar y dispone la construcción de tres iglesias: la de Santiago, la de san Juan Bautista, y, entre ambos altares, la de Antealtares⁹⁹. Pero los monjes de esta última serán excluidos del culto jacobeo, y de sus beneficios, cuando poco antes de 1110 Gelmírez instituya siete cardenales presbíteros para atender la que ya era una liturgia muy rentable.

Lo favorable de la coyuntura —marcada por el incremento de las peregrinaciones y el comercio— habría movido a la clerecía compostelana —en el marco de las pretensiones de restauración goticista de Alfonso VI (con Toledo como principal beneficiaria)— a dar por obsoleta la Concordia y reivindicar del papado la confirmación canónica del traslado de sede desde Iria Flavia a Compostela, objetivo éste obtenido de Urbano II en 1095. A tal fin se escribió el *Cronicón Iriense*, que tras narrar la fundación de la diócesis en el siglo VI (con un territorio dibujado sobre las noticias del parroquial suevo) establece la sucesión de los 25 primeros preladados, atribuyendo al decimoquinto,

98. En una de las variantes identificado con León III, el que coronó a Carlomagno". Contre son authenticité, il existe des arguments aussi variés que fondés, aussi bien faut-il la considérer comme apocryphe". El texto más antiguo conservado, del siglo XI, proviene de saint Martial de Limoges. (R. PLÖTZ, "Traditiones Hispanicae Beati Jacobi", cap. II de *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen*. (Catálogo de la exposición Europalia 85. España). Abbaye de Saint Pierre-Gand, 1985.

99. Cuyos vínculos institucionales con la iglesia de Santiago habrían quedado establecidos, según la Concordia, por el propio Alfonso II y asentados en la llamada "Dote del rey Casto" (LÓPEZ ALSINA, *Ibidem*, p. 68).

Teodomiro, el traslado de la sede a Compostela. Y ello no de manera espontánea, sino obteniendo para ello una concesión de Alfonso II, quien, noticioso del hallazgo de la tumba apostólica, transfirió a la nueva iglesia edificada sobre ella el honor y la dignidad de la sede costera, y le acotó un territorio delimitado de manera precisa¹⁰⁰. Se celebró luego –prosigue el Cronicón– una reunión de sabios varones para bautizar al nuevo lugar recién fundado, barajándose los topónimos “Locus sanctus”, “Liberum Donum” y Compositum Tellus”, especie cuya intencionalidad parece estribar en postular la unidad del espacio urbano surgido en torno a la iglesia y el Giro de tres millas rústicas que constituían su entorno, a efectos de defender el señorío de la iglesia de Santiago sobre la ciudad de Compostela, que había sido anulado por Alfonso VI en el concilio de Husillos (1088)¹⁰¹.

Silenciando la translación de los restos del apóstol desde Judea, el Cronicón Iriense resta dignidad a Iria Flavia, cuya tardía fundación en el siglo VI hacía imposible cualquier relación con el apóstol. Afirmando, en cambio, la coetaneidad de Teodomiro con Carlomagno y el papa León (III), este memorial –confeccionado en el momento en que llega a la sede de Santiago su primer obispo francés, el cluniacense Dalmacio– tenía en cuenta la presencia de otro francés en la sede de Toledo, y halagaba a un Raimundo de Borgoña ya en Galicia, así como, verosímelmente, a su clientela vasallática.

A pesar de los logros evidentes con que para la sede compostelana concluye el siglo XI (su carácter exento es reconocido por el papa en 1095 y en ella se observa ya el rito romano), la ebullición de la burguesía urbana y la restauración de la metrópoli de Braga supondrán un desafío al que Gelmírez, obispo desde 1100, hará frente con éxito. Entre los jalones de su respuesta (1105: concesión por Pascual II del palio y de 7 cardenales que celebran, “more romano”, el culto apostólico; 1111: coronación de Alfonso Raimúndez como rey de León en Compostela), se halla, en el plano ideológico, el memorial en que consiste la *Historia Compostelana*, cuya primera redacción, encargada por Gelmírez a Munio Alfonso, data de 1110. En los dos primeros capítulos de su Libro I se lleva a cabo una nueva reinterpretación de los orígenes de la sede, acerca de la translatio y del hallazgo del sepulcro, que es presentado como una “revelatio”.

Para complacer a la sede romana, origen de la fuerza de la compostelana, la *Historia* no sólo niega la predicación de Santiago en España, sino que elude citar el nombre y número de sus discípulos, los VII Varones Apostólicos, pioneros del cristianismo en la península según la tesis del papado. El ente-

100. Aspectos que se mencionan también en el segundo diploma de Alfonso II a la iglesia de Santiago, primero de los que abren la serie compilada en el Tumbo A (LÓPEZ ALSINA, *Ibidem*, p. 69).

101. Tras deponer en el mismo al obispo Diego Peláez, el monarca nombra magnates laicos para administrar el señorío de la sede compostelana (F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago, 1988, p. 134-6).

ramiento en Galicia habría tenido lugar, según el texto, porque Santiago pidió en vida a sus discípulos que llevaran su cadáver a España. Y habría tenido lugar “cum capite”, acallándose así las pretensiones de otras iglesias¹⁰² a estar en posesión de la testa del apóstol. En la misma línea —ya que lo profranco era grato en los ambientes romanos— el cronista Munio aceptaba (a pesar de los testimonios documentales del archivo en contrario) que revelación, restauración y traslado tuvieron lugar en tiempos de Carlomagno.

Sin embargo, la sumisión no conlleva necesariamente humildad, y la *Historia* envejece los orígenes de la sede compostelana, afirmando que el lugar de Liberum Donum, donde fue enterrado el cuerpo “sub marmoreis arcubus” existía ya en el siglo I. Allí floreció una primitiva comunidad cristiana que acabó víctima de las persecuciones, razón por la cual la sede episcopal fue fundada en Iria, en el siglo VI. Pero (de nuevo la soberbia) la aparición del edículo no es fruto de una “inventio”, sino de una “revelatio”, manifestación de la Providencia en consideración a la difusión que el culto a Santiago había alcanzado a principios del siglo XII. Los testigos de las luminarias y apariciones angélicas no son ya unos ermitaños, sino “ciertos personajes y varones de gran autoridad”. Teodomiro, al acudir al lugar, encuentra una “domuncula” conteniendo una sola tumba de mármol, toda vez que, al rechazarse la predicción del apóstol, con más razón se negaba la de sus discípulos.

Las convulsas circunstancias en que se desarrolló el episcopado y el señorío de Gelmírez durante la segunda década del siglo muestran que el alegato representado por la *Historia* era insuficiente. Un nuevo proceso de autojustificación de la sede comenzará en 1129 con la redacción del llamado Tumbo A de la catedral. Pero que los términos contenidos en el texto de Munio Alfonso se revelaran incontrovertibles lo muestra que ni el Maestro Giraldo, continuador c. 1124 del Registro de los Hechos de Gelmírez, ni el llamado “tercer autor”, que continuó la obra a la muerte del arzobispo, alterasen los puntos de vista expuestos en sus dos primeros capítulos¹⁰³.

En resumen, se puede entender la “inventio” de la sepultura del apóstol Santiago como una metáfora de otro enterramiento, el del obispo de Iria Flavia que decidió (verosíblemente Teodomiro, +847) trasladar la sede episcopal al interior. Cuando el crecimiento de la segunda mitad del siglo XI (particularmente por el desarrollo del comercio y de las peregrinaciones) favorezcan el enriquecimiento de esa sede compostelana, sus titulares promoverán el despliegue de la leyenda apostólica para hacer frente a los retos provenientes de la monarquía y de los obispados en concurrencia con ella misma, Toledo y Braga.

102. Concretamente, de la de Coimbra, cuyo obispo Mauricio regresó de Jerusalén en 1107 diciéndose en posesión de la cabeza de Santiago el Mayor (LÓPEZ ALSINA, *op. cit.*, p. 74).

103. LÓPEZ ALSINA, *op. cit.*, p. 76. Un juicio sobre el gobierno de Gelmírez en FLETCHER, *The episcopate...*, p. 53-7.

II. HAGIOLOGÍA Y SOCIEDAD EN EL MEDIO MONÁSTICO

1. LA PERDURACIÓN DE UN CULTO MARTIRIAL: SAHAGÚN

En su panorámica de conjunto sobre el género hagiográfico en Castilla y la Rioja, afirmaba Juan Gil que "lo sorprendente es que la perla de Cluny, Sahagún, o la propia Nájera carecieran de semejante tipo de literatura"¹. En la actualidad, creemos hallarnos en disposición de dar una respuesta a esa cuestión. El monasterio de San Benito de Sahagún ocupaba, sin duda, desde su fundación un lugar de honor en el panorama monástico castellanoleonés. Fundado, a lo que parece, por Alfonso III², a todo lo largo del siglo X funcionó como el cenobio familiar de la dinastía de los reyes de León. Ello favoreció que constituyera un extenso y bien articulado dominio señorial³, soporte material del rango monástico que conservará a lo largo de la Edad Media⁴.

Desde el origen, fue el culto a dos presuntos mártires del siglo III hispano, Facundo y Primitivo, lo que aportó el sacro patronazgo a la comunidad benedictina. Culto que, como el tributado a otras "parejas" de mártires (Justo y Pastor, Emeterio y Celedonio...) parece evocar la antigua devoción pagana a los Dioscuros⁵. Sin embargo, aun remontando el testimonio de su culto a la Bética del

1. "La Historiografía". *Historia de España. Menéndez Pidal*, XI, 1995, p. 52.

2. Aunque el diploma que se puede considerar equivalente al de la fundación sea considerado falso por J. M. MÍNGUEZ, *Colección diplomática de Sahagún (siglos IX y X)*. León, 1976, p. 30-37. Una parte notable de la restante serie documental medieval fue publicada por el P. ESCALONA, *Historia del Real Monasterio de Sabagún*. Madrid, 1782. Según este autor, la primitiva comunidad procedía en 872 del monasterio de San Cristóbal de Córdoba, arrasado por los musulmanes. Diez años más tarde, bajo Muhamad I, una aceifa arrasa la primitiva basílica (*Ibidem*, escr. 23).

3. Cf. J. M. MÍNGUEZ, *El dominio del monasterio de Sabagun en el siglo X*. Salamanca, 1980.

4. A mediados del siglo XIV la renta agraria de Sahagún se halla a la cabeza, y muy por encima, de los demás monasterios de la orden cluniacense encuadrados en la "provincia de Toledo" (S. MORETA VELAYOS, *Rentas monásticas en Castilla. Problemas de método*. Salamanca, 1974, p. 118 y 124-6).

5. Como prolongación del culto a estos héroes mitológicos se ha entendido el de los santos mártires Cosme y Damián (SÁNCHEZ DRAGÓ, *Gárgoris y Habidis*. 4 vols., Madrid, 1978, II, p. 180-2). Sobre

siglo.VII, la leyenda no se expresa en un documento hagiográfico sino en la *Passio Sanctorum Facundi et Primitibi*, incluida en el legendario del siglo XI denominado Pasionario Hispánico⁶. Su editor A. Fábrega consideraba en 1953 que éstas “sus ampulosas y pretenciosas Actas, cual ninguna otra de nuestro Pasionario, ... fueron debidas al tiempo de los primeros aleteos de la fama que debía cobrar el gran monasterio de Sahagún, más tarde centro del movimiento cluniacense de Castilla, concretamente, durante el segundo cuarto del siglo X, probablemente poco después de la consagración de la basílica del monasterio en 935”⁷.

Consideraba también, sobre su autor, que, “hábil conocedor de la literatura hagiográfica hispana, entretejió las numerosas narraciones de los más inverosímiles portentos, a cual más maravilloso, con frases sonsacadas de casi todas las Pasiones de santos españoles. En su lectura uno piensa si su autor tuvo la idea de proponerlos como los únicos mártires de España que solos, sufrieron lo que todos los demás juntos”. La empresa era necesaria por cuanto, en el momento de su confección, la patria de muchos de los mártires hispanos (Emeterio y Celedonio, Vicente, Leocadia, Eulalia...) se hallaba aún en manos musulmanas, la cristiandad leonesa no quería verse más, probablemente, en situación de inferioridad cultural con respecto a las comunidades mozárabes de Al-Andalus, y, como observara Fábrega, no había en la liturgia anterior al siglo X (ni en el Oracional de Tarragona, ni en el Sacramentario de Toledo, ni en el Antifonario de León) textos con que festejar a los mártires Facundo y Primitivo. Aspectos éstos que arrojan luz sobre la ideología que —cual, antes, el neogoticismo de las crónicas de Alfonso III— debía revestir la hegemonía política, desde el siglo X, y luego en el XI, de los reyes de León.

A tal punto debían estar instalados los mártires en el imaginario sacro leonés y castellano (su fiesta, el 27 de noviembre, se prescribe en todos los calendarios), que cuando en el período de los reinos de Taifas se desata la sed de reliquias, Sahagún, que entiende contar con las propias, no realizará más *translatio* que de las de San Mancio, en 1053⁸, entendemos que porque Évora,

Gervasio y Protasio, y el patrocinio cívico de los mártires, cf. J. SAN BERNARDINO, “*El Santo y la ciudad*”. Sevilla, 1996, *passim*..

6. P. RIESCO CHUECA, *Pasionario Hispánico*, p. 20-39. Imputa J. Gil a Díaz y Díaz haberla datado en el siglo XII (*Index scriptorum latiorum...*, n° 926), siendo así que “por su estilo me parece un poco anterior” (J. GIL, *op. cit.*, p. 70, nota 39). Las reliquias de estas mártires fueron depositadas, junto a otras, en la consagración de la basílica de Acci (Guadix) en 652 (J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1969, n° 307).

7. A. FÁBREGA GRAU, *Pasionario Hispánico*. 2 vols. Madrid, 1953, I, p. 272; y p. 65-6 para la siguiente cita.

8. J. FERNÁNDEZ CATÓN, “Datos para la historia del martirio y del culto de las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo”, *Bivium. Homenaje al Pr. M. Díaz y Díaz*. Salamanca, 1983, p. 67-79, p. 78. Cf. también, del mismo autor, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias*. León, 1983, p. 306-312. Las reliquias sirvieron para la iglesia de la villa nueva fundada por el monasterio, hacia, una legua al norte de Medina de Rioseco.

ciudad de su martirio, había sido el escenario de sendas victorias de Alfonso III y Ordoño II⁹, y hacia la zona pacense del Guadiana apuntaban ahora las ambiciones leonesas. Pero el cénit del poder político y económico del monasterio de Sahagún tuvo lugar bajo Alfonso VI, que será finalmente enterrado en él.

Tras fallecer el monarca en Toledo el 1 de julio de 1109, la corte decidió volver al monasterio del Cea (en el que había residido casi continuamente en los dos últimos años) a sepultarlo, asistiendo a la ceremonia doce obispos y siete condes del reino¹⁰. La elección era lógica y coronaba la trayectoria de privilegio que el cenobio disfrutaba entre los demás centros religiosos del reino. Como consecuencia lógica de la importancia material alcanzada, Sahagún fue la perla monástica ambicionada por Cluny, a cuya obediencia la sujetó Alfonso VI y de la que recibió unos abades franceses, que serán actores de primera línea en el cambio de rito litúrgico y otras manifestaciones de la introducción de la reforma gregoriana en España.

Y fue durante este momento cuando, según Fernández Catón, se pondría la invocación, el verso, la oración y la noticia histórica del martirio de los santos Facundo y Primitivo, hallados en un primer acto notarial de reconocimiento practicado en 1412¹¹. Dicho texto es el siguiente:

(*Christus. Monogramático*). IN HONORE SANCTORUM MARTITUM FACUNDI ET PRIMITIVI QUORUM CORPORA HIC REQUIESCUNT. Isti sunt santi qui pro testamento dei sua corpora tradiderunt et in sanguine agni laverunt stolas suas. Versus. Tradiderunt corpora sua propter deum ad supplitia. Ideo coronantur et accipiunt palman. Oracio.

Propiciare quaesumus domine nobis famulis tuis per horum sanctorum martirium tuorum Facundi et Primitivi, qui in presenti requiescunt ecclesia merita gloriosa, ut eorum pia Intercessione ab omnibus semper protegatur adversis, per dominum nostrum.

Passi sunt isti martires Facundus et Primitivus sub Marcho et Antonino Imperatoribus et sub Atito preside die quinto Kalendas decembris in era CCLX. Translata sunt corpora de veteri ecclesia ad novam quinto ydus junii era M^oCC^oL^oI^o. Regnante Aldefonso rege Castelle, abbate Guillelmo in Isto monasterio presidente. *Signum regis* de Alfonso VI. Petrus Veliti scripsit.

Más abajo situaremos en su contexto la traslación realizada en 1213. Por el momento, puede aceptarse la cronología propuesta por Fernández Catón para tales noticias que defendían, quizás, a Sahagún de una primera manifestación de escepticismo sobre la realidad histórica de sus preciadas reliquias.

9. J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, "La monarquía leonesa de García I a Bermudo III", en *El reino de León en la Alta Edad Media*, León, 1995, p. 131-141.

10. B. F. REILLY, *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*. Toledo, 1984, p. 384-389.

11. J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, "Datos para la historia del martirio y del culto a las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo", *Bivium. Homenaje al Pr. M. Díaz y Díaz*. Salamanca, 1983, p. 67-79.

Pero, sin duda, el vértice de la dilección de Alfonso VI hacia el monasterio del Cea se halló en depositar sobre su altar la reliquia del Lignum Crucis que, si hemos de dar crédito (como se ha hecho en importantes estudios de historia de los movimientos sociales) a la primera *Crónica Anónima de Sahagún*¹², le regaló el emperador bizantino. Alejo I Comneno, según el texto de ella, en el año 1101, tercero tras la dedicación de la iglesia,

envió al rey una cruz non pequeña, fecha e labrada del madero en que fue crucificado nuestro Señor, fecha de oro mui puro, e alrededor guarnida e cubierta de piedras e margaritas mui preçiosas entrexeridas, labrada de labor griega mui sutil...

La qual, como el mui noble rei viese, las rodillas en tierra, con gran reberença adoró, e luego ayuntados muchos nobles e perlados, ordenó mui solemne proçesion en la iglesia de los santos mártires Facundo y Primitivo dende, e la puso sobre el santísimo altar por las manos del obispo de Palençia

La importancia de la verosimilitud de este envío, realizado en el contexto de las nuevas relaciones entre griegos y latinos tras la constitución del Reino de Jerusalén, radica para lo que nos ocupa en que las reliquias de los mártires Facundo y Primitivo pasaban a segundo plano en el interés del monasterio, que ahora poseía un fragmento del madero en que fue crucificado Jesucristo. Si ello alteró en el cenobio el orden de prioridades litúrgicas y ceremoniales es algo que desconocemos. Lo que sí se sabe de cierto es que será precisamente esa reliquia del Lignum Crucis el tesoro máspreciado del que se apoderen los aragoneses ocupantes de la villa y del monasterio de Sahagún en 1112. Según el relato de la misma crónica, Alfonso el Batallador pasó por el monasterio, de camino hacia León, el domingo de Ramos de ese año, y entrando en la iglesia a orar, pidió el Ligum Crucis para adorarlo. Y luego de yacer un rato postrado en oración, se alzó y, tomando la cruz en sus manos, la entregó a los suyos para que la guardaran¹³.

Aunque el autor de la crónica, en su invocación subsiguiente a los mártires, —no sin manifestar ciertas reservas sobre su existencia histórica (“si berda-

12. Su último editor, A. UBIETO ARTETA (*Crónicas Anónimas de Sahagún*. Zaragoza, Anubar Ediciones, 1987) estima que la más antigua es romanización de un posible alegato presentado por el monasterio en el concilio de Burgos de 1117, contra los excesos de los burgueses (cuya rebelión duraba desde 1109). Resume las opiniones de Escalona, Traggia, Puyol y Ramos Loscertales afirmando (*ibidem*, p. 6) que “es imposible que un redactor no coetáneo tuviese a su disposición la documentación que hoy manejamos y que pudiese construir una visión tan acorde con la posible realidad”.

13. UBIETO, *Crónicas...*, p. 52. Según la *Chronica Adephonsi Imperatoris* (ed. L. Sánchez Belda. Madrid 1950, p. 43) Alfonso I llevaba a la batalla de Fraga un arca de oro, guarnecida de piedras preciosas, con varias reliquias, y entre ellas las de Santa María Magdalena y el Lignum Crucis que “rapuerunt illum de domno sanctorum martyrum Facundi et Primitivi”.

deramente por el nombre de Jesucristo sufristes pasión, lo qual yo non dudando, mas doliéndome mucho, lo digo")— maldice al rey que privó de tan preciada joya al monasterio; poco más adelante, cuando se refiere a la incautación de las alhajas del monasterio por parte de los burgueses levantiscos de Sahagún, incluye entre las mismas "ansi basos de altar como todos los ornamentos, custodias llenas de reliquias de santos...y el madero de la cruz del Señor"¹⁴. O incoherencia del cronista, o posibilidad de que los monjes hubiesen repuesto de alguna forma la pérdida.

Tras ser levantada a los burgueses la sentencia de excomunión, y hacerse la concordia entre el rey de Aragón y el abad, vino la enemistad entre burgueses y castellanos, consiguiendo los primeros que los segundos fueran expulsados. En ese contexto, en que los burgueses impetran la protección del abad y la reina, le parece al cronista —quienquiera que fuese— necesario mostrar que las virtudes de la sumisión, y la verdadera liberación proceden del favor sobrenatural de los mártires. A tal efecto intercala en su narración un milagro obrado por san Facundo (obsérvese que actúa sin su hermano): la liberación de un siervo, mezquino de un burgués, de la prisión en que yacía fuertemente aherrojado¹⁵. Toda la trama de este episodio revela una influencia, a nuestro juicio muy clara, de los Milagros Romanzados de Pedro Marín (con mayor barroquismo, en el caso sahumantino, en la descripción de la trama y detalles; v. g. r.: la descripción de los grillos), que refieren, como es sabido, la serie de liberaciones de cautivos en la frontera de Granada atribuidas, en los años de 1270-1280, a la intercesión de santo Domingo de Silos.

Fracasada la revuelta de los burgueses, la paz social vino a instaurarse en el dominio de Sahagún. Entre 1117 y 1152 no hay rastro de nuevos disturbios. Sin embargo en ese año parece que se reprodujo la tensión entre el abad y los burgueses; y Alfonso VII hubo de personarse en la ciudad y proceder a la revisión del fuero, que fue otorgado en unos términos nuevos que señalan la decadencia del poder abacial: por primera vez se reconoce la participación del "concilium" en el gobierno urbano. Con esta armonización pudo operarse una transferencia del patronazgo de los mártires, hasta entonces ejercido sobre el monasterio, hacia la colectividad municipal. Asunción que hubo de contribuir a la estabilización del señorío monástico, perceptible en las décadas posteriores.

Pero hemos de entender que una cosa es la veneración que pudieran suscitar en el campesinado y en los habitantes de las villas del dominio, y otra el respeto que merecieran en los ambientes eclesiásticos los fundamentos históricos de ese culto. En el curso del pleito, proseguido en 1182, entre los arzobispos de Braga y Compostela respecto a la jurisdicción sobre las diócesis de Coimbra, Viseu, Lamego e Idanha, el compostelano —argumentando sobre los límites de la

14. UBIETO, *Crónicas...*, p. 52-3 y 83-4 respectivamente.

15. UBIETO, *Crónicas...*, p. 101-104.

Gallaecia— adujo en su favor la Pasión de los mártires Facundo y Primitivo, pero recibió de su oponente la respuesta de que se trataba de un texto apócrifo¹⁶.

Parece, sin embargo, que las reliquias de los mártires volvieron a blandirse en momento de desestabilización del señorío. El abadiato de Pelayo (1203-1209) hubo de hacer frente a pleitos con la villa de Bercianos, con los templarios, con el arcediano de León y con los mismos vecinos de Sahagún, que habían constituido una Cofradía de la Resurrección¹⁷ (es evidente que el culto a los mártires es el icono del señorío). Pero más grave fue en 1206 la negativa de los lugareños de San Pedro de las Dueñas a cumplir con las sernas debidas al monasterio; Alfonso VIII sentenció obligándoles a realizarlas en número de 5 jornadas anuales. Dos años después los de Berver se amotinaron y llegaron a injuriar al abad, siendo entonces el rey Leonés el que les impuso la sumisión¹⁸. La tónica general no varió cuando en 1210 fue elegido abad el monje hospitalero, Guillermo. Las propias monjas de san Pedro de Dueñas recusaron la sujeción a Sahagún y hubo de someterlas la autoridad episcopal. Pero hubo que mantener pleitos también con los obispos de León y Zamora, y con los vecinos templarios —a propósito de los diezmos de cuatro villas—, firmandose con éstos una concordia en junio de 1212¹⁹.

En este contexto, no debió carecer de importancia para el monasterio el traslado de las reliquias de sus mártires “de veteri ecclesia ad novam”, el nueve de enero de 1213, según reza el acta conservada en su arca de las reliquias: “Passi sunt isti martires Facundus et Primitivus sub Marcho et Antonino imperatoribus, et sub Attico preside, V Kalendas decembris in era CCLX, et translata sunt de veteri ecclesia ad novam V idus junii era MCCLI. Regnante Aldefonso rege Castelle, abbate Guillelmo in isto monasterio presidente”²⁰. La personalidad de los templarios, custodios que habían sido durante más de un siglo del Templo de Jerusalén —depositarios, por tanto, del verdadero Lignum Crucis— hacía muy oportuna, en el curso del pleito con ellos, la elevación de las reliquias de los mártires propios. Pero, además, no es despreciable el efecto propagandístico que un acto de tal naturaleza tenía tras la conclusión, el 11 de noviembre, de la tregua entre los monarcas de Castilla, León y Portugal que va a permitir la continuación de la guerra con los almohades y la conquista de Alcaraz²¹. A un paso de la frontera con el reino de León, la elevación de sus

16. En un informe enviado a Lucio III por una comisión formada por los obispos de Tarazona, Salamanca y Oporto (FABREGA GRAU, *Pasionario...*, I, p. 66).

17. ESCALONA, *Historia...*, p. 133-4,

18. ESCALONA, *Historia...*, p. 133 y p. 575, escr. CCXVI.

19. ESCALONA, *Historia...*, p. 134.

20. ESCALONA, *Historia...*, p. 135, quien arguye que el notario erraría al poner “junii” en lugar de “januarii”, porque en junio ya no era abad Guillermo. Argumento retomado por J. FERNÁNDEZ CATÓN, (“*Datos para el culto...*”, p. 69-72), artículo encaminado a discutir las bases científicas en que se funda el conocimiento de la existencia histórica de los mártires Facundo y Primitivo.

21. M. A. LADERO QUESADA, *Historia de España. Menéndez Pidal, IX*. Madrid, 1998, p. 544-545.

antiguos mártires, *actualmente custodiados por Castilla*, no dejaba de representar una manera de atraerse a una nobleza feudal (y a su cabeza Pedro Fernández de Castro) persistentemente renuente a aceptar el caudillaje de Alfonso VIII.

Aunque en el siglo XIII el señorío de Sahagún se vio también esporádicamente contestado, no tenemos el testimonio de que la figura de los mártires fuese de nuevo puesta en el tablero. La apertura de horizontes que significó para todo el reino la conquista de Andalucía queda ilustrada, o orillas del Cea, por el poema latino en que el abad Guillermo de la Calzada, una vez depuesto, escribe —desde su refugio en Carrión— sobre las excelencias de la ciudad de Sevilla, recién ganada a los almohades²². Describiendo la hueste ocupante, por la enumeración de sus procedencias, deja constancia (estrofa 13) de que allí “Ocurrít cum panibus tellus Palentina / et nostra cum fructibus villa Facundina”. Eran, por tanto, sus frutos lo que, junto a la sede del obispo Tello, había aportado la *villa*, que no el monasterio, de Sahagún. Aunque el matiz no resulte extraño, por tratarse del testimonio de un resentido²³, no parece menos denotativo del descenso de peldaños que, en el imaginario sacro de las tierras del Cea, ocupaba la figura de los mártires Facundo y Primitivo.

Lo veremos ya, sin lugar a dudas, cuando Alfonso X acuda al monasterio en 1255, durante la época de Pascua, y resuelva de camino las diferencias entre los burgueses y el abad, que se habían agudizado de nuevo. Si fue la resolución del litigio lo que le exigió permanecer veinticinco días en la abadía, el ponderado nuevo fuero que otorgó a los burgueses denota que no se conformó con el castigo ejemplar impuesto a los principales responsables²⁴. Pero no se conformó con legislar para el pueblo, sino que, entrando en el capítulo, mandó a los monjes que levantasen un altar en honor de san Clemente, según él por haber nacido el día de su fiesta, y también por haber ganado en ese día a Sevilla. Además, instituyó una capellanía, en honor de la Virgen y del Espíritu Santo, para que se rezase por la remisión de sus pecados. La Virgen, el Espíritu Santo y el papa Clemente (consideramos a este santo, el tercer obispo de Roma, una metáfora de la figura que realmente inquietaba al rey castellano, el pontífice Clemente IV). Es obvio que los mártires Facundo y Primitivo no se hallaban ya en el centro de la controversia sacral en Sahagún, y hasta su fiesta podía no respetarse^{24bis}.

22. Se trata de los “Rithmi de Iulia Romula seu Ispalensi Urbe”, conservado en el mss. misc. 26 de la Bodleian Library de Oxford y editado, con traducción, por R. CARANDE HERRERO, *Un poema latino a Sevilla de 1250*. Sevilla, 1986.

23. Depuesto, Guillermo de la Calzada se lamenta de ser, a la vejez, él mismo su propio criado (estrofa 100), y ahora los tiempos en que, siendo abad de Sahagún, lo recibían honorablemente en las curias (estrofa 102).

24. GAUTIER DALCHÉ, *Historia urbana...*, p. 283-84.

24bis. En uno de los milagros de la leyenda recogida por Gil de Zamora en su legendario alfabético se castiga la inobservancia de la festividad (Cf. *infra*, cap. VI, p. 312, n 29).

2. LA RENOVACIÓN DEL CULTO MARTIRIAL: SAN ZOILO DE CARRIÓN

Si en la vorágine de la crisis se vio sucumbir al principal monasterio del reino, por la importancia de su dominio y por su privilegiada relación con la dinastía real, puede entenderse que las demás casas benedictinas se encontrarán afectadas por coyuntura similar, máxime aquellas, como San Zoilo de Carrión, que eran de patronato nobiliario.

Emplazado en la "via francígena", el cenobio familiar de los Banu Gómez, aquella dinastía de condes palentinos, vería peligrar su economía en el primer tercio del siglo XII. Desde 1047 a 1110 el monasterio había recibido siete donaciones, de bienes en buena medida procedentes de sucesivas partidas realizadas por miembros de la familia condal, y que constituían de esa manera una especie de complemento retardado de la dotación inicial: un monasterio en Arconada, el señorío sobre su barrio anejo en 1073, una heredad dispersa en el entorno de Carrión, el monasterio de santa María de Iscar, el lugar de san Adrián de Villa Azuelo, los bienes que la misma condesa Mayor Gómez detenía en 1097, la tercera parte de la hacienda de la condesa doña Aldonza en 1110, dispersa en tierra de Campos, además de alguna otra heredad²⁵.

Durante el primer tercio del siglo XII la acumulación patrimonial le llegó como consecuencia de la política de integración de entidades monásticas, auspiciada por el papado, o bien por el criterio de racionalización de la administración dominical a través de permutas. En cuanto a lo primero, en 1118 la reina doña Urraca le cedió el monasterio de san Martín de Frómista, con las heredades de los de San Martín de Villamayor, San Pelayo de Barcial de la Loma y San Román de Peñas, y todavía añadiría nuevas donaciones en los cinco años siguientes²⁶. Por el segundo procedimiento San Zoilo allegó el monasterio de Barcial de la Loma en 1101 (cediendo la iglesia de santa María de Iscar), varias partes del de santa María de Trigueros en 1129 (a cambio de la ración monacal en Villacisla y Villoldo) y, en el mismo año, recibiendo de Alfonso Raimúndez, la villa de Lobera, la iglesia de San Millán de Quintanilla y la tercera parte de la villa de Cabañas (a cambio de heredad en Fuentes de Nava)²⁷.

Estas incorporaciones no deben desvirtuar la imagen de que la renta monástica no se revelaba, al término de ese proceso, suficiente para hacer frente a los gastos. En 1129 el obispo de Palencia, en un concilio celebrado en la villa de Carrión, hubo de conceder al monasterio la percepción de todos los diezmos²⁸. Por ello no puede sorprender que San Zoilo de Carrión, baluarte

25. Como un solar en Villotilla (J. A. PÉREZ CELADA, *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión*. Palencia, 1986, docs. nº 1, 6, 11, 13, 16, 18 y 20).

26. En 1120 la heredad real en Arconada y en 1123 una heredad dispersa (PÉREZ CELADA, *Documentación...*, nº 21, 22, 23 y 24).

27. PÉREZ CELADA, *Documentación...*, nº 19, 25 y 27.

28. PÉREZ CELADA, *Documentación...*, nº 28, p. 50. Acto contrario a las directrices de la política episcopal en materia de renta durante esa época.

en el camino de Santiago estrechamente vinculado a Cluny desde que en 1076 fuese donado por la condesa Teresa Díaz a la abadía borgoñona²⁹, regido por monjes de ese origen (en 1095 su prior es Hugo), no desaprovechase coyuntura alguna que favoreciese el retorno de las liberalidades, regias o particulares. Máximé cuando la familia de sus condes patronos no gozaba ya en la sociedad política de Castilla de la relevancia de antaño.

En el empeño, el monje Rodolfo seguirá los pasos del superior de la congregación cluniacense, comprometido en una política de restauración monástica que incluía la solicitud de fondos a los príncipes que disponían de ellos, y entre otros al monarca Alfonso VII, que pronto se intitulará Emperador. Cuando, con este fin, visite Castilla en 1142, aún no ha compuesto el *De Miraculis libri duo*³⁰, donde, en polémica con los cistercienses, aborda el tema de la liturgia y la conmemoración de los muertos. No puede, por tanto, esta obra invocarse como modelo de los *Miracula gloriosissimi martiris beati Zoili*³¹, que Rodolfo, prior de Carrión, escribió –según Juan Gil– “hacia 1136, esta vez a pedimiento de Pedro el Venerable”.

Pero no sólo por la fecha de composición, sino además por la temática, que en la colección castellana es de índole extramonástica. O, más bien, atiende fundamentalmente a la relación del monasterio de san Zoilo con la sociedad que le rodea y lo nutre. En efecto, los 21 milagros narrados abarcan la variedad de temas comunes en el género, pero el acento es particular. Hay, por supuesto, curaciones: de un ciego (MSZ, 1), de un ciego y sordo (MSZ, 19), de dos paráliticos, de las manos (MSZ, 20) uno, y de todos los miembros (MSZ, 1) el otro. No falta el típico caso de la mujer que ha tragado una serpiente por dormir de manera incauta. Pero estos casos son incluso superados en número por los de endemoniados liberados del Enemigo en la basílica de San Zoilo: el del vasco Vital, cuyas frívolas cantinelas le habían mudado el aspecto de manera monstruosa (MSZ, 8), el del joven poseído cuando en domingo se entregaba con sus amigos al juego (MSZ, 12), o bien el de otro del que el diablo finalmente salió declarando hacerlo por orden del santo, pero no sin dejar dos carbones como testimonio de su estancia (MSZ, 9). Pero, en cuanto a endemoniados, se aprecia un rasgo diferenciador por razón de sexo, y es que es común a las mujeres posesas emitir los aullidos propios de los animales (MSZ, 13 y 15).

29. PÉREZ CELADA, *Documentación...*, nº 7 y 8, p. 15-21. Vid. em nº 14: donación de Alfonso VI a la abadía de Cluny.

30. PETRI CLUNIACENSIS, abbatís, *De miraculis libri duo*. Edición de Dionisia Bouthillier, en nº LXXXIII del *Corpus christianorum continuatio medievalis*. Turnholt, 1988. Sobre Cluny y Pedro el Venerable, cf. M. PACAUT, *L'ordre de Cluny (909-1789)*. Paris, 1988; G. CONSTABLE, “The monastic policy of Peter the Venerable”, *Cluniac Studies*. London, Variorum Reprints, 1989, 119-138; y D. IOGNA-PRAT, “Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940-v. 1120)”, *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*. Ed. M. Heinzelmann. Sigmaringen, 1992, p. 77-119.

31. Editados por Flórez, *ES*, X, p. 496-507, que los data alrededor de 1136.

No podía faltar la acción del patrón celeste sobre las relaciones de producción que sostienen el convento. Una tormenta de granizo que pareció iba a destruir la cosecha fue detenida en el mismo aire (MSZ, 16). En los sembrados contiguos al monasterio habían dado los vasallos de ciertos caballeros ("quidam militum clientuli") en introducir sus caballos a pastar, hasta que la ira del santo los aletargó e hizo devorar por perros y aves de rapiña (MSZ, 6). Un judío se atreve entonces a despreciar ese coto y lleva su mulo a pastar, pero un rechinar de dientes se apodera del animal hasta que termina muriendo (MSZ, 7).

En otras ocasión es en la misma batalla donde el santo interviene. Cierta hombre que buscaba el beneficio en la milicia ("homo quidam miles quaerens in agro negotium") se vio de tal forma rodeado de enemigos que no le quedó sino invocar a San Zoilo: y fue de admirar que, apoderándose el miedo de los atacantes, huyesen despavoridos del campo. El caballero fue a depositar su espada en la tumba del mártir y a hacerse vasallo suyo (MSZ, 18).

Si en la cuarta década del siglo XII, con el declive de la casa condal de Carrión, era cada vez más difícil mantener vinculada a la sociedad feudal en torno al convento de San Zoilo, parecía claro que el porvenir se hallaba en el fomento de las peregrinaciones ("Non solum apud nos fama beati martiris pervenit, verum etiam Alpes transvolat, maria transnattat et insulas penetrat" (MSZ, 10). Una mujer tejedora, en Normandía, ve aparecérsese el santo en el paño que estaba tejiendo, y recibe de él la orden de ir en peregrinación a su santuario, asegurándole guiarla en el camino. Y en la pieza de tejido que dejará como presente en la basílica de Carrión es preciso ver una publicación por el convento de sus necesidades de "vestitum". Pues el hecho de que el artesano diera muestras de alejamiento con respecto a la devoción, o al culto, del santo aparece en más de uno de los breves capítulos o milagros. Un fabricante de objetos de metal se aplicaba al yunque el día de la fiesta del mártir, y al ser reprendido, osó poner en duda la veracidad de la traslación de las reliquias: el manubrio, al rojo, le abrasó una mano (MSZ, 5). De forma similar, a un panadero se le quemó y redujo a estiércol la hornada de panes que se disponía a cocer en el día de san Zoilo (MSZ, 21).

Y es que el denominador común de esta colección de milagros es revalidar la vigencia de un culto martirial en una época en que las "vitae" de los santos confesores no constituían ya la vanguardia del género hagiográfico, según lo acredita la evolución del modelo cluniacense bajo Pedro el Venerable. Era preciso certificar la autenticidad de la traslación de las reliquias desde Córdoba, y para ello el monje Rodolfo dio cabida en su texto a la especie, por él fraguada o recibida de la tradición del convento, de que, en su camino hacia Carrión, la comitiva que transportaba las reliquias había hallado abiertas las puertas de las ciudades. No se imaginaba en la España cristiana de hacia 1140 cuál había sido la relación de fuerzas entre cristianos y musulmanes un siglo antes. Pero tampoco cabe desconocer la forma poética de impetrar la exención de portazgos por parte de un convento emplazado en la "via francígena".

Después, había que imponer la observancia de la festividad a los elementos renuentes del campesinado, fuera cual fuese su condición. A una rústica que no se tomaba descanso alguno, y se reía de la devoción de sus vecinas, se le torció la mano diestra y perdió la facultad de trabajar (MSZ, 3). Otro tanto le ocurrió a un campesino varón, que sólo recuperó su habilidad cuando celebró de forma completa la vigilia del santo (MSZ, 14). Y no escapaban a esa ley los más acomodados labradores, como el que en día de San Zoilo se empeñó en acarrear hierba del prado en su carreta, y cuando iba a uncir los bueyes vio caérsele un cuerno a uno, lo que le movió a entregarse al servicio del monasterio y pagarle tributo anual (MSZ, 17).

Si el alegato ideológico tiene efectos inmediatos, no siempre es posible apreciarlos. Pero algunas veces es dado intuir la relación entre la trabazón de las ideas y los términos en que se anuda la relación social. Aunque entre 1135 y 1140 la colección documental del monasterio registra sólo la donación de 4 heredades de tipo medio³², en 1142 Alfonso VII, éste sí a ruegos de Pedro el Venerable, confirma el señorío del monasterio de San Zoilo sobre el burgo de Carrión y el fuero por el que sus habitantes se regían³³.

3. LA EDIFICACIÓN DE LA MEMORIA DE UN CONFESOR: ADELELMO EN BURGOS

En 1091 el rey Alfonso VI hizo entrega a La Chaise Dieu, entonces regida por el abad Roberto, de un monasterio situado a la entrada de Burgos, puesto bajo la advocación de san Juan Bautista³⁴. En el diploma, la expresión "hereditates quod hodie habet et Deus in antea dederit" parece indicar que el monasterio ya existía con anterioridad. Pero, en todo caso, el acto de donación —que debía corresponder a los compromisos feudales de la reina, de origen borgoñón, Constanza— suponía la instalación en la principal ciudad del reino de Castilla de una comunidad benedictina procedente de Auvernia, al frente de la cual se hallaba un domno Adelelmo.

Para su mantenimiento —"ut semper sit ibi vitam beatam monachorum"— la entidad fundada dispondría de las heredades que ya detentaba el monasterio de san Juan, más las que éste había recibido con anterioridad, y todo indica que en el régimen de explotación que se iba a implantar se contemplaba el dominio banal; pues a las varias tierras y 8 viñas donadas en el entorno

32. PÉREZ CELADA, *Documentación...*, nº 29, 30, 31 y 32.

33. PÉREZ CELADA, *Documentación...*, nº 33, p. 56-7.

34. El editor de la colección diplomática, F. PEÑA PÉREZ, *Documentación del monasterio de san Juan de Burgos (1091-1400)*. Burgos, 1983, no plantea la posibilidad de que el diploma de esa donación (*Ibidem*, p. 3-5) esté manipulado en algún pasaje, como el que llama "Sancte Roberti" al abad de la Chaise Dieu.

inmediato de la ciudad, el monarca añadió un molino, un horno y una villa poblada, sobre la cual les otorgaba el coto jurisdiccional³⁵. Dicha jurisdicción se extendía también al circuito en torno al edificio del monasterio, que debió restaurar para que sirviese a la nueva función de acogida de pobres y peregrinos que se habría dado la nueva comunidad francesa. En realidad, no se trataba sino de asumir eficazmente –y en las afueras de Burgos ello constituía un imperativo social– la función hospitalaria contemplada en la Regula Sancti Benedicti, de observancia entonces aún no general en España. A tal fin el rey edificó una capilla en honor de san Juan Evangelista “ut pauperes et peregrinis ibidem sepelirentur”.

Que entonces empezase a funcionar allí un “hospital”, es decir, un establecimiento donde la actividad asistencial primase sobre la litúrgica o ascética, no puede certificarse. En todo caso, el gesto de piedad de los reyes tuvo pronto su imitación entre la aristocracia, con el efecto agrupador de monasterios que se venía produciendo en España desde hacía unos cuarenta años. Pues en 1097 las hermanas Teresa y Estefanía Díaz hacen donación a San Juan de Burgos, donde es prior un monje llamado Esteban, del monasterio propio que tenían en san Adrián de Juarros, en la tierra meridional de Burgos³⁶. La adquisición se completa siete años después cuando reciben la parte que un matrimonio poseía junto a aquél. Pero ese año de 1104 tendrá lugar la incorporación de otro monasterio, el de san Julián de Sámano, por parte del mismo rey, que la dirige a un nuevo prior, Constantino³⁷.

Sin embargo, hasta 1131 la colección documental no registra incorporación alguna de nuevas propiedades. Hay, así, el indicio de un estancamiento material que tiene fácil explicación en los difíciles tiempos que se viven en lo militar (incursiones almorávidas) y en las dificultades internas sufridas durante el reinado de doña Urraca, durante el cual uno de los grupos más afectados por ellas fueron los monjes de origen francés.

* * *

Nada subraya mejor los aspectos ideológicos de la *Vita Adelelmi* que su naturaleza de obra de encargo manifestada por el autor al comienzo de la misma. Ródoifo, monje de La Chaise Dieu, enviado a España por su abad Aimery (1102-1128) declara, en efecto, en el prefacio sentirse compelido a

35. El molino se hallaba sobre ciertos baños, el horno en el barrio de san Lorenzo, las tierras del rey entre su palacio y el molino del conde, además de todos los huertos entre los ríos Arlanzón y Vena. Sobre la villa de Cóctar y su término el rey entrega la parte que le correspondía. El coto lo constituye prohibiendo la entrada, en el monasterio y la villa de Cóctar, de “pocer vel exactor”, por razón de esupro, anubda, fonsadera, calumnia o “nechotia” (PEÑA PÉREZ, *Documentación...*, nº 1).

36. PEÑA PÉREZ, *La documentación...*, nº 3, p. 9-10.

37. PEÑA PÉREZ, *La documentación...*, nº 5.

escribir para que el olvido de los tiempos no consuma los recuerdos de tan gran abad³⁸. Tal como se verá, este primer trabajo lo realiza en el mismo monasterio de San Juan de Burgos.

Por encima de los tópicos del género, desde el principio se advierte el carácter de ejemplaridad social que la obra encierra. Adelelmo nació en el seno de una familia de "milites" de Loudun, en los confines del Anjou y del Poitou, lo que determinó que recibiese una educación según los esquemas de su clase: sólo en el caso de que el joven fuese inepto para el ejercicio de la milicia se haría de él acomodo en el estado eclesiástico. Con esa condición fue entregado al estudio de las letras, tras advertirse en él cierta inclinación a las cosas de la religión. La ambigüedad existencial que ello comportaba en un miembro de la nobleza no resulta al hagiógrafo en modo alguno condenable, sino más bien digna de consejo: "quamvis coactus, saecularem suscepit militiam, ut donata patrimonii sui portione, pauperibus, viduis et egenis distribueret" (VA, 1). El rito del ingreso en la caballería lo ejecutó, por la presión de los cuñados, al terminar los primeros estudios, y durante varios años, hasta la muerte de los padres, podrá ejercitarse en las virtudes caballerescas: liberalidad, prudencia, honestidad, justicia, caridad. La expresión "O laudabilem militem!, cui sacerdotes aequiparare non possunt" expresa el elogio de la "militia Christi", de la caballería renovada, que años después recibirá de Bernard de Clairvaux el espejo que la consagra como orden.

La liberación del vínculo familiar y patrimonial fue todo uno, y la venta de sus bienes, para distribuir el producto entre los necesitados, aparecía como la condición previa a la peregrinación a Roma. Será en el camino a la ciudad eterna cuando llegue al monasterio "issidorensis" (=Issoire), priorato que era de la Chaise Dieu, donde es recibido por el mismo abad Roberto, al que abrió su corazón. Aunque éste decidiese en un principio acogerlo en el convento, luego creyó conveniente dejarle cumplir el voto de la peregrinación, con el fin de que la profesión monástica pudiera realizarse "quieta voluntate", con voluntad sosegada. Hay un paradigma del peregrino en el relato de su humilde viaje a Roma, sin dispensa, rechazando limosnas y visitando asiduamente las reliquias de los apóstoles y los mártires. Tras dos años de ejercicios ascéticos, regresó tan escuálido a La Chaise Dieu que en un principio no le reconocieron.

A la toma de hábito siguió la excelencia en la práctica de las virtudes benedictinas: abstinencia, mortificación de la carne, humillación, obediencia, oración y silencio. Nivel de perfección que determinó su nombramiento —y en ello hay que ver un consejo de tipo general— como maestro de novicios. Empiezan entonces los milagros obrados por su intercesión (VA, 7): curación de un afiebrado (con sola su bendición), de dos leprosos (con un pan ben-

38. Publicada la Vita, junto con otra más extensa, por Flórez, *ES*, XXVIII, 1772, p. 832 y ss. y 841 y ss. El monje Rodolfo se lamenta incluso de las pocas obras que se escriben por encargo: "A poena liber extitit qui rogatus accedit".

decido), y de una mujer que tenía cancerados los pechos. No se puede ignorar el simbolismo salvífico intrínseco en la presentación de esos milagros, pues un muchacho mudo recupera la voz con el pan bendito, y con agua un joven rústico vomita la serpiente que había tragado mientras dormía en el prado.

La semiología queda más al desnudo en otro tipo de prodigios en los que no está presente la taumaturgia: así en el regreso del viaje que Adelelmo había emprendido para recibir las órdenes sagradas (y que hubo de ser repetido por hallarse el obispo incurso en el delito de simonía) la luz de la antorcha que lo precedía permaneció inextinta en medio de las inclemencias invernales. Pero no quiere el hagiógrafo alejar al personaje de la curia episcopal sin enfrentar el menosprecio cultural de que eran objeto los monjes presbíteros por parte de los clérigos seculares de las ciudades³⁹, ya que la dignidad del sacerdocio se alcanza en el monasterio con "puriora vitae stamina", más puras urdimbres de vida, así en la contemplación como en la obra humilde y silenciosa (VA, 10). No hace el hagiógrafo mención de otros oficios desempeñados en el convento, pero en todo caso el periodo de ejercicio del ministerio sacerdotal hubo de ser amplio, ya que comprende el resto de la vida del abad Roberto —a cuya muerte no hace referencia— y el abadiato de Duran II hasta ser promovido a la sede episcopal de Auvergne. En ese momento, la inquietud electoral se adueñó de los corazones ("repente de eligiendo successore nostrorum sollicitudo") y de las mentes, pero la providencia divina acudió a calmarlos cuando Adelelmo fue elegido con los sufragios de todos los frailes. No cabe mejor explanación del sentido de la expresión "gratia Dei abbas", usada en la época por la prelatura monástica.

Sigue luego el ataque al gran vicio en que pueden incurrir los abades, la soberbia. El espíritu de Adelelmo no se acomodaba a los ambages, las ambigüedades, que impone toda labor de gobierno, ni con las ocupaciones administrativas que exige la administración del temporal, y ello le llevó a renunciar al cargo, pero no sin tener que vencer la resistencia del convento (VA, 11). Ningún contrapunto mejor al carácter vitalicio de la función abacial que esa abdicación voluntaria, ejercicio de piedad, de que están salteados los abacologos latinos de la Plena Edad Media. El período de su excedencia abacial fue en La Chaise Dieu de gran concurso de enfermos y peregrinos. Y el hagiógrafo parece tener prisa en referir entre los prodigios, aquellos que ilustran los propósitos materiales del monasterio. De forma primaria, el castigo divino infligido a un rico que se negaba a vender una casa contigua al monasterio y que éste deseaba adquirir para ampliar sus instalaciones. Tal pretensión, tan común en los procesos de formación de los dominios monásticos, es presentada por el hagiógrafo como defendida por el beato Adelelmo, aun cuando no ejercía ya cargo alguno en la administración del convento.

39. Por medio del castigo divino al clérigo que contrajo la gota por haberse reído de la ignorancia de Adelelmo (VA, 9).

De alcance extramonástico se revela, en cambio, el siguiente episodio: toda la isla de Inglaterra, con su reina, se hallaba sumida en la enfermedad del letargo. Enviaron una embajada a La Chaise Dieu, y con el pan bendecido que el beato Adelelmo les entregó obtuvieron la total curación. Aunque el hagiógrafo no revela de qué reina se trata, no cabe ignorar, son el símil del letargo, una probable alusión al período de inestabilidad política subsiguiente a la muerte de Guillermo el Conquistador, y a las luchas entre sus hijos Henri (I, de Inglaterra) y Robert Courteheuse. La escocesa Mathilda, con la que el primero contrae matrimonio, y que personifica las fuerzas que le ayudaron a triunfar sobre su hermano el duque de Normandía, parece la candidata a encarnar la imagen de reina inglesa a la que el monje Rodolfo se refiere. Si éste no personaliza, es para poder utilizar el episodio de la curación como materia transferible al caso de otra reina, aquella Isabel, última esposa de Alfonso VI de Castilla, en cuyos días el monasterio de San Juan de Burgos había empezado a conocer un período de dificultades. Pero sobre todo, con el fin de que sirviése de mensaje o aviso a la reina actual, Doña Urraca, bajo la cual tales dificultades se habían agravado. Concuerdando ello con que sea éste el momento en que, en el relato, se pasa a narrar la invitación al monje Adelelmo de venir a Castilla (VA, 13).

La finalidad para la que la reina Constanza, de origen borgoñón, había instado al rey a traer al monje fue "ut eius exemplis et doctrina, suae ditionis dominia perfectiorem in moribus et sucesibus eventum consecutura". Se trataba de buscar una mejora de las costumbres y del panorama político, y ambas cosas podían obtenerse con la mediación de Cluny. En la corte castellana Adelelmo debió unirse al grupo de monjes de aquella filiación que trabajaban por la reforma de la iglesia y de la liturgia, parece que principalmente en las ciudades ("apud ipsos demoratus diutius gloriosis facinoribus aulam et urbes illustrabat"). El número de éstas crecía por doquier, añade el hagiógrafo, por lo que no resulta extraño que el rey hubiera contemplado destinar a Adelelmo para la iglesia y hospital de San Juan, que, a las puertas de Burgos, tenía como finalidad la asistencia a viajeros necesitados y peregrinos. Los comienzos debieron ser felices: la contemplación se conjugaba con la liturgia y la caridad (VA, 14), de manera que no había habido necesidad de dinero y los graneros parecieron inextinguibles.

Pero se avecinaban tiempos de dificultad, porque los almorávides atacan el reino de Toledo y las dificultades militares aparecen simbolizadas en la crecida del caudal del Tajo. Es el momento en que Adelelmo, como nuevo Josué ante el Jordán (*Josué*, 3-4) se lanza al río en su asno, y el agua no alcanza a cubrirle los corvejones. Estupefactos, los caballeros de la hueste regia le rinden honores. Ello, según Rodolfo, es la razón de las donaciones de nuevas tierras que el monarca prometió otorgar al monje entre los ríos Arlanzón y Vena, y que permitirían un nuevo progreso en lo asistencial, testimoniado por la proliferación de milagros: Una epiléptica, vejada por el diablo, es curada, Otra mujer, que había englutido una serpiente, queda liberada de tan pernicioso

huésped. Pero sobre todo, parece que Adelema fue especialmente conspicuo en sanar a los enfermos de fiebres cuartanas, aspergiéndolos con su hisopo (VA, 16). Y así hasta que le llegó la hora de la muerte –ocurrida según el P. Flórez en 1097– en cuya narración un solo elemento escapa a la formulación de todos los tópicos del género (incluida la curación de un paralítico): la circunstancia de haber sido llamado el obispo Pedro de Pamplona para administrarle los últimos sacramentos. Ello quiere decir que las relaciones del monasterio-hospital con el ordinario, el prelado de Burgos, no debían ser armoniosas.

* * *

Es, en efecto, para responder a las estrecheces experimentadas por la comunidad de san Juan de Burgos durante el reinado de doña Urraca (1111-1125) por lo que hubo de tener lugar la redacción de la otra vida de San Adelema. Enviado a España por el abad Aimery de La Chaise Dieu (1102-1128), el monje Rodolfo estuvo visitando el estado material y moral de San Juan de Burgos, y allí los frailes le dijeron que la causa de su abatimiento radicaba en el olvido en que podía quedar la vida portentosa de su fundador Adelema. La nueva obra hagiográfica nace, por tanto, del fracaso de la primera en la formulación de la santidad del monje auvergnés. Ello era tanto más necesario en el contexto de crisis que viven las ciudades del camino de Santiago entre 1110 y 1117, principalmente Burgos y Carrión, cuya burguesía de origen francés, apoyada por Alfonso el Batallador de Aragón, hace causa común con la de Sahagún en contra del señorío abacial. En Sahagún y Carrión ese señorío era detentado por monjes de origen cluniacense⁴⁰. En Burgos, el hospital de San Juan no dejaría de sentir los efectos de estas conmociones.

Al objeto, por tanto, de que la veneración de Adelema como santo no quedase menoscabada, solicitada la venia del lector y del oyente, empieza el monje Rodolfo su nueva composición. Y lo hace con un trasunto de la primera hasta que el pasaje de la renuncia a los bienes propios, para distribuirlos entre los pobres, le evoca el ejemplo de Nicolás de Bari. La traslación de estas reliquias a Italia habría estado difundida por algún texto hagiográfico, pero el monje Rodolfo no encuentra que su virtud sea superior a los méritos de su biografiado⁴¹. Y ya había retomado la copia de la primera *Vita*, cuando, en contra de la determinación de no divagar que había tomado al redactar aquella, opta ahora por el sermón extenso. El motivo es abordar la cuestión palpitante de la disolución de los patrimonios nobiliarios por división o partija entre herederos, asunto en el que la iglesia se hallaba directamente interesada. El

40. Vid. J. GAUTIER DALCHÉ, *Historia urbana de Castilla y León en la Edad Media (s. X-XIII)*. Madrid, 1979, p. 211-221.

41. "Et licet hunc beato non audeam Nicolao comparare, opus operi non timeo similari" (A(ltera) V(ita) A(delema) –en adelante citada AVA– p. 843 de ES).

hagiógrafo no duda ahora en presentar a los padres de Adelelmo como renuentes a la dilapidación de su herencia por el joven clérigo, al que aconsejan la ceda a sus hermanos. Lo cual le permite mostrar esa santa habilidad que el monje despliega al proponerles una venta, con el fin de allegar los medios para vivir en el yermo.

Una conclusión sobre el concepto de la tesaurización celestial le lleva a la idea, muy gregoriana, de la "libertas", entendida como servicio a Dios. El debate del clérigo y del caballero que le sigue (AVA, 3) —en la primera VA el tema sólo se insinuaba, y de forma previa al de la herencia— corresponde a la situación de enconamiento entre ambos "ordines" que a nivel europeo se había ido haciendo más aguda en los primeros decenios del siglo XII. Pero la antítesis se salva por esa ruptura que es la peregrinación, cuya partida es descrita con una explosión retórica que denota, a no dudarlo, el progreso en las letras latinas que en el intervalo de ambas obras ha hecho el hagiógrafo. Hay ahora un mayor detalle en ofrecer un completo espejo del peregrino a Roma, pero ya con especial cuidado en señalar la jerarquía de San Pedro sobre el "ordo" de quienes visitan la ciudad eterna. Y, desde luego, con el cuidado de resaltar, al final de ese pasaje, la mayor actualidad de la santidad de los confesores sobre la de los mártires.

El principio de la vida monacal, en el oráculo de Roberto de Casa Dei, es presentado como un alegato frente al eremitismo extremo, que suele resultar en ausencia de freno a la voluntad individual. Como primera muestra de obediencia, el cumplimiento de la promesa realizada lleva a Adelelmo a la toma de hábito. Desdeña entonces el hagiógrafo, en un alarde de rigor positivista "avant la lettre", narrar los milágrs de los que no tiene conocimiento directo, y pasa a abordar la carrera del monje: el magisterio de novicios lo ejerció imponiendo seriedad en el monasterio. No podía ser de otra manera en un momento en que las casas benedictinas están restringiendo la afluencia de oblatos y, por tanto, la función escolar que durante los últimos siglos venían desempeñando.

El hagiógrafo renuncia entonces a extenderse por el itinerario ascético y místico del personaje, y en esa renuncia a la teología moral hay una opción por la función ideológica de la hagiografía. Advierte sobre la preocupación que ha tenido en la encuesta por la constatación directa, ("quod eum credes cum aliqua reverenti persona praesentialiter loqui"), antes de narrar la curación de un enfebrecido. Pero decide luego que los milágrs han de ser ubicados durante el destino de Adelelmo como superior de cierto priorato llamado "Butirilionem". Se ofrece entonces una curación de gran resonancia evangélica, la de un leproso (AVA, 4). Y aunque inicia la moralización con abundancia de citas bíblicas, luego la resuelve con una doble imagen, la del lago como metáfora del bautismo, y otra, evanescente, de cierto misterioso personaje que acompaña a Adelelmo y en quien finalmente puede reconocerse, aunque no llegue a ser mencionado, al divino autor de la curación (=Jesucristo).

Ello no obstante, y para no menoscabar el prestigio taumatúrgico del monje y del convento, el autor subraya lo rápido y maravilloso de las tres curaciones ya narradas en la primera *Vita*, el joven que ha tragado una serpiente, la mujer de los pechos cancerados y el niño mudo.

El episodio de la recepción de las órdenes sagradas es diseccionado, en un alarde de prudencia para con los obispos diocesanos: porque las órdenes mayores se reciben de forma escalonada, porque el entredicho fulminado por el obispo de Roma (obsérvese la crisis del concepto de monarquía pontificia) se produce al haber dado crédito la curia a la acusación de ciertos testigos, y porque, finalmente, el recurso de acudir a otro obispo en demanda del presbiterado se lleva a cabo con nocturnidad, prueba evidente de la santa prudencia o discreción que el hagiógrafo entiende recomendar a los miembros de su orden. Pero no quiere abandonar el tema del clero secular sin utilizar el caso del clérigo jactancioso, con el fin de incidir en una de las cuestiones disputadas en la dialéctica teológico-política de aquel momento: la de que la validez de las órdenes sagradas no depende de la virtud del ministro (AVA, 7), tesis defendida en la antigüedad por los pelagianos⁴².

El ascenso a la silla episcopal de Auvergne del abad de La Chaise Dieu parece la consecuencia directa de esa impronta de la institución monástica sobre la diocesana, y ello da paso a la elección abacial de Adelelmo, que es tratada con las resonancias clásicas usadas para teorizar sobre las asambleas representativas: "Totius concionis elegantiores congregatur, de provinciis... sanctus reperitur Adelelmus" (AVA, 8). Sigue a continuación el espejo de los abades que se desprende de la historia de su gobierno, y luego la cuestión de su resignación al cargo, desarrollado en todo un apartado, porque así lo exigía el debate sobre la perpetuidad abacial.

Concluida de esta forma la secuencia retórica de la *Vita*, Rodolfo debía acometer la exposición de los "miracula", pero he aquí que, por espíritu crítico, se entrega a una reflexión sobre el propio método hagiográfico. Y lo hace trasladando al escrito el diálogo con el monje Esteban, con cuyo asesoramiento proseguía la composición de la obra⁴³. Le expone la dificultad de creer a "hi qui de Francia veniunt a tuis et longe diversa miracula de eo narrant" (¿era más fabulosa la imaginación en Francia que en España, o lo era la credulidad, producto de una más intensa y arraigada cultura monástica y hagiográfica?), y Esteban le contesta conminándolo a la prudencia:

42. AVA, nº 7, p. 851. 2: "quamvis sim peccator, tamen Christi et apostolorum sum minister et predicator. Idem ipsi dicit: *qui vos audit me, me audit*. Et alibi: *qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti accipiet*. Non dicit ut mercedem quam iustus accepturum est recipiat, sed propter iustum cui benefacit mercedem recipiet".

43. Un Esteban es en 1131 prior de Carrión (PEÑA PÉREZ, *Documentación de San Juan de Burgos*, nº 6, p. 13). Resulta arriesgado identificarlo con el Esteban que sucedió a Adelelmo en San Juan de Burgos, donde era prior en mayo de 1097. Le sucedieron aquí en el priorazgo Constantino (1104-1131), Bernardo (1132-1136) y Esteban (1136-1147). En 1149 figura como prior de nuevo un Bernardo (¿el anterior, u otro diferente?).

“Modo dimittamus quae de eo vel nescio vel aliis dicentibus credere timeo, sed si ea tantum quae vel vidi vel cum eo positus proculdubio de eo scivi, per ordinem revolvam, ita et te scribentem et me narrantem onerabo”...⁴⁴

Entendemos que tal precaución se justifica por lo delicado de la cuestión a tratar. La irrupción del diálogo en el discurso no es sólo un recurso —por otra parte de abolengo platónico— sino que es una manera de buscar la corresponsabilidad en la autoría de un comprometido mensaje ideológico. Y éste encuentra cauce en la historia de la reina de Inglaterra afectada, con su reino, por el mal del letargo. La novedad ahora es que la reina es “religiosísima” y dada a buscar el encuentro con los hombres de religión. Pero también aparece como novedoso el hecho de que el beneficio de la curación se pague: como la reina sabe que el monje no puede recibir dinero, le envía una preciosa vestimenta sacerdotal que será guardada con amor⁴⁵. A nuestros propósitos resulta irrelevante que en la acuñación de la imagen de la reina hubiese o no influido la fama de Mahaut, la hija de Enrique I de Inglaterra y esposa del emperador Enrique V. Lo decisivo es que con aquellas precisiones sobre el comportamiento de la reina inglesa, el relato de la llamada al monje Adelelmo por parte de la reina Constanza, el milagro del río Tajo y la entrega del monasterio y la capilla de san Juan apenas modifican su tenor si no es para subrayar, a través de la inserción de una carta y de dos donaciones, el carácter jurídicamente contractual de la estancia monacal en Burgos. Carácter que permite, precisamente, a los monjes continuar demandando el “victum” al fundador y patrono de su monasterio.

Al final del texto, la digresión metahagiográfica lleva al monje Rodolfo a introducir de nuevo el diálogo en el discurso. Después de la cena, los monjes piden el relato de los milagros —lugar narrativo privilegiado dentro del género—, y se interesan particularmente en el del tránsito del río Tajo —la prueba de atravesar el río como rito de tránsito dentro de la vida monástica la veremos aparecer de nuevo en la *Vita* de Domingo de Silos— aduciendo cuestiones sobre la regularidad relativa de su caudal. Como respuesta, el hagiógrafo les remite a los testigos presenciales que, según dice, viven aún, recordándoles los “topoi” de la Escritura que obraban como precedentes (el paso del Mar Rojo por Moisés y el caminar sobre las aguas del apóstol Pedro), y luego los envía a dormir. Pero la curiosidad persiste al día siguiente, tras los oficios. Y entonces Rodolfo se permite todo un alarde de empirismo (“sed quia in Hispania cum eo non fui, nec eius ibidem opera propriis oculis vidi, et maxime qui praesentialiter viderunt adhuc praesto sunt, de hac re non solus adudiendus sum”/ AVA, 15), antes de acceder a referirles algunos milagros (AVA, 16): el de cierta lunática que emitía sonidos de animales y a la que llevaban

44. AVA, 10, ES, p. 855.

45. Repárese en el paralelismo, buscado en la tradición hagiológica difundida en Auvergne, con el milagro de la imposición por la Virgen de la casulla a San Ildelfonso.

encadenada ante la presencia de Adelelmo. Tuvo el monje que salir de su celda para exorcizarla y hacerle arrojar al demonio, que salió dejando un paño rojo entre los vómitos.

Tampoco podía faltar la expulsión, con un pellizco, de la serpiente que había entrado en las vísceras de una mujer, o el caso del clérigo afectado de fiebres cuartanas, al que curó untándole la pupila con una gota de agua.

En la narración, convencional, de la muerte del santo destaca la noticia de haber recibido los últimos auxilios espirituales del obispo de Pamplona Pedro: ¿indicio de una situación de conflicto de la comunidad de San Juan con el diocesano de Burgos en vida de Adelelmo, o más bien —lo que nos parece más plausible— de una presencia en esta ciudad del prelado navarro como uno más de los agentes de Alfonso el Batallador, cuyas tropas se mantienen en la ciudad castellana hasta abril de 1127? El hagiógrafo opta por referirse al obispo que gobierna en el momento en que él escribe⁴⁶. Lo que sabemos de cierto es que el óbito tuvo lugar un 30 de enero (“tertio kalendas februarrii”, fecha que debe extraerse del necrologio), del año 1097 según el P. Flórez, y también que todos los clérigos de la ciudad concurren a coro, provistos de cirios y cruces, para solemnizar con sus rezos el funeral. Durante la ceremonia un paralítico toca el féretro y recobra la salud en el acto.

El “explicit” es una reincidencia en los prejuicios empiristas con los que justifica no dar entrada a una serie de “miracula post mortem”. La existencia en el país galo, donde Rodolfo escribe, de “quidam dialecticis vel rhetoricis inflati spiritibus, variis sophistimatibus nostram destruere conantes scientiolam, contra nos saepius disputant, etiam que non nesciunt de sancto obnubilare cupientes” (AVA, 19) explica esa reticencia.

Es cierto que en el entorno de La Chaise Dieu se daba la suficiente contestación al discurso cluniacense sobre el patronazgo de los santos y, en general, sobre la liturgia funeraria: la disputa de Pedro el Venerable contra los seguidores de Pedro de Bruys lo mostrará⁴⁷. También es cierto que Hispania suscitaba el suficiente grado de evocación exótica como para frenar la imaginación literaria del escritor. Tanto más cuanto que el propósito de su obra no era tanto, como se ha mostrado, vincular a toda una sociedad en torno al santo, sino atraer hacia su monasterio el favor de la reina. Pero doña Urraca murió en 1126 sin haber dado muestras de atención hacia San Juan de Burgos. Será su hija la Infanta doña Sancha quien en 1132, al donar la iglesia de san Juan, junto al río Ubierna⁴⁸, muestre el retorno del apoyo real a la fundación del monje Adelelmo.

46. Entre 1119 y 1139 lo fue Jimeno. Entre 1139 y 1147 Pedro Domínguez. Cf. L. SERRANO, *El obispado de Burgos y la Castilla primitiva desde el siglo V al XIII* 3 vols. Madrid, 1935, I, p. 395-423 y II, p. 18-54).

47. Cf. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face aux hérésies, au judaïsme et à l'islam*. Paris, Aubier, 1998.

48. PEÑA PÉREZ, *Documentación...*, nº 7, p. 14-16.

4. LA EDIFICACIÓN DE LA MEMORIA DE UN ABAD CONFESOR: DOMINGO DE SILOS

El más extenso de todos los documentos hagiográficos castellanos del siglo XII, la *Vita Dominici Silensis*, debe, en primer término, su envergadura, no sólo a la necesidad de vincular a toda una sociedad rural en torno a un cenobio benedictino, sino también al hecho de que en el lugar de su redacción no había una tradición hagiológica sustentada sobre fundamento martirial. En el alto valle del río Arlanza, a orillas de su afluente el Tabladillo, había ya en el siglo X un monasterio dedicado a San Sebastián, en el que al menos desde 954 se observaba la regla de san Benito, y al que el conde Fernán González no negó su apoyo.

Pero la concentración de propiedades y la obra románica del claustro comienzan con el abad Domingo (c. 1041- +1073), procedente de San Millán de la Cogolla, donde había sido prior.

De corresponder a la realidad la disputa que allí lo opuso al rey navarro García el de Nájera (hay un precedente, que podría ser algo más que modelo retórico, en el enfrentamiento de Mazona de Mérida con Leovigildo), encontraría mayor explicación el presunto apoyo recibido del rey de Castilla Fernando I, de quien Silos no conserva, sin embargo, donación alguna. Las primeras agregaciones de iglesias y villas tienen lugar en 1067 y 1073, a cargo de dos monarcas rivales, Sancho II y Alfonso VI. Después de recibir otra donación de parte del Cid, será el último de los dos reyes citados quien en 1076 parece reconocer un cambio de personalidad en la comunidad monástica:

Dominis, videlicet, atque gloriosis post Deum nobis fortissimis patronis sancto Dominico confessori Christi et abbati, et sancto Martino episcopo necnon venerandis martiribus Sebastiano atque Fabiano, quorum reliquie condite requiescunt in predicto loco Sancti Dominici, quod situm est in valle quod dicitur Tablatiello”.

De no haber sido manipulado el documento, habría que suponer que fue otorgado el mismo año de la “translatio corporis” del abad a la iglesia del monasterio, en presencia del obispo de Burgos, según el relato de la *Vita Dominici* que vamos a analizar.

A esta comunidad, ahora llamada con el nombre de su padre recién fallecido —que es titulado “confesor de Cristo”— el monarca entregó el lugar de San Frutos del Duratón, en los términos de la entonces fronteriza villa de Sepúlveda. Es preciso concluir que el año de la conquista de La Rioja y del salto repoblador hacia las sierras del Sistema Central, el rey de Castilla Alfonso VI reforzaba un vínculo de tipo señorial con otro de naturaleza hagiológica.

Sin embargo, en los años siguientes, bajo el gobierno del abad Fortunio (1076-1116) —éste sí, a lo que su nombre nos dice, de origen navarro—, cuando el dominio rural se ve doblado por el poder banal o jurisdiccional, vuelven las antiguas denominaciones y las donaciones se dirigen “dopnis vel invictis ac trinphatoribus Sancte Marie virginis et santis martires Petrei et Pauli, et santis

Sebastiani seu Sancti Michaeli archangeli, sub cuius nomine monasterium sancti Sebastiani est fundatum"⁴⁹. Aunque la reina Urraca no deja de favorecer al cenobio, y –como su hijo Alfonso VII– favorece el dominio del mismo sobre determinados centros urbanos, aunque pequeños, no será sino en 1125 cuando se consagre en exclusividad el título de Santo Domingo como patrón del monasterio⁵⁰.

Es preciso tener en cuenta estas consideraciones para tratar de precisar la datación de una de las principales piezas hagiográficas de la Edad Media hispánica, la *Vita Dominici Silensis*, que su editor, el prof. V. Valcárcel, ha datado –siguiendo a Menéndez Pidal– en los primeros años del siglo XII, en un momento inmediatamente anterior o posterior a la muerte de Alfonso VI. Gracias al minucioso estudio de Valcárcel, sabemos que el autor es un monje llamado Grimaldo, que vivía en el monasterio pero procedía de algún otro lugar o iglesia de la región de Toul, en Lorraine⁵¹. No es nuestra intención abordar aquí la cuestión de la datación de la obra, pero sí debemos expresar nuestra opinión de que si el momento "post quem" de la redacción es el año 1088, fecha de la dedicación de la iglesia de Silos (restaurada por el abad Domingo), no nos parece tan claro que la expresión "qui Ysmaelite sunt sub gloriosi Adefonsi regis ditione" (II, 26, p. 376-7) haya de hacer referencia necesariamente a Alfonso VI, pues también puede tratarse de su nieto Alfonso VII, bajo el cual se mantenía el estatuto de sumisión pactada de Guadalajara y se desarrollaba el tipo de guerra espontánea entre milicias concejiles a que alude el citado milagro⁵². Ello, aunque contravenga la datación de Menéndez Pidal y la coetaneidad del hagiógrafo con su personaje, pregonada con rotundidad en el siglo XVII por el falsario Tamayo de Salazar– retrasaría la redacción primera de la VDS una veintena de años (hasta 1135 no se puede, además, calificar de "gloriosus" a Alfonso VII), los suficientes para que su carácter de producto ideológico sobresalga con mayor nitidez.

Porque podemos apreciar que también esa función ideológica se enriquece con el tiempo. Gracias al estudio de Valcárcel sabemos que el texto de la VDS es el resultado de tres fases de composición:

49. VIVANCOS, *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos*. Burgos, 1988, n° 21, p. 27-8.

50. En 1119 la cancellería de Gelasio II se había dirigido al "monasterii sancti Sebastiani seu sancti Dominici".

51. La razón de ello es que la VDS exhibe un buen conocimiento de las *Vita Mansueti* y *Vita Apri*, obras de Adso, así como de la *Vita Gerhardi*, de Widricus (VALCÁRCCEL, V., *La Vita Dominici Silensis de Grimaldo. Estudio y Edición*. Instituto de Estudios Riojanos, 1988).

52. En 1117 Bernardo de Sédillac conquista el castillo de Alcalá de Henares a los musulmanes.

- a) la de fines del siglo XI: Prólogo + libro I + Libro II (hasta el capítulo XL);
- b) c. 1100-1125 (pero, según nuestra opinión, hasta un momento entre 1135-1140): copia+ libro II (XLI-LX)+ libro III (cap. I-VI);
- c) fin del siglo XII: copia + libro III (cap. VII-LVIII).

De manera que se puede apreciar una superposición de finalidades en quienes –los sucesivos miembros de la comunidad monástica– inspiran la confección del texto hagiográfico. Poco sabemos, por tanto, de auténticamente cierto sobre la vida, hasta 1073, del abad Domingo (su apellido Manso puede incluso tener origen en la *Vita Mansueti*, tan bien conocida por su biógrafo). Por más que su papel hubiera podido ser relevante, como superior de un monasterio con dominio fronterizo, durante el gobierno del primer rey de Castilla Fernando I –de quien la comunidad no conserva donación alguna– será con la rápida y victoriosa conquista de la Rioja por Alfonso VI cuando, como hemos visto, comienza el proceso de mitificación hagiológica representado por la “translatio corporis”. El siguiente momento estará representado por la consagración de la iglesia abacial, en 1088, y el tercero por la propia redacción de la *Vita*, cuyo autor, Giraldo, declara hacerlo por encargo del abad Fortunio (1073-1116), cuya caridad solicita. Monje de origen francés, en posesión de la formación y de los hábitos hagiográficos propios de la familia cluniacense (en el prólogo deja claro el papel de San Pedro como “apóstol preferido y garante prefigurado de la fe”), este Giraldo afirma pretender, con la narración de los milagros del bienaventurado Domingo, lograr su veneración y patrocinio.

Y lo hace adaptando la narración de la carrera del personaje a algunos de los tópicos o lugares comunes del género. Domingo de Silos es presentado sucesivamente como “puer bone indolis”, “pastor figurativus”, sacerdote, eremita, monje, prior, abad-restaurador, visionario y profeta, taumaturgo en vida, de muerte santa y taumaturgo después de muerto.

Toda esa secuencia lógica, aparte el fin homilético implícito –en palabras de Valcárcel, “fundamentar primero y sostener y extender después el culto del santo– resulta oportunamente concatenada en un momento en que era preciso realzar la figura del abad ante la sociedad que sostiene a la comunidad monástica, desde el campesinado dependiente hasta los círculos de la corte y el mismo rey. Son años de dificultades. Las agresiones del imperio almorávide concéntran en lo militar la atención del monarca y sus caballeros, y ello no puede favorecer la prosperidad del monasterio. Desde 1085, fecha de la agregación del monasterio de San Martín de Villabáñez, no se registra nueva adquisición de propiedades hasta 1098, en que el monarca entrega al monasterio una villa desierta, la de Cilleruelo de Guímara, pero exigiéndole a cambio ciertos “palatia”. Agotada, al parecer, la dadivosidad, Alfonso VI concede al abad Fortún, “ad meliorationem monasterii”, la facultad de poblar “iuxta vestrum monasterium, in locum ubi placuerit vobis”. Ello comportaba, de alguna mane-

ra, la necesidad de tener que componer con los hombres de la villa de Silos, a quienes en esos años vemos ya intervenir a título de "concilium... de mínimo usque ad máximo". Pero en el mismo contexto, el rey había concedido en 1097 la exención al dominio monástico

("totto meo sayone de super ipso monasterio et de super totas hereditates vel totas suas decanias quas nunc habet vel habuerit, ut non currat ibi pro aliqua regali censura, non pro anubda, neque pro fosatera, neque per montaticum, non per alvaras, neque per portaticum, non per testamentum vel pro nulla calumnia ibi non audeat intrare"),

y no sabemos en qué medida sería respetado el privilegio por sus agentes, o qué grado de aceptación tendría entre los rústicos esa ampliación del señorío hacia la potencia banal o jurisdiccional. Lo que es claro es que el abad Fortún —de origen riojano o aragonés si así interpretamos su nombre— que era una persona informada e instruida (asiste al concilio de Husillos, en presencia del cardenal-legado Ricardo; ordena a dos de sus monjes realizar la copia e iluminación del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana hoy conservado en el British Museum), vería en la veneración como santo de su predecesor Domingo la más eficaz respuesta a los desafíos materiales planteados a su monasterio.

De manera que, aun tópica, la historia de un joven riojano (I), que siendo de origen noble elige el oficio de pastor (II), pero que —como otro David— cambia el pastoreo por el gobierno y para ello se hace sacerdote, se prestaba a una amplia ejemplaridad social. La retirada al desierto (III), nuevamente ideal del monacato, resulta ser la preparación ideal para el ingreso en el monasterio de san Millán (IV), que hacia 1030 era uno de los principales focos, en lo material y en lo intelectual, de la vida benedictina en la Península Ibérica. La práctica de las virtudes monásticas (V) le valen luego el cargo de prior, y es en ejercicio del mismo cuando ha de enfrentarse a la voracidad del rey de Navarra García el de Nájera. Nada impide⁵³ creer en la historicidad de este episodio, pues el rey navarro se hallaba a mitad del siglo XI —en comparación con el castellano y el conde de Barcelona— menos provisto de los tributos en dinero ("parias") aportados por los reyezuelos musulmanes de taifas, y, en consecuencia, se habría visto impelido a reclamar a los monjes el producto de las donaciones de sus antepasados. Pero el desarrollo que el tema adquiere en el capítulo V del libro I⁵⁴ le confiere el valor de alegato ideológico contra la simonía, durante los años de difusión de las normas gregorianas en el reino de Castilla que llevaba a cabo el legado a Latere Ricardo.

53. Por más que las *Vitae Patrum Emeritensium* ofrezcan el precedente de la confrontación entre Leovigildo y Masona de Mérida.

54. V. VALCÁRCEL, *La "Vita Dominici"*..., p. 217-227.

Y el hecho de que el príncipe reo de ese “crimen” fuese el navarro constituye una eficaz execración del dominio político de la dinastía a la que Alfonso VI —en alianza con Sancho de Aragón— había sojuzgado “*manu militari*”. Como también puede entenderse propaganda gregoriana la manera en que Domingo es hecho abad de Silos (VI), tras la consulta del rey de Castilla a su curia, la propuesta al obispo y la bendición por parte de éste, y la aclamación por toda la congregación o comunidad monástica. Procedimiento que aparece en todo adecuado al definido por Yvo de Chartres y pactado en el Concordato de Worms de 1122.

Comienzan entonces los prodigios, con la visión de las tres coronas que le son ofrecidas al otro extremo de un puente de cristal (VII), como si el hagiógrafo quisiese subrayar el rito de tránsito practicado al iniciar la vida en el nuevo monasterio de Silos. El don de la profecía (VIII) le es asignado en el preciso momento en que el hagiógrafo estima oportuno destacar la singularidad del nuevo fundamento hagiológico: el rechazo a participar en la adquisición de las reliquias de los antiguos mártires, y en concreto de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, que el abad García —del vecino monasterio de San Pedro de Arlanza— se había afanado en disputar a León poco antes de la repoblación y restauración de Ávila⁵⁵. Conciencia, pues, de un tiempo nuevo que impone al hagiógrafo pasar al detalle de los prodigios.

Y ante todo, como si se quisiera subrayar la superioridad de la victoria del espíritu sobre la carne, por encima de cualquier otro tipo de “*mirabilium*”, se aduce la historia de la joven virgen Oria (IX), asimismo de origen emilianense, que era tentada con persistencia por la serpiente, hasta el momento en que el abad Domingo asperje su celda y ofrece el sacrificio de la misa.

Hasta la narración del tránsito y sepultura del abad Domingo se narran 13 casos de su actuación prodigiosa, de los cuales sólo 7 corresponden a intervenciones de signo taumáturgico: 2 curaciones de ciegos (X y XIII) 1 de paralítico (XI), 1 de epilepsia (XIV), 1 de fiebres (XVII), 1 de reuma (XVIII) y 1 de lepra (XXI). A pesar de la recurrencia de un elenco no demasiado variado de enfermedades (que, por otra parte, se halla en las colecciones de milagros de toda la literatura hagiográfica), no deja en ésta de detectarse alguna regla, como el que sea en las afecciones más graves o incurables aquellas donde, además del remedio espiritual (oración o eucaristía generalmente), el santo taumaturgo emplee algún recurso de tipo químico, habitualmente el vino o el

55. “...Sancti Petri Arslanza Garseas abba, vir omnino vite venerabilis et felici perseverantia memorabilis, cui per visum divinitus est revelatum ut de civitate Ispanie, que vocatur Abela, transferret sanctorum martirum...” (VDS, Lib. I, VIII, p. 246). Constituye éste el más antiguo pasaje en que se fundamenta la tradición muy posterior que pretenda postular la santidad del abad García de Arlanza (c. 1050-1073). Denominado “sanctus” no se le ve, sin embargo, hasta la copia de la *vita Dominia Silensis* que hacia 1260 incluye en su recopilación el canónigo Bernardo de Brihuega (cf. *infra* p. 300).

agua bendecidos, o el agua con sal, casos en los que no se deja de advertir la rapidez de la terapia⁵⁶.

Pero no todas las curaciones están exentas de componente ideológico, pues, por ejemplo, la numerada XIII, "De un conde de Galicia curado de una larga ceguera", que el texto identifica con el nombre de Pedro Peláiz, puede esconder en la realidad la personalidad del conde Pedro Ansúrez, que en 1085 hizo donación del monasterio de San Martín de Villabáñez⁵⁷. Si la ceguera curada en el personaje es, en realidad, una invitación a que abran los ojos benefactores de tierras lejanas, ello puede desprenderse de la ausencia de doctrina en el texto, pues otro ciego cuya curación se narra (X) parece ser persona de humilde condición, ya que Giraldo aduce el ejemplo del siervo del centurión curado por Jesucristo, y afirma que su ceguera sólo era superada por su ignorancia. Mayor ingrediente de ideología contiene el caso del gañán (XVIII) que cultiva las tierras del monasterio y que, al hinchársele la mano, se halla incapacitado para trabajar. A pesar de que el hombre gozaba del afecto del abad por su diligencia y constancia, no deja el hagiógrafo de inquirir si la inoperatividad se debía a desidia, agravio recibido o enfermedad. Y siendo esta última la razón, la narración del milagro contiene implícita una moraleja en nuestra opinión tendente a disuadir el absentismo laboral dentro del dominio monástico.

No obstante, Grimaldo no se esforzó en deducir discursivamente de las curaciones —cuya fama universalmente reporta a los monasterios el beneficio de las peregrinaciones— una salvaguardia de los intereses materiales del monasterio, sino que lo hizo directamente. Los capítulos XII, XV, XVI, XX y XXII del Libro I ofrecen las claves. Un ladrón rural se atrevió a robar la cosecha del monasterio de Silos (XV). Reprendido y contumaz, se vio afectado por una enfermedad de la piel en el momento en que el abad colocó un manojito de espigas en el altar de San Sebastián. Y su arrepentimiento sólo le valió oraciones por su alma, pero no lo libró de una muerte fulminante. En las justificaciones bíblicas aducidas para explicar este caso, que no conceden al reo ni siquiera el sufragio celestial, hay la más clara defensa de una propiedad rural, entonces ya dispersa y difícil de defender sin una actitud de respeto a lo sagrado por parte del campesinado. Y cuando el hambre general acecha, y tienta incluso a los monjes con la huida del monasterio (XXIII), el ejemplo del suministro proporcionado al santo por el rey de Castilla Fernando I (en la memoria monástica permanecía como el primer protector de Cluny) es presentado

56. El modelo bíblico o hagiográfico no desaparece, sin embargo: el leproso curado con agua y sal (I, XXI) lo es ante la iglesia de San Martín, ante la que el abad Domingo había ido a predicar: *La Vita Sancti Martini*, de Sulpicio Severo, había exhibido esa "química" (cf. las *Obras Completas* de Sulpicio Severo editadas por C. Codoñer. Madrid, Tecnos, 1987, p. 158).

57. VIVANCOS, *La documentación...*, p. 27-8. Un conde Gonzalo Peláez se alza en Asturias contra Alfonso VII en 1132 y 1133 (LADERO QUESADA, *León y Castilla* (HE M. Pidal, IX, p. 212)).

como garantía, o reivindicación de un seguro material proporcionado a la comunidad por el regio patronato. Pero no hay que preservar solamente los ingresos, sino también los gastos o expensas, inclusive el apartado referente a obras de caridad (que puede dispararse si no se previene la falsa mendicidad), y ello se aborda en el capítulo XX.

En todo caso, la gran baza material por la que la aureola de santo Domingo de Silos trascendería la Edad Media sería su virtud como redentor de cautivos. Todo empieza en Grimaldo, y no se trata de cautivos cristianos, sino musulmanes. Los "sarraceni captivi" (I, XVI) que huyen de la cárcel del monasterio y se esconden en una apartada cueva —cuya ubicación le es revelada al abad y en cuya búsqueda se afana de noche toda la comunidad— eran, efectivamente, de gran importancia para el dominio. Pero lo que sabemos del sistema de explotación en ese momento no induce a pensar que tal importancia estribase en el trabajo de los campos, sino más bien en la obra o fábrica del monasterio, y además —lo que parece verosímil— que constituyesen la garantía del cobro de rescates, esa forma de obtener beneficio de la guerra tan practicada en zonas fronterizas⁵⁸. El hecho de que el hagiógrafo no lo aclare y termine abruptamente el relato resulta indicio de la mala conciencia ante un aspecto oscuro —el tráfico humano— de la economía monástica, que queda aclarado por la introducción, antepuesto, del capítulo XII: son ahora los musulmanes quienes piden 500 sueldos por la liberación de un cristiano; Domingo, al que han apresado. Sus parientes no logran alcanzar esa cifra con la venta de sus bienes, por lo que en demanda de ayuda acuden al abad del monasterio, el cual pone en práctica un método de liberación que tendrá larga secuela en la tradición de Silos⁵⁹.

Los nuevos eslabones de esa cadena serán puestos en los capítulos XXI, XXV y XXVI del libro II. En el primer caso (XXI) es el habitante de una aldea próxima a Medinaceli —entonces el principal baluarte musulmán en la zona del Jalón— quien ha sido apresado por los sarracenos, y al invocar en su prisión a Santo Domingo, éste le proporciona los instrumentos materiales, mazo y soga, de su liberación, ordenándole los llevase como exvotos a su tumba en la abadía de Silos. En el segundo caso, el caballero Pedro de Llantada participa en la mesnada que en 1085 fue enviada al castillo de Aledo, fortaleza en el interior de Murcia desde la que los castellanos se entregaron a la rapiña (= "ad prendandum") en tierra de musulmanes. Apresado por éstos, y arrojado a un oscuro pozo, ve aparecerse santo Domingo en figura de abad ("me scito esse Dominicum peccatorem, quondam Exilensis monasterii abbatem"), que le

58. El empleo en la obra lo sugirió Férotin (*op. cit.*, p. 44-5) y, tras él, Valcárcel (*La "vita..."*, p. 283).

59. VALCÁRCCEL, *La "vita..."*, p. 267-71. "Domino...preeunte": guiándolo el Señor, que en este caso es señalado como precursor de quien será afamado liberador de cautivos; Santo Domingo de Silos.

anuncia la oportunidad de su liberación el viernes en que iba a ser llevado a trabajar en el huerto. Liberado prodigiosamente del cepo de hierro, según lo anunciado, el fugitivo llegó a Toledo, donde refirió lo sucedido y le aconsejaron acudir al monasterio de Silos en acción de gracias. El segundo caso (XXVI) es el de unos caballeros que atacaron furtivamente a los musulmanes de Guadalajara⁶⁰, mataron a muchos y se repartieron el botín. Incurtos en la ira regia, son encerrados en prisión por la justicia del monarca. Y uno de ellos, natural de Avia (de las Torres), rompiendo sus ataduras con la invocación del nombre del santo, y auxiliado por su escudero, consigue escapar y acudir, agradecido, al monasterio.

Queda así completo un ciclo, por cuanto se contemplan todos los casos posibles de prisión. Pero resulta difícil atribuir la clasificación completa a la autoría de Grimaldo. Los dos últimos milagros podría suponerse que pertenecen a la segunda fase de elaboración de la *Vita Dominici Silensis*. La distancia en que se supone se ha de narrar lo de Aledo, la caracterización de Domingo como alma del Purgatorio, el debate sobre el asueto en día de fiesta, y su confrontación cultural con el asueto de los mundos islámico y judío⁶¹, así parecen indicarlo en el n.º XXV. En el siguiente, la forma de desarrollar la guerra, la digresión sobre la ira regia y la justicia del monarca, e incluso el detalle de que el prisionero pudiera acordarse “de los múltiples milagros de nuestro bienaventurado Domingo”⁶² parecen igualmente aconsejar una datación posterior.

El relato del tránsito y la sepultura de Domingo de Silos (XXIII)⁶³ ejemplifica, a modo de compendio, los propósitos ideológicos presentes en el trabajo de Grimaldo. Sintiendo morir, el abad alerta a la comunidad para que preparen la visita del rey, la reina y el obispo. Como pasaran los días y el monarca no llegase —sólo el obispo se había presentado, de forma poco ruidosa, en el monasterio— el enfermo increpa a los monjes sobre su desidia en el adorno y acomodo del monasterio. Y fue preciso que les relatará la visión nocturna que había tenido en la iglesia, y el banquete que en ella había celebrado con sus egregios visitantes, para que los monjes se aperciesen de la personalidad celestial de aquellos. No cumple a los monjes, quiere decir el hagiógrafo, andar diariamente a la expectativa de visitas reales, sino tener la casa siempre bien dispuesta para la presencia del verdadero Monarca. Constancia suficiente de las expectativas puestas por los monjes cluniacenses en el retorno del favor regio, durante los tiempos de Pedro el Venerable.

60. “Qui Ysmaelite sunt sub gloriosi Aldefonsi regis ditione, ipsius imperio parentes atque tributis ac vectigalibus seu omnibus aliis reditionibus servientes” (XXVI)

(VALCÁRCEL, *La "vita..."*, p. 376-8).

61. Respectivamente en VALCÁRCEL, *La "Vita..."*, p. 371-3, 373, y 375.

62. VALCÁRCEL, *La "Vita..."*, p. 377-79.

63. VALCÁRCEL, *La "vita..."*, p. 303-313.

Más objetivo parece, en cambio, el dibujo de la humilde actitud del obispo Jimeno de Burgos (en una época de relativa preeminencia de la dignidad abacial) y el relato del traslado de los restos del abad fallecido⁶⁴. El hecho de que este traslado haya de fecharse en 1076, coincidiendo con la ocupación de La Rioja por Alfonso VI, hace muy difícil no relacionar esta canonización castellana de Domingo de Silos con la campaña propagandística que necesariamente había de hacer contrapeso al predicamento que en el Ato Ebro gozaba la figura de San Millán de la Cogolla.

No es, así, sorprendente que Grimaldo añadiese a la *Vita* cuarenta casos de curaciones en otros tantos capítulos que conforman un segundo libro. En ese espectro patológico, además de las afecciones posiblemente resultado de un accidente —5 cojos, 9 parálíticos de diverso grado, aunque sólo en un caso afectado en la totalidad de sus miembros— sobresale, frente a la presencia de enfermedades ubi-cuas (malformaciones congénitas en un caso, afasia en tres, fiebres persistentes en uno), la importancia relativa de afecciones graves cuya curación se presta a una explicación teológica: se trata de los ciegos (diez casos) y de los posesos por el diablo (nueve), forma medieval de expresar la enajenación mental.

¿En qué paró el alegato ideológico que constituye la primera redacción de la *VDS*? Resulta difícil detectar conexiones directas entre las ideas y las realidades estructurales o coyunturales. Lo cierto es que el monasterio atravesó de manera bastante airosa los tiempos difíciles del primer tercio del siglo XII. Desde la muerte de Alfonso VI hasta 1135 recibió 6 donaciones regias y una particular, por las que adquirió un monasterio y 6 villas. Otras dos villas las obtuvo por permuta con el poderoso conde de Lara. En todas ellas debió desarrollar el señorío jurisdiccional, como lo demuestra la repoblación en 1126 del priorato de San Frutos y de la aldea de Ceca. Pero, además, el monasterio se precavó contra los engorrosos pleitos o conflictos suscitados por la instancia administrativa diocesana: Gelasio II colocó la abadía bajo la jurisdicción inmediata de la Santa Sede; Honorio II les permitió acudir a cualquier obispo para recibir las órdenes, y el convento, por su parte, llegó a dos acuerdos transaccionales con las catedrales próximas de Sigüenza y Osma⁶⁵.

Debió ser por entonces cuando tuvo lugar la copia de la *VDS* que —aparte las hipotéticas interpolaciones a las que ya hemos hecho referencia— le añadió 26 capítulos más, de los cuales los seis últimos fueron posteriormente incluidos en el comienzo del libro III. En ellos hay poco que sobresalga conceptualmente de lo anterior, pues, salvo en el capítulo XLIV, se trata en todos los casos de curaciones. A la cabeza de ellas están los posesos por el diablo. (7 casos), frente a los parálíticos (5), ciegos (4), mudos (2), sordos (1) o cojos (1). Hay un asomo de pintoresquismo en la presencia de tres jorobados, y

64. Traslado datado por Férotin en 1076 (*Op. cit.*, p. 63).

65. VIVANCOS, *La documentación...*, docs. nº 31, 33, 35, 37, 40, 41, 45, 39, 42, 44, 32, 34, 36 y 46.

también de precisión en el diagnóstico, al tratar la curación del mal de la disentería, en la que Santo Domingo es presentado como “piísimo médico”. Y es que la especialización de determinados establecimientos en lo hospitalario, mayormente en el camino de Santiago (v.g.r.: San Juan de Burgos), haría ver a la comunidad de Santo Domingo la necesidad de subrayar el prestigio taumatúrgico de su patrono. Es sintomático que el único caso que no consiste en una curación se trate precisamente de un contratiempo ocurrido a un viajero: el robo de un caballo que se encontraba atado a las mismas puertas del monasterio (XLIV).

En un momento en que todos los caminos se pueblan decididamente –se trata del año 1135– el rey Alfonso VII concede al burgo que ha crecido junto al monasterio de Silos el mismo fuero que tenían los habitantes del de Sahagún, y en él se contemplan realidades propiamente burguesas, como las protagonizadas por “quí aliquem mercatorem de qualicumque terra ad sanctum Dominicum venientem, postquam in termino sancti Dominici intraverit”⁶⁶.

No hay, sin embargo, indicios, de grandes conmociones sociales en el dominio de Silos durante el siglo XII. El monasterio recibió de Alfonso VII y luego de Alfonso VIII un total de 11 donaciones, que le reportaron la adquisición de una serie de villas, iglesias y heredades, incluso de un castillo. En 1187 una bula pontificia de confirmación contabilizaba 18 villas y 22 iglesias. Con tal patrimonio, la comunidad monástica no se vio obligada a estimular las donaciones de particulares⁶⁷, y las permutas realizadas para acomodar la distribución de las posesiones las realiza con el dominio real⁶⁸.

Tal atmósfera de concordia –que la vemos favorecida en 1158 cuando se busca evitar conflictos en el interior del convento mediante la distribución de rentas entre los oficios claustrales⁶⁹– es proyectada por los abades del siglo XII hacia el mundo exterior mediante una política de pacto con los obispos diocesanos. Si el monasterio de Silos no pudo sustraerse, como los demás de la zona, al pleito que sobre los diezmos les interpuso el obispo de Burgos, sí llegó a acuerdos de transacción –mediante la entrega de algunas tierras– con el de Osma⁷⁰.

Pero más decisivos, por su incidencia sobre el imaginario sagrado del monasterio, son los acuerdos concluidos por Silos en 1175 con el vecino monasterio de san Pedro de Arlanza –sobre ciertas posesiones en el valle del Tabladillo⁷¹– y, sobre todo, el que en 1190 pactó con el convento de san Millán

66. VIVANCOS, *La documentación...*, nº 47, p. 60-3.

67. El archivo incluye sólo dos, de 1139 y 1157 8 VIVANCOS, *La documentación...*, nº 5 y 61, pero la primera procedía de Lugo, en Galicia.

68. Concretamente, con Sancho III y Alfonso VIII (VIVANCOS, *La documentación...*, nº 58 y 78). Cf. A. REPRESA, El “burgo” de Santo Domingo de Silos. De las “vilas” a la “villa” de Silos, *Studia Silensia*, nº III (1976), p. 309-23.

69. VIVANCOS, *La documentación...*, nº 63.

70. VIVANCOS, *La documentación...*, nº 52 bis, 53 bis, 80 y 82. También, con una familia de caballeros, sobre una aldea (nº 66).

71. VIVANCOS, *La documentación...*, nº 69 y 71.

de la Cogolla⁷². Cuando un monje de una de las dos comunidades fuera expulsado por su abad, debería ser acogido automáticamente en el otro monasterio hasta que le llegase la reconciliación. Se establecía al mismo tiempo una comunidad de ritos funerarios que venía a declarar una especie de hermandad espiritual entre ambos conventos. Si es preciso buscar en algún sitio las razones de que el de la Rioja no intentase, con anterioridad a Berceo, dejar las cosas en su sitio en materia hagiológica, la carta de hermandad a que nos referimos ha de invocarse en primer lugar.

Incluso aunque pudiera haber tenido lugar algún debate con los cistercienses —sólo en la zona burgalesa había ya monjes blancos en Bujedo de Juarros, en Gumiel de Hizán y en Rioseco—, todo indica que fue obviado, y Silos llegó eventualmente a imitar algunas de las actitudes económicas de aquéllos, como la admisión de conversos o la compra de heredades⁷³. Incluso los mismos acuerdos de confederación con las casas benedictinas de la vecindad pueden interpretarse como una respuesta a las evidentes ventajas que la orden nacida en Borgoña deducía de su *Carta Caritatis*.

Todo ello puede explicar que no se llevaran a cabo grandes retoques en la copia que de la *VDS* se hace a fines del siglo XII. De los 51 capítulos que se añaden al libro III, la inmensa mayoría son de nuevo relatos de curaciones, en las que la posesión diabólica (13 casos) queda otra vez equiparada en número a los diversos tipos de parálisis (13 casos), siguiéndoles a distancia los casos de ceguera (5), cojera (5), fiebres (5) o hinchazones (3).

Pero al lado de ellas es preciso examinar los cuatro nuevos ejemplos de redención de cautivos (IX, X, XX, XXXVI) para detectar el sentido del progreso en materia hagiográfica. No vamos a analizarlos aquí. Sólo diremos que la interpolación —muy bien fundamentada por Valcárcel— de todo un capítulo, el XIX, en el libro I no la creemos realizada en la segunda fase de redacción, sino en esta tercera de fines del siglo XII. Y ello porque la consagración de la iglesia de Cañas a la que se refiere, en cuya ceremonia el obispo se enoja por haberse admitido en ella a mujeres, creemos alude al monasterio femenino fundado en Cañas en 1170 por los condes Lope Díaz de Haro y, su mujer Aldonza Rodríguez de Castro. Monasterio establecido para las hembras de su linaje que allí vivirían bajo la observancia cisterciense. Pero no vamos a detenernos en la adaptabilidad de esta opción benedictina al monacato femenino, posibilidad que entonces se veía como una corriente imparable.

72. VIVANCOS, *La documentación...*, p. 111-112.

73. VIVANCOS, *La documentación...*, nº 70, 81. En 1175 la comunidad de Silos, además del abad y de dos priores, incluía el cillerero, el preceptor, el refitolero, el camarario, el sacristán, el operario, el prior de Santa María de Duero, además de 20 monjes presbíteros, 2 diáconos y 10 sin órdenes mayores. Pero además tenía dos niños y dos conversos (*Ibidem*, nº 69).

5. LA MEMORIA DE UN CONFESOR EREMITA: SAN MILLÁN DE LA COGOLLA

Fue probablemente la condición eremítica de la figura de San Millán, bien establecida por la *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza, lo que movió a la comunidad de la Cogolla, al filo del siglo XII (en un momento de regularización del orden monástico y de consolidación de la iglesia secular), a promocionar en su lugar la memoria del presbítero con el que aquél se había formado, San Félix o Felices⁷⁴. El relato de su traslación, compuesto por el monje Grimaldo bajo el abadiato de Blas, incluye al final el registro de ocho milagros obrados en ese tiempo por el poder taumatúrgico de sus reliquias. Es preciso subrayar que se trata en todos los casos de curaciones. En el primer caso, un niño llamado Julián contrae una curvatura en el cuello que le impide levantar el rostro; su padre lo lleva al monasterio el día de la festividad de san Martín de Tours (11 de noviembre), permanecen en oración todo el día siguiente —del natalicio de san Millán— y logra la curación. En segundo lugar, el monje guardián del monasterio, de nombre Juan, aquejado durante un año y tres meses por agudas fiebres, recuperó la salud en breve tiempo. Uno de los frailes adolescentes, García, religioso en algún priorato de la congregación de san Millán, sufría, por otra parte, una dolencia tan grave que llegó a implorar la muerte, pero tras acceder al sepulcro de san Felices, y según pudo saber el autor “speciale relatione de nostris propriae congregationis fratribus”, recuperó íntegra la salud.

El cuarto se refiere a Oria, mujer de Baños que se había quedado ciega y perdido toda esperanza de recuperar la vista. Enterada de las curaciones ocurridas con motivo de la Traslación, su marido la llevó al sepulcro de San Felices, el quinto día después de Navidad, y tras permanecer otros dos en oración, recuperó al tercero la vista. Ceguera de siete años padecía también doña Toda, de Pedrosa, con lo que, a su avanzada edad, deseaba la muerte. Fue llevada al monasterio la víspera de san Torquato a celebrar la vigilia nocturna, y otro día, mientras se celebraban los oficios de san Félix y san Millán, con el rostro dirigido hacia el altar, pudo comprobar que sus obnubilados ojos recuperaban la visión.

El mismo año de la traslación, ocurrió cierto sábado de cuaresma, a hora de vísperas, que mientras todos acudían a la iglesia, la niña Anderecea, campesina del pueblo de Puras, se quedó por orden de sus padres amasando el pan. Y ocurrió que una mano se le curvó hacia dentro, quedándole del todo inhábil para el trabajo. En el santuario de san Félix de Oca, donde acudió a impetrar la salud, halló alivio para el dolor, pero no curación. Aconsejada entonces por su parentela, vino a San Millán el sábado de la víspera de Ramos, y permaneció en oración hasta el domingo en la noche, en que, dormida, despertó con un fuerte ardor en la mano. Tras salir de la iglesia y lavársela, comprobó haber recuperado la movilidad.

74. Cf. *supra*, p. 45-49.

En los dos últimos casos Grimaldo quiso subrayar de manera particular el efecto taumatúrgico de las reliquias de San Félix, y situó para ello el milagro en el tiempo de la traslación. El monje García, al que un gran dolor en el hombro impedía mover el brazo, toma, por consejo del abad, una costilla del ataúd, antes de ser inhumado, y toca con ella la zona dolorida. Como desaparece al punto todo rastro del mal, el abad y la comunidad se congratulan comprobando la virtud de las reliquias de san Félix, por lo que sigue una doxología aconsejando no venerarlo menos que a San Millán. La última curación corresponde, finalmente, a un desconocido que acudió a la traslación con los pies monstruosamente torcidos hacia atrás y que, postrado ante el altar, recupera el estado natural.

Frente a otras colecciones de milagros (v.g.r., la de San Zoilo) —en las que se perciben problemas económicos y sociales afectando al dominio, y en cuya solución interviene la mediación sobrenatural del santo en cuestión— en esta de la Traslación de San Félix a La Cogolla parece que no importa al hagiógrafo sino propagar la virtud taumatúrgica de unas reliquias a las que se quiere erigir en instrumento propagandístico del monasterio en el seno de la sociedad riojana. La precisión de los días y las ceremonias durante las que los enfermos obtuvieron la curación habla de esa voluntad de ritmar el calendario de la comarca en torno al propio del cenobio de Yuso. Y ello casa perfectamente con la coyuntura económica expansiva del dominio en que se inscribe la Traslación⁷⁵.

El señorío de San Millán de la Cogolla entra, sin embargo, a partir de 1106 en una “fase defensiva” de siglo y medio en la que la estructura del dominio va a quedar alterada⁷⁶. Durante los primeros sesenta años, los responsables de la administración monástica ensayaron distintas fórmulas defensivas, bajo el signo de evitar los gastos, léase los impuestos recabados por la fiscalidad regia y eclesiástica. Pero, en ese empeño económico, se fraguaron también en el escritorio emilianense una serie de falsificaciones documentales que se cuentan entre las más famosas de la historia medieval hispana. El monasterio trataba de probar la posesión en que se hallaba de determinadas iglesias, por cuya titularidad pleiteaba con los obispos de diferentes diócesis, así como el derecho a disfrutar las tercias episcopales de los diezmos debidos por todas las heredades bajo su dependencia: para este último caso se fabricaron tres concesiones episcopales a las que se puso data de 1030, 1053 y 1067⁷⁷. Pero,

75. García de Cortázar señala las “nuevas circunstancias y los nuevos beneficios” que caracterizan a todo el período entre 1076-1106, durante el que hubo un “proceso de enriquecimiento” caracterizado por el desarrollo ganadero, el aprovisionamiento de pescado y de sal y por la evidencia de un proceso de señorialización explícito en 43 villas que han pasado a formar parte de la jurisdicción del monasterio (GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio de San Millán de la Cogolla...*, p. 177-192).

76. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio...*, p. 299-341.

77. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio...*, p. 320-1.

vista su escasa eficacia, en un momento situado entre 1141 y 1143 se confeccionó el famoso Privilegio de los Votos de San Millán, presunta imposición del conde Fernán González a todas las poblaciones situadas al este del Pisuerga, de ciertos pagos anuales en especie al monasterio de la Cogolla. Con ello, es evidente que éste último pretendía hacer frente al anquilosamiento de los censos y beneficiarse del crecimiento de la población⁷⁸, pero la fecha atribuida al apócrifo señala otro componente que verosímilmente precipitó su confección: la alarma sentida en san Millán por la instalación de los cistercienses en la Rioja, y particularmente de los monjes establecidos en 1141 en Niencebas (de allí se trasladaría a Fitero), que se presentaban gozando del favor del monarca Alfonso VII⁷⁹.

Es seguro que ésas y otras fórmulas pusieron "las bases de un nuevo optimismo" y favorecieron, entre 1167 y 1226, la reorganización del dominio que ha señalado García de Cortázar. Incrementadas las donaciones, sustituidas las prestaciones en trabajo por censos y rentas y ampliado el coto, el dominio se muestra más concentrado y fácil de administrar a lo largo de todo el reinado de Alfonso VIII y de la primera parte del de Fernando III, y puede, en esta fase de auge demográfico y productivo general, hacer frente incluso a la competencia de una nueva casa cisterciense que en este momento desarrolla su economía precisamente en el área neurálgica de su dominio: la de Santa María de Herrera⁸⁰.

Pero a partir de 1227 el dominio de San Millán entra en una nueva fase crítica, en que el patrimonio ha de ser defendido "a ultranza" (G. de Cortázar), de viejos problemas que ahora se agravan con la emigración del campesinado al sur y la consecuente liberalización de su status. De todos los contenciosos, y líneas de actuación abiertas para el monasterio, resulta especialmente significativo el pleito por las tercias que entre 1228 y 1246 lo enfrenta a la diócesis de Calahorra, porque en su decurso –y entendemos que impulsada por él– surge la necesidad ideológica de redimensionar el imaginario sacro del que el monasterio era centro. Es por ello, y la datación pericial lo confirma, cuando el monje Ferrandus escribe la *Translatio sancti Emiliani* y el *Liber Miraculorum ipsius*⁸¹.

Dos manuscritos de la RAH transmiten estas obras, el Emilianense 23, f^o 235 v^o-238 v^o, y el Emilianense 10, f^o 85-89. Ambas, según el acabado estudio

78. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio...* Sobre la datación del apócrifo, UBIETO, A., "Los Votos de san Millán", *Homenaje a Vicens Vives*, I, p. 309-311.

79. Cf. nuestro "Le modèle domaniale cistercien dans la Péninsule ibérique", *L'espace cistercien* (ed. L. Pressouyre). Paris, 1994, p. 115-153.

80. PÉREZ-EMBID, *Le modèle domaniale...*, p. 130-132. Cf. la superposición geográfica de sus posesiones con la de San Millán, en G. de CORTÁZAR, *El dominio...*, p. 216-7.

81. Dos ediciones hay de estas obras, la de V. RISCO, *España Sagrada*, LXXXVIII, p. 365-380; y la más moderna y crítica, confrontando las versiones de los diferentes códices, de B. DUTTON (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obras Completas*, I, London, 1984, p. 27-43, con un estudio sobre la fecha y autoría en p. 45-59. Seguimos, naturalmente, esta última.

de B. Dutton, se deben a la pluma del monje Fernandus, el cual concluye la primera redacción del *Liber* con estas palabras: "Fernandus igitur versus de votis et librum miraculorum a me inceptum usque huc deduxi". El mismo dedica la obra en *Trans*, I, a *abba Iohannes*. Y sólo hubo dos de ese nombre desde la última traslación de las reliquias en 1067, Juan II (1110-1118) y Juan Sánchez (1209-1253). Y como, tanto en el prefacio como en el texto de *Trans*, se contienen expresiones que indican transcurrió un lapso de tiempo, desde los hechos a la redacción, muy superior a cincuenta años, es preciso inclinarse por el segundo de los personajes. El examen de las fuentes documentales de la *Translatio*⁸² —que advierte cómo el texto se divide en lecciones para el uso litúrgico y establece su filiación (tras un estudio comparado del vocabulario y del estilo) con respecto a la *Translatio sancti Felicis*— puede precisar aún más el momento de su redacción, que queda situado entre 1225-1230. Escribiría Fernandus en tal caso las obras en su juventud, pues, escrutando la documentación de san Millán en busca de su personalidad, B. Dutton lo ha identificado con el Fernando Garcéz, monje en 1240, mayordomo en 1245 y subprior en 1253⁸³.

En el ejercicio de tales funciones, el monje Fernando hubo de participar en la preparación del pleito con el obispo de Calahorra, pues, como se verá, se le puede tener por autor de varias falsificaciones documentales en que se apoya parte del texto de la *Translatio*. Según De Gaiffier, para el comienzo de ella su autor se inspiró en *Historia Silense*, pero a continuación usó tres documentos que tratan de la traslación de 1030, dos de los cuales son falsos. El auténtico es de 13 de abril de 1030, y se encontraba en los becerros gótico y galicano del archivo monástico. Consiste en la donación por Sancho III a San Millán de la villa de Madriz, en la ocasión de la traslación de sus reliquias. Los falsos son: el datado en 14 de mayo de 1030, que —a diferencia del auténtico— detalla la traslación, poniendo en escena a cuatro obispos (que no figuran en el auténtico), los cuales renuncian a todo derecho sobre las primicias y tercias de las parroquias dependientes del monasterio. Tal es el móvil de la falsificación, exhibida exitosamente en el pleito contra el obispo de Calahorra en 1228. El contenido de este apócrifo se amplió en otro que se dató, como el auténtico, el 13 de abril de 1030 y que constituye la fuente principal de la *Translatio*⁸⁴. Además, De Gaiffier señala un cuarto documento, por el que el rey García de Nájera donó ciertas tierras al monasterio con ocasión de la traslación de las reliquias *de antiquo cenobio ad novum illi preparatum*. Dutton concluye que "dado el uso que Fernandus hace de estas falsificaciones, cabe suponer que si él no era su autor, por lo menos sabía perfectamente que se

82. B. de Gaiffier, "Les sources de la Translatio Sancti Aemiliani", *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat* (Paris, 1946), p. 153-168.

83. DUTTON, *op. cit.*, p. 47-48.

84. DUTTON, *op. cit.*, p. 49-53, edita los tres.

trataba de documentos apócrifos". Y, como se verá, tampoco Gonzalo de Berceo, notario coetáneo del abad Juan Sánchez, debía ser ajeno a estas falsificaciones.

Teniendo en cuenta estos condicionantes de la memoria histórica emilianense, cumple presentar su contenido, tal como se hizo en los años treinta del siglo XIII. Comienza el prefacio con el tópico de la humildad, aludiendo a la antigua omisión en que otros incurrieron por no relatar los hechos de la traslación –hay pues, la conciencia de actitudes nefandas o silencios cómplices– cuya actual realización dedica al abad Juan, no sin advertir el hagiógrafo que dejará abierta la continuación del Libro de los Milagros. La *Translatio* comienza (lectio I) vinculando a Castilla la figura del rey Sancho III el Mayor ("strenuissimi Garsie regis Cantabriensium filius", mientras el Silense decía de García "qui ex nobili Petri Cantabriensium ducis origine ducebatur"), y, siguiendo el mencionado cronicón, atribuye al rey navarro la cristianización del territorio entre los Pirineos y Nájera, así como la remoción de los obstáculos que se oponían al discurrir del camino de Santiago⁸⁵. Continúa luego (lectio II) asignando al monarca que considera origen de la dinastía un claro papel de reformador monástico ("Erat quippe tunc temporis ordo monasticus rarus atque pretiosus"), ejercido mayormente sobre san Millán, a donde acudía a celebrar la cuaresma, y le concedía en tales ocasiones posesiones y honores. Y más le hubiera otorgado si no le repugnara el propio emplazamiento del cenobio (lectio III), que el hagiógrafo describe con todas sus incomodidades, a efectos de justificar el traslado.

Es por lo que en el año 1030 le fue revelado (lectio IV) a un monje que el cuerpo del beato Emiliano ("qui lux erat Hispanie") debía ser elevado del sepulcro y llevado donde pudiera ser venerado por el pueblo. Certificado tras muchos días de oración de la autenticidad de su visión, la transmite al convento, que la acoge con alegría y decide no llevarla a cabo sin autorización regia. El monarca asume gozoso la empresa (lectio V): fija el día, manda labrar una preciosa arca y expide un edicto a lejanos territorios para que concurriese, como así fue, gente de toda condición. Llamó particularmente al obispo Julián de Oca, a Munio de Alava, Mancio de Huesca y Sancho de Nájera, y él mismo se presentó a la cabeza de su ejército.

En el ascenso hacia la iglesia pudo contemplarse un breve epitafio (lectio VI), que –no sin ironía por parte del autor– establece distancias entre santos: "Hoc in loco humana sub specie beatus Emilianus luctatus est cum diabolo, sicut Iacobo cum angelo" (¿se supone que debía pensar en san Pablo, o la confusión es consciente?). Tras la subida a Suso, las genuflexiones, suspiros y lágrimas se hacen formas de la adoración, particularmente al contemplar la celda donde el santo observaba la cuaresma. Admirados de que tamaño tesoro se conservara en lugar tan humilde, la multitud guarda, por prescripción

85. No se puede ignorar la percepción en ello de un mérito del que, a mediados del XIII, se sentían partícipes los habitantes de la Rioja.

episcopal, tres días de ayuno (lectio VII) y cuando, tras la excavación, descubren el cuerpo del santo, ocurre la curación de varios enfermos. Después de ello, el 13 de abril, se procede al traslado entre cánticos exultantes (lectio VIII), y el rey promueve como abad a un tal Ferrucio, mientras, por su parte, los obispos conceden las tercias de las villas como dote de la traslación y el pueblo acude con ofrendas, cada uno en la medida de sus posibilidades⁸⁶.

Pero más que de una traslación se trató —aclara el monje Fernando— de una “transmutatio”, realizada “non de loco ad locum sed de loco in locum”. A la muerte de Sancho III su hijo García, tras conquistar Calahorra, hizo a Gómez abad de San Millán (lectio IX) y erigió la iglesia de Santa María de Nájera. Y como quisiese honrarla con reliquias de santos, convocó a los obispos Sancho de Pamplona, García de Alava y al mencionado Gómez (que ahora reunía los obispados de Nájera y Castilla la Vieja), y al frente de una gran multitud acudió al monasterio de Suso. Tras observar las vigiliyas y pronunciar las oraciones de rigor, el 29 de mayo de 1053, ante el abad Gonzalo y sus desalentados monjes, incoó el traslado de las reliquias de san Millán a Nájera. Pero Dios se apiadó ante la aflicción del convento y permitió que cuando la comitiva había recorrido ya la mitad del valle, el arca se tornara completamente inamovible para quienes la transportaban.

Hay ahora en la *lectio* el eco de rivalidades intercomunales, pues se expresa en ella la frustración de los najerenses, y se recuerda un caso que ya les había ocurrido frente a los de Ojacaastro, razón por la que, afirma Fernando, era costumbre en San Millán no sacar en procesión el cuerpo del santo sin que hubiesen concurrido los de Ojacaastro. El rey García hace de la necesidad virtud y ordena fabricar una nueva iglesia en honor de santa María para que se custodiara en ella el cuerpo del santo, allí done éste mismo había determinado permanecer. Transcurridos catorce años (lectio X), en 1067, la iglesia está concluida y el arca labrada, y el abad Blas coloca los restos donde todavía se veneraban en el siglo XIII. Durante los 503 años transcurridos desde la muerte de San Millán hasta esa última traslación, muchos fueron los milagros obrados por el santo de los que él, “*istius veteris translationis novus exarator*”, se dispone a registrar algunos.

Hace Fernando en el prólogo profesión de humildad con una alusión a la ingente floración de los milagros de san Millán, expresión de lo maravilloso más allá de la maravilla que es en sí la creación divina, razón por la que decide no imponer criterio de selección alguna y dejar que corra libremente su pluma⁸⁷.

86. El que será mayordomo del convento hace gala, en efecto, de criterios de progresividad fiscal.

87. La edición de B. Dutton del *Liber Miraculorum* (*op. cit.*, p. 32-43) confronta las versiones de los dos códices en que se conserva, el Emil. 23 y el Emil. 10 (ambos de la RAH). El carácter más sucinto de la primera, junto a las alusiones a su persona por parte del autor, la señalan como debida a la pluma o al dictado de éste. El carácter más elaborado de la segunda, en cambio, indica que la invitación realizada por aquél en *Trans.*, I, fue recogida por continuadores posteriores.

Había sobre el altar de San Millán dos campanillas colgadas no sabía cuando ni por quién (M1), de las cuales una sonaba cuando un monje iba a morir y la otra cuando algún peligro se cernía sobre el monasterio. “Credas hoc non mechanica arte sed divina potius fieri virtute”, asevera. Una doxología justifica el maravilloso artificio en la necesidad de penitencia y en la virtud propiciatoria de la oración⁸⁸. Tras una interpolación presente en uno de los códices, continente de una glosa mariológica expuesta mediante un sistema de correspondencias teológicas y morales al uso escolástico⁸⁹, datante verosímelmente de la segunda mitad del siglo XIII, el siguiente milagro es “De puero resucitato”: el vecino de Estella, que por su esterilidad ofreció a San Millán llevarle al hijo que consiguiera engendrar y bautizarlo con su nombre. Nacido y criado, al cumplir los 13 años muere el joven, y el padre decide cumplir, durante los funerales, la promesa que en su momento olvidó. Por más que la parentela tratase de disuadirlo, el plan se realiza y los funerales tienen lugar en el monasterio. Pero cuando al día siguiente acuden los monjes ante el féretro, contemplan cómo el cadáver se yergue, y son tranquilizados por el joven, que atribuye al santo su resurrección. Y al ser interrogado sobre su experiencia del más allá, les cuenta que era llevado por dos “etíopes” (“obmuncionibus” en Em. 23) “ad montana loca deambulantibus, per loca nemorosa”⁹⁰ y que cuando todo se oscurecía, alguien vestido de blanco les ordenó regresar y devolver aquella alma “quia hic est pro quo Emilianus oravit”. El autor asegura haberse hallado entre los monjes que asistieron al caso y alabaron por él a San Millán.

Dos milagros son incluidos, de nuevo en exclusividad, por Emil. 23: el hijo de cierto noble no podía respirar ni hablar a causa de un tumor horrible en la boca, pero tras implorar al cielo y hacerle la señal de la cruz, tomándolo en su capa y elevándolo, obtuvo la curación. Afectado luego de manera vehemente por cierta torsión del cuerpo, cuando ya se creía al borde de la muerte, hizo traer la capa que reverentemente había guardado y se recuperó vomitando un gusano piloso y bicéfalo.

Sucede luego, de manera común en ambas versiones, la posesión diabólica, manifestación en el siglo XIII de la presencia del mal⁹¹. El primero es el caso de Galindo “Ferratura”, vecino de Pazuengos, a cuyo nieto Micho la presencia diabólica había anulado la fuerza en un brazo. Acudieron ambos al

88. “...ut de malefactis peniteant...et precum orationibus et boni operis exhibitione a malis ingruentibus satagant...” (M2. Emil 10, 87^a. DUTTON, *op. cit.*, p. 33).

89. Que no pertenece, al parecer, al cuerpo de los milagros (DUTTON, *op. cit.* p. 33, *nota* 22).

90. Eco castellano, a no dudar, del mito de la “mesnie Hellequin”, la infernal cohorte predatora de almas del imaginario europeo de la época (Cf. WALTER, Ph., *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*. Paris, 1992, p. 210-214 y 252-247).

91. Si bien ha sido considerada una forma de la “trivialización del infierno mediante la pastoral del miedo y las visiones” (MINOIS, G., *Historia de los infiernos*. Barcelona, 1994, p. 200-206).

autor de los *Miracula*, el monje Fernando, y cuenta éste —que se afirma “in sancto Emiliano superiori residentem”—, que les prescribió el remedio al que acostumbraba el abad García (II, 1154-1173): cuatro novenas, las de San Millán, San Bartolomé, la Virgen y la Cruz, más los exorcismos con agua y cereales repetidos durante las misas y oraciones, hasta lograr la excubación nocturna. Aceptado el cargo por el monje, durante una de las misas pudo oírse —al llegar el momento de la elevación eucarística— un ruido como de fracturas. Ante los monjes atónitos, el enfermo describió el gran dolor de que era presa. El exorcista le tomó la mano y, presionándole las juntas de los nervios, pudo comprobar cómo el vigor regresaba al brazo y a la mano. Gracias se dieron a san Millán “et aliorum sanctorum auxilio”.

El siguiente caso ocurre a un caballero “de finibus Gallecie” cuando el concejo de Bañares había concurrido al monasterio para impetrar la lluvia, en septuagésima (Emil 23) o cuaresma (Emil. 10). Encontrándose entre la plebe que oía las misas solemnes, fue poseído por el diablo y cayó al suelo con gran estruendo. Fernando y sus compañeros lo vistieron, pues se hallaba desnudo, y rogaron al custodio del altar abriese la cancela para que el presbítero pudiese recitar el evangelio sobre la cabeza del energúmeno. Al día siguiente, cuando de nuevo iba a ser introducido por el cancel al altar de San Félix⁹², retrocediendo atemorizado exclamó: “¡Ahí viene, ahí viene! ¿No le veis entrando por la puerta de la iglesia, y dirigiéndose ya hacia mí?”. Los monjes presentes fueron a buscar agua bendita, mientras el joven se refugiaba en el presbiterio, entre la casulla del presbítero y los ornamentos del altar. “¡A Dios gracias, ya se va!”, exclamó entonces. Cuando la novena acabó, aunque quisieron retenerlo, el caballero se despidió pidiendo excusas. Y como le preguntaran su identidad, dijo ser en su patria “generosus et miles” (Emil. 23) —“nobilem” en Emil. 10—, y haber bebido de noche en una fuente, durante una expedición, donde contrajo la posesión diabólica que siete veces al día lo atormentaba. Había concurrido a Santiago y a otros famosos santuarios sin encontrar remedio, hasta que decidió dirigirse a San Millán. Su satisfacción le hacía contemplar el regreso, aun gozando de salud.

Cierta noche se oyó un gran rugido en el monte vecino (Emil. 23, 39 r^o; Emil 10, 88 a). El autor afirma que mientras todos acudían al lugar de donde procedía, sólo él y uno de los criados permanecieron en el monasterio, y a mitad de su conversación acudieron a ver si ardía la lámpara de la iglesia, que hallaron apagada. Y mientras él aguardaba en oración, el joven fue en busca de lumbre, pero cuando se aproximaron a la lámpara, la encontraron encendida de nuevo. Al comprobar si el pabulo tenía suciedad o moho, lo vieron limpio, con lo cual se verificó lo ya referido por otros.

Una mujer llamada María se presentó cierta mañana estupefacta. Como traía el rostro demudado, le preguntaron la causa y ella dijo haber visto en

92. Posteriormente (en el momento de la narración de Emil. 10) llamado de san Pedro.

sueño a los beatos Millán y Félix, ataviados de blanco, y que el primero, al cubrirse ella el rostro, le dijo: “No temas, ve a don Fernando, de San Millán de Suso, y dile que la cinta que se halla sobre mi sepulcro, se la hice vomitar a un energúmeno, sin que se enteraran en la casa”.

Emil. 23 trae luego en exclusiva el relato de la destrucción perpetrada en el monasterio por Almanzor, que es preciso entender en el contexto de la revalorización de la santidad martirial difundida en la Iglesia a mediados del siglo XIII: “Ante quam hopnino ex toto ab animis labatur, huic operi inse- rendum videtur qualiter Almozor rex maurorum tempore Ferrucii abbatis, combussit monasterium Sancti Emilianii Superioris, cuius dilapidationis vesti- gia parent usque odie in fracta capitella que manent in fronte altarium eccle- siae”. Le siguen los versos que dan noticia de las tres reinas de Navarra sepultas en san Millán de Suso: Tota, Elvira y Jimena, manifestación del his- toricismo laico que había ganado ya entonces la literatura hagiográfica. Y con ellos decide Fernando, según prometió, dejar inconcluso el libro, confi- ando su continuación, “cum aliqua per sanctum effulserint miracula”, a la prudencia de lector.

Pero una fórmula similar se halla en la conclusión del siguiente milagro, contenido sólo en Emil. 10: el del éxito que obtienen los comarcanos cuando, en años de escasez, acuden a impetrar la lluvia trasladando los cuerpos de San Millán y San Félix desde el monasterio de Yuso al de Suso. Destinado por el monje falsario a asegurar la vinculación del campesinado al patronazgo del santo titular del cenobio, su sentido se refuerza con el texto en que concluye la serie en Emil 10: “De offerendis Beati Emilianii”, el privilegio de los Votos de San Millán, el cual “huic operi dignum duxi inserere, non quod de novo a me sit scriptum, cum post beate memorie Braulium cesaraugustanum episcopum almi confessoris scriptorem hoc solummodo traditum litteris inveniatur, sed ut dignum et preciosum in archivis privilegiorum et volumi- num repositum legendi copia lectoribus minime adtributa, a multis penitus ignoratur”⁹³.

La ignorancia del privilegio –fraguado en el escritorio monástico, como señalamos más arriba, en los años cuarenta del siglo XII– implicaba la renuen- cia al pago de lo que en la práctica había de traducirse en dones en especie entregados a los recaudadores del monasterio por parte, no sólo del campesi- nado de la Rioja, sino por el de buena parte de Castilla “a fluvio Carrionensi”. Es decir, san Millán entendía imperar desde donde terminaba el territorio sometido al señorío de los mártires. El territorio de los confesores, Castilla la Vieja, debía rendir tributo al sepulcro del eremita visigótico. Pero ello se inten- taba forzar recurriendo ahora al imaginario histórico y no al sagrado. De ahí la ambientación apocalíptica que se da a la concesión del privilegio por

93. DUTTON, *op. cit.*, p. 40-43.

Fernán González: "Nam in istis fere temporibus talia in terra apparuerunt signa quod furor Domini venturus credebatur[esse] in ea"⁹⁴. Consagración del sistema de rentas en que se basaba a mediados del siglo XIII la explotación del dominio, el privilegio de los votos no será la última de las "fórmulas defensivas" ensayadas durante este período de la Edad Media por los responsables de la administración monástica para asegurar el más granado suministro de los cilleros.

Otro, el de mayores consecuencias literarias, será —haciendo frente al reto presentado por los mendicantes— acudir con la predicación al pueblo, y en román paladino, lo cual explica la obra de Berceo. Como notario del abad Juan Sánchez, el monje poeta debía estar al corriente de las falsificaciones de Fernando (Garcíez), en cuya compañía aparece en un documento de 1240, y planteó alguna de sus obras respondiendo a estas necesidades prácticas de su comunidad⁹⁵. Pero para atraer al pueblo era preciso contar en la iglesia con el reclamo mágico proporcionado por las reliquias de los santos, y hay el testimonio de que, a lo largo del siglo XIII, los monjes de san Millán incrementaron notablemente sus existencias en este capítulo, dando entrada a las de santos hispanos de predicamento creciente en la iglesia del reino. Una relación de ese siglo, incluida en un manuscrito con las *Collationes* de Cassiano⁹⁶ las distribuye según el lugar de su conservación.

En el arca de oro y marfil tenían el cuerpo de san Millán, junto con la perteneciente —"secundum antecessorum nostrorum traditionem"— al beato Asello (presbítero con el que aquél tenía "collegium", según la *Vita Emiliani* de Braulio), y cierta etiqueta de madera que se decía usada por el eremita en sus oraciones. En el arca de plata que se hallaba sobre el altar de san Juan estaba el cuerpo de san Félix. Luego, en la "de las reliquias", se disponían otras 40 cuyo origen universal las señala como de obtención más antigua. Procedían, en efecto, de la Sagrada Familia (del Santo Sepulcro; de la Cruz; varias piedras procedentes de la que sirvió de asiento al Señor en la fracción del pan, del portal y del pesebre de Belén, del monte Calvario; del bálsamo del que se hizo el crisma; de la Virgen; del "Salvador"), de figuras bíblicas (de la piedra sobre

94. "In era nonigesima septiagesima secunda, quarto decimo kalendas augusti, lumen solis die sexta, feria amittens lucendi virtutem obscuratum constitit ab ora secunda in tertiam. Quarta feria idus octobris colorem eiusdem solis multis cognoverunt effectum pallidum. Signa magna facta sunt in celo vento affrico. Porta flamea aperta est in celo et ibant stelle et comovebant se huc atque illuc, et discurrebant contra vento affrico, et mirate sunt gentes de his signis noctis media usque mane; et fumificus vapor magnam terre partem combussit" (DUTTON, *op. cit.*, p. 41).

95. Ciertas notas en un manuscrito en folio permiten a Dutton plantear la hipótesis de que Berceo llegó a planear la escritura en cuaderna vía de un poema sobre la Translación de San Millán, que no llegó a ver la luz (DUTTON, *op. cit.*, p. 59).

96. BRAH, antiguo F 188, f° 155 vº. Publicada por B. de GAFFIER, "Les reliques de l'abbaye de saint Millan de la Cogolla au XIIIème siècle", *Anallecta Bollandiana*, 53 (1935), 90-101.

la que Abrahán vio tres ángeles), de apóstoles (sólo San Juan Bautista), de mártires (sólo dos vecinos o próximos, Emeterio y Celedonio y Pelayo, frente a los universales: Esteban, Cristóbal, Lorenzo, Hipólito, Jorge, Darío, Cesáreo, Crisanto, Largo y Smaragdo, Pancracio y Víctor), y entre los confesores, de un papa (Gregorio), cuatro obispos (Inocencio, Nicolás, Isidoro y Prudencio), un abad (Domingo de Silos), un eremita (Millán), un presbítero (Félix), un mendicante (San Francisco), y, al final, de santas mujeres: María, la madre de Santiago y Juan, de los huesos y los cabellos de la Magdalena y de santa Cristina y Bárbara.

Dentro del altar de la Virgen se hallaban las que fueron depositadas, según la relación, "in ipsius consecratione" (quizás en 1137⁹⁷: además de la de la Virgen, cuatro de apóstoles (el Bautista, Pedro, Pablo, Santiago), y dos "varones apostólicos"(Segundo e Indalecio), además de todas las glorias de la iglesia hispana, empezando por los mártires y siguiendo de manera generosa por el episcopologio de época visigótica: Vicente, Cipriano –con la excepción foránea de Cosme y Damián–, Justo y pastor, Justo, Emeterio y Celedonio, Eugenio, Eufrasio, Justo, Eugenio II, Julián II, Torquato, Tisefonte, Gregorio, Ambrosio, Isidoro, Millán y Félix, Massona, Ildefonso, Eugenio, Prudencio, Leandro, Braulio, Patrunio, Montano, Isicio, Cecilio, Juan, Pedro, Quirce, Fructuoso, Conancio, Adelfo, a quienes se adjuntan dos mártires hispanas, Eulalia y Leocadia). Constituía, por tanto, este altar el pabellón patrio o nacional, ya que los dos altares menores, de San Pedro y San Nicolás, se había nutrido según criterio de universalidad⁹⁸.

Como puede comprobarse, la simple memoria de un eremita no bastaba, a mediados del siglo XIII, para concitar la devoción de una población en una zona de tránsito como es la Rioja (que, sin embargo, puede verse bascula en ese dominio más hacia Toledo, incluso a Mérida, que hacia Zaragoza). Pero en otros lugares de la geografía monástica peninsular el ideal eremítico ni siquiera llegó a impregnar la tradición hagiológica.

6. LA MEMORIA DE UN OBISPO Y ABAD: ROSENDO DE CELANOVA

Guardada en el monasterio que fue su principal fundación y en el que se hallaba su tumba, la memoria de Rosendo (907-977) pudo, desde la redacción primera de la *Vita Rudesindi*⁹⁹, proyectarse a una escala geográfica mayor que

97. En ese año Alfonso VII donó al monasterio la villa de Madriz con ocasión de una consagración de la iglesia, a la que quizás se alude en la relación (GAIFFIER, *Les reliques...*, p. 97).

98. En el de san Pedro, estaban las reliquias de san Cristóbal y santa Bárbara; en el de san Nicolás, las de la Cruz, el Santo Sepulcro, Los Inocentes, y del mismo san Nicolás (GAIFFIER, *Les reliques...*, p. 100).

99. M. DÍAZ Y DÍAZ, M. V. PARDO GÓMEZ, y D. VILARIÑOS PINTOS, *Ordoño de Celanova. Vida y Milagros de San Rosendo*. La Coruña, 1990.

las de los homólogos castellanos en razón de la misma vastedad del escenario en el que se desarrolló la vida del personaje.

Hijo del conde Gutier Menéndez y de Ilduara Eriz (él, cuñado de Ordoño II y prima ella de Alfonso III), pertenecía al más importante de los cuatro linajes que –según Portela y Pallares¹⁰⁰– controlaban el territorio de Galicia en el siglo X.

El núcleo central de este estado señorial se hallaba precisamente en torno a Celanova, a orillas de los ríos Limia y Támeaga, en tierras del Avia y en la zona de Castro Caldelas. Pero otros núcleos se disponían en varias zonas de Galicia: entre los ríos Deza y Arnego, en torno a Sarriá y Guntín, en la cuenca de Lemos y en la costa, desde Morrazo a las rías altas. Fuera de la región, el linaje poseía bienes en Asturias, El Bierzo, Zamora o el valle del Mondego.

Nacido en 907, segundo hijo de los mencionados condes y entregado a la vida religiosa, fue hecho obispo de Mondoñedo tras la muerte en 925 de su mentor el prelado Sabarico. La experiencia monástica (que ya habría tenido en San Salvador de Puertomarín) le lleva a fundar el monasterio de Celanova en 936, en tierras donadas por su hermano Froila. Las donaciones de su familia, de otros magnates y de los reyes de León engrandecen el patrimonio de la nueva casa y ésta, según la tradición, se halla ya estabilizada hacia 942. Desde entonces Rosendo renuncia a sus funciones de obispo y colabora con el rey, que parece haberle encomendado el gobierno de varios distritos de Galicia, incluida –durante un difícil año en que el territorio sufrió incluso invasiones de normandos– la sede de Iria. Pero Rosendo se recluye pronto en Celanova, donde, a la muerte del abad Fránquila, los monjes lo hacen abad. Como tal vivió sus últimos años hasta que, enfermo, murió el 1 de marzo de 977.

La *Vita* comprende las partes típicas del género: prólogo, origen familiar y progenie, concepción prodigiosa, nacimiento, bautismo, crecimiento y progreso espiritual, actividad en las distintas iglesias, erección del monasterio de Celanova, varios milagros en vida, disposiciones postreras, muerte y sepultura. La secuencia concluye con un resumen cronológico de los principales momentos de la vida del santo.

La sucesión narrativa se interrumpe por tres excursos, que parecen redactados con posterioridad. El primero (VR 18) refiere el gobierno de la sede iriense por delegación del monarca. El segundo (VR 21-25), que traza las fases de la posesión por parte de los ancestros del santo de los bienes que constituirán la futura Celanova, se dirige, según los editores, a impetrar la confirma-

100. PORTELA, E. y PALLARES, M^a C., "Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: Parentesco y patrimonio", *Studia Histórica*, V (1987), 17-32. Cf. también E. SÁEZ, "Los ascendientes de san Rosendo (Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X)", *Hispania*, 8 (1948), 3-76.

ción del dominio por parte de Fernando II y a vindicar la exención para el monasterio¹⁰¹. El tercero consta del mencionado resumen cronológico (como indicador para la liturgia) y una consideración espiritual sobre la vida de Rosendo.

El acabado estudio realizado por los modernos editores atribuye la autoría de *VR* y de *MR* I-III a Ordoño de Celanova, monje de origen acomodado por cuanto pudo recibir una formación literaria, y alcanzar el grado de “magister”. En 1172 habría concluido la *Vita*, para cuya realización se sirvió de dos libros de Milagros (*MR* I y II) compuestos por otro monje llamado Esteban, el I ya existente en 1150. Al añadir el libro III, lo remató con unos versos en los que señala su autoría. Con posterioridad, se sabe que ocupó el cargo de prior del monasterio¹⁰².

En cuanto a los milagros que siguen a la *Vita*, constan de una identificación del personaje beneficiario del milagro, una indicación de la situación que reclama el milagro, la expresión de la forma en que se toma contacto con el santo, la invocación al mismo, y el resultado del milagro. Una diferencia puede establecerse entre los previos y los posteriores a la muerte del santo, por cuanto los primeros son visiones sobrenaturales o proféticas y resurrección de muertos, en tanto los que conforman el segundo bloque, además de curaciones, incluyen castigos a los depredadores de los bienes del monasterio y liberaciones de cautivos.

Hemos, por tanto, de observar que en el fondo más antiguo compuesto por Esteban (*MR* I) —coetáneo de la *Vita Dominici Silensis* y demás producciones de época de Pedro el Venerable— se detectan los ecos del alegato cluniacense: la típica liberación de la serpiente a la mujer pecadora (*M6*) y al pastorcillo adolescente (*M7*), símbolo de la juventud incauta; el suministro del medio para atravesar el río a los extraviados en la noche (*M8*), variedad del conocido rito de tránsito; o las curaciones de ciego (*MR* 5), de endemoniada (*MR* 9), de una u otra afección (*MR* 3) o de alguien que sufre las consecuencias de los excesos ascéticos (*MR* 4)¹⁰³. Pero al mismo tiempo se puede atisbar una descalificación de la clientela militar de Raimundo de Borgoña (¿en el contexto de una Galicia en la que predominan los Traba?) en el castigo al caballero que el marido de doña Urraca dejó convaleciente en el monasterio, y que abusaba vaciando la despensa (*MR* 2). Y un eco de gregoriano es perceptible en el muy preciso relato del cisma abacial provocado por la infanta Elvira,

101. Elaborado, según los editores, con motivo de las tensiones provocadas por el obispo de Orense Alfonso I (que pontificó de 1174 a 1213), que condujeron a un largo pleito sólo resuelto en 1198 con intervención de Roma (DÍAZ, PARDO Y VILARIÑO, *Ordoño...*, p. 61).

102. Y que escribió otra obra, el “Expomonogeron” (DÍAZ, PARDO Y VILARIÑO, *Ordoño...*, p. 45).

103. Se trata de un ciego al que se veía llevar “sanctam vitam” en tiempos del abad Pedro (1090-1118), y que era mortificado por unos cilicios horriblemente adheridos a la propia carne de sus miembros (*MR* 4).

hermana de Alfonso VI, que, expulsando a la comunidad legítima, entregó el abadiato a un tal Pedro González. Mientras aquélla, con el abad Pelayo al frente, había de refugiarse en las islas Cíes, el intruso hizo instalar a los monjes en ciertas celdas en torno a la iglesia de san Miguel, para acomodar en el monasterio a la infanta con su corte¹⁰⁴.

El libro segundo de los Milagros es compuesto sin modelo ni textos previos, antes de 1172, por Ordoño, que en todos los casos afirma haber recibido la información de testigos presenciales. Así en las curaciones: de un ciego de Tierra de Campos (MR 13); de una epiléptica (MR 14); de un siervo del monasterio que yacía en coma (MR 16); de la endemoniada charlatana (MR 19); o del joven que, para librarse del maligno, acudió a todos los altares donde celebraban misa los monjes (MR 18). Incluso data de tres años atrás la milagrosa restitución a un autodenominado abad de San Claudio de León de las pertenencias que le fueron robadas mientras residió en Celanova (MR 17)¹⁰⁵. Pero la defensa del orden monástico asoma en el relato del ejemplar castigo merecido por caballero Munio Fulgur (: “el rayo”), ladrón de las vacas del monasterio, tendente a mostrar a los malhechores feudales que la sola reparación material no los ponía a salvo (MR 11); o en la execración de la altajería caballerisca significativamente situada en la comitiva de la reina doña Urraca, que celebraba la Navidad en Celanova (MR 12).

A esta fase de composición, previa a la postulación de la canonización de San Rosendo, afirman los editores pertenece todo el libro tercero (nº 21 a 30), dirigido a probar la santidad de san Rosendo, puesta en duda en determinados medios: el urbano, en la liberación de un burgués de Orense, francés de origen, que había sido apresado en el monasterio tras los pillajes perpetrados en el dominio por la gente de aquella ciudad (MR 21); el episcopal, en el derribo, como otro Saulo, del obispo de Lugo Juan, transformado desde entonces en propagandista del santo (MR 22); el catedralicio, en la curación del canónigo de Compostela que actuaba de legado entre los reyes de León y Portugal (MR 23); el diocesano, en el arcediano de Celanova curado de cierta inflamación en la nariz (MR 24); el monástico, en el monje portugués de Fonte Arcada (diócesis de Oporto), sano de sus cuartanas (MR 25) o el enfebrecido monje de la misma Celanova (MR 26); el campesino, ejemplificado en el viñadero laborioso, boquierto por inobservante de las festividades litúrgicas (MR 27); y el marinero, en el caso del transporte de pescado para el monasterio, en travesía nocturna de una a otra orilla de la ría, con la barca movida por San Rosendo como único remero (MR 30)¹⁰⁶.

104. El castigo de Pedro González, estallar en pedazos tras un cena (“magno sonitu crepuit medius”) (MR 1) resulta, evidentemente, ejemplar.

105. Obsérvese la coetaneidad del proceso de postulación hagiológica de la figura de San Claudio que 1173 se había realizado a través de la *inventio* de sus reliquias. Cf. *infra*, Cap. II, p...

106. Hay otros casos que se resisten a una clasificación sociológica estricta, como el del niño cegato cuyos padres lo habían llevado a diversos santuarios (MR 28) o el de cierta señora (“matrona quedam”) de Limia, poseída por el diablo (MR29).

Datan en 1186 los editores el milagro nº 20, último del libro segundo, (“De Celle Nove monasterio a rege Portugalensi lesio iterumque recuperato”), sin duda uno de los que más elementos ideológicos auna. La razón es lógica: el milagro supone la muerte del rey Alfonso Enríquez, cuya memoria se daña. Pero como comienza situando en vida a Fernando II (“rex Fernandus Legionis... per omnia *constat* mirabilis”). La redacción del milagro debe situarse, por tanto, entre enero de 1186 y el 22-1-1188, y su versión de la historia pasada se ajusta bastante a la realidad: Alfonso Enríquez se había adueñado por procedimientos inherentes a la lógica del poder a ciertos caballeros de Fernando II, contraviniendo de esa manera el derecho feudal: “quosdam illius milites, qui natu maiore esse videbantur, callide deceperat eorumque animos non modico censu auerterat seu ofuscarat, quatenus tam consilio quam opere eius vice occulte sustentarent suumque dominium minime adiuuarent” (VR, 753-757).

Entre las iglesias que padecieron a causa de este conflicto se halló Celanova, que sufrió “depredatione” en su dominio. Imputa el texto a San Rosendo el fracaso del rey portugués, víctima de una espantosa tormenta, en el cerco del pueblo de Sandín, dependiente del monasterio (VR, 762-764). Persuadido además por su conde Velasco (Sánchez de Barbosa), que se había apoderado de los pueblos de Santa Cruz y Monte Leboeiro, edificó el castillo de Birreto y se lo entregó a aquél, verdadero autor del reparto del dominio monástico entre sus caballeros (VR, 769-773).

El abad Pelayo (1165-1183) fue entonces puesto por Fernando II a la cabeza del monasterio de Samos. Pero el conflicto se traslada ahora al campesinado dependiente: los criados del portugués hacen tabula rasa en las mieses de los colonos de Celanova, para mantener sus caballos (“facta est contentio inter monasterii homines ac regis famulos eo quod segetes ad equorum opus secarentur”, VR, 777-779). Un campesino, por mandado del rey, se sublevó contra el monasterio y desafió el poder de San Rosendo, a causa de lo cual murió en la refriega y fue enterrado en el monasterio (VR, 780-784). Siguió un período de terror, en que la soberbia del rey portugués desafiaba el poder de San Rosendo: debe ello corresponder a la tenencia efectiva por parte de Alfonso Enríquez de la Limia, Tuy y Toroño entre 1159 y 1160. Como se sabe, tras una entrevista de ambos monarcas en el mismo monasterio de Celanova se llegó a la paz entre ellos. Pero en 1162 Alfonso Enríquez señoreaba de nuevo la Limia, ocupaba Toroño en 1163 y no cedió ambos condados sino en 1165 (Túy, al parecer, sólo en 1168)¹⁰⁷.

La inversión del estado de cosas es imputada por el texto, como era de esperar, al santo, que se aparece en visión —rodeado de una muchedumbre

107. LADERO QUESADA, “El imperio de Alfonso VII, “p. 454; y MATTOSO, Portugal en la época de los cinco reinos”, p. 570 (en *Historia de España Menéndez Pidal*, IX).

vestida de blanco (“candida turba”) al caballero Melendo, que detentaba una heredad en la ribera del Miño por concesión del conde, y al que anuncia la pronta expugnación de éstos (VR, 800-806). Por su parte, a un campesino que buscaba un buey extraviado se le aparece también el santo entre blancas hueses (“cum de albato cuneo”), manifestándole iba a recuperar lo suyo (VR, 808-811). La tercera visión la tuvo un caballero, Gonzalo, al que el santo anunció la inmediata caída en prisión del rey portugués (VR, 812-815). El texto del milagro, alude a la impugnación del pueblo de Cedofeita y al apresamiento de Alfonso Enríquez en Badajoz (VR-820-844), como claves de su pérdida de la Limia y del Toroño.

Por nuestra parte, hemos de sugerir la posibilidad de que la alusión a las “blancas hueses” que acompañan reiteradamente a San Rosendo en la visión supongan una indirecta lanzada a los monjes blancos, los cistercienses, favorecidos —como se sabe— decididamente por Alfonso Enríquez, y que constituían en los años ochenta la más severa competencia, en el orden dominial, para el monasterio de Celanova. Sobrado, restaurado hacia 1142 por Fernando Pérez de Traba, Meira —fundado entre 1151 y 1154—, Melón y Montederramo (que lo fueron hacia 1165), Armenteira (después de 1161), Oya (en 1185), y, más cercano a la Limia, Oseira (cuyo proceso fundacional se sitúa entre 1184 y 1191)¹⁰⁸, constituían —por el favor que concitaban— una seria amenaza para unos monjes de Celanova que habían conseguido restaurar su dominio, entre otros expedientes, por la canonización de su fundador. De esa forma, era preciso señalar que las verdaderas turbas blancas se hallan en el cielo, y en torno a San Rosendo.

La serie de los milagros nº 31-42 se fue añadiendo, según los editores, con posterioridad, de manera progresiva: primero, los nº 31-38 (en este último, el redactor consigna su labor selectora de testigos y milagros), que dan fe de la continuidad taumaturgica del santo una vez su culto está ya establecido en Celanova. Así, a una cronología del siglo XIII apuntan MR 31, por el diálogo entre el diablo poseedor y los monjes exorcistas; o M 32, en que una monja francesa optó por Celanova tras recorrer famosos santuarios (“multorum apostolorum et plurimorum sanctorum”); M 33, que detalla los términos litúrgicos de la fiesta del santo; M 34, donde la visión salvífica del santo tiene lugar bajo iconografía episcopal; M35, donde la extirpación de la espina que atora una garganta habla de la asunción por San Rosendo de lo que fue especialidad taumaturgica de San Blas, y que aquí se explana bajo doxología escolástica.

El mismo tono propio del tiempo de las catedrales se advierte en las instrucciones sobre el modo de usar las reliquias: M36, la muchacha afeada en el rostro y curada con el anillo del santo, o en M37, en que el mismo anillo sana la agarrotada mano de un clérigo de la Limia. Un tono médico, de abolengo

108. PORTELA SILVA, E., *La colonización cisterciense de Galicia*. Santiago de Compostela, 1981, p. 46-54.

franciscano, destila M 38, por el detalle con que muestra la regresión de una artritis. El protagonismo activo de las monjas de Tomiño, interviniendo para utilizar las reliquias en la liberación de cierto caballero vejado en su monasterio por una tropa rival, casa con el momento en que el abad Fernando III de Celanova (1251-1259) oyó referir M 39. MR 40, que narra la devolución del habla por el santo a un monje de Celanova que procedía de Sahagún (el fenómeno de vinculación monástica interregional debía ser cada vez más corriente) “no se puede asegurar –afirman los editores– que sea debido a una pluma independiente”, MR 41 contiene, tras un largo “y pretencioso prólogo”, una narración insulsa, escrita probablemente para ser utilizada dentro de la liturgia. El último, MR 42, narra, antes de 1229 (el redactor tiene por vivo a Alfonso IX), un suceso de época de Fernando II.

Los objetivos de la obra, en su conjunto, quedan, según los modernos editores, explícitos en el prólogo: definir y demostrar la santidad de Rosendo, explícita en su trayectoria vital (desde su concepción y nacimiento hasta su muerte), en sus obras y en sus milagros. Esa santidad, presentada como prevista por Dios, es también fruto de la respuesta de Rosendo en el orden monacal, a través de la práctica de tres virtudes típicamente monásticas: la castidad, la humildad y la paciencia, las tres coronadas por la caridad. La primera, sin entrar por obviedad en detalles, debía ser defendida en un momento en que el monacato había entrado en una vía de segregación de sexos que hacía necesario proteger de la maledicencia a los adictos al viejo orden¹⁰⁹. Mayor demostración requería la virtud de la humildad en un abad cluniacense de mitad de siglo: Rosendo aceptó el episcopado bajo presión (“non sponte sed quasi coactus”: VR 15), y abandonó sus funciones de prelado para someterse a su abad (VR 27). La caridad trae como resultado el que gente de toda condición abandone su estado y se entregue en oblación al monasterio (VR 32).

Pero como prueba inequívoca del valor sacral de estas virtudes, el hagiógrafo presenta el don de la profecía (de la muerte próxima del abad Fránquila: VR 30), los milagros de restitución de vida (los obreros maledicentes de Vieira) y las visiones (conocimiento del tránsito de la reina Aragonte: VR 30); visión de los ángeles celebrantes del oficio divino (VR 35).

A este fin se orientan igualmente los milagros: “se trata de dejar bien sentado el poder taumatúrgico del santo”, principalmente para con la gente del entorno del monasterio.

El segundo objetivo de la *Vita* es, según los editores, poner de relieve “la importancia monástica del santo”: atribuyéndole, de manera genérica, una serie de fundaciones (VR, 20), y la provisión de todo lo necesario para la fundación y estabilización de Celanova (VR 25, 28, 37 y 39). También entre los

109. San Rosendo censura la duda procaz del pueblo a través de un milagro en el que el juicio divino se abate sobre unos campesinos que interpretan malévolamente un ingenuo intercambio de miradas por parte del santo con su parienta Seniorina (VR, 34/ Díaz, p. 149-50).

milagros, siempre en los dos primeros de cada libro, detectan los editores esta finalidad: “énfasis... en notar las actuaciones de Rosendo en atención y defensa de los bienes del monasterio y del buen orden en el mismo”: defensa del monasterio frente a cualquier intromisión o extorsión (VR 6 y MR 1, 2, 11, 12, 20, 21, 42).

Precisando, a modo de conclusión, el móvil que impulsó a Ordoño a componer la obra, deducen —dada la carencia de referencias a posibles destinatarios, o a instancia o persona que hubiera encargado su redacción— que aquel era la “expansión de la devoción rosendiana, junto con una finalidad edificante”. En el contexto del breve emitido por el cardenal Jacinto en 1172 “acaso Ordoño se puso a la obra para presentar un testimonio, impresionante para aquel tiempo, de la figura de Rosendo y de su papel monástico como fundador de Celanova, al mismo tiempo que se dotaba al monasterio de un expediente bastante riguroso sobre el tesoro que guardaba desde sus propios orígenes”¹¹⁰.

Rosendo de Celanova fue canonizado en 1172 por el cardenal Jacinto. El enviado apostólico, que en esos años está empleado en someter el autonomismo de los metropolitanos hispanos frente al primado de Toledo¹¹¹ habría accedido al oportunismo de unos monjes ávidos de armarse contra las cortapisas episcopales de los diocesanos inmediatos. Ello, sobre un fondo de reivindicación de las tradiciones monásticas propias frente al éxito en Galicia de la reforma cisterciense¹¹², pues sabemos que ese mismo cardenal exhortó en esos años a Cardeña a seguir las costumbres de Sahagún “ut ordo beati Benedicti, sicut a vobis nunc observatur secundum monasterii sancti facundi constitutionem, ita perpetuis temporibus a vestris successoribus observetur”. Y también en 1167 el obispo de Lugo se había visto obligado a imponer al monasterio de Samos la fidelidad a los usos cluniacenses, que permitían, según él, el florecimiento de la santidad¹¹³.

Con motivo de aquella canonización —que incluyó una *translatio corporis* a la iglesia abacial, referida en los milagros de la última fase— el cardenal Jacinto mandó copiar la primera versión de la *Vita* (quizás la que incluía el libro I de los Milagros). Pero el proceso de construcción de la memoria de san Rosendo, según hemos visto, continuó entre 1186 y 1189. Después, será la lógica impuesta por las nuevas tendencias eclesiales y hagiográficas las que determinen el “suma y sigue” de los Milagros de san Rosendo.

110. DÍAZ, PARDO Y VILARIÑO, *Ordoño de Celanova. Vida...*, p. 59.

111. J. F. RIVERA RECIO, *La iglesia de Toledo en el siglo XII*. Roma, 1966, p. 366-67 y 372-73.

112. Cf. E. PORTELA SILVA, *La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250)*. Madrid, 1980;— idem, *La región del obispado de Tuy. Una sociedad en la expansión y en la crisis*. Santiago, 1976. MC. PALLARES MÉNDEZ, *El dominio del monasterio de Sobrado* (siglos XII-XIII). La Coruña, 1978.

113. “Ut ipsi vivant iuxta consuetudinem monasterii, vel cluniacensis vel sancti Facundi ubi sanctitatis religio florere videtur” (ESCALONA, *Historia del monasterio de Sabagún*, p. 119).

7. LA HAGIOGRAFÍA NON NATA

Bajo este rótulo hemos querido presentar las trayectorias monásticas que no dieron lugar, durante este período, a monumentos hagiográficos. Los tres monasterios castellanos considerados –agrupados en la Baja Edad Media en la llamada Provincia de Toledo de la orden cluniacense– conocieron similares avatares en la evolución económica de sus dominios, unas necesidades parecidas, y unos desafíos de orden similar por parte de los poderes vecinos. Pero no llegó a darse en ninguno de ellos el elemento, catalizador diríamos, que facilitase la precipitación de una postulación hagiográfica a la santidad.

En la búsqueda de ese elemento ausente, se ha recorrido la historia, humana y divina, de cada centro, y se han señalado en cada caso los atisbos hagiológicos que llegaron a producirse.

A) *San Salvador de Oña*

El más rico de los monasterios castellanos al llegar la Baja Edad Media, situado al norte del antiguo condado, en la vecindad de las no romanizadas tierras vascas, no era, sin embargo, el más antiguo. Fundado por el conde Sancho García en 1011 como panteón y residencia de su hija Tigridia¹¹⁴, el dominio abacial jugó un papel destacado en la colonización de La Bureba, en torno al valle del Oca, que vierte al alto Ebro. Cuando la comarca cae en manos del rey de Navarra Sancho III el Mayor y de sus agentes, el monasterio de San Salvador será una pieza fundamental en el ejercicio de la nueva autoridad. Como la comunidad presidida por Tigridia fuese depositaria de los sentimientos de pesar por el asesinato del “infant” García, el navarro sustituirá en 1033 las monjas por una comunidad masculina que traerá la regla de San Benito y las costumbres cluniacenses¹¹⁵.

La cronología, si no la tradición, señala a su hijo el rey Fernando I como autor del nombramiento como abad del eremita Enneco (o Iñigo) en 1038, procedente de Aragón¹¹⁶. Durante treinta años el abad Iñigo dirigió el monas-

114. Pérez de Urbel utiliza el término “abadengo” (*Historia del condado de castilla*. 3 vols. Guadalajara, 1970, t. III, p. 121-7), que es el que se usará dos siglos después en casos similares. Su archivo ha sido recogido en dos colecciones documentales: la de J. del ÁLAMO, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*. 2 vols. Madrid, 1945; e Isabel OCEJA GONZALO, *Documentación del monasterio de san salvador de Oña (1032-1284)*. Burgos, 1983.

115. Su abad García procedía de San Juan de la Peña (YEPES, *Anales de la Orden de San Benito*, III, p. 165-171). El diploma, de 30 de junio, en ÁLAMO, *Colección...*, nº 29, p. 46-52.

116. Procedencia que, según Yepes (*Anales...*, t. III, p. 165-171) establecen tanto una “Vita” manuscrita de San Iñigo como el Martirologio de San Juan de la Peña. TAMAYO DE SALAZAR (*Martirologio Hispano...*, t. III, p. 410-421) refiere la tradición que lo hace natural de Calatayud “ex muzarabibus parentibus progenitus”. Deduce el hagiógrafo los datos de un antiguo breviario burgalés “y de otras escrituras”. Nada nuevo, sobre este aspecto, aporta M. MÍNGUEZ GUTIÉRREZ, “El mozárabe San Iñigo de la Reconquista, abad de Oña y patrón de Calatayud”, *Tercer Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 1992, p. III-125, aunque sí algunos datos sobre el culto moderno en Calatayud.

terio y acrecentó el dominio: a través de una serie de donaciones –aún no compra– allegó 7 monasterios, 2 iglesias, 1 castillo, 10 villas (algunas con el señorío jurisdiccional), 10 heredades y 2 viñas. A tono con ello, la figura del abad Iñigo quedaría de alguna manera realzada en la imposición del nuevo orden navarro en el reino occidental. Tres oficiar en el entierro de Sancho III el Mayor, celebrado en Oña¹¹⁷, ocupó un lugar preeminente en la corte de García el de Nájera: junto a los abades de San Millán de la Cogolla e Irache confirma en 1052 el acta fundacional de la basílica de Santa María de Nájera. Tras Atapuerca habrá de aceptar al nuevo dueño de Castilla, Fernando I, en 1054¹¹⁸, y el pago que recibió por ello no puede decirse fuese extraordinario¹¹⁹.

El desplazamiento a León de las previsiones funerarias de Fernando I y la competencia con los cenobios castellanos meridionales, más próximos a Burgos, oscurecieron algo el papel del monasterio en los años siguientes, hasta que la individualización de Castilla como reino bajo Sancho II y la aparición de Navarra de nuevo como un peligro hicieron que se acrecentase de nuevo: la incorporación de monasterios e iglesias se acelera, y el mismo monarca escoge sepultura en él en 1066¹²⁰. Pero los días del abad Iñigo están contados y no le será dado asistir al trágico desenlace del reinado en Zamora¹²¹.

Bajo el abad Ovidio (1068-1090), el monasterio obtendrá de diversos particulares, una serie de heredades, entre las que empiezan a contarse viñas individualizadas y pequeños monasterios. No faltan casos en que es la comunidad de uno de éstos la que se somete, trayendo consigo sus propios prioratos. Pero, excepción hecha de una confirmación de propiedades la munificencia de Alfonso VI estuvo ausente de Oña hasta el final de su reinado¹²². Por el contrario, el ritmo de crecimiento del dominio continuó bajo el reinado de Doña Urraca y el Batallador, cuya munificencia ahorró a los cuatro abades de este período (Juan, Cristóbal, García y Cristóbal II) el recurso a las permutas o las compras (hasta 1129)¹²³.

117. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado...*, III, p. 337.

118. Si el 25 de marzo Oña lo menciona reinando "in Legione et in Burgos", el 1 de junio "in Legione et in regnis suis" (ÁLAMO, *Colección...*, nº 37-38, p. 70-71). Desproporcionada resulta la expresión de P. de Urbel: "El abad San Iñigo, que había sido amigo de García, se hace castellano" (*Historia...*, III, p. 330).

119. De García el de Nájera recibió 2 monasterios y 1 villa, de Ramiro de Aragón 1 villa, y de Fernando I 3 villas y 1 castillo (ÁLAMO, *Colección*, nº 32, 35, 42, 46, 47).

120. En 1063 incorpora los monasterios de Lorden y San Saturnino, en 1065 San Salvador de Barruelo, en 1067 San Martín de Tártalos (ÁLAMO, *Colección...*, nº 48, 49 y 53). Desde la elección de sepultura, Sancho II incrementó aun las donaciones (ÁLAMO, *Colección...*, nº 53, 57 y 61).

121. El 30 de agosto de 1068 reza ya el abad Ovidio (ÁLAMO, *Colección...*, nº 55).

122. ÁLAMO, *Colección...*, nº 56 a 93. En 1103 el rey le donó un monasterio junto al Pisuerga, el de San Vicente, y en 1105 le confirma diversos privilegios (*ibidem*, nº 116 y 121).

123. ÁLAMO, *Colección...*, nº 99 a 176.

Pero, de la misma forma que otros dominios benedictinos de la vecindad, el de Oña entra en 1137 en una fase de estancamiento, en la que, tras una “alteración de las antiguas condiciones”, se ensayan “fórmulas defensivas”¹²⁴. Durante la misma el abad Juan de Alcocer (1137-1161) ha de hacer frente a lo que parece una crisis de la vía cluniacense de la administración de los monasterios y sus dominios. No cabe ignorar el papel del desafío cisterciense, que ahora llega a La Rioja y Castilla la Vieja. Muy ilustrativo es, en el dominio de Rioseco, el caso del priorato de Quintanajuar-Cernégula, pronto transformado en granja cisterciense. El mismo Alfonso VII –sometido a las presiones contrapuestas de los obispos y de Cluny– parece percibir la inadecuación del culto funerario dispensado en Oña a la memoria familiar de la monarquía, y en 1137 condiciona una donación “tali scilicet pacto ut corpora avorum atque atavorum meorum qui velud despecta in oscuro loco habentur, intus in ecclesia sancti Salvatoris regali sepultura, ea ornata, cum magno honore transmutetis”¹²⁵.

Siguiendo el camino de Alfonso VII, que cuando vuelve a donar en 1145 no lo hace ya de manera gratuita, otros donantes ostentan a mitad de siglo ese abandono del desinterés en la donación¹²⁶. Pero el mayor ataque a la renta viene de la exigencia del diezmo por los diocesanos. En 1144 Lucio II ordena a los abades de Arlanza, Oña, San Millán de la Cogolla y Silos que lo paguen al obispo de Burgos¹²⁷. El abad Juan de Alcocer hubo de negociar, y “pertrechado”, según expresión de F. Fita¹²⁸, con una bula de Eugenio III dada en 1148, llegó finalmente en 1152 a una concordia con el obispo y cabildo de Burgos: les daba una villa, les cedía el tercio del diezmo, e íntegros los de siete villas, más los derechos parroquiales de sus iglesias¹²⁹. Superado el conflicto, el abad prosiguió incorporando iglesias (entre ellas San Benito de Calatayud, cedido por Ramón Berenguer IV, y convertido en uno de sus principales prioratos), como principal elemento de propiedad¹³⁰.

El éxito económico, en medio de un haz de circunstancias sociales adversas, se explica en parte por la utilización ideológica, por parte del abad Juan de Alcocer, de la promoción a la santidad de su antecesor Iñigo. Alfonso VII le había instado a trasladar a la iglesia los cuerpos de sus regios antecesores.

124. Como el de San Millán de la Cogolla, según GARCÍA DE CORTÁZAR (*El dominio...*, p. 307-324), quién acuñó tales expresiones.

125. ÁLAMO, *Colección...*, nº 177.

126. ÁLAMO, *Colección...*, nº 195, 187.

127. ÁLAMO, *Colección...*, nº 188, ¿Por qué no Cardeña? ¿Por pertenecer ya a Cluny?

128. F. FITA, “Canonización del abad San Iñigo. Bulario antiguo e inédito del monasterio de Oña”, *BRAH*, nº 26 (1895), 76-136, p. 100.

129. ÁLAMO, *Colección...*, nº 212. El efecto sobre la fábrica del monasterio fue conjurado con el compromiso adquirido en 1149 por los habitantes de las villas de dar los diezmos de un excusado a tal efecto (*Ibidem*, nº 213).

130. ÁLAMO, *Colección...*, nº 177 a 228.

Y como además lo exigiese la consagración del nuevo templo, dispuso el traslado de los elementos más venerados por la memoria monástica local: las reliquias de San Atto, junto a los restos de Tigridia y del abad Iñigo, el cual ganaba así en aureola de santidad¹³¹. Cumple, por tanto, considerar que fue para esta ocasión cuando el abad Juan de Alcocer compuso el *Sermo R.P. Ioannis abbatis monasterii Oniensis in funere B.P. Enneconis abbatis*, que publica Tamayo de Salazar¹³². En su texto dejó sentada la fama que su predecesor había dejado como redentor de cautivos y endeudados:

“Quantos, inquam, opressos erexit? Quantos captivos redemit? Quantos intricatos aere alieno creditoribus suis reddita pecunia liberavit? Una scilicet negotiatione et plantus debitorum extersit et creditorum gaudia reparavit”.

Pero la labor del turiferario no debió agotarse en el interior de la comunidad monástica. En marzo de 1155 el cardenal Jacinto, desde Nájera y Estella, confirma la concordia celebrada por Oña con el obispo de Burgos, y, tal como en otros santuarios hispanos¹³³, pudo ser llamado a opinar en lo que ya debían ser explícitas aspiraciones onienses a la canonización del abad Iñigo. La presentación oficial de la solicitud había de corresponder, no obstante, a su sucesor el abad Gonzalo en el concilio de Tours de 1163. Alejandro III, abrumado en la ciudad del Loira por el alud de demandas de canonización procedentes de toda la cristiandad, y habiendo pospuesto incluso la de Bernardo de Claraval, no habría encontrado argumentos para autorizar la de Iñigo de Oña¹³⁴.

Bajo Alfonso VIII se asiste en Oña a un nuevo proceso de consolidación dominial. Los abades García III, Juan IV, Pedro II, Domingo II y Rodrigo reciben en un total de 56 donaciones 10 iglesias, 6 monasterios, 8 villas, 32 heredades, 4 dehesas y algunas tierras más¹³⁵. Pero la incorporación de nuevas propiedades no basta para hacer frente al desafío de los nuevos tiempos. Es patente el reajuste realizado en la estructura del dominio a través de trueques

131. FITA (*Canonización...*, p. 96-97) se apoya en FLÓREZ (*ES*, XXVII, p. 335). Yepes, sin embargo, la había atribuido a un abad Juan II que habría gobernado la abadía entre 1124 y 1127 (*Anales...*, III, p. 11), fechas de las que no quedan diplomas en la colección documental.

132. Martirologio Hispano, III, p. 421-2. La noticia que da este hagiógrafo del nacimiento del santo en Calatayud pudo formarse por la incorporación de ese priorato.

133. FITA, *Canonización...*, p. 108-9.

134. A ese concilio acudieron el arzobispo de Toledo, el obispo de León y otros prelados españoles, entre los cuales se hallarían el de Burgos y el abad Gonzalo de Oña (FITA, *Canonización...*, p. 85). A pesar de la negativa del papa Bandinelli, F. Fita admite la posibilidad de que aquel hubiera facultado al obispo de Burgos a establecer en su diócesis el culto, oficio y solemnidad de san Iñigo, tal como autorizó al de Grosseto respecto a San Guillermo. Ni ambos personajes son equiparables, ni es seguro que el Alejandro autorizante de éste último sea el tercero de los de su nombre.

135. ÁLAMO *Colección...*, nº 252, 262, 265, 317, 324, 344, 354, 364, 376, y 396.

o de cesiones en préstamo vitalicio, que tienen por objeto incluso los pequeños monasterios que se habían congregado¹³⁶. Pero sobre todo a través de los fueros otorgados a las villas (Oña, Solduengo y Quintana Marzán, Tamayo, Cillaperlata, Cornudilla, Aldenas y Quintanilla), que tratan de retener a la mano de obra campesina en sus solares. En la villa de Oña tiene, además, lugar, desde 1203, uno de los tres mercados semanales de la comarca¹³⁷.

Tales transformaciones acarrearán una pérdida de atención espiritual a los fieles por parte de los monjes, que la iglesia secular utilizó para desconocer las antiguas manifestaciones de la exención monástica. En 1186 el prelado de Burgos intervino y el monasterio recurrió a Urbano III¹³⁸. Dieciséis años se demoró el pleito, hasta que una sentencia de 1210 reconoció la jurisdicción ordinaria del obispo, que era autorizado a visitar anualmente el monasterio, y se reconocían a éste los derechos económicos contemplados en el acuerdo sobre diezmos de 1163¹³⁹. La variedad de frentes en que actuó el abad Domingo podían hacer comprensible que retomase la memoria del abad Iñigo. Pero no hay, por el momento, evidencias, en este sentido. Si en la visita de la corte al monasterio en 1209 tuvo lugar la curación del infante Fernando, las Cantigas la atribuirán a la Virgen y no a san Iñigo: "Como Sancta María guareceu en Onna al rey don Fernando, quando era menyno, d'una grand infirmitade que avía"¹⁴⁰. Y si llevó o no al IV concilio Lateranense (que en su canon LXII prohibió la multiplicación de reliquias de santos), la solicitud de canonización, lo que obtuvo fue la orden de revisión del proceso con el obispo de Burgos, base del nuevo acuerdo al que se llegará en 1218¹⁴¹.

Es durante la segunda mitad del siglo XIII cuando la Santa Sede acabará reconociendo, con título de confesor, el rango celeste del abad Iñigo. Oña conoce los mismos aspectos de la crisis de los dominios benedictinos: paralización del crecimiento, conflictos con los monasterios vecinos y con los diocesanos, pérdida del favor de los laicos... En 1259 un pleito lo enfrenta con el de san Millán de la Cogolla a propósito de la iglesia de Altable y de la titularidad de varias heredades. En 1277 es el concejo de Hornillalatorre el que tenía "la iglesia dese mismo logar forçada, e que toman los derechos della, sin raxon e como non deben"¹⁴². La pérdida de predicamento de las iglesias jurisdic-

136. ÁLAMO, *Colección...*, n° 263, 277, 280, 285, 286, 291, 294, 296, 310, 312, 314, 320, 323, 325, 326, 328, 335, 336, 337, 343, 352, 353, 365, 368, 371, 373, 377, 380, 393, 394.

137. ÁLAMO, *Colección...*, n° 278, 288, 305, 306, 321, 402 y 350. Los otros dos mercados son en Pancorbo (lunes) y Frías (sábados).

138. El cual comisionó a los prelados de Sigüenza, Ávila y Segovia (*Ibidem*, n° 272).

139. ÁLAMO, *Colección...*, n° 281, 292, 299, 330-333 y 362, 382, 383, 384, 387, 388, 389, y 390.

140. F. Fita afirma "presumir" que la donación otorgada por Alfonso VIII en 1209 desde Belorado pudo tener como origen aquella curación "milagrosa" (*Canonización...*, p. 114). Nada en tal diploma hace presumirlo.

141. FITA, *Canonización...*, doc. 12, p. 114-5 y p. 120.

142. OCEJA, *Documentación de san Salvador de Oña*, n° 182 y 213.

dicción del monasterio se compendia en la baja devoción que inspiraba la misma abacial. Razón por la que impetraron a Alejandro IV concediese indulgencias a quienes peregrinasen a ella. El pontífice concedió cuarenta días a aquellos

*qui supradictam ecclesiam in festo beati Enneconis confessoris, olim abbatis ipsius monasterii, causa devotionis accenserint*¹⁴³.

Debe situarse en ese momento la noticia transmitida por el cronista benedictino Yepes¹⁴⁴ de que el abad compuso a tal efecto en latín una "Vida y loores del santo" en la que se narra la visita al monasterio, donde ya aflúan los visitantes al sepulcro del abad Iñigo, del obispo de Burgos Pedro. Celebró en su honor la liturgia de un confesor, según se lo mandara "el papa Alejandro" y estatuyó que en adelante se dijese allí todos los años el 1 de junio.

B) *San Pedro de Arlanza*

El más modesto de los cuatro monasterios castellanos por su nivel de rentas llegará, a pesar dello, a producir —como alegato historicista— el más tardío de los grandes monumentos de la épica castellana.

La abadía sale a la luz histórica a principios del siglo XI¹⁴⁵, cuando el conde Fernán González lo toma bajo protección, básicamente por su proximidad a su fortaleza patrimonial de Lara. Hubiera o no precedido a ello un pasado eremítico, lo que puede observarse es que el monasterio va a ser asociado a la repoblación de la zona meridional de Castilla¹⁴⁶, y que la empresa dominial constituida gozaba de autosuficiencia en 942, cuando compra 10 eras, 2 pozos y ciertas veces en el arroyo de las salinas de Añana. Poseía entonces algunas

143. La bula la toma Fita de los ff 79 vº-80 rº de un "códice" (*Canonización...*, nº 21, p. 124-5).

144. *Anales...*, III, p. 178-181.

145. Además de su colección documental publicada (Luciano SERRANO, *Cartulario de San Pedro de Arlanza*. Madrid, 1925), hay tesis doctoral de M. C. LEÓN-SOTELO CASADO, cuyos resultados han sido publicados en tres artículos: "Formación y primera expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza"; "La expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza a lo largo del siglo XI"; y "El dominio monástico de San Pedro de Arlanza durante la Plena y Baja Edad Media", los tres en *En la España Medieval*, nº 1 (1980), 223-235; 2 (1982), 573-582; 4 (1984), 500-511. Esta autora, apoyándose en la autoridad del P. L. Serrano (*El obispado de Burgos y la Castilla primitiva*, I, p. 66-7) —no da crédito a las noticias de la historiografía medieval que atribuyen un pasado visigótico al monasterio, ni a las que ubican en él el retiro del rey Wamba.

146. En 912 la villa de Contreras, junto al Arlanza, se halla aún en fase repobladora. Más se patentiza ello en la dotación de Santa María de Cárdbaba (937), priorato erigido por el monasterio en las proximidades de Sepúlveda y Sacramenia. Y aún más en la de Casuar, al sur de Aranda de Duero, en 931. Cierta grado de manipulación ulterior de los primeros documentos de Arlanza parece claro (LEÓN-SOTELO, *Formación...*, p. 226-8).

villas e iglesias, y a las donaciones condales se sumaban las de algunos presbíteros que profesaban en el monasterio¹⁴⁷. En total, el monasterio recibe 9 donaciones –tres de Fernán González y una sola de García Fernández– en el siglo X, frente a 85 que obtuvo Cardeña en el mismo periodo¹⁴⁸, lo que –aunque no en la debida proporción– está en consonancia con la importancia económica que cada una llegará a tener.

Pero el gran momento del crecimiento del dominio es el segundo tercio del siglo XI, cuando toda la zona entre el Arlanza y el Duero conoció una labor de restauración material que tuvo en el rey Fernando I su gran promotor¹⁴⁹. Algunos documentos lo expresan con nitidez: “edificare, plaftare et recreare” se concede como licencia en algunos de los de estos años. El monasterio no recibe ya sólo algunas heredades o villas aisladas, sino el señorío jurisdiccional sobre otras (expresado en la carta de exención) y auténticas redes de monasterios menores, algunos de los cuales deben su fundación al pactualismo: Santa Marina, San Miguel y San Pelayo de Valdehande, San Lorente en Pineda, Santa María de Cárdaaba, San Juan de Tabladillo, Santa María de Lara, San Millán de Belbimbre, San Mamés de Ura, San Cristóbal de Vallejimenno, San Andrés de Boada, Santa Cruz y Santa Columba en Peña Alta y San Román en Cerezo.

En ese contexto es hecho abad el monje García (1047-1073), de origen navarro pregonado por su nombre, bajo cuyo mandato el monasterio vivirá años de esplendor material. Se produce entonces la afiliación de la casa a la abadía de Cluny¹⁵⁰, lo que no debió ser ajeno a la acción del monarca, con el que el monasterio colaboraba en sentar las bases del dominio político sobre el sistema central: a ello debe responder la traslación desde Avila a Arlanza de las reliquias de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, gestión en la que colaboró el abad Domingo de Silos, por encargo del mismo Fernando I¹⁵¹. Éste le dará la villa de Santa Inés, con amplias exenciones¹⁵², y Sancho II no se mostrará menos dadivoso: en 1069 entrega las tres villas de Hortigüela, en el Arlanza, la de Guzmán y el monasterio de Boada, en el Duero.

No obstante, ya en este momento las donaciones particulares sobrepasan a las reales (de 23 donaciones en el segunda mitad del siglo XI, 20 son par-

147. Como el presbítero Ramiro y el monje Bernardo, que ceden su heredad en Contreras, primera villa que poseyó el monasterio (LEÓN-SOTELO, *Formación...*, 229-231. Desconfía esta autora de la cifra de 150 monjes que el documento atribuye al monasterio en 969.

148. LEÓN SOTELO, *Formación...*, p. 233.

149. De los 21 documentos referentes al monasterio en la primera mitad del siglo XI, 10 son reales, 1 de doña Urraca y 9 de Fernando I (LEÓN-SOTELO, *La expansión...*, p. 574-5).

150. En una bula de confirmación, el papa Honorio se dirige a San Pedro de Arlanza, “de la orden cluniacense” (YEPES, *Anales...*, I, p. 129).

151. El hecho lo transmite la Crónica Silense, casi al final de su texto.

152. Licencia para repoblar, más los diezmos de labranza de San Esteban de Gormaz, Huerta del Rey y Tabladillo (LEÓN-SOTELO, *La expansión...*, p. 580). El siguiente documento, *Ibidem*, p. 581.

ticulares), y el dominio se disemina por los alfoces de Lara y Lerma. El abad García aparece interesado en acomodar la gestión dominical, comprando aceñas en san Esteban de Gormaz, cediendo en trueque posesiones excéntricas (en Prádanos, Gumiel de Hizán o Arandilla) e interesándose por fomentar la cabaña ganadera, sin por ello descuidar la repoblación interior.

El cambio de siglo trajo la estabilización del dominio, porque durante el XII crecerá ya muy poco: durante su primera mitad, aunque recibe heredades en 21 lugares, apenas si hay noticias de ganadería y sólo recibe un monasterio, el de San Pedro de Lara (entregado por el noble Pedro Ovéquez). Los apremios al pago del diezmo por el papado irán seguidos, a partir de 1150, por un descenso en las donaciones (12 hasta 1200) que obligan al trueque o permuta de villas (recibe las de Contreras, Salguero y Huérmeces a cambio de las de Casuar, Zayas y Sarracín).

La crisis se declara desde principios del siglo XIII: una sola donación, 3 compras, 3 ventas y 5 permutas en la primera mitad del siglo lo dicen todo. Si además se considera que el monasterio acepta recibir del rey Alfonso VIII heredades dispersas a cambio de ceder las villas en que los vasallos eran más difíciles de sujetar. O de que hubo de vender en 1219 otro villa, la de Torrecilla (con sus heredades anejas) al monasterio cisterciense de Bujedo por razones difícilmente comprensibles. Nos referimos a la competencia que los monjes blancos ejercían captando al campesinado, que obliga a Arlanza a otorgar entre 1209 y 1224 una serie de fueros con el fin de atraérselo: "Omnibus quicumque morari voluerint", se dice en el de Villaverde Mojina; "omnibus hominibus quicumque populare voluerint", dirigiéndose a los de San Juan de Cela. Pero hay otros acuerdos (con el concejo de San Leonardo o el de Cascajares) que tienen el carácter de composición en el curso de un conflicto a causa de la renta (siendo preciso, como en Boada en 1233, la intervención del monarca para imponer el pago).

A tal punto debió llegar en Arlanza esta almoneda de la explotación agraria y de los derechos señoriales, que no hay indicios de una resistencia importante (similar a las que conocieron otros monasterios) ante el acoso de los diocesanos. Al pago del diezmo en general habían apremiado ya Lucio II o Eugenio III, pero ello no impidió que el obispo de Osma hubiera de reclamárselos a fines del siglo XII, mientras, tras haberle confiscado 4 iglesias, le exigía la entrega de la de Boada. Una sentencia del arzobispo de Toledo contentó por el momento al prelado¹⁵³. Eximía en ella al monasterio del pago de diezmos por las heredades poseidas, aunque le obligaba a satisfacer el de las que adquiriese en el futuro.

* * *

153. Que en 1201 —esta vez acompañado del de Burgos— volvió a la carga, y hubo que entregarle el priorato de Santa María de Duero.

Siendo, como era, grande la amenaza de la jerarquía eclesiástica, la ideología parece haberse visto espoleada en Arlanza por una enemistad más inmediata: la que representaba el monasterio vecino, y en teoría fraterno, de santo Domingo de Silos. Ambos dominios se hallaban en buena medida imbricados y en 1175 un pleito sobre las heredades y rentas de lugares como Cocos, Tabladillo y Huerta enfrentaba a ambas comunidades. La más rica, Silos, compró por 200 mrs. (cantidad importante en aquel momento) la renuncia de Arlanza. Pero en el siglo XIII —ya en un contexto de procesos generalizados con otros señoríos no benedictinos (Belbimbre, Uclés, san Cristóbal de Ibeas) la abadía de Santo Domingo volvió a la carga, en tanto las donaciones se paralizaban por completo.

El monasterio se vio obligado a pactar en términos desfavorables una serie de arrendamientos, y cierta cláusula de uno de ellos expresa a las claras la situación económica del convento: “Et todo vos lo damos assi como dicho es por quatro mill maravedis...para pagar debdas que deve el dicho monesterio, nombradamiente para pagar mil maravedis a nuestro señor el rey que demandó et pidió al dicho monasterio”.... El rey no era otro que Alfonso X, y el endeudamiento, un anuncio del que de forma precisa cuantifican las cuentas de 1338, 14.720 mrs. (es decir, 12 veces el que padecía Cardeña, casi 5 veces el de Silos y algo menos del doble del de Oña).

¿Qué reacción ideológica adoptó el monasterio en ese contexto? Un tipo de conflictos similar al que vivió Cardeña frente a Cluny, o una insuficiencia del papel político jugado por el abad García (1047-1073) habrían impedido al convento dotar a aquél del halo celeste de la santidad. En su lugar, la comunidad alzó la figura de Pelayo, el eremita que en el siglo X habría habitado en la sierra antes de que el monasterio se instalase junto al río, y al que el conde Fernán González favoreció en pago a su mediación celeste. Pero el primer testimonio de ello es el Poema de Fernán González.

Este ejemplar del Mester de Clerecía, cuya composición en Cardeña (c. 1264) hoy se reconoce coetánea de la Primera Crónica General¹⁵⁴, proclama en su segunda estrofa la circunstancia histórica que lo inspira: “El Señor que crió la tierra e la mar, /—e las cosas pasadas que yo pueda contar—/ El, que es buen maestro, me deve demostrar/commo cobros'la tierra toda de mar a mar”. Tras la historia de los godos y la Pérdida de España, el nacimiento del condado de Castilla desplaza de la escena al desarrollo histórico asturleonés, momento en que el conde Fernán González, persiguiendo un puerco en el monte, halla al ermitaño Pelayo. Entonces “recudió el monje e dixo: “Ruegote por Dios, amigo, /si fuesse tu mesura que ospedasses conmigo, /dar te yo pan d'ordio, ca non tengo de trigo, / sabras commo has de fer contra el tu enemigo./El conde don Fernando, de todo bien conpddido/contra el monje Pelayo rescibio su convido,

154. La cual ofrece el mismo relato, con variantes (Cf. L. CHALON, *L'histoire et L'épopée castillaine du Moyen Age*. París, 1976, p. 389-476. El poema, como fuente de la PCG, en D. CATALÁN, *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y Evolución*. Madrid, 1992, p. 48).

/ del ermitaño santo tovo s' por bien servido: /mejor non albergara después que fuera vivo" (PFG, est. 235-236).

No puede olvidarse que, en esos años, el albergue de Alfonso X en Santo Domingo de Silos había sido aprovechado por este monasterio para atraer su favor con el desarrollo de la leyenda de su santo abad¹⁵⁵. La lucha de ideas es aguda: en lugar de un intermediario santo de origen riojano, esa tierra cuya soberanía Alfonso X ve de nuevo peligrar, Arlanza propone otro de nombre inconfundiblemente asturleonés, Pelayo. Y lo hace atribuyéndole la ulterior responsabilidad de las victorias de quien había sido, no el principio de una nueva dinastía de reyes (Fernando I), sino el autor de la grandeza de Castilla.

C) *San Pedro de Cardeña*

El monasterio próximo a Burgos debía su nacimiento a la repoblación del territorio meridional de Castilla que a fines del siglo IX se realizaba a la sombra del castillo de Burgos. Serán, sin embargo, los sucesivos miembros de la casa condal de Lara quienes den al cenobio el empuje inicial para la constitución de su dominio. Primero Fernán González y luego su hijo García Fernández, que, a pesar de haber mitigado algo el apoyo —estaba empeñado en la dotación del infantado de Covarrubias— terminará enterrándose allí.

Pero el comienzo del despegue viene con la reforma cluniacense, que contribuirá a consolidar la autoridad episcopal en Burgos, a cambio de integrar en el dominio de Cardeña algunos monasterios rurales con título de prioratos. Durante los treinta años del abadiazgo de Sisebuto (1056-1087) el monasterio realizó el 60% de todas las adquisiciones efectuadas en el siglo XI. Menos favorecido por Sancho II que por su sucesor Alfonso VI, recibiría también el favor de otros caballeros que actuaban a emulación del rey, entre ellos el infanzón Rodrigo Díaz, el Cid. Sisebuto resignó el gobierno de la abadía en 1081, pero hubo de reasumirlo en 1085 cuando su sucesor, Sebastián, fue hecho obispo de León. Sólo dos años duraría este segundo mandato, porque murió en 1087 y fue sucedido por un Pedro, al año siguiente hecho obispo de Compostela.

La atonía económica del reinado de doña Urraca (entre 1109 y 1127 —en tiempo del abad Pedro Virila (1106-1139)— no se produce ninguna nueva adquisición) aboca a que Alfonso VII entregue el monasterio en 1142 a la abadía de Cluny para que lo tuviera como uno de sus prioratos. Y aunque el abad Martín, contando con la complicidad del obispo de Burgos, se negó a ello, la llegada de monjes negros procedentes de Carrión, Santa Coloma de Burgos, Dueñas y Nájera, encabezados por Pedro el Venerable, desposeyó a la comunidad autóctona. Ésta recurrió a Roma, pero no consiguió una sentencia favo-

155. Cf. D. W. LOMAX, "Una crónica inédita de Silos", *Studia Silensia*, III (1976), 323-337.

nable sino al cabo de tres años. Según Berganza (*"Antigüedades"*..., II-8-9) en su retirada se llevaron gran cantidad de oro, plata y otros tesoros del monasterio.

La restauración de la comunidad monástica debió comenzar, por tanto, por consolidar el dominio, fin al que se dirigió la confirmación de propiedades de Eugenio III en 1150, que concedió también la exención respecto de los ordinarios. Razón por la cual el de Burgos empezó pronto a intrigar a favor de Cluny, y en 1157 y 1158 confirmó la cesión de Cardaña a la abadía borgoñona¹⁵⁶. Ello dificultó seriamente la salida de la crisis: el monasterio no realiza adquisiciones en esos años y todavía a fines del siglo XII –momento de general expansión rural– la administración económica del dominio se halla a la defensiva: en 1178 pleitea con ciertos infanzones sobre dehesas, riego y pesca, y en 1190 Alfonso VIII ha de obligar a los "villani monasterii" a acudir dos veces al mes a trabajar en los campos del monasterio.

Habrà que esperar a la gran pujanza rural de la tercera década del siglo XIII para detectar una tímida mejora en Cardaña: en 1228 Juan de Abbeville autoriza al convento a admitir cuatro monjes más, dado el crecimiento de sus rentas. Pero se trataba de un resplandor fugaz: entre 1211 y 1338 Cardaña sólo recibe 4 donaciones y efectúa 12 compras y permutas, en un contexto generalizado de conflictos con las instituciones vecinas: en 1237 con la colegiata de Covarrubias por la villa de Cardañuela; en 1238, por cuestión de pastos, con el concejo de Villafranca de Montes de Oca; después de 1294, con el campesinado del entorno, que invade el monte de Elcineto.

De tal forma que en 1338 Cardaña ostenta el menor grado de endeudamiento entre los cluniacenses castellanos, por lo que, si de derecho detentaba menos rentas que Arlanza o San Zoilo de Carrión, de hecho los superaba y seguía directamente, en cuanto a nivel de renta, a los cenobios más ricos, Sahagún, Oña y Silos. Este resurgir relativo hubo de verse acompañado y ayudado por un proceso de ideologización que no siguió el molde hagiográfico (sin duda a causa de lo tardío) sino se desarrolló en forma de leyendas, cuya aparición ha sido explicada por Colin Smith¹⁵⁷. La primera es la de la fundación del monasterio por una doña Sancha, mujer del rey Ostrogodo Teoderico, en el año 537, la cual envió los primeros monjes, que eran discípulos italianos del mismo San Benito¹⁵⁸.

156. Alegando que el monasterio se hallaba "in regali alodio fundatum" (MORETA VELAYOS, S. *El dominio del monasterio de San Pedro de Cardaña*. Salamanca, 1976, p. 198-9).

157. C. SMITH, "Leyendas de Cardaña", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIX (1982), 485-523.

158. Dicha reina habría venido al lugar donde había una ermita de San Pedro y San Pablo a buscar el cuerpo de su hijo el infante Teodorico, muerto en accidente de caza. Según Colin Smith, el cuento de la caza y el nombre de la reina Sancha se tomaron del Poema de Fernán González, y la idea de asociar al rey Teodorico, de las leyendas propias del monasterio piemontés de La Novalesa, con el que Cardaña habría tenido contacto (SMITH, *Ibidem*, p. 485-94).

Otra leyenda es la de los 200 Mártires, asamblea de monjes que habría sido aniquilada en una expedición musulmana o aceifa datable, bien en el año 834 –según inscripción gótica fabricada poco antes de 1260¹⁵⁹– o bien en la segunda mitad del siglo X, bajo el conde García Fernández, según reza la Primera Crónica General. A partir del siglo XV se añadirá el detalle de cierto milagro que ocurría algunos años el 6 de agosto, en que se licuaba la sangre de los mártires y ello originaba humedades en las losas del claustro¹⁶⁰ Sea cuál fuere el origen de esta leyenda, pensamos que su formulación debió concluirse con la reactualización del culto a los mártires que se vive en la iglesia de Roma entre el primer y el segundo concilio de Lyon.

En el caso de Cardaña, esta opción era tanto más válida, no sólo por los azarosos primeros tiempos de su historia, sino por no contar su abaciología con la memoria de un santo confesor.

La santidad del abad Sisebuto es, en efecto, de más tardía aparición que las leyendas anteriores. No la registra el Cronicón de Cardaña, redactado en 1327, aunque sí un breviario manuscrito de ese mismo año. La razón, según Smith, no es sino la emulación de los monasterios vecinos de Silos, Oña, Arlanza e Irache. Emulación tardía, que no resuelve, a nuestro juicio, la cuestión de las razones por las que no fue aureolado tras su muerte con los estigmas de la santidad el abad anfitrión de Rodrigo Díaz de Vivar.

Por nuestra parte, pensamos que, aparte las inestable situación del régimen abacial durante este periodo, es ese temprano culto a la memoria de un héroe caballeresco, El Cid Campeador, fraguado precisamente en el monasterio de Cardaña, lo que hacía innecesario que las mentes historicistas de su convento se esforzasen en postular la santidad de su abad, por importante que fuera su legado.

El principal cuerpo de leyendas en el que Cardaña ha cimentado su fama en la sociedad española desde la Edad Media es su vinculación con el Cid. La presencia de las tumbas de Rodrigo Díaz y su esposa Jimena en la iglesia abacial habría dado origen, probablemente desde principios del siglo XIII¹⁶¹, a un culto sepulcral a través de la celebración de aniversarios, de alguna inscripción... Culto que aparece ya consolidado a fines de ese siglo, según lo atestigua el "Libro de memorias y aniversarios" del monasterio.

159. ERA DCCC. LXX. II III F. VIII ID. AG. ADLISA EST KARADIGNA ET INTERFECTI SUNT IBI PER REGEM ZEPHAN CC. MONACHI DE GREGE DOMINI IN DIE SS. MARTYRUM IUSTI ET PASTORI (SMITH, *Ibidem*, p. 495).

160. Según Smith, el fundamento de esa leyenda se halla en la reconstrucción del monasterio que se supuso debía suceder a una destrucción que habría tenido lugar durante el paso de un ejército musulmán el año 953, o quizás en otro año posterior. El origen retórico de la misma procede, según este autor, igualmente del monasterio de La Novalesa.

161. Dada la presencia del monasterio y su abad en el Poema del Mío Cid, que hoy se sabe compuesto en torno a 1207 (Colin SMITH, *The Making of the Poema del Mío Cid*. Cambridge, 1983). Del siglo XII no hay, sin embargo, testimonio alguno de ese culto funerario.

Pero antes de 1272 se había compuesto en Cardeña la *Estoria del Cid* (recogida en los capítulos 850 a 962 passim de la Primera Crónica General), que si en una tercera parte resulta una simple prosificación del Poema del Cid, de Per Abbat, desde el capítulo 947 cuenta ficciones piadosas inventadas en Cardeña: la embajada del sultán de Persia al Cid, en Valencia, haciéndose mención de los objetos que el monasterio exhibía después como reliquias; el anuncio por San Pedro al Cid de su muerte y victoria póstuma sobre Búcar; los funerales en Cardeña y el período de diez años en que, mientras se producían ciertos prodigios, se mantuvo su cadáver insepulto. Colim Smith ha mostrado como muchos de estos elementos proceden de la *Vita Caroli*, de Eginardo, del *De gestis Caroli imperatoris* de Notker Balbulus y también de la *Vita Sancti Karoli* compuesta en Aquisgrán.

Hay, por tanto, una imitación de la figura de Carlomagno como patriarca cristiano propia de las leyendas y de la épica francesa de entre los siglo X al XII¹⁶², que plantea el problema de su datación. Smith sitúa poco antes de 1272 la redacción de la *Estoria del Cid*. En ese año los monjes han apelado al rey, Alfonso X, logrando que éste prohíba a las autoridades de Burgos cobrar impuestos por las casas que el monasterio tiene en la ciudad, y en 1277 el abad don Sebastián “passo a estar con el rey y le dio noticia que los administradores no cumplían con la orden de su magestad” (Berganza, *Antigüedades*, II, 172). Antes, según Berganza, el rey se había interesado por la figura del Cid, había hecho construir nuevas tumbas para el héroe y para doña Jimena, y había compuesto él mismo inscripciones para ellas.

Es, por tanto, en ese momento, el del abadiato de Sebastián, de 1270 a 1283 (en que pasa a ser abad de Silos, donde alentarán la composición por Pedro Marín de los “Miráculos Romanzados”) cuando cristaliza todo el conjunto de materiales legendarios en una argumentación historicista, una ideología, apta para ser utilizada por Cardeña para sus fines propios.

Todo no se haría, sin embargo, en uno o varios años. Las sucesivas crisis de la comunidad monástica tendrían su influencia. La breve estancia de los monjes negros traídos por Pedro el Venerable les impediría incoar la veneración de un abad de la talla de Sisebuto –gran acumulador de propiedades, anfitrión del Cid–, pero representante del estado de cosas anterior. La aparición, a la larga, de las distintas leyendas referidas no debe entenderse, además, sólo como emulación de los monasterios vecinos de la misma observancia: la *Estoria del Cid* puede entenderse como respuesta autóctona, en la defensa de las cosas propias, a la utilización ideológica que de la figura del Cid se habría hecho entre los cistercienses¹⁶³.

162. Otro tema tomado de la épica francesa es el del caballo del Cid, Babieca, digno émulo de los varios “Bauçan” que aparecen en cantares de gesta franceses, el más conocido el que perteneció a Guillaume d'Orange, según transmite la *Chanson de Guillaume*.

163. En concreto entre los de Santa María de Huerta, o entre los de Ovila, de admitirse la tesis de J. J. DUGGAN, *The Cantar de Mio Cid. Poetic creation in its economic and social contexts*. Cambridge University Press, 1989. Cf. p. 145: “The poem survived in a text that the juglar dicta-

8. LA INVERSIÓN CISTERCIENSE

La alternativa cisterciense a las costumbres de Cluny fue tan radical que afectó también al culto a los santos. La mejor muestra de los términos en que se expresó este aspecto de su reforma lo tenemos en el martirologio que la Orden editó entre 1173-1174 para su uso interno¹⁶⁴. Con respecto al de Usuardo, el de mayor uso en la iglesia latina, introducía 123 adiciones, 97 omisiones, 9 inversiones en el orden de las noticias y 93 variantes textuales de cierta importancia. Como todos los martirologios tardíos, éste de Cîteaux es conservador y no tiene más que unas 20 adiciones realmente propias, referidas la mayoría a los usos litúrgicos del siglo XII. Introduce, así, los santos recientes: Maïeul (+994), abad de Cluny, el 11 de mayo; el abad de Clairvaux, Bernardo (+1153) el 20 de agosto, y el arzobispo de Canterbury, Thomas Becket (+1170) el 29 de diciembre).

En España, al contrario que en Francia, es altamente defectuoso el grado de conservación de las bibliotecas cistercienses, cualesquiera que sean sus fondos. En todo caso, es preciso distinguir el contenido de las bibliotecas de los grandes monasterios, especialmente privilegiados por los monarcas¹⁶⁵, de las de los monasterios medianos y pequeños, seguramente de escaso valor en términos literarios. Una excepción la constituye la del monasterio de santa María de Huerta, cuyo origen, como se sabe, radica en la donación hecha de sus libros por Rodrigo Jiménez de Rada, que en él se enterró. Junto a mucha liturgia, teología y moral, destacan —dentro del género hagiográfico— entre los conservados un *Vitae sanctorum* (s. XII), las *Vitae Patrum Heremitarum* (s. XII-XIII), de San Jerónimo; un *Flos Sanctorum* (s. XIII); y la *Vita Sancti Bernardi abbatis* (s. XIII), de Guillermo, Arnaldo y Gaufrido¹⁶⁶.

Es preciso acudir a los libros litúrgicos para obtener información sobre el santoral que ritmaba el calendario de las casas de la orden. Los calendarios de Las Huelgas de Burgos (fines del siglo XIII)^{166bis} muestran una influencia inglesa

ted, that eventually resulted in a copy made by either abbot Pedro of Huerta or abbot Pedro of Ovila in May of 1207". Incluso, aunque se admita la sugerencia de Linehan de que el Per Abat que compone el texto en 1207 pueda encarnar a alguien del entorno de Rodrigo Jiménez de Rada (LINEHAN, P. *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford, 1993, p. 324-6), tan vinculado éste mismo al primero de los citados monasterios.

164. Cf. H. ROCHAIS, *Le martyrologe cistercien de 1173-1174* 2 vols. Rochefort, 1972.

165. La de Alcobaça tiene, en materia hagiográfica, un contenido bajomedieval (MATTOSO, J., "Le Portugal de 950 à 1550", en PHILLIPART, G. (ed.), *Histoire internationale de la littérature hagiographique, latine et vernaculaire, des origines à 1550*. Brepols- Turnhout, 1996, p. 83-102). Un ejemplo atípico lo constituye el caso de los grandes monasterios, especialmente privilegiados por la monarquía: J.N. HILGARTH, "Una biblioteca cisterciense bajomedieval: La Real (Mallorca)", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXII (1959), p. 89-193.

166. USON, C. y ROMERO, J. R., *Inventario General de Fonsos en microfilm y microficha del Servicio de Reproducción de Documentos de la Dirección de Archivos Estatales*. Madrid, 1993, p. 320-1.

166bis. BN, mss. 2034 y 17.820.

o poitevina, pues, junto a los santos romanos o latinos, contienen: Guillermo ep. (13 enero), Vedast y Amand ep. (8 febrero), Cuthberto ep. (18 marzo), Roberto, ab. (29 abril), Marmerto ep. (10 mayo), Desiderio ep. (22 mayo), Medardo ep. (8 junio), Albano mr. (22 junio), Germán (30 julio), Lamberto, ep. (13 septiembre), Remigio, ep. (1 octubre), Leodegario, ep. (2 octubre), Malaquías ep. (5 noviembre), Edmundo ep. (16 noviembre), Columbano abad (21 noviembre), Saturnino, mar. (29 noviembre), Tomás ep. y mar. (29 diciembre). Similar ponorama muestra el breccario cisterciense conservado en la Biblioteca Provincial de Cáceres (siglo XV), f^o 242 v^o, Galgani; f^o 247, Guglielmi ep. et conf.; f^o 280, Cutberti ep. et conf. II, f^o 152 v^o: De sancto Roberto; f^o 154: Huggonis abb; f^o 165: De sancto Petro conf; f^o 171: Serracii; f^o 219: "In Clara valle sanctorum martyrum Eutropii, Zosime et Bonone, fiat sicut de Sancto Mauricio et sociis eius"; f^o 263- 267 v^o: Bernardi abb. Clare Vallis (con octava); f^o 318 Edmundi ep.¹⁶⁷.

Pero, a pesar del desarrollo de su santoral, el leccionario cisterciense del último cuarto del siglo XII muestra una rigurosa fidelidad al antiguo principio romano, según el cual los santos son celebrados únicamente por los textos patrísticos que les son propios "ou qui sont puisés dans les divers communs des saints qui terminent le lectionnaire"¹⁶⁸. Uno de Santa María de Huerta (siglo XII) contiene los padres del monacato e incluye luego las fiestas de la Virgen y los apóstoles. Otro, del siglo XIII, es más generoso con los mártires romanos, si bien empieza por San Vicente y sigue por Fructuoso, Augurio y Eulogio, los patrones de la tarraconense^{168 bis}. Es obvio que los mojes blancos en el siglo XII frenaron y redujeron (tal como sus canteros en los capiteles de la iglesia y del claustro) el imaginario hagiográfico que salteaba la liturgia de los monasterios cluniacenses. En ello se vieron favorecidos por dos actitudes estructurales: la renuncia al patronazgo de los santos sobre los monasterios, en beneficio del de la Madre de Dios, prescrito por la Orden. Y la reducción, con la liturgia funeraria ("missae familiares") de la imagen calendaria que a menudo le estaba asociada (superposición frecuente entre los cluniacenses de obituarios y calendarios). No sorprende de este modo la nueva actitud ante los milagros que exhibe la obra de Bernardo de Claraval: los usa para ilustrar el poder de la fe y para conducir los hombres hacia Dios, pero les resta poder en sí mismos. Tal línea de pensamiento seguirían otros escritores cistercienses, como Aelredo de Rievaulx o Balduino de Ford¹⁶⁹.

Así pudo abrirse paso la idea de que la santidad podía buscarse en la tierra, y certificarse por hechos naturales. Una muestra de tamaño inversión será presentada a continuación.

* * *

167. JANINI, J. *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. I: Castilla y Navarra*. Burgos, 1977, p. 63-64.

168. A. G. MARTIMORT, *Les lectures liturgiques et leurs livres*. "Topologie des sources du Moyen Age occidental", n^o 64. Turnhout, 1992, p. 98-99.

168bis. AHN, Fondos en Microfilm, (00031-H) y 00014-H.

169. WARD, B., *Miracles and the Medieval Mind. Theory, record and event, 1000-1215*. Oxford, 1987, p. 24-7.

Si los cistercienses no dieron materia al género hagiográfico en los siglos XII y XIII, sí aportaron contenido, incluso autoría, a ciertos textos en verso. En España tenemos el ejemplo del poema necrológico escrito en la abadía de Benevivere, junto a Carrión de los Condes, en memoria de su fundador, Diego Martínez de Villamayor. Compuesto de 758 versos latinos, se conserva en un códice que contiene, además, la Regla de la abadía, algunas copias de diplomas y la Regla de la orden de Santiago¹⁷⁰. Juan Gil lo clasifica dentro del encomio poético¹⁷¹, aunque el poema encierra títulos para ser contemplado en el género de las biografías de héroes o del discurso funerario.

Y en todo caso constituye un monumento único sobre literatura espiritual monástica del siglo XII: describiendo el género de vida, en lo material y en lo místico, de los primeros monasterios cistercienses de Castilla y León, se erige en un testimonio único de la manera en que el ideal cisterciense impregnó el espíritu de ciertas confraternidades de caballeros en los años centrales del siglo XII, pero también de cómo éstas, al no acomodarse a los usos prescritos desde Cîteaux y Clairvaux, bascularon hacia la llamada Regla de San Agustín. Benevivere aparece así como una prefiguración de lo que terminaría siendo la Orden de Santiago.

Los 378 dísticos "elegíacos" de que se compone el poema, "lucen toda suerte de adornos retóricos (aliteración, políptoton, anáfora, quiasmo, etc...). Muy conceptistas, los versos ensayan curiosas etimologías y acrósticos. La prosodia es, por lo general, clásica, aunque se observan algunas licencias medievales¹⁷². Todo indica en el poema que fue compuesto a poco de la muerte del héroe, el 5 de noviembre de 1176, fecha que el autor declara, tras la expresión, muy hagiográfica, de su "natale" (vv 533-535): "Nascitur in sexta feria nonisque novembris: / in celis, terra mortuus, astra colit. Undecies centum sex anni septuaginta". Parece verosímil que el autor fuese el abad Pascual Rostand, que gobernaba la casa de Benevivere en el momento de la muerte del fundador¹⁷³.

El poema comienza con un elogio moral del guerrero (vv 1-20). Le sigue, en espíritu de contraposición, un lamento por la situación desastrosa en que quedó el reino a la muerte de Alfonso VII (vv 25-42), de tal punto que el esplendor de Castilla quedó oscurecido (vv 33-34: "Castellae sepelit piscea sub nube nitorem / absque sui solis lumine privat eam"). El ángulo de visión castellanista del autor, que habita a un paso de la frontera del reino de León en el momento de la recuperación de tierras en el Infantazgo es evidente. El lamento se hace extensivo al reinado de Sancho III (vv. 43-62), cuyo nombre querría

170. Fue editado en 1961, con pobre traducción, por Luis SUÁREZ, S. I., "Un poema latino medieval", *Humanidades*, vol. XIII, nº 30 (1961), 275-321.

171. J. GIL, "La historiografía", *Historia de España. Menéndez Pidal*, XI. Madrid, 1995, p. 78, 43 y 51.

172. Entre las incorrecciones, J. Gil sitúa "la factura monstruosa del verso 435, que quizás sea indicio de un cambio de autoría" (*La historiografía...*, p. 78).

173. En agosto de 1176 figura permutando heredades con Sahagún, con licencia del fundador (J. GONZÁLEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, p. 443).

expresar cierta adicción del rey a la hagiología (vv. 45-46): "Sanctus es dictus, quia sanctos, sanctaque servans / qui sanctis inhians sanctior esse studens").

Este período lo abrevia no porque lo infravalore –le atribuye, vv. 55-56, haber batallado en cuatro guerras y haberse apoderado de cuatro reinos– sino para centrarse en la figura que realmente le interesa exaltar, Alfonso VIII, el rey actual. En su semblanza (vv. 63-80), tónica y general, se ve que elude establecer comparaciones entre padre e hijo, pero no oculta el optimismo del reino ante la pujanza de un rey joven que ha pasado a la ofensiva (vv. 71-2: "Rege bono vidua dives meliore superbit / Terra. facit melior dampna minora boni"). Privada la tierra de un buen rey, ya rica se enorgullece con el nuevo monarca. Un rey mejor aminora el mal de haber perdido a uno bueno. El pasaje constituye un elemento adicional para datar el poema no mucho después de la muerte del héroe. Es el momento de recuperación del reino de Castilla, bajo un monarca que si aún no ha declarado sus preferencias por la orden cisterciense, ya es adulado desde ese sector pujante del monacato benedictino.

Y tras este triple elogio –por lo demás convencional y carente de detalle– de los monarcas con los que había tratado Diego Martínez de Villamayor, el poeta aborda ya el del propio personaje, centrándolo en su transformación interior. Había desempeñado éste el oficio de intendente ("scriptor opum", v.92) en la curia, y su vinculación al monarca fue de naturaleza feudal (vv. 81-2): "Heret ei Didacus et firmus amore tenetur / consiliumque prestat consilioque vivat". Pero en esa actividad curial no se dejó arrastrar por el fasto, antes bien, sujetándose a la mortificación, se apartó de las grandezas y optó por la pobreza (v. 93-4: "Pauperat ut sese locupletet, servit ut inde / Imperet, ut vivat abstinet ille cibis"). En realidad más que una etopeya, o retrato interior del personaje, es una divagación sobre las virtualidades de la pobreza y la vida austera, que, a través de los símiles de la lámpara inextinta y de la semilla pertinaz aboca a presentar el relato de su vida monacal.

Valbení fue el lugar donde la inició. Antaño casa de gente benigna (v. 113, "Turba benignorum fuit olim Valle benigna"). ¿Se refiere con el adjetivo a la observancia benedictina de sus monjes? En cualquier caso, la disipación había acarreado la ruina material (vv. 115-118) y la casa había quedado reducida a refugio de malhechores (v. 119-122). El texto es muy claro al expresar la situación extrema en que había caído el monasterio (vv 123-124): "Quem coluere sacri colit execrabilis: errat / Hic latro, pollutus sanguine, cede nocens". Tras pronunciar un voto, expulsa con solícita mano de la casa a los temibles ladrones, y comienza su restauración material (vv. 130-134), que viene a quedar garantizada en 1165 por una carta de libertades del rey (vv. 135-6)¹⁷⁴. La pequeña comunidad que logra reunir vive en la pobreza (vv. 137-139), combatiendo la gula con una dieta de raíces (vv. 140-141), apta para hacer a la carne esclava del alma (v. 147: "carnis contemptor animae famulatur eamque").

174. En 1165 Alfonso VIII concede Valbení a Diego Martínez (ÁLVAREZ PALENZUELA, *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)*. Valladolid, 1978.

Con paciencia y constancia, él mismo dirigió la obra de reedificación del monasterio y de la iglesia (v. 149), en jornadas de sol a sol (v. 153). Al cabo, el descanso se hacía en un lecho de zarzas (v. 155). De la dura observancia da fe el tosco vestido y el uso del cilicio (vv. 157-158). Todos estos usos llevan el sello inconfundible de lo cisterciense: no aceptan otro alimento que el que ellos mismos producen (vv. 160-162: "Dum sibi dona parant dona parata fugit; / Luctatur victum sibi pena docetque futuros / Evitare cibos absque labore datos"), y niegan la propiedad individual, transmitiendo a la comunidad el patrimonio propio (vv. 163-164): "Omnibus exponit quae possidet, omnibus offert. / Sic iubet ut sociis possideantur opes".

El poeta se entrega a una serie de variaciones en torno al tema de la pobreza (vv. 165-178), pero no explica las razones que movieron a Diego Martínez a mudarse, Duero arriba, a Valbuena, aparte el hecho de la proximidad (vv. 179-180: "Nam vicina sibi fuerat Bona Vallis: ad illam / se facilis transfert vota replere studens"). El abad Guillermo, que gobernaba esta casa, debía acercarse al modelo de la santidad abacial, pues consideraba el cargo por encima de sus propios méritos (vv. 181-182). Diego acude a él y lo convence para que entregue el monasterio a su comunidad (vv. 183-188), garantizando así la permanencia de la reforma monástica (v. 188: "Conventus fratrum traditur: ergo redit"). No se puede precisar bajo qué circunstancias reales se produjeron tanto la solicitud como la cesión por parte del superior de origen francés (a lo que indica el nombre propio). Lo cierto es que la inquietud espiritual del caballero castellano tampoco aquí se vio atada por la estabilidad.

No es, evidentemente, inaptitud de aquel lugar a orillas del Duero, cuya fertilidad celebra el verso 189, lo que le mueve a buscar otro sitio. Todo hace pensar en una inadaptación del "miles" al trabajo manual, al esfuerzo que requieren las labores agrícolas de las que los monjes blancos no exoneran a los hermanos de coro. Así se deduce de la manera en que describe el siguiente hallazgo: La Tolá, alberguería rodeada de ciertas ermitas, a las que el hospederero denominaba de Santiago (vv. 189-192). Diego elige el sitio por reunir determinadas cualidades: vv. 193-4: "Eligitur Didacus locus iste sibi que videtur / Gratus, nam minimum gratuitatis habet". Lo cual no obsta para que el régimen de vida a que allí se entregaron fuese menos austero (vv. 197-200). Allí, recuerda el poeta, la bebida es agua, la comida son habas, el vestido es de lienzo; la almohada, de heno, y la cama, de mimbres entrelazadas. Al final del duro trabajo cotidiano, el sueño nocturno resulta breve. De nuevo el ideal cisterciense condensado para, a lo que parece, justificar la rapidez con que Diego Martínez y sus compañeros abandonaron nuevamente del lugar.

En esta ocasión, la responsabilidad la tuvieron sus suegros, el conde Ponce de Minerva y su esposa doña Estefanía, a los que él no había dado un nieto (por la temprana muerte de su esposa, sin duda), pero que se sentían afectados por el desdoro que para el linaje suponía el modo de vida adoptado por el yerno. Muchas veces habían intentado doblegar su voluntad, insistiéndole para que mudara de establecimiento y buscara otro mejor, puesto

que, según ellos, la piedad reside en el mismo lugar que el linaje (v. 209: "Hinc genus, hinc pietas comendat verba rogantum")¹⁷⁵. Y añadiendo los hechos a las palabras, le cedieron una finca denominada *Saltus Novalis*, cerca de Mansilla de las Mulas, paraje de excelentes cualidades agrícolas, aunque sin duda exageradas en la descripción de corte horaciano (vv. 213-222) que el poeta hace del mismo. La iglesia que allí debía existir ya ("in proprio fundo dat tria templa Deo, v. 224: el número tres debe ser un símbolo) preside un dominio cuya constitución conduce a abandonar el amor a la pobreza.

Cinco años pasó en Sandoval hasta que, según parece, no pudo soportar más la abundancia (v. 229-230). Y como el sentimiento era compartido por sus hermanos, se trasladaron al lugar que los comarcanos llamaban de Pedro de Espina, cultivado por una santa comunidad ("grex sacer", v. 294, expresión que se refiere al convento cisterciense claravaliano que instituyera Nivardo, el hermano del mismo san Bernardo, hacia 1143¹⁷⁶. Tenían éstos un templo que imponía, por sus formas (v. 239: "Est templi decor imodicus: dispensat in eius / Sumptum thesauros religiosa manus"), fruto sin duda de la inversión en la obra de la renta agraria¹⁷⁷. El éxito de la empresa dominial se echaba de ver en la acumulación de bienes, lo que determinaba que no faltasen candidatos a incorporarse al convento (vv. 237-238).

Como, a pesar de tan favorables perspectivas, tampoco allí encontró reposo el espíritu inquieto de Diego Martínez, el bardo biógrafo estima conveniente pintar un cuadro de la observancia en la Espina, que muestra el más acabado retrato del rigor cisterciense primitivo en la Península Ibérica (vv. 243-252):

Cui labor est templo voci sunt ociosa claustrō;
 Sed requiem refugit mens in utroque loco.
 Carnibus absumptis cutis ossibus heret amicis.
 Pes nudus; crinis est brevis; alba toga.
 Sunt per multimodos soliti sudare labores;
 Rara sibi transit absque labore dies:
 Vel feno pratum vel messibus arva uel uvis
 Orbant vineta: tot capit illa domus.
 Curarum labor excessus castigat agentum;
 Luxuriae removet pena recepta malum

Los que atienden el servicio del templo (monjes de coro) no hablan en el claustro, por más que la mente busque sosiego en ambos sitios. El aspecto de

175. La adopción del trabajo (*labor*) como pena física de efectos espirituales, procurando evitar la degradación social implícita en el mismo, por parte de los cistercienses fue señalada por G. DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona, 1980. p. 291-297.

176. ALVAREZ PALENZUELA, *Monasterios cistercienses...*, p. 91-97.

177. El poeta argumenta el virtuosismo arquitectónico de manera adicional: es la prueba de que no conocen la hipocresía (v. 241-242). La explicación económica de la arquitectura cisterciense, en G. DUBY, *Saint Bernard. L'art cistercien*. Paris, 1979, p. 61-103.

los religiosos —la piel adherida a los huesos, de tan consumidos; los pies descalzos, el cabello corto y el hábito blanco—, sudorosos de las labores realizadas (la siega del heno y de las mieses, la vendimia...), no debe confundir: la aplicación al trabajo está destinada a refrenar los excesos. Su ascunción como pena se destina a remover el mal de la lujuria.

Este compendio de excelencias religiosas —el canto es lo de menos (v. 354)— es el que mueve a Diego a pedir el ingreso en la comunidad, que le es concedido con todos los honores, pues los monjes lo tratan como un señor, aunque él declina los obsequios (v. 257-8). Pero la ansiedad (v. 260: "Proposito: nimium fit breve tempus ei") le lleva a reunir la comunidad y pedirle algunos compañeros para que se unan a él, que carece de herederos, en una nueva fundación (vv. 261-278). Los monjes de la Espina acceden, y de entre los que le asignan, nombra abad y prior, entrega al primero los títulos de las propiedades (prohibiéndole darlas a censo) y se traslada con ellos a Carrión.

La mudanza debió parecer inopinada incluso al biógrafo, que quiere constatar que es su punto de vista el que vierte sobre las razones del traslado a un emplazamiento situado en el camino de Santiago (vv. 281-289): beneficiar a mayor número de personas, dando de beber al sediento, comida al hambriento, albergue al cansado, vestido al desnudo y cuidados médicos al enfermo.

Pudo de esta manera Diego Martínez desplegar sus cualidades propias (vv. 291-4) en la vocación específica del nuevo establecimiento: la predicación (vv. 295-6), el oficio divino diurno y nocturno que rezan los clérigos (vv. 297-299), y las variadas labores que son encomendadas a los legos (vv. 303-305). El poema pasa a describir el proceso de institucionalización del convento de Benevívere (vv. 310-335): se nombra un prior y se escribe una Regla, con su sistema penal, se reciben oblatos. La fama de santidad de Diego llega al rey, que colma de posesiones a la casa¹⁷⁸.

El resto del poema se consagra a describir el régimen de la nueva abadía de Benevívere (vv. 340-440). Luego, la preparación para la muerte y el testamento espiritual del fundador (vv. 440-515). El óbito lo rodea de escasa parafernalia, y sólo da un argumento de que había logrado inmediata santificación: el de que murió el mismo día por él instituido para vestir los mendigos (vv. 523-524). "In celis, terra mortuus, astra colit" (v. 534) resulta, al menos, una rúbrica de abolengo hagiográfico¹⁷⁹.

* * *

178. Cf. L. FERNÁNDEZ, *La abadía de Santa María de Benevívere durante la Edad Media: su historia, su regla*. Comillas, 1962; y *Colección diplomática de la abadía de santa María de Benevívere*. Madrid, 1967.

179. J. C. SCHMITT, *Les saints et les stars. Études présentés à la Société d'etnologie française*. París, 1979.

El elogio a Diego Martínez de Villamayor constituye, por tanto, el testimonio contemporáneo sobre la manera en que los cistercienses castellanoleoneses entendían realizarse la santidad en el contexto de la vida monástica. A tal punto ese ideal se hallaba asumido que no vieron la necesidad de vindicar heroicidades claustrales de un monacato que ellos defendían con el salterio y el azadón. Por tanto el rastro de los “frutos de santidad” cosechados en la treintena de monasterios que la orden llegó a tener en el siglo XIII en los reinos de Castilla y León ha de ser escrutado en testimonios tardíos cuya compilación acometería en el siglo XVII el P. Henríquez en su *Menologium Cisterciense*¹⁸⁰. Del número de 34 biografías de cistercienses hispanos incluidas en la obra, apenas alguna tiene fundamento en una postulación autóctona (ni soñándolo, en un proceso de canonización) datante de esta época. En efecto, 7 corresponden a abades miembros de la Congregación Castellana de la Observancia, de los siglos XV y XVI¹⁸¹. Otros 5 pertenecen al estado, socialmente inferior, de los “conversi”, y sus biografías, que admiran en ellos la dedicación al trabajo manual y su fe sencilla, proceden de la moderna literatura espiritual de la Orden¹⁸². El tono marcadamente moral de estos relatos se advierte en la repetición de un mismo milagro en la biografía de los tres últimos: el de atravesar incólume el río, de regreso al monasterio, tras la jornada laboral en una granja. Parece que nos hallamos ante el tópico rito de tránsito hacia la perfección monástica, apeado desde la posición onírica que entre los cluniacenses ocupara (c.f. la vida de Domingo de Silos) a la realidad laboral y agraria de los monjes blancos.

El grueso de ese santoral está integrado por 19 “beatos”, abades que rigieron su monasterio durante el período fundacional, y a los que la hagiografía cisterciense del período de la Reforma moderna atribuye virtudes como la prudencia, la doctrina o la abstinencia, y dones como el de la profecía o, de forma moderada, la taumaturgia. En los monasterios implantados en zonas boscosas no será raro hallar la atribución de un pasado eremítico (En Castañeda, Armenteira...).

180. HENRÍQUEZ, J., *Menologium cisterciense*. Amberes, 1664.

181. Se trata de Fray Lorenzo González, abad de Valbuena (+1591); fray Luis de Estrada, abad de Huerta; fray Marco de Villalba, abad de Fitero; fray Plácido de Luzuriaga, monje de Herrera; fray Ángel de Victoria, abad de Herrera; y, por desdoblamiento, el fundador de Montesión y de la Congregación de la Observancia, fray Martín de Vargas (+1446).

182. Se trata de los conversos Alfonso de Oya, Juan Pan y Agua de Sacramenia, Desiderio de Alcobaça, Hilario de Moreuela y Macario de Valbuena, de quienes dan noticia los cronistas Bernardo de Brito, Auberus Miraeus y fray Ángel Manrique (HENRÍQUEZ, *Menologium...*, p. 184, 201-2, 305-6 y 417-8).

El cuadro siguiente ofrece la relación de ellos:

<i>Nombre</i>	<i>Monasterio</i>	<i>Antigüedad</i>	<i>Cronología</i>	<i>Observaciones</i>
Blas	Huerta	1º		
Nivardo	Espina	1º		Hérmmano de S.Bernardo
Bartolomé Mamés	Pobleç Gumiel			"Domingo de Guzmán
Roberto	Matallana	1º	+1185	Reliquias veneradas
Pedro	Armenteira		c.1167	
Suero	Armenteira	2º		200 años en éxtasis
Vital	Meira	1º		Lo envió S.Bernardo
Florencio	Carracedo	1º(R)		Reformador
Gonzalo	Acibeiro	1º		
Boemundo	Tarouca			Muerto en contemplación
Aldeberto	Tarouca	2º	c.1125	
Juan	Zirita Tarouca	4º	+1164	Promotor orden de Avis
Gonzalo	Junhas	1º		
Pedro	Moreruela		c. 1133	
Gunzelinus	Moreruela	1º(R)	+1188	Reformador
Suero	Maceira Dão	1º	c. 1164	Se afilia a Alcobaça
Egidio	Castañeda	1º(R)		

Algún contraste con este cuadro ofrecen las vidas de los 8 "beati" que fueron simples monjes:

Rolando	Taroca		c. 1120	Enviado por S. Bernardo
Alanus	"		c. 1120	" " "
Juan	"		c. 1120	" " "
Roger	Meira		c. 1120	" " "
Pedro	Alcobaça			Hérmmano del rey Aº Henríquez
Diego Vlqez.	Fitero			Cofundador orden Calatrava
Gcía. de Vera	Huerta		+1255	Alférez de Jaime I de Aragón
Andrés	Rioseco			Converso (Cesar. Heisterbach)

En la postulación a la beatificación, dentro de los medios de la orden, ha jugado evidentemente el origen ilustre: caso de los discípulos de San

Bernardo, por él enviados al Occidente peninsular; de un infante portugués de la misma procedencia, como Pedro de Alcobaca; del caballero Diego Velázquez, que acompañara a Raimundo de Fitero en la fundación de la orden de Calatrava, o simplemente del Mamés de Guzmán, hermano del fundador de la orden de Santo Domingo.

Más por sus méritos, y menos por su origen, habría sido venerado aquel caballero aragonés García de Vera que, como alférez de Jaime I de Aragón, debió participar en la reconquista del Levante valenciano, y tras enviudar a los cincuenta años, ingresó en santa María de Huerta "ubi humilitate strenuus, obedientia praecipuus, et minimus monachorum inter monachos magno testimonio sanctitatis habitavit"¹⁸³. La humildad y la obediencia practicadas con la fortaleza de un aguerrido soldado. La aplicación devota al rezo del oficio divino queda, en cambio, testimoniada —por paradójico que pueda parecer en principio— en el ejemplo de un converso, Andrés de Rioseco, a quien la Virgen distinguió por su especial devoción, según el relato de Cesáreo de Heisterbach:

In domo quadam Hispaniae ordinis nostri, quae Pumanne¹⁸⁴ vocatur, duo adolescentes sunt conversi, et tam laudabiliter in ea conversati, ut vita illorum esset aliis in exemplum; ex quibus unus in obsequio beatae Virginis ita fervens extitit ac devotus, ita in horis eius decantandis morosus et intentus, ut non solum in singulis versibus sed etiam in singulis verbis memoriam ipsius haberet, sicque horam horae cum maximis laboribus pene continuaret. Qui cum annos decem et septem fecisset in ordine, graviter infirmatus est et ministravit ei socius suus ex licentia prioris, sciens eum virum sanctum et in servitio dei genitricis devotissimum, ut aliquid sibi diceret ad aedificationem intuitu mutuae charitatis flagitavit; cui cum ille nihil negare posset, nec vellet, respondit: Heri, Domina nostra visitavit me, et quia die septimo ad Dominum sum migraturus, praedixit et adiecit: *Quia prae cunctis mortalibus mihi intentius servivisti, et ego tibi faciam quomodum alicui feci; collumque meum brachiis suis stringens, dedit mihi osculum*¹⁸⁵.

Un gesto de ternura de la Madre de Dios hacia un adolescente era, en el momento en que las vocaciones de conversos empiezan a escasear —que es cuando Cesáreo de Heisterbach realiza su compendio de milagros— una forma de fomentarlas. Que tomase el ejemplo de una comunidad cisterciense de Castilla la Vieja no sorprende, dado el tono de debate interbenedictino que en ella, como se ha visto, tenía lugar.

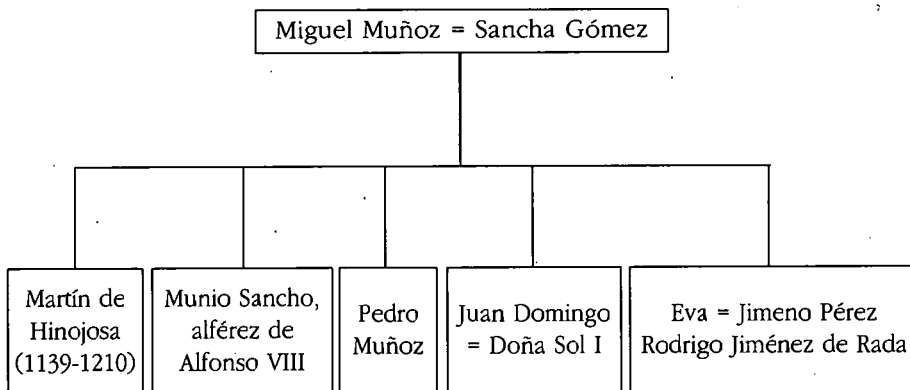
183. HENRÍQUEZ, *Menologium...*, p. 242-3.

184. Debe referirse a la alberguería de Valdemuñeca, uno de los primeros emplazamientos de la comunidad que en 1236 se establece de manera definitiva en Rioseco (PÉREZ-EMBIÓ, *El Císter en Castilla y León...*, p. 273).

185. *Historiarum Memorabilium*, lib. 7, cap. 52.

¿Cuántos cistercienses llegaron a ser reconocidos plenamente “sancti” en la Edad Moderna?. Apenas uno por cada reino de la Península Ibérica. En 1601 el abad de Cîteaux ofrece la lista de los santos cistercienses españoles: Raimundo de Fitero, Martín de Valparaíso, Florencio de Carracedo, Martín de Huerta, Suero de Armenteira, Gonzalo de Acibeiro, Pedro de Moreuela, Bernardo de Poblet (o de Alcira), Bernardo de Santes Creus *et aliorum*¹⁸⁶. En Portugal lo fue el décimo abad de Alcobaça, Domingo Martínez, incluido entre los confesores tras su muerte. En León, Martín Cid, albuerguista zamorano a quien corresponden los primeros pasos del monasterio de Valparaíso. Martín de Hinojosa, abad de Santa María de Huerta, sería igualmente promovido con rapidez por su propia comunidad. No le faltó al antiguo reino de Toledo un santo en Bernardo de Candeleda, al que se atribuyeron prodigios difundidos popularmente en las sierras que rodean la abadía de Valdeiglesias. Y la Corona de Aragón tiene el suyo en Bernart d’Alzira, un hijo del arrais o señor musulmán de Carlet (Valencia), convertido al cristianismo durante un viaje a Cataluña en 1178, donde ingresó en el monasterio de Poblet¹⁸⁷.

La historia justifica ampliamente esa distribución política de la hagiología. Martín de Hinojosa pertenece a una familia de origen navarro que se distinguirá en el servicio militar, político y eclesiástico del rey de Castilla Alfonso VIII:



186. Se trataba, por tanto, de la lista mínima o básica (MANRIQUE, Fr. A., *Epistola ad Iohannem Marietam*, p. 110. Cf. HENRÍQUEZ, *Menologium...*, p. 251-2; 279; 314-5; TAMAYO DE SALAZAR *Martirologio Hispano...*, V, p. 205-13 y 435-8.

187. Tras ejercer el cargo de cillerero, marchó a Lérida con permiso de su abad para convertir a una tía suya. Se encarga luego de la portería, y marcha a Carlet para convertir a su hermano, que había sucedido a su padre y sus dos hermanas, Zaida y Zoraida, pero aquél mata a los tres durante el intento de huida. Todo, según una tradición que acepta A. ALTISENT, *História de Poblet*. Abadía de Poblet, 1974, p. 93-5) con base en una manda testamentaria del año 1262, dirigida a la iglesia de sant Bernardo d’Alzira, y una tabla del siglo XV que refiere el relato de los tres hermanos.

Doña Sancha ya había favorecido en 1158 al monasterio de Cántavos, en forma que sería decisiva para que la comunidad se trasladara a Huerta¹⁸⁸, donde profesó su hijo Martín, que a la vuelta de varios años, en 1167, sería hecho abad. En dieciocho años de gobierno, además de sus donaciones, obtuvo de sus hermanos importantes cesiones. Principalmente de parte del “comes” Munio Sancho, alférez de Alfonso VIII, distinguido en las guerras contra los almohades en las sierras ibéricas, aunque con suerte variable¹⁸⁹. Sus entregas de inmuebles y rentas agilizarían la rápida construcción de la abadía, ya favorecida por el mismo rey. El sobrino Rodrigo, arzobispo de Toledo e historiador, dirá en su *De rebus Hispaniae* que el primitivo edificio había sido levantado “in monasterio et in arcem simul”, como monasterio y alcázar indistintamente. De los otros hermanos, Pedro Muñoz y el juez Juan Domingo, obtendría el abad al menos la partija necesaria para poder donar al monasterio su parte del patrimonio heredado. La madre, Sancha Ponce, que pasa sus últimos años en la fundación —puede decirse que simétrica— de Buenafuente, desdeña el entierro junto a su marido en Santo Domingo de Silos, por el de Huerta¹⁹⁰.

Hecho obispo de Sigüenza en 1185, Martín de Hinojosa actuará en el sentido reformador prescrito desde el Laterano¹⁹¹. En aplicación de esos principios, reformó el estado clerical, salvaguardando la seguridad de las personas, garantizando la actuación judicial, y exigiendo profesión religiosa para el canonicato (requisito éste confirmado por bula de Celestino III). A pesar, sin embargo, de su preocupación por la cura pastoral, no demasiado común entre los prelados de su clase social, no dudó en favorecer a su monasterio con donaciones de iglesias y diezmos, en tanto llegaba a acuerdos de restitución de derechos con los diocesanos vecinos de Osma y Tarazona¹⁹².

En 1192 renuncia a la prelación, y, con el permiso del arzobispo de Toledo, vuelve a su monasterio. La protección que los reyes de Aragón dispensaban a éste se basaba en su condición fronteriza¹⁹³, pero también —según reza el privilegio de 1208— por la santa vida que allí se vivía: “cum igitur domus de Horta, que sita est in confinio regni nostri iuxta Farizam, per Dei gratiam nominatissima sit

188. PÉREZ-EMBED *El Císter...*, p. 273 y 340-341. Las noticias genealógicas proceden del cartulario de Santa María de Huerta.

189. Aunque en 1169 fue capturado en Zorita, entraría con Alfonso VIII en Cuenca, según se desprende de cómo fue heredado en la ciudad (PÉREZ-EMBED, *El Císter...*, p. 341).

190. MANRIQUE, Fr. A. *Epistola ad Marietam*, p. 103-4.

191. Una declaración de principios previa a un acuerdo con el monasterio de Ovila lo manifiesta: “Qui superne miserationis respecta pastorem curam suscipit, ex iniuncto sibi tenetur officio ampliande religioni operam studio propensiori dare et propagatam affectuose diligere, fovere et semper manutenere” (A. MILLARES, *Cartulario del monasterio de Ovila*, f. 22-23). A pesar de la coetaneidad de los testimonios de que se extraen, las “Acta D. Martini abbatis” del Martirologio Hispano, desde sus términos tópicos, ponen de manifiesto el sentido de esa actividad (TAMAYO DE SALAZAR, *Anamnesis...*, T. V. p. 205-213).

192. PÉREZ-EMBED, *El Císter...*, p. 342, y MANRIQUE, *Ad Marietam...*, p. 106.

193. Privilegios de Alfonso II en 1180, de Pedro II en 1197 y 1208 (MANRIQUE, *Ad Marietam*, p. 98-99).

inter alias in predicti ordinis rigore et observantia". Ascesis, humildad y obediencia atribuirá la tradición monástica a esta última etapa como simple monje en su monasterio¹⁹⁴. Dirigiéndose al de Ovila en 1210, le sorprende la muerte.

Era un año de grandes preparativos bélicos y de esfuerzos políticos por parte de Alfonso VIII para congregar a las fuerzas feudales contra el islam almohade. En la empresa colabora la historia, en la pluma del arzobispo don Rodrigo, y también la epopeya: el abad Pedro se halla trasladando en verso romanizado los *Gesta Roderici*, aquella vieja crónica latina de los hechos del Cid Campeador que acaba de ser actualizada según las nuevas necesidades ideológicas¹⁹⁵. El monasterio de Santa María de Huerta no quiere quedar al margen de ese movimiento: máxime cuando su deudo con el arzobispo de Toledo continúa favoreciéndolo con donaciones y legados: confirmación del lugar de Bliccos, aumentada con la iglesia del lugar y con los palacios familiares que en el mismo tenía aquél; las heredades de Alentisque y Taroda; la sujeción del vecino monasterio femenino de Bueña fuente, la otra fundación familiar del prelado; la construcción del dormitorio claustral, y lo que dice más a nuestros propósitos, la donación de su propia biblioteca¹⁹⁶.

Por ello el convento decide edificar la memoria de su abad fallecido como salvoconducto ante todos los poderes. Y un monje, Ricardo, que lo había conocido bien en vida, compone el poema encomiástico latino que constituye la base de ulteriores elaboraciones hagiográficas. La composición empieza con los siguientes versos:

"Gemma virtutum Dominus Martinus episcopus,
fidei sentum, iacet hic VIII sine visco.
Qui puer intravit claustrum virtutum amore,
que Deus ornavit meritis claris et honore,"

y termina con estos otros:

"O pie Mártine, praesul bone, iuste, beate,
te precor in fines, nunc succurre tua pietate,
o presul inclite, caetibus in site caelicolarum
Me rege, qui te diligo, dux animarum"¹⁹⁷.

194. Donde, sin embargo, continuaba teniendo la verdadera autoridad. Se desconoce la fecha del sermón sobre el evangelio de Lucas, 12-22, "sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentis", publicado por MANRIQUE (*Ibidem*, p. 107-111 y ss).

195. DUGGAN, J.J., *The 'Cantar de Mio Cid'. Poetic creation in its economic and social contexts*. Cambridge, 1989, y P. LINEHAN, *History and the historians...*, p. 321-327.

196. "Y con ella el propio original de su Cronica, antigualla que ilustra hoy sobremanera esta Real casa" (MANRIQUE, *Ad Marietam*, lib. 2, cap. IX, 100-1). El diploma de la donación de la biblioteca, dado en Bliccos en 1235, en Archivo Histórico Provincial de Soria, cap. 2, nº 8 (PEREZ-EMBID, *El Cister...*, p. 338 y ss.).

197. Editado por Tamayo de Salazar en el Martirologio Hispano (*Anamnesis...*, t. V, p. 205-213).

“Conductor de almas” es un apóstrofe apropiado al momento de mayor exaltación de la mística guerrera que vivió la cristiandad peninsular desde la Primera Cruzada. La sanción oficial a la veneración como santo que significa cualquier “*translatio corporis*” pudo representarla, en el caso de Martín de Hinojosa, el enterramiento de su sobrino el arzobispo de Toledo, que junto a varias reliquias de santos destinadas a ilustrar el cenotafio, dispuso otra capilla gótica para su tío al otro lado del altar mayor de Santa María de Huerta. Pero la primera noticia de milagros obrados por su intercesión procede de Sigüenza, donde en el siglo XVI se atribuían a la virtud de cierta cabeza que había resultado ser la del santo¹⁹⁸.

* * *

Entretanto, en el otro extremo de los reinos ya unidos de Castilla y León había otro convento cisterciense igualmente interesado en promocionar la aureola de su abad fundador. A mitad del camino entre Zamora y Salamanca el eremita Martín Cid se había consagrado en la tercera década del siglo XII al cuidado de los viajeros. Entre sus huéspedes pronto pudo contar con algunos de los “*fratres sancti Bernardi*” que el de Claraval había enviado a las lejanas partes del occidente peninsular. Egeas, Gerardo, Pedro y Bernardo –que probablemente no eran ajenos al intento de mediación de san Bernardo en la provisión de la sede de Salamanca¹⁹⁹– conseguirían, en circunstancias nuevas, el apoyo de Alfonso VII para un nuevo monasterio de monjes blancos.

Nos hallamos en 1143, “*tempore quo Guido, romanae ecclesiae cardinalis, concilium in Vallisoletto celebravit et ad colloquium regis Portugalliae cum imperatore venit*”. El emperador y su primo Alfonso Enríquez se disponen a arreglar sus asuntos pendientes en presencia del legado papal. A Ambos les interesa obtener la aquiescencia del soberano pontífice, el cisterciense Eugenio III, para lo que el primero ha fundado Alcobaça, en el traspáis de Lisboa. El emperador acepta la propuesta de los monjes y dona a toda aquella cofradía de Peleas el lugar de Cubo y de Cubeto. Pero no quiere sentirse mediatizado, y en el acta de donación expresa una justificación enteramente altruista: “*propter devotionem quam habeo erga Martinum Cidis, quem inveni virum iustum et sanctum*”²⁰⁰. Hasta la corte real había llegado, pues, la fama de santidad del presbítero hospedero, que permanecerá nueve años rigiendo la comunidad mixta de Peleas, hasta su muerte en 1152.

198. MANRIQUE, *Ad Marietam*, p. 109. Asevera este analista del XVI: “Ni le falta a nuestro ilustre santo, ya que no canonización, por lo poco que he mostrado en nuestra orden, por lo menos la aprobación de algún pontífice: pues tiene la de nuestro muy santo padre Gregorio XIII” (*Ibidem*, p. 110).

199. Durante el cisma que afectó a dicha sede entre 1131 y 1135 (FLETCHER, *The episcopate in the kingdom of León in the twelfth century*. Oxford, 1978, p. 37-39).

200. PÉREZ-EMBED, *El Císter...*, p. 40-43. El diploma original no se ha conservado. En su lugar, utilizamos una copia (BN, Mss. 720, f 363).

El carácter de alberguería mantenido por un monasterio ubicado en la ruta de la plata explica que allí diese luz la reina Doña Berenguela al infante que sería Fernando III. Sin embargo, a pesar del apoyo dispensado por el rey Alfonso IX al capítulo general de Cîteaux²⁰¹, los claravenses no obtuvieron de este combativo monarca, especial apoyo, ya que en León la mística guerrera giraba en torno a la figura del apóstol Santiago, que eclipsa en lo militar a otros caudillajes celestes, como el de San Isidoro.

No será sino a su muerte en 1230, y tras el controvertido ascenso al trono leonés de su hijo Fernando III, cuando el abad de Peleas pueda esgrimir el carácter de cuna regia para obtener una donación. Consistió en la apetecida villa de Valparaíso, lugar próximo donde la comunidad procedió a instalarse en 1232. La *translatio corporis* queda así solapada para el historiador en la del convento mismo, pero no debió pasar desapercibida en un momento en que la caballería y la clerecía de cada reino intentan mantener, de cada lado de la ya extinta frontera, una ideología política diferenciadora. El éxito del nuevo emplazamiento estaba asegurado, y treinta años más tarde se inauguraba la nueva iglesia abacial, con un despliegue de reliquias que muestra la insuficiencia de la que consideraban propia de la casa. Consagrada la nueva iglesia en 1263 por el obispo Suero de Zamora, en 1267 se confecciona un inventario que reza *Hae sunt reliquiae monasterii sancte Marie Vallis paradisi*, 79 fragmentos de los despojos del santoral antiguo y medieval, entre las que sólo se hallaba una reliquia cisterciense, *De la costilla de san Bernardo*²⁰². Habrá que esperar a que bajo la Monarquía de los Austrias se incoe el proceso de canonización de Fernando III para que la memoria hagiográfica de (San) Martín Cid venga a revitalizarse, en un momento en que, evidentemente, habían pasado los tiempos en que el Císter pudiera impresionar con arrobos místicos o mágicos.

En resumen, la única evidencia del inicio de un proceso de postulación hagiológica para un cisterciense en el período que nos ocupa lo tenemos en la figura de Martín de Hinojosa, pero lo debió, sin duda, no tanto a su condición de abad como a la de obispo.

201. Para cuyo mantenimiento Alfonso IX otorgó rentas sobre las salinas reales (JOHNSEN y king, *The tax book of the Cistercian Order*, Oslo, 1979, p. 22).

202. PÉREZ-EMBED, *El Císter en Castilla y León...*, p. 43, 215-6. Sobre el papel del obispo Suero respecto de las reliquias en general, cf. *infra*, cap. p 318-320.



III. HAGIOLOGÍA Y SOCIEDAD EN EL MEDIO EPISCOPAL

La restauración de las sedes episcopales que acompaña a la Reconquista peninsular por parte de los reinos cristianos es sólo un momento del proceso de edificación de las estructuras eclesiásticas incoado durante la Reforma Gregoriana. Es por ello natural que en el movimiento se vieran involucrados tanto los monarquías como el papado, y que a menudo chocaran en el intento de controlarlo para sus fines propios.

Una vez restauradas, las sedes habían de dirigir la vida cristiana de acuerdo con la doctrina y los cánones de la iglesia latina, dirigida desde Roma. La autoridad del pontificado sobre Hispania, planteada con ínfulas teocráticas por Gregorio VII en 1073, fue al menos ejercida sobre su iglesia a través de legados, primero Hugo Cándido entre 1065-68, luego Ricardo de Marsella en 1078-79, el abad Jarentón de Dijón en 1084, Ricardo de Marsella de nuevo en 1068 y el cardenal Rainiero (que luego sería el papa Pascual II) en 1090. R. Fletcher ha puesto en relación la frecuente presencia de legados pontificios en la primera mitad del siglo XII con el hecho de que obispos y eclesiásticos leoneses viajaran poco a Roma y apenas si asistieran a los concilios generales de la iglesia. En cambio, desde la segunda mitad de siglo esa presencia se hace mucho más activa y culmina en el IV concilio de Letrán, en el que se hallaron los obispos Pedro Muñoz de Santiago, Pedro de Astorga, Domingo de Avila, Lombardo de Ciudad Rodrigo, Rodrigo de León, Pelayo de Mondoñedo, Fernando de Orense, Juan de Oviedo y Gonzalo de Salamanca¹.

Pero las sedes episcopales eran tenidas a su vez como referente permanente por parte de las instancias, laicas y eclesiásticas, con poder sobre el territorio. En parte para la definición más precisa —a través de los límites diocesanos— del espacio político, y en parte también por constituir una referencia arbitral y sancionadora para los numerosos conflictos de toda naturaleza que generaba la vida social.

1. FLETCHER, "Las iglesias del reino de León y sus relaciones con Roma en la Alta Edad Media hasta el concilio IV de Letrán de 1215"; *El reino de León en la Alta Edad Media VI*. León, 1994, p. 461-499, p. 464-5 y 485-7.

De modo y manera que los obispos se vieron aupados desde principio del siglo XII al más alto escalón de la autoridad urbana, compartida desde luego con el representante del Palatium en la ciudades de realengo, pero ejercida "in solidum" en las de señorío episcopal (Santiago, Palencia, Sigüenza...). El diferente nivel de privilegios dotacionales obtenidos de los monarcas y la mayor y más cualificada población de la diócesis y su capital determinaron un diferente nivel de riqueza y renta entre unas y otras diócesis, e hizo a sus titulares diferencialmente dotados para ejercer el poder delegado del monarca y asesorarlo en el seno de su curia.

Por ello no todos necesitaron en la misma medida hacer uso, en sus conflictos y campañas de propaganda, del arma ideológica suministrada por la tradición hagiológica. Y en todo caso, no todas las ciudades contaban con una historia similar, en lo eclesiástico o en lo civil, capaz de proporcionar un discurso hagiológico propio.

1. TOLEDO

Tras la conquista, el solio episcopal fue fundado en la conciencia de restablecerse *quod preteritis temporibus fuit constitutus a sanctibus patribus*, y su gobierno entregado a Bernardo, el monje cluniacense confidente del abad Hugo que fuera hecho, hacia 1080, abad de Sahagún². Su episcopado (1086-1124) –en estrecha colaboración con el papado (en 1088 recibió en Roma la bula *Cunctis sanctorum*, que establecía la primacía de la sede toledana sobre toda Hispania)– se va a distinguir por la implantación de las estructuras eclesiales romanas en la ciudad y reino nuevamente incorporados a la cristiandad. Además de las seis iglesias de los mozárabes³ –San Sebastián (5), San Torcuato (2'5), Santa Justa (5'5), San Lucas (4), San Marcos (4) y Santa Eulalia (6'25)– que cobraron nueva vida con el nuevo orden cristiano en la ciudad, un total de 20 templos fueron erigidos, aprovechando a menudo antiguas mezquitas: San Nicolás (10'5), San Vicente (10), San Román (17'25), San Antonino (8), San Salvador (10'25), San Zoilo (6'75), San Andrés (11), Santos Justo y Pastor (9), San Juan Bautista (3'5), San Lorenzo (6), San Miguel (5), Santa María Magdalena, Santo Tomé (7), Santiago (8'5), San Ginés (3), Santa Leocadia (9), San Isidoro (1), San Cipriano (o Cebrián) (1), Omnium Sanctorum (1) y San

2. Monasterio para el que consiguió un importante privilegio papal de exención en 1083 (FLETCHER, *Ibidem*, p. 466). Sobre la restauración, J. MONTEMAYOR, "Alfonse VI et Bernard d'Agen, ou la consécration frustrée", en L. Cardaillac (éd.), *Tolède XIIème-XIIIème siècles. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*. Paris, 1997, p. 68-75; y J.F. RIVERA RECIO, *La iglesia de Toledo en el siglo XII*. Roma, 1966, p. 61-197.

3. Damos la relación con el número, entre paréntesis, de las raciones que estaban asignadas para su servicio en 1290 (RIVERA RECIO, *La iglesia...*, p. 87-98) índice claro de su importancia relativa.

Cristóbal (1). Puede comprobarse que si en el primer grupo las advocaciones hispanas representaban la mitad, en el segundo apenas si alcanzan esa cuota. Pero, en todo caso, no hay relación entre el título del templo y la naturaleza de su clérigo servidor: en 1169 se ve a los francos Paris y Bertrannus servir la de Santiago, en tanto un Domingo ben Alrim atiende en 1158 la de San Lorenzo y un Esteban ben Suleimán en 1146 la de San Cebrián.

A principios del siglo XII, por otra parte, algunos intentos de los sufragáneos de eximirse de esa autoridad archiepiscopal dieron fruto. Ya en 1080 el obispo de Palencia había recibido, por orden del rey, tratamiento de arzobispo. Después del concilio de Husillos (1088), Urbano II declaró exenta de jurisdicción arzobispal a la diócesis de Burgos. Y en 1104 y 1105 fueron León y Oviedo las sedes declaradas exentas por Pascual II. Don Bernardo hubo de reaccionar, y en 1111 consiguió que Calixto II dictaminase que ambos obispados eran sufragáneos del de Toledo (sentencia confirmada por Honorio II en 1125). Sin embargo, ambas sedes recuperarán su condición exenta entre 1130 y 1157.

Nuevo desafío se produjo con la restauración de la diócesis de Zamora en 1121. Como su asignación territorial incluía territorios que habían pertenecido a la de Astorga, sufragánea de la de Braga, ésta —cuya autoridad había dejado sentir al parecer durante los tiempos revueltos del reinado de Doña Urraca⁴— reaccionó. Pero el primer prelado de Zamora, Bernardo, era una hechura de su homónimo el arzobispo de Toledo, promotor de la restauración, que consagraría igualmente a su sucesor, Esteban. Cuando éste viajó a la curia pontificia en 1151, volvió a plantearse la querrela entre los prelados de Braga y Toledo, y Eugenio III, revocando una bula de Lucio III —de 1143 ó 1144— que reconocía a Zamora como sufragánea de Toledo, otorgó el mejor derecho del portugués (ratificado posteriormente en 1157 y 1163). A partir de entonces será Compostela la que hará valer sus pretensiones sobre Zamora, y tras las investigaciones de varias comisiones entre 1170 y 1184 se reconoció en ese último año la autoridad de Santiago. Y aunque una apelación de Braga movió a revisar el proceso durante el episcopado de Inocencio III, finalmente la sede portuguesa renunció a seguir insistiendo⁵. Más abajo se verán las consecuencias hagiológicas de la desaparición de la autoridad metropolitana de Toledo sobre Zamora.

El rango primacial supuso a Toledo la frecuente otorgación, al menos en la primera mitad del siglo XII, de una autoridad delegada en materia judicial y a nivel peninsular, principalmente para asuntos que afectasen a varias diócesis: Por delegación de Urbano II sentenció Don Bernardo a favor de la

4. Eso deducimos de la cronología que da FLETCHER, *Las iglesias del reino de León ...*, p. 474. Sobre la exención de León, reclamada con base en la llamada "División de Wamba", *Ibidem*, p. 68-69.

5. FLETCHER, *Las iglesias del reino de León...*, p. 474-5.

iglesia de Oviedo, y en contra de la de Burgos, sobre las Asturias de Santillana. En 1115 Pascual II confía al arzobispo el litigio territorial entre los obispos de Coimbra y Oporto. Y también Eugenio III encargaría al prelado toledano la disputa entre Astorga y Orense, y entre el obispo de ésta, Martín, con el abad Pelayo de Celanova. Pero, tras la insumisión de Braga, en 1148 Tarragona negó el reconocimiento del primado y hasta 1159 se obstinó en negar la sumisión⁶. Es éste el contexto en el que hay que plantear el problema hagiográfico de San Eugenio.

Los textos que lo contienen han sido objeto de acabados estudios de J.F. Rivera Recio⁷. Gracias a ellos sabemos que hasta 1156 no se tuvo en Toledo noticia de la existencia histórica de un Eugenio a la cabeza de su episcopologio. Ni se lo menciona en los antiguos calendarios ni en las primeras listas episcopales conservadas, que aparecen encabezadas por un Pelagio⁸. Es a partir de aquel año cuando aparece al principio de la lista cronológica de sus prelados.

En 1148 asistía el arzobispo Don Raimundo (1125-1152) al concilio de Reims presidido por el papa Eugenio III. De regreso, visitó París y Saint Denis, donde el abad Suger le informó de que en la iglesia del monasterio se conservaban los restos del arzobispo Eugenio, un discípulo de Dionisio el Areopagita que era tenido como primer metropolitano de Toledo. En esta ciudad, durante la persecución de Domiciano a fines del siglo I, el varón apostólico habría recibido el martirio a manos de los esbirros del prefecto Fescennino Sisinio. La información suministrada procedía de la *Passio sancti Eugenii*, texto editado a mediados del siglo IX que sigue —en fondo, forma e ideología— a la “*Passio sancti Dionisii*” (*BHL* 2175), compuesta por el abad Hilduino, de ese monasterio, en el año 837.

Dos redacciones propagaron la “passio” eugeniana: la más amplia (*BHL* 2685), que se halla en cinco códices de los siglos X al XIV, y otra más breve, destinada al uso litúrgico, de la que se conocen cuatro manuscritos de los siglos XII al XIV. Según el relato de la primera, después de la ascensión del Señor y del comienzo de la predicación apostólica, San Pablo hizo discípulo en Atenas al sabio areopagita Dionisio, que sería posteriormente ordenado obispo de los atenienses. Años después lo convocó a Roma, pero cuando acudió, el apóstol de los gentiles ya había sufrido martirio, junto a san Pedro. El pontífice Clemente, bendiciendo a Dionisio, le asignó Occidente como suerte

6. FLETCHER, *Las iglesias de León y Roma*, p. 483. RIVERA, *La iglesia...*, p. 387.

7. RIVERA RECIO, J.F. *San Eugenio de Toledo y su culto*. Toledo, 1963; del mismo, *Los textos hagiográficos más antiguos sobre San Eugenio de Toledo*. Toledo, 1963; y “Auténtica personalidad de San Eugenio I de Toledo”, *Anthologica Annua*, XII (1964), 11-84.

8. Por ejemplo, en la del Códice Emilianense de la Biblioteca del Escorial, cuyos tres primeros obispos de Toledo mencionados son Pelagio, Patrunio y Turibio (A. MILLARES CARLO, “Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas”, *Hispania Sacra*, XIV (1961), p. 353.

apostólica, y hacia allí se dirigió él en compañía de otros obispos, presbíteros y diáconos.

En el cortejo sobresalía el romano Eugenio, que contrapesaba con su genio latino las virtudes áticas del areopagita. Ciudades y lugares fueron evangelizados en el camino hacia la Galia, hasta la escisión del grupo en Arles: Marcial, Saturnino, Marcelo y Régulo fueron enviados, respectivamente, a Limoges, Toulouse, Bourges y Senlis, en tanto Rústico y Eleuterio quedaban en compañía de Dionisio y Eugenio era destinado a Toledo. En la ciudad de Tajo su predicación dio frutos y logró muchas conversiones, que aumentaron como consecuencia de los milagros obrados por su mediación. Para la comunidad cristiana así nacida Eugenio erigió una basilica, bajo la advocación del protomártir Esteban, en la que instituyó el rezo y consagró a los colaboradores designados para propagar el Evangelio. Pero tras realizar esta labor, Eugenio siente el deseo de reunirse de nuevo con su maestro Dionisio, y se encamina hacia París, donde aquél había centrado su misión.

Son los años finales del siglo I y arrece la persecución de Domiciano, quien, para extirpar de la Galia el incipiente cristianismo, ha enviado al pretor Fescennino Sisinio. A la llegada de Eugenio, Dionisio y sus compañeros ya han sido degollados, lo cual le exige hacerse cargo de la comunidad de Lutecia. Pero el perseguidor no tarda en apresarle, amenazándolo de muerte en caso de no apostatar. La "passio" transmite la bella oración con la que ofreció su vida y la inmediata decapitación, ocurrida en la ciudad de Deuil (Diogilum) un 15 de noviembre. Pero para evitar le dispensaran honras fúnebres, los verdugos arrojan el cadáver al lago Marchais, en cuyas profundidades había de mantenerse incorrupto durante varios siglos.

Ya en tiempos merovingios, cierto noble llamado Erkoldo, enfermo; vio en sueños a un anciano de venerable cabellera que le anunciaba su curación, y le indicaba el cercano lugar donde podía encontrar los restos de Eugenio, conminándole a darles sepultura en la medida de sus posibilidades. El magnate acudió al lago seguido de su servidumbre, y halló el cadáver tan fresco como si acabara de sufrir el martirio. Poniéndolo en un sarcófago sobre una carreta, se dispuso a trasladarlo al vecino monasterio de San Dionisio (Saint Denis), pero al cabo de cierto trecho los bueyes se quedaron paralizados. Recordó entonces que el santo le había transmitido en la visión su voluntad de ser venerado en Deuil. Y mientras el pueblo en oración recibía instrucciones del cielo, los bueyes, que habían sido desuncidos, emprendieron la marcha hasta detenerse en el sitio de Deuil, mostrando así el lugar donde había de erigirse el santuario. Erkoldo hizo donación al santo de aquel predio y erigió en el mismo una pequeña capilla ("cellulam"). A la poste el culto eugeniano sería absorbido por la abadía de saint Denis, desde donde San Gerardo trasladaría las reliquias a Brogne (Bélgica).

La leyenda ha sido explicada por Rivera Recio como "un caso típico de desdoblamiento de la personalidad". Eugenio, tercero de los obispos de

Toledo de este nombre –su gobierno transcurre entre 636 y 657– recibió sepultura en la basílica de santa Leocadia, donde igualmente la tuvieron sus dos inmediatos sucesores, Ildefonso y Julián. Como en tiempos de Abd el Rahman I tuviera lugar cierta persecución contra los cristianos, relatada en la crónica de Al Razi y en la de Jiménez de Rada, que provocó traslados de reliquias al norte, uno de estos traslados sería el de los restos de este obispo Eugenio a París, reinando Pipino el Breve (752-768). Ello se vería corroborado porque en la “passio” francesa se afirma que el sepultado en Deuil era autor de una composición poética que se cita, lo cual corresponde a la realidad histórica del obispo visigótico.

Por su parte, Peter Linehan ha sugerido que el arzobispo Don Raimundo pudo tomar ejemplo del abad Suger, que en aquellos años estaba falsificando documentos para erigirse en “super omnes prelatos primas” y, en razón de ese título, “coronator” de los reyes de Francia⁹. En su visita a Saint Denis, Don Raimundo habría contemplado las tumbas de Dagoberto, Carlos el Calvo y Hugo Capeto, y también habría podido deducir de la Epístola a los Romanos que San Pablo evangelizó España, recordando de paso cómo Gregorio VII se había referido a él y no a Santiago al ordenar la supresión del rito mozárabe. De todo ello lo que realmente le habría impresionado, según Linehan, era la reliquia de un francés que evangelizó España y había tenido la previsión de ser martirizado en Francia. En su lucha por hacer incontestable el primado de los arzobispos de Toledo, el prelado habría desechado cualquier tipo de “escrúpulos históricos” para postular la cesión de una parte del cuerpo del apóstol fundador.

No obstante, parece que, a la hora de ejercer el primado, la posesión firme de un santo patronazgo no se presentaba aún como una necesidad. Cuando en mayo de 1150 Don Raimundo recibe la obediencia del arzobispo Juan de Braga, Toledo se halla conmovido por la curación de un sordomudo operada por el mismo Dios¹⁰. Más bien parece que la postulación de san Eugenio haya de producirse en el momento en que la presencia francesa entra en crisis en la ciudad. De ello no hay ni siquiera indicios hasta fines del reinado de Alfonso VII.

La tradición episcopal toledana tratará en los siglos XIII o XIV de edulcorar la leyenda del traslado del brazo de San Eugenio componiendo una *Translatio brachii sanctii Eugenii Toletum*¹¹. El texto empieza aludiendo a la “toletana fide” y a los cuatrocientos años de dominio musulmán en los que el “nomen Christi de memoria tolleretur”, de lo cual se había seguido la ruina

9. *History and the Historians...*, p. 274-5. No sin alguna que otra chanza del jaez de: “Raimundo's choice of a bed for the night had determined his church's future” (*Ibidem*, p. 274).

10. F.J. HERNÁNDEZ Los *cartularios de Toledo. Catálogo documental*. Madrid, 1985, nº 73.

11. Editada por J.F. RIVERA RECIO, *San Eugenio de Toledo y su culto*. Toledo, 1963, p. 176-183, que toma de un manuscrito toledano de los siglos XIII o XIV (LINEHAN, *History and the historians...*, p. 274, nota 24).

material de Hispania. Sin embargo, en función del ciclo astral de la naturaleza, "post tempora multorum regum... regis Yldefonsi felicitas illuseret", porque se habían expulsado o sometido los musulmanes "assiduis incurisibus, annuis expeditionibus, paganorum vastando fines, profugando oestes...". Así pues, la ciudad de Toledo, "que tocius Yspanie erat regni", fue felizmente adquirida y recuperó su antigua prerrogativa "in utriusque potestatis...regii nominis...et primatus excellentiam".

Cuando sucedió en el trono Alfonso VII ("qui propter felices successus ex hostibus iam non rex sed imperator ab omnibus vocari meruit") y accedió a la sede episcopal Raimundo, éste fue llamado "tempore quo sub predicto imperatore Almarie cicitas fidei restituto est"- al concilio de Reims por Eugenio III, "cum quibusdam aliis episcopis". Y al desplazarse con fines de oración de París a Saint Denis, halló en esta abadía un sepulcro muy venerado que ostentaba la inscripción "beati Eugenii toletani archiepiscopi corpus". Inquiriendo la razón de que los restos de un obispo descansaran tan lejos de su sede, se le informó que se trataba del discípulo de Dionisio enviado desde Arles a Hispania. El cual, movido por el deseo de ver a su maestro, había retornado a la Galia, donde fue detenido y, como él, ejecutado. Al cabo de mucho tiempo, su cuerpo había sido encontrado por divina revelación y era, entre copiosos milagros, devotamente venerado.

Concibiendo entonces el deseo de obtener para su sede parte o la totalidad de las reliquias de su primer prelado, Raimundo regresó a España decidido a recabar de Alfonso VII las solicitase al rey de Francia. Pero como los votos piadosos no siempre cumplen su efecto, hubo que esperar a que Luis VII, a su regreso de Jerusalem, visitara en España la tumba del apóstol Santiago. Entonces el monarca hispano, atendiendo al capeto "prout decebat", lo inclinó a prometer el envío de alguna parte del cuerpo del mártir. En ello se vio favorecido por la circunstancia de que "constaret eius filiam matrimonio sibi iam copulasse et a quo tanta susceperet, parua quidem sed sancta negare non debebat". Según refieren, respectivamente, Lucas de Túy y El Toledano, el monarca francés habría recibido como regalo un "precioso carbuncllo", y además habría visitado la ciudad de Toledo, de la que salió maravillado¹².

Cuando regresó a su reino, en 1154, se acordó de la promesa hecha pero, avaro en cumplirla, envió con el abad de saint Denis a España el brazo derecho del santo, "iuxta votum quidem imperialis petitionis". Alfonso VII, que ese año, y los dos siguientes, se halla en Toledo -prosiguiendo el reparto de la ciudad y el territorio, con la gran amenaza almohade sobre sus conquistas de Andalucía oriental al fondo-¹³ lo recibió con gran alegría, como si le llegara

12. LINEHAN, *History and the Historians...*, p. 276-277.

13. En febrero de 1154 dona a Pedro Cruciato la aldea del Villar, en abril da fuero a Illescas, en junio dona al navarro García la villa de Hueva, en julio da a la catedral el castillo de Ribas. En marzo de 1155 entrega a Eduardo Pérez y Pelayo Juárez la aldea de Lorchagal, en agosto la de Aloyon a 16 pobladores y la de Daralefut al monasterio de San Servando. Pedro Rodríguez recibió la de Bogas y otros 26 pobladores las de Jumela, Genesa y casar del Asno antes de 1156. En

del cielo. Tanto el abad Suger como el arzobispo Raimundo habían muerto ya. Regía ahora la sede Juan de Castellmoron (1152-1166), que, siguiendo las directrices de Adriano IV, se halla colaborando con el legado papal, cardenal Jacinto, en la sujeción de los diocesanos renuentes. En enero de 1155 asiste al concilio de Valladolid, que depone al metropolitano de Braga por no reconocer el primado de Toledo. Y a principios de 1156 marcha a la corte pontificia, a la que alcanza en Benevento¹⁴. Por la bula *Cum pro negotiis*, obtiene del pontífice la confirmación del primado y la anulación del privilegio otorgado por Anastasio IV a Compostela, y, días después, la primera de varias comisiones judiciales en pleitos de Navarra y Aragón¹⁵.

Así, cuando el 12 de febrero de 1156 —ocho días antes el monarca había entregado al prior de Ebrai, que regía la iglesia de san Ginés, la aldea de Salvanés— el brazo de San Eugenio llegó a Toledo, llevado por el abad de Cluny, fue el propio Alfonso VII quien les dió la bienvenida. Y no sólo decidió ir en persona en la procesión que había de conducir la reliquia a la catedral, sino que, en demostración de humildad, como nuevo David llevando el arca de la alianza,

factus pedes[ter], cum duobus filiis regibus, quarto uno ex suis principibus, thesauri celestis arcellam in suis humeris portandam deuotus baiulus ipse suscepit et oblitus imperialis maiestatis propter implendum officium admirande humilitatis quasi alter David portat archam Domini et inter cuneos gregis douoti pastori suo occurrentis, inter ceteras ruencium hominum et uidentis auiditate opprimentium, choris hinc inde psallentibus clericorum, ad regiam civitatem, quasi sanctam Iherusalem cum archa diuini phederis properabat. Credo autem quod populos in occursum eius sic constipauerat non solum gaudium ad propriam sedem pro reditu presulis, uerum etiam admiranda sub grato honore tan potentis humilitas regis. Qui, quamvis ex longitudine itineris, ex gravamine sacraei honeris, ex pressura cathervatim sibi occurrentis et pulsantis se tocuis pene ciuitatis pene mergeretur exudantibus rius proprii sudoris profluentibus ex defectu delicati set fatigati corporis, uires tamen sibi ministrabat affectus pie deuotionis. Sic ergo gaudens sub honore, exultans sub grauamine, alias de potestate tremendus, set hic potius in humilitate mirandus, corpore iam pene deficiens ante se et in circuito pre gaudio tripudiente populo, triumphales laudes psallente choro, tandem ecclesiem beate Dei Geneitricis letus ingreditur, ubi cum gemitibus et suspiriis pii pectoris preciosum munus ipse etiam Deo simul oblatu offerens, deponit super altare archam diuini phederis celestem thesaurum continentem, reliquias uidelicet beati Eugenii toletani presulis.

febrero de este año da a la iglesia de san Ginés la aldea de Salvanés, en marzo mozárabes aragoneses reciben Zorita y Albalate y Nuño Pérez de Lara la aldea de Alcabón y en junio Armillo Meléndez la de Zufera (HERNÁNDEZ, F.J. *Los cartularios de Toledo...*, nº 91, 92, 93, 100, 101, 104, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115 y 116).

14. Estos extremos, en RIVERA RECIO, *La iglesia de Toledo...*, p. 342-344.

15. Concretamente, el litigio entre las sedes de Pamplona y Huesca y el del obispo de Calahorra contra los cluniacenses de Santa María la Real de Nájera (RIVERA RECIO, *La iglesia...* 345-347).

El texto termina con una referencia a la precedencia que el mártir tiene en dignidad sobre los reyes¹⁶, y a la especial protección que en las adversidades por venir se esperaba de él en la ciudad toledana.

Los elementos franceses no eran de despreciar a la hora de armar la hueste con la que Alfonso VII trataría de defender sus conquistas andaluzas de la avalancha almohade: en junio y julio de 1155 había asediado y tomado Andújar, pero en septiembre había perdido los castillos de la sierra cordobesa, Pedroches y Santa Eufemia¹⁷. Hasta la caída de Baeza, Ubeda, Andújar y Almería, en junio y julio de 1157, transcurre año y medio de resistencia a la desesperada, en la que la única estrategia posible era el apoyo a Ibn Mardanish. Pero la voluntad de resistencia no hubo de faltar, y en la obtención de los necesarios recursos la iglesia de Toledo tuvo que aportar lo suyo, en contrapartida de lo cual el emperador le entregó en noviembre de 1156 los castillos y aldeas que están al sur del Guadalquivir a su paso por Baeza¹⁸.

La solicitud del brazo de San Eugenio —parte del cuerpo que simboliza, precisamente, el brazo militar en la sociedad de órdenes¹⁹— parecía destinada a captar caballeros franceses, con la ritualización de la sumisión de la iglesia de Toledo a la de Saint Denis²⁰. Que no llegaran en número suficiente como para impedir la caída de Almería revela el carácter de recurso “in extremis” que tuvo su entronización.

* * *

En todo caso, bajo la presidencia de la reliquia sucedería en el gobierno de la sede el arzobispo Cerebruno de Poitiers (1166-1180), que, como su antecesor, celebrará cada año el 12 de febrero la fiesta de la Translación: cada una de las veintiocho parroquias enviaba a un representante de su clero para participar en el oficio y procesión con el arca de la reliquia. Pero Cerebruno seguía sin necesitar santo patronazgo para fundamentar el primado, y se bastaba estos efectos con la “hitación” o División de Wamba²¹, o con algún otro

16. “Dignum enim erat ut ibi a regibus presul offerretur ostia, ubi ipse olim pro regibus salutarem epe obtulerat hostiam et ibi nunc positus ueneraretur a populo, ubi ipse coram Deo asistens pontifex pro commissis sibi sepe exorauerat populo” (RIVERA RECIO, *San Eugenio...*, p. 182-183).

17. LADERO QUESADA, M.A., “Castilla y León, 1135-1217”, en *La Reconquista y el proceso de diferenciación política* (Historia de España Menéndez Pidal, IX), p. 445.

18. “scilicet de Taresa, de Turris et de Muradel et de Oleos et de Nimblis et de omnibus pertinentiis suis”. En el diploma, el monarca declara entregárselos a ruego del arzobispo Don Juan (F.J. HERNÁNDEZ, *Los cartularios...*, nº 117).

19. Jaime II llevará en 1309 un “brazo de San Indalecio” en su asedio de Almería cf. *supra*, p. 55.

20. Puestos a vindicar un origen apostólico hispano, se podría haber procurado la translación de los restos de alguno de los Siete Varones Apostólicos, como se hizo en Aragón con Indalecio (cf. *supra* p. 49-55). Y había donde elegir.

21. Blandida cuando en 1176 rectifica la designación del obispo de Albarracín en obispo de Segorbe, confirmándole —como a sufragáneo— la posesión de las iglesias aún no reconquistadas. (F.J. HERNÁNDEZ, *Los cartularios...*, nº 174).

documento como la *Exceptio de dignitate Toletane ecclesie*, una breve compilación de seis fragmentos (atribuidos a Braulio, Isidoro, Félix de Toledo, Beato de Liébana, Alvaro de Córdoba y el rey Gundemaro) tendente a transformar la primacía ejercida por la sede Toledana en su provincia durante el siglo VII en el primado peninsular concedido a Bernardo de Toledo y recurrentemente regateado a lo largo del siglo XII²². Los tres fragmentos añadidos al documento en la segunda mitad de la centuria –en cuanto hacen referencia a la deposición del sucesor de Isidoro y al traslado de Félix de Sevilla a Toledo– muy bien pudieron ser obra suya, y explicarse por la rivalidad castellanoleonesa en interpretar favorablemente el Tratado de Sahagún. Pero Cerebruno sería el último clérigo “franco” en ocupar la sede, aunque en el cabildo quedaron elementos ultrapirenaicos hasta principios del siglo XIII.

Bajo el gobierno del navarro Rodrigo Jiménez de Rada (1208-1247) tendrá lugar, en 1226, el comienzo de la fábrica del nuevo templo gótico. Los gastos necesarios para financiar la construcción hubieron de haber afectado a los ingresos de todas las categorías de clérigos diocesanos. Tanto, como para suscitar actitudes de exclusión de oficios remunerados, como las capellanías. Así las cosas, el 12 de febrero de 1238 el clero parroquial se negó a asistir al oficio y procesión de la traslación de las reliquias de san Eugenio, repitiendo la negativa a acudir a la catedral el Miércoles de Ceniza (17 de febrero) y viernes santo (2 de abril). El Sábado Santo y Domingo de Resurrección habían iniciado el ritual del cirio pascual, repique de campanas y procesiones sin contar con la catedral. El arzobispo atajó el malestar económico y pospuso la decisión sobre la procesión de san Eugenio²³.

En el mes de julio de ese año, cuando se habían acabado las bóvedas de catorce capillas del ábside, se puso cada una de ellas bajo una advocación especial. Don Rodrigo fundó y dotó veinte capellanías: catorce de ellas –para servir los catorce altares de las capillas originales del ábside– están dedicadas a los grandes misterios del cristianismo (Trinidad, Navidad, Transfiguración, Pasión, Resurrección, Ascensión, Espíritu Santo, San Ildefonso, Todos los Angeles, San Juan Bautista –con Patriarcas y Profetas–, apóstoles y evangelistas, todos los mártires, todos los confesores, todas las vírgenes) no individua-

22. La edita F.J. HERNÁNDEZ, *Los cartularios...*, nº 528. Según Rivera (*La iglesia...*, 319-324) debió constituir el instrumento usado por Bernardo ante la curia papal en 1088 para postular el primado. Linehan (*History and the historians...*, 283-4) sostiene que la versión más antigua quizás fuese compuesta de manera apresurada más tarde, en algún momento del siglo XII en que Toledo viese sus intereses y jurisdicción repentinamente amenazados.

23. El 9 de abril Don Rodrigo se dirigía a los clérigos de la ciudad y les ordenaba acudir a la catedral en las solemnidades aconstumbradas, respetando el orden establecido para las ceremonias, y les permitía –en contra de lo dispuesto por el deán y cantor– tener capellanías en la catedral. La decisión sobre el incidente de las reliquias de san Eugenio se posponía hasta oír los alegatos de las partes (F.J. HERNÁNDEZ, *Los cartularios...*, nº 449).

lizándose sino la figura de san Ildefonso²⁴. Las dos del centro fueron consagradas, por tanto, al Espíritu Santo y a "san Ildefonso visitado por la Virgen", pero a San Eugenio no se le dedicó ninguna. En esa línea lateranista, que sólo admite la excepción del nuevo santo patrono, no hay ya lugar para él.

Que el arzobispo estaba decidido a atajar de raíz los males lo demuestra el acuerdo, del mismo día, con el cabildo para aumentar el número de los racioneros de 30 a 50, obligados al servicio litúrgico aunque excluidos de las decisiones capitulares²⁵. Pero la figura del mártir discípulo de Dionisio se había deteriorado hasta el punto de la susodicha negativa de los clérigos parroquiales a participar en la procesión de su fiesta de translación, con lo que en adelante —al menos durante un tiempo— el arca sería portada por los solos canónigos. Sin embargo, sabemos que a fines del siglo XIII la obligación del clero parroquial de asistir a la ceremonia, bien que simplificada, continuaba vigente. Según el *Kalendarium ritual de la iglesia de Toledo*²⁶.

El día de translacion de sant Eugenio a // (89v) tercia, responsorio *Gaudet exultans*. A la procesion vien en cada iglesia un clérigo, et anda la procesion en capas de seda, et trayen en la procesion quatro señores de los mayores el arca o esta el brazo de sant Eugenio ante el preste e ante el dean, e decimos estos responsorios: *Benerabilis Eugenius, Ecce sacerdos, Vir inclitus*. Tres señores el vierso. Al entrante del choro, *Gaudeat exultans*.

Acabada la procesion, dexamos las capas de seda e tomamos las prietas, e non llevamos mas de una cruz e dos encenseres con el archa. Si fuere ante de la septuagesima, a misa offertorio *Statuit aleyua iste sanctus*, prosa de la otra fiesta.

Despues que entrare *Audi benigne conditor* digan este son por los domingos.

En todo caso, como la introducción en Toledo del culto a San Ildefonso parece una alternativa al eugeniano, el conflicto ha podido ser interpretado por F.J. Hernández como "cierta revuelta del clero indígena contra un viejo símbolo de la dominación extranjera"²⁷.

24. Las otras seis tenían cometido funerario: por Alfonso VI, Alfonso VIII, Fernando III y su madre, el arzobispo Don Rodrigo, su parentela, y otra aneja a la del palacio arzobispal. La disposición, de 10 de julio, estipulaba una misa solemne diaria, en honor de la Virgen, en la capilla de su aparición a San Ildefonso (F.J. HERNÁNDEZ, *Los cartularios...*, nº 450 (cit. *La cathédrale, instrument...*, p. 89, y LINEHAN, *History and the historians...*, p. 345).

25. Y un beneficio cotidiano de 2 sueldos. En la lista de canónigos confirmantes los nombres posiblemente extranjeros son minoría (F.J. HERNÁNDEZ, *Los cartularios...*, nº 449).

26. "escrito en tiempo de [tachado: D. Gonzalo Gudiel] Don Gonzalo Palomeque, esto es, por los años de 1300 de Christo". Se trata de una copia del XVIII, hecha para Burriel, del mss. de Toledo 38.25 (*olim* 29-8) (BN. Mss. 13.086, 89 r-v). La propia festividad o "natalis", *Ibidem*, fº 109 r-v.

27. F.J. HERNÁNDEZ, "La cathédrale, instrument d'assimilation", en L. CARDAILLAC, *Tolède XIIè-XIIIè: musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*. Paris, 1991, p. 75-91.

La exaltación de un santo local, san Ildefonso, era, en la línea de esa interpretación, la alternativa ideológica del clero autóctono. Hace años que en el medievalismo español se reconoce la importancia de la contribución del obispo Ildefonso de Toledo, de origen godó verosíblemente, al monacato y a la vida de la iglesia²⁸. El primer testimonio biográfico sobre su figura procede del *Beati Hildephonsi elogium*, escrito por su sucesor en la sede, Julián de Toledo. La narración ha merecido completa autoridad a los investigadores que la han abordado.

Pero más decisivo en la conformación medieval de la imagen de Ildefonso de Toledo es el texto debido a otro sucesor en la sede, Cixila (774-783), reputado restaurador de iglesias en la ciudad del Tajo y antecesor de Elipando²⁹, la *Vita sancti Hildephonsi toletanae sedis episcopi*. Se exalta en ella la portentosa elocuencia del presbítero, fruto de la educación recibida en la escuela isidoriana de Sevilla, de donde regresó a Toledo para ser poco después hecho abad del monasterio agaliense, ubicado extramuros con título de los santos Cosme y Damián. Elegido después para suceder en el episcopado a Eugenio, ejerció una labor cuya memoria Cixila describía como "incienso oloroso".

La virginidad en que se mantuvo desde la infancia la debió más a la "espada divina" que a la humana ascesis, constituyendo así la santidad alcanzada una gracia celestial: afirmaciones que destilan un inconfundible aroma agustiniano.

Al proceder a relatar la aparición al santo de la mártir local Santa Leocadia —cuya "passio", claramente emparentada con la de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, está en el origen del texto paradigmático de las pasiones hispanas denominado por Fábrega "de communi"³⁰—, el autor da a entender que en Toledo se desconocía el lugar de enterramiento de la mártir.

El *De perpetua virginitate* es un tratado que se inscribe en una política de la diócesis de Toledo, en el siglo VII, tendente a exaltar la figura de la Virgen, y en concreto se relaciona con el decreto del concilio de Toledo de 654 ("De celebritate festivitatis Dominae Matris") disponiendo la celebración de la festividad de la Anunciación el 18 de diciembre³¹.

Tan vinculada se hallaba la memoria de Ildefonso a la sede Toledana, que, tras conquistar Toledo, Alfonso VI entregó un rico códice con el "De virgini-

28. J. ORLANDIS, *La iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona, 1976, p. 140-1 (citado por P. LINEHAN, *History and the Historians...*, p. 33).

29. Ya bajo su episcopado aparecen en Toledo herejes safelianos (RIVERA RECIO, J.F., *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*. Toledo, 1972, p. 157-164. Extractamos el contenido de otra obra del mismo autor, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*. Madrid, BAC, 1985, p. 226-233. La edición del texto de Cixila, en J. GIL, *Corpus scriptorum mozarabiorum*, I, Madrid, 1973, p. 60-66.

30. FABREGA, *Pasionario Hispánico*, I, p. 67-78.

31. LINEHAN, *History and the historians...*, p. 285; y F.J. HERNÁNDEZ, *La cathédrale, instrument d'assimilation...* p. 75-93.

tate..." al monasterio de Cluny, donativo en el que se ha visto recientemente un punto de ironía por parte del monarca hispano³².

Peter Linehan ha relacionado la exaltación de la figura de Ildefonso de Toledo por parte de Jiménez de Rada con la disputa entre su iglesia y la de Compostela por el primado. En primer lugar, por los conocidos esfuerzos que aquel prelado realizara en el siglo VII (alrededor de 660) para extender la jurisdicción episcopal fuera de los límites diocesanos³³. En segundo término, por haber sido asociado Ildefonso, desde la biografía de Cixila (escrita antes de 737), con la figura de Isidoro. Dicha obra lo hace pupilo del Hispalense, hecho del que no había testimonio coetáneo, y describe la aparición de la Virgen, que le hace entrega de una preciosa vestimenta, tipo de visión del que tampoco había precedente en los textos hagiográficos hispanos³⁴.

La iglesia de Toledo estaba dedicada a la Virgen, en conmemoración de la visita hecha por ésta a San Ildefonso. "Si proximitas consanguinitatis Domini allegatur", pensaría el prelado —inspirándose en discusiones sobre la relación matrimonial oídas en los corredores del Concilio—, la reivindicación compostelana de exención respecto a la jurisdicción de Toledo carecía de base³⁵. Este móvil determina igualmente la descripción en *De rebus Hispaniae* del objeto entregado por la Virgen a San Ildefonso, según los términos del relato de Cixila ("vestimento glorie") y evitando los de Lucas de Túy (que al hablar de "dónis caelestibus" eludía mencionar la relación con la catedral de Toledo)³⁶. En el caso de Ildefonso, no obstante, Don Rodrigo no tenía que enmendar seriamente la plana a su colega, pues éste se había referido a su antecesor como "primas Hispaniarum": la razón estribaba en que era en una crónica atribuida a Ildefonso donde el Tudense había tomado todo lo referente al óbito de Isidoro, y éste último ocupaba un lugar de honor en el *Chronicon Mundi* por razón de la "translatio" de 1063³⁷.

32. Toda vez que la conquista de Toledo significaba el fin de las parias y, en consecuencia, el agravamiento de las maltrechas finanzas cluniacenses (LINEHAN, *History and the historians...*, p. 175).

33. LINEHAN, *History and the Historians...*, p. 53, y J.F. RIVERA RECIO, "Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica", *Hispania sacra*, 8 (1955), 3-34; y J. ORLANDIS, "La ambigua jurisdicción de la metrópoli toledana", *Cuadernos de Historia de España*, 63-4 (1980), 8-10.

34. LINEHAN, *History and the Historians...*, p. 97.

35. *History and the Historians...*, p. 329.

36. En la lista de las reliquias de Oviedo, del siglo XI, figura como "pallium"; en la *PCG* como "vestidura" y en Berceo como "casulla". Despliega el Toledano más escepticismo al describir la llegada a Toledo de las reliquias bajo Alfonso II del que hace uso al describir la concesión por parte de la Virgen de aquel palio a su predecesor (LINEHAN, *History and the Historians...*, p. 373).

37. LINEHAN, *History and the Historians...*, p. 358. La inclusión de Ildefonso entre las fuentes utilizadas por Don Rodrigo parece haberla realizado por el mero hecho de que ya lo había hecho Lucas de Túy (*Ibidem*, p. 358, nota 30).

En la segunda mitad del siglo XIII las disputas entre localidades por la posesión de parte de algunas de las reliquias de categoría estaban crecientemente asociadas con la Virgen María, como demuestra el relato de la traslación a Zamora de las reliquias de San Ildefonso³⁸. Finalmente, la fiesta de San Ildefonso será impuesta a toda la diócesis en el Concilio de Peñafiel de 1302³⁹. Para entonces, los perfiles litúrgicos de la celebración definían la precedencia del santo en el imaginario sacro toledano:

El día de sant Yldefonso facemos la procession de capas de seda e decimos este responso: *Ecce sacerdos sancte Yldefonse. In medio ecclesie*. Si por aventura acaesciere en sabado e el domingo otro día entrare. la septuagesima, comenden los que visten las capas a dos señores el *Benedicamus* con aleluya, e canten los de las capas con ellos, e el otro de la conmemoracion diganle los moços, e la procesion que sea otro día. En la septuagesima digan *Cum venerit filius homini* e despues el responsoerio *Simile est*, entrante del choro *In medio ecclesie*. Media antiphona del ochavario de sant Yldefonso ad vespervas *Quinque mihi domine, psalmo de festo*.

En el ochavario de sant Ildefonso decimos a matutinum III antiphonas sobre psalmos con los IX psalmos, et esto es los III dias despues de la fiesta, el tercero responsorio el capisclo e otro, e doblamos //(f 87v) el antiphona de *Benedictus et de Magnifica, et de Nunc Dimittis*, e V antiphonas con los laudes, e el *Benedicamus* II señores, e los que dixeren el *Venite* diganle en capas de seda. E los otros dias dicen los moços, dos el *Venite* e la antiphona sobre psalmos, un clericon, e la de los laudes e de las horas del día, e los responsetes de las horas dos moços. E quando acaesciere conmemoracion del otro confessor ad benedictus ad *Benedictus, Amavit eum Dominus*.

En el día del ochavario de Sant Ildefonso, *Omnia sicut in die*, a missa cuatro capas, a vespervas dos, a missa *Credo in unum Deum*. Los sones de tercia et de sexta et de nona, ut in die⁴⁰.

La diócesis de Toledo, en definitiva, vivió conflictos con otras sedes en los siglos XII y XIII, pero no parece que hasta el punto de que representaran una situación de crisis para el canonicato o la clerecía que la habitaban. La población de la ciudad era, además, lo suficientemente cosmopolita como para que, fuera de las figuras de San Eugenio y san Ildefonso, hubiera podido concebirse una hagiología ideológica. Pero en todo caso, en Toledo parece darse la misma ecuación que en Santiago entre el refuerzo de la posición arzobispal y la búsqueda de los orígenes apostólicos. El caso era diferente en las pequeñas sedes sufragáneas.

38. LINEHAN, *History and the historians...*, p. 516.

39. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos diocesanos de los siglos XIV y XV*. La Laguna, 1976, p. 168.

40. *Kalendario ritual...*, f 87 r-v.

2. OSMA

El primero de los monumentos hagiográficos de origen catedralicio producidos en territorio castellano surge en un medio cluniacense y muy próximo a la vida monástica. Ello es comprensible dentro de los parámetros en que nace la organización de la iglesia de Castilla. La organización del mapa diocesano del reino de Castilla manifestó su primera confrontación en el concilio de Husillos de 1088, donde se fijaron los límites de los obispados de Burgos, Segovia, Sigüenza y Osma, asignándose a esta última el menor de los territorios.

Actuaba en él representando a la antigua Uxama el arzobispo Bernardo de Toledo, de cuya sede habría de ser sufragánea la nueva iglesia restaurada en las proximidades del Duero. Según Jiménez de Rada, corresponde al que se titulaba Primado de las Españas el reparto de sedes catedralicias entre eclesiásticos de origen francés: a Giraldo de Moissac lo hizo chantre de Toledo y luego obispo de Braga; Bernardo de Angino, que le sucedió en la chantría, ocuparía luego la sede de Sigüenza y más tarde la de Santiago; Pedro de Angino iría como obispo de Segovia tras ejercer de arcediano en Toledo. Idéntica preparación tendría otro Pedro, oriundo de Bourges, que fue el destinado a Osma. Traído por el arzobispo, tío suyo, en 1096 del monasterio Auriacense, en 1101 lo eligió para la sede uxamense, que rigió durante ocho años. En ella sería sucedido por un compatriota, Raimundo de Sauvetat, que terminó sucediendo a Bernardo como arzobispo de Toledo.

A pesar de esa comunidad de origen y escuela, no dejarían de manifestarse oposiciones entre las sedes vecinas por el control del territorio sobre el que se implantaba la autoridad eclesiástica, al mismo tiempo que se repoblaba. El mayor obstáculo lo van a encontrar los discípulos del primado en la diócesis de Burgos, que desde la época condal presidía el territorio de la vieja Castilla, y cuyo titular podía considerarse pastor natural de una parte de la nueva grey constituida en las proximidades del Duero. Y es en conflicto con éste donde inicialmente se documenta la actividad del nuevo prelado uxamense. En 1107 Pascual II comisiona al obispo Gelmírez, junto con los de León, Astorga, Nájera, Pamplona y Palencia, para que, examinando los términos y un documento de partición antigua presentado por el obispo de Osma, delimite los términos de esta diócesis y de la de Burgos. Habiendo tenido que delegar el compostelano en dos canónigos, por muerte de Raimundo de Borgoña, la nueva comisión resolvió a favor del de Burgos, aseverando que los términos controvertidos habían sido detentados durante tres años por su titular, Don Gómez, pero que el arzobispo de Toledo (que regía la sede de Osma) se introdujo hasta el río Arlanza, recuperándolos el primero con letras apostólicas⁴¹. No se conformó el bituricense con la sentencia y hasta el final

41. El instrumento presentado por el obispo de Osma se daba por no auténtico. Pascual II confirmó la resolución en 1108, sugiriendo a Burgos ceder algo por ser Osma más pobre. Pero el

de su vida, en 1109, siguió pugnando por ejercer su ministerio en las parroquias próximas al Duero, como Maderuelo, Aza, Berlanga, Boceguillas, Tordegalindo y otras⁴².

Las demás precisiones biográficas aportadas por antiguos historiadores⁴³ nada añaden a la imagen de un prelado comprometido en organizar, de la nada prácticamente, una nueva diócesis, desde una iglesia catedral cuyos cimientos él mismo está plantando sobre un emplazamiento urbano también nuevo⁴⁴. Todo ello en el período que transcurre entre 1101 y 1109, último del reinado de Alfonso VI, en que el reino se vió acosado por la invasión almorávide. En 1104 una expedición almorávide procedente de Zaragoza asoló el territorio al norte del Duero, aunque Alfonso VI restablecería la situación asediando y expugnando Medinaceli. No es, así, de extrañar que Pedro de Bourges y sus más inmediatos colaboradores se viesan precisados en estos años a seguir la corte del monarca castellano, según se desprende del final de su biografía hagiográfica.

La *Vita sancti Petri Oxomensis* fue editada en 1885 por Dom Fr. Plaine, que advirtió sobre la posibilidad de que algo del texto original hubiese sido eliminado en la recensión, con fines litúrgicos, realizada para incorporarla al breviario de la catedral de Osma, de donde él la transcribió⁴⁵. Comienza la *vita*

obispo García de Burgos obtuvo nueva confirmación a 12 de noviembre que asignaba a su diócesis, a perpetuidad, los lugares de Calatañazor, Muriel, Arganza, Mesella, Espeja, Congosto, Bueto y, tras el Duero, Maderuelo y Boceguillas hasta Sepúlveda. (LOPERRÁEZ CORVALÁN, J. *Descripción histórica del obispado de Osma con el catálogo de sus prelados*. 3 vols. Madrid, 1788, I, p. 88-91).

42. El 17 de marzo, probablemente de 1109, lo emplaza Pascual II a acudir a Roma, por los cargos contra el obispo García de Burgos: absolver a los que él excomulga, ordenar a quienes el otra apartaba y, en general, intervenir en las mencionadas parroquias (LOPERRÁEZ, *Descripción histórica...*, I, p. 90).

43. Que hubiera sido sobrino del arzobispo Bernardo, hijo de Guillermo y Neimira, según Gil González Dávila; o "miles" en su juventud y monje benedictino en el monasterio Ariacense (: Aurillac), según Fleuri, noticias recogidas por LOPERRÁEZ CORVALÁN, J., *Descripción histórica...*, I, p. 85.

44. Y que tardaría, sin duda, en desarrollar su urbanismo: en 1204 y 1207 la documentación menciona el "castellum" y el "castrum", pero no el "burgo" (R. VÁZQUEZ ÁLVAREZ, "Castros, castillos y torres en la organización social del espacio en Castilla: el espacio del Arlanza al Duero", en GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. (ed.), *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización social de espacio en los s. VII al XIII*. Universidad de Cantabria, 1999, p. 351-375, especialmente p. 357).

45. "Ut notum est in huiusmodi libris conficiendis, ad breviandas lectiones aliquid rescatur de genuinis vitis sanctorum" (PLAINE, Fr., "Vita sancti Petri Oxomensis episcopi in Hispania, ab anonimo suppari conscripta", *Analeccta Bollandiana*, nº 4 (1885), 10-29). De ese carácter litúrgico del texto fue ya consciente Loperráez (*Descripción histórica...*, p. 77-83), que lo denomina "lecciones de los textos antiguos", tanto de la catedral de Osma como de las de Palencia y Astorga. Los primeros, es decir, las "lecciones" del breviario oxomense dice se compusieron en tiempos del obispo Don Pedro de Montoya, "doscientos años después de la muerte del santo". Es evidente en estas precisiones críticas de un autor de fines del siglo XVIII una actitud crítica muy distante ya del encomio pietista barroco. Los breviarios de la catedral de Osma están microfilmados en el Servicio Nacional de Microfilm del AHN con las signaturas 0002-A, "Pars prima", y 0002-B "pars altera", ambos en un tipo de escritura datada por dicho servicio en el siglo XV.

con un prólogo al uso. Las gestas de los justos, como las de los personajes ilustres, deben confiarse a la memoria para que puedan ser imitadas con gusto⁴⁶, y han de tener mayor parte en la alabanza incluso que las circunstancias de su muerte⁴⁷, hasta tal punto estaba vinculada la exaltación póstuma de las grandes figuras eclesiásticas a la liturgia funeraria que se desarrollaba en torno a su tumba. No se las escribe, por tanto, por un acto de placer estético o juego retórico, sino por una exigencia utilitaria: "scribere igitur non lascivia suadet, sed utilitas monet; non jactantia agitat, sed devotio ad memoriam reducere cogit quae de justis laudibus sua vetustate fere viluerant, antiquitate senuerant atque multorum mentibus temporis prolixitate exciderant".

El autor justifica la viabilidad de la empresa ("simplici licet stilo et sermone in composito") en la calidad de los testimonios de que se vale ("a maioribus nostris audivimus"): Pedro, obispo de Segovia de 1110 a 1148; Bernardo, obispo de Zamora de 1123 a 1149, francés como el anterior, y otras personas que lo rodearon en vida y acompañaron sus restos mortales, en particular el "honesto viro" Nicolás, arcediano de Palencia. De ellos dice que habían sido "non qualiscumquae famae personis sed honorabilibus et authenticis" (2,8-10). Si el autor traía su información oral de lo que había oído a varias personas fallecidas en 1149, él debe escribir no mucho después. Me inclino a creer (y el contenido de la *vita* vendrá a aclararlo) que algo después de 1158, cuando tras la muerte de Alfonso VII y Sancho III se desate la inestabilidad en Castilla.

La piedad de sus padres llevó a Pedro de Bourges a meditar profundamente la escritura, "inter scholares", durante su adolescencia (3, 18-21), lo que facilitó que, al pasar al estudio de las artes liberales uniera el estudio de la filosofía y la teología con el de los cánones (3,21-24). A pesar de ello, cuando al abandonar su tierra natal se encomendó como familiar al arzobispo de Toledo Bernardo, lo hizo juntándose con los más pacíficos de entre sus servidores ("simpliciterque domum eius inhabitans inter personas honestas et pudicas, vitae elegantia non infimus, morum probitate conspicuus"). Y a pesar de que la dignidad de arcediano a la que fue elevado le habría facilitado entregarse a la administración de asuntos temporales, optó por dedicarse a las cosas del espíritu (4,33-36).

Reflexiona entonces el autor sobre la conveniencia de fundar en esas prendas la elección de candidatos al episcopado (5,3-7), como paso para narrar la nominación del personaje a la sede de Osma, donde todo estaba por

46. "Illustrium gesta virorum, justorum quoque vita et mors, quae in conspectu Domini pretiosa est, non debent a bonorum mente excludi vel temporum meatu veterascere, sed diligenter prudenterque memoria commendari, reverenter amplecti, delectabili studio imitari" (1-5).

47. *Bona quippe et desiderabiliter imitanda est vita justis, et exitus a praesenti lacrimarum convalle vita potius dicenda quam mors. Justorum quippe memoria, dulcedine redundans et laude, non recedet nec derelinquetur in secula, et nomen eorum requiretur in generatione sempiterna. "In memoria enim aeterna erit justus", et: "memoria justis cum laudibus"* (5-11). En lo sucesivo, citaremos a menudo el texto por el número de párrafo y de líneas asignado en la edición.

hacer, "quippe quae sarracenorum incurso cum aliis multis Hispaniarum ecclesiis et civitatibus depopulata fuerat". Tanto, que no oculta las tareas materiales a que hubo de hacer frente, subordinándolas siempre al celo pastoral: "disruptae, ut predictum est, ecclesiae novellus coepit aedificator existere, et non tantum parietes, sed et subiectorum mores reformare, nec solummodo corporum, quin potius animarum luca quaerere" (6,19-23). Lo cual no había de ser siempre fácil, habida cuenta de lo ingente de las necesidades: "Praefatae ecclesie fundamenta iecit, clericorum caterva...institit". En suma, le resulta lícito realizar un retrato con el perfil tópico del obispo, según el modelo gregoriano⁴⁸.

Pero la humildad y la mansedumbre no excluyen, en un prelado, el ejercicio firme de la justicia (7,3-5). Resulta emblemático que la primera "acción" narrada del obispo de Osma sea un ejercicio de autoridad sobre la caballería feudal. A causa de diversas injurias infligidas a la iglesia, había excomulgado a cierto rico ciudadano de Osma ("multarum divitiarum virum") y éste decidió acometerlo, caballero y lanza en ristre, cierto día en que el prelado se dirigía a San Esteban de Gormaz. Pero sucedió que, poseyéndole el demonio, dió con él en tierra, a los pies de su víctima, con gran profusión de espumarajos⁴⁹. En el segundo acto lo representa de taumaturgo en un escenario que evoca, como su mismo nombre, al apóstol Pedro: habiéndose zambullido con propósito de bañarse, junto a sus familiares, en el río Duero, se entrega a la pesca al observar la abundancia de peces que traía la corriente. Uno de los peces capturados lo envía a cierto vecino de Berlanga, que padecía de fiebres cuartanas, y al comerlo recupera la salud (nº 8). A completar el perfil apostólico del obispo –presentándolo ahora bajo la iconografía de san Juan– tiende el siguiente caso (nº 9), que el anónimo hagiógrafo sitúa en la villa de Fresnillo, el día que acudió a consagrar la iglesia del lugar. Dada la parquedad del caserío ("domorum cogente penuriam") se sentó a comer con su comitiva bajo una encina, donde les faltó agua para lavarse las manos. Y allí fue la admiración de todos cuando vieron fluir desde la copa del árbol una corriente de agua que refrescaba todo aquel sitio⁵⁰.

Fue entonces, asegura el hagiógrafo, cuando se extendió la fama del obispo, incluso por las regiones vecinas (9, 16-24), y cuando determinó tomar la pluma para transmitirla a la posteridad. Es consciente, sin embargo, de la

48. "Praedicationis itaque officio congrue insistens, orationibus, vigiliis, sobrietati, castimoniae, eleemosynis ceterisque misericordiae operibus constanter operam dans, humilitate, fide, spe et charitate praepollens, Deo et hominibus dilectus inventus est, cuius memoria in benedictione est" (6, 32-37).

49. La salida resulta obvia: sólo tras la satisfacción plenaria y la oración, mediando los méritos del obispo, pudo el caballero recuperar la salud (nº 7).

50. Sobre el significado sacral de algunos árboles, cf. CARO BAROJA, J. *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, 1995, especialmente, p. 339-353: "Culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas".

duplicidad de lecturas que pueden tener algunos pasajes, por lo que, al penetrar en un terreno que sabe materia de controversia, lo advierte⁵¹. Resulta que arrastrado por la exigencia de los asuntos seculares a visitar la ciudad de Palencia, determinó pernoctar en vigilia y oración dentro de la iglesia de san Antonino (nº 10). Y cuando, en el interior de la cripta, se hallaba abstraído en el rezo de los laudes, se apagó la lámpara que iluminaba la estancia. “Rex regum –apostrofó al Altísimo– si vere creditur quantum cumque de sacris reliquiis victoriosi mártiris Antonini in praesenti haberi ecclesia, ut quamplurimorum attestatur assertio, ne deinceps locus ambiguitati relinquatur”, pidiéndole se encendiera la lámpara. El fuego solicitado por la breve oración descendió de lo alto y, vuelta la luz a la lámpara, pudo continuar el oficio. Obligado se ve en este punto el hagiógrafo a justificar tamaña ordalía (“Prope vere est Dominus omnibus invocantibus eum in veritate”) si se considera que el culto al mártir San Antonino era tradición original de Pamiers, en el alto Ardèche, de donde a todas luces fuera traído a Palencia⁵², constituyendo la disputa sobre la originalidad de las reliquias metáfora de conflictos interdiocesanos.

La inmediatez del fallecimiento del santo a la del monarca Alfonso VI mueve al autor a relatar la circunstancia. Había acudido el prelado de Osma al regio fúnebre en Sahagún, y apenas iniciado el regreso, celebradas las exequias, se siente él mismo invadido por una fiebre aguda que obliga a los familiares que lo trasladaban a detenerse en Palencia, donde son recibidos con honor y liberalidad por parte del obispo y cabildo. Pero como no remitiera la enfermedad y solicitase al anfitrión la imposición de penitencia y viático, el hagiógrafo aprovecha para aludir al Purgatorio, según la creencia de ese momento:

Qui cum tres ei dies examinis in purgatorio iniungeret, complicatis manibus tremere coepit et gemere et flere amarissime. Quis, rogo, stridor dentium quantumve plactus aderit, ubi non triduo purgatorius, sed ignis ardebit aeternus?. Quid, inquam, miseri facturi sunt cum tradentur igni inextinguibili, remota omnino spe remedii, cum tantus vir tremuit solo auditu purgatorii? (12,14-20).

La visión del purgatorio como un lugar de castigo temporal, debe servir, por sí sola, para datar la *vita* como posterior a principios del siglo XIII⁵³. Sin embargo, no contento con esa visión de las postrimerías, el hagiógrafo

51. “Duplici quidem ex causa signorum novitates mortalium generi apparere consueverunt. Etenim humanam mentem a somno corporis excitatam invitant eius sequi vestigia per quem divina potentia facit mirabilia, et gloria haec est sancto eius quod tam patentibus indicis monstratur glorificatus” (10, 28-33).

52. Sobre San Antonino, vid. AASS sept, t. I, p. 345; y VAISIÈRE, D. *Saint Antonin, apôtre du Rouergue*, 1872. Cf. la abreviación de su leyenda por el Cerratense (*infra*, IV, p...).

53. La teología sobre el purgatorio queda establecida, grosso modo, entre 1170 y 1200. LE GOFF, J., *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, 1981, p. 157 y 227-230.

decide luego abundar en la teología moral funeraria, a tono con una de las directrices fundamentales que los cluniacenses –y el abad Pedro el Venerable al frente– seguían en aquellos días para fundamentar la liturgia de los muertos. Cierta día, en efecto, asistido, el pontífice en el lecho del dolor por una caterva de clérigos (nº 13), lo puso la debilidad en un estado de semiinconsciencia, del que súbitamente salió profiriendo exclamaciones: “Qué esperas aquí, malvado?”, “No pretenderás usurpar lo que no es tuyo?”, “Aquí no, perverso y nefando, aquí no se te dará parte alguna”. Pidió agua, sal y un lebrillo a los asombrados circunstantes, y asegurándoles que no deliraba, se dispuso él mismo a administrarse los exorcismos, con los cuales repelió a aquel espíritu nefando.

La previsión subsecuente de su enterramiento puede entenderse, caso de que Pedro de Bourges no hubiera llegado realmente a realizarla, a la luz de los conflictos políticos ulteriores en que se vió envuelto el episcopado castellano. Dice, según el hagiógrafo, el de Osma a su colega palentino: “Rogo et imploro fraternitatem tuam ut corpusculum meum ecclesie cui datus fueram reddas, et vestimentis sacris quibus uti in ministerio divino consueveram, honeste indutum feretro quoque decenter composito, in ecclesia eadem me honorifice sepelias. Non tamen pomposi funeris quaero gloriam, sed ministerii sacerdotalis reverentiam”. La posesión de una “gleba”, es decir, de los restos de un difunto cuya memoria se prestase a alabanza es, en el siglo XII, un arma de propaganda al alcance de las instituciones eclesiásticas en vía de promoción. Osma, sufragánea de Toledo, era extraña a los intereses de una diócesis que, como Palencia, demandaba del papado la exención. Cae dentro de lo posible que el prelado palentino se hubiese mostrado remiso a dejar salir de su catedral el cortejo fúnebre del prelado vecino. Así puede interpretarse la objeción puesta en su boca (14, 8-11) referente al “estrépito” de las guerras inminentes. Y la agorera garantía del uxamense, la mirada puesta en su iglesia: “ut congratulentur et confortentur super me qui ibi futuri sunt” (14, 14-15).

El tránsito del obispo, descrito convencionalmente (previsiones sobre el rezo y el canto, señal de la cruz y bendición sacerdotal a los presentes antes de expirar, reverencia del pueblo y planto de los familiares en el entierro) tiene lugar en Palencia, tras lo cual su prelado ejecuta lo acordado de forma, al parecer, intrépida: “intrepidus viator neminem obsistentem”, porque de las fortalezas, los pueblos y los campos hombres y mujeres salían a la calzada y entregaban obsequios a la comitiva (15, 32-34), con lo que ésta llegó a Osma sin contratiempos. Pero es aquí donde se dará la mayor presencia popular (“multo astante populo”), durante la ceremonia funeraria que asegurará el prestigio póstumo del primer obispo de la nueva catedral restaurada. El clero por él constituido deposita sus restos en un sepulcro compuesto según la costumbre; y en el momento en que el hagiógrafo escribe, asegura, tienen lugar en el mismo milagrosas curaciones de personas que sufren afecciones corpo-

rales o psíquicas (“*quarumlibet passionum ut daemonum vexationibus*”⁵⁴). Ello y el consuelo de muchos desolados hace la gloria del difunto (“*succesores ipsius et inibi clerus Deo serviens tanto protecti patrono gloriantur*”). Se resume así el sentido de la *vita*, texto confeccionado por el clero de Osma para, a través de la glorificación de su primer patrón, conseguir la estabilización institucional. Habida cuenta del breve período de seis años en que rigió la sede⁵⁵, esos afanes se explican.

Como se explican también por los afanes a que habrán de hacer frente durante el gobierno de su sucesor, Raimundo de Salvetat.

* * *

Denominó Plaine *Vita posthuma S. Petri oxomensis* a las “lectiones infra octava legenda” que halló a continuación en el Breviario. Se trata, en realidad, de una colección de milagros cuyo momento de redacción no se puede deducir sino de su contenido (aunque, como se verá, son en todo caso anteriores a 1268). De su sucinto prefacio no se desprende sino que se trata de un apósito posterior a la *vita*, fundado en la tradición piadosa: “*quae vero per eundem serenissimum patrem nostrum ad laudem et gloriam nominis sui divina dignata sit operari clementia, licet de multis pauca colligere potuerimus proborum virorum relatione, subnectere curavimus*” (18, 25-28).

El primero se sitúa en el ambiente de frontera de moros y cristianos que inspira una parte de los milagros de santo Domingo de Silos, de cuya confección lo estimamos coetáneo, con la particularidad de que, en Osma, el hagiógrafo va más lejos, pues casa al cautivo cristiano con su sarracena libertadora. En el tiempo del contrataque castellano (nº 19) (“*cum christiani sarracenorum fines invaderent et sarraceni ex adverso confligerent*”, lo que, ciertamente, no pudo ocurrir en vida de Pedro de Bourges) un hombre de Berlanga fue cautivado por apartarse de sus filas (“*inter eorum acies detentur*”). Tanto procuraba atraerse la benevolencia de la familia musulmana a la que servía como esclavo, que se enamoró de él una mora, prometiéndole liberarlo si accedía a desposarla. Sellado el pacto, la joven se convirtió al cristianismo pero se encontró con el rechazo de la familia de él, que la despreciaba por conversa (“*dicentibus se nunquam proselytam suo generi admisceri velle*”). Acudieron entonces, uno y otro, al obispo de Osma, que al comprobar el mutuo consentimiento, les proporcionó dote, traje nupcial y ayuda para los primeros

54. No deja de apostillar: “*Domino nostro Jesu Christo adjuvante et gloriosa semper virgine suffragante*”.

55 La *vita* termina fechando la muerte en las kalendas de agosto de 1109, y asignando seis años al gobierno de Don Pedro. Loperráez, encambio, adelantó su promoción al año 1101, “siguiendo la primera lección del rezo moderno, compuesto por la Historia del arzobispo Don Bernardo y monumentos de la misma iglesia” (*Descripción histórica...*, p. 85).

gastos. La originalidad del relato uxamense estriba, por tanto, en la teología sacramental que constituye parte del ministerio de una sede episcopal.

La concatenación del relato con el siguiente caso (nº 20)⁵⁶ muestra –además de unidad en el texto– la determinación del hagiógrafo a introducir la tauturgia, pero previniendo contra las desaforadas exigencias con que, sin duda, algunos fieles la demandaban. La misma mora desposada contrajo tal parálisis y contracción de sus miembros que era llevada por su marido en un carro (“vehículo”). En vista de los milagros que se producían en el sepulcro, le dijo el esposo: “Nuestro padre Pedro que te entregó a mí para que te mantuviera, te devolverá la salud. Pídeselo aplicándote a su sepulcro, o de lo contrario no te sufriré por más tiempo”. Depositada en la tumba episcopal, la mujer llenaba el lugar de gemidos día y noche, importunando al santo (“virum Dei”) como si aún estuviera vivo. Al cabo de varias jornadas, vió de repente como si saliese del sepulcro una mano que la agarraba y la atraía hacia sí, y, aterrorizada, prorrumpió en gritos, llamando la atención sobre lo que ocurría. Entonces percibió que los nervios perdían su contracción, las articulaciones se liberaban y los miembros volvían a su sitio⁵⁷.

En la fórmula que le sigue –“haec videns clerus astans cum populo Deo et eius famulo laudes intonant et hymnos cum júbilo decantant”– es preciso leer la necesidad catedralicia de asociar al pueblo, al menos, a la liturgia funeraria. Estrategia requerida por la exigencia de mano de obra, no sólo para la fábrica del nuevo templo, sino en general para las labores de repoblación del nuevo búrgo. El siguiente milagro (nº 21) lo deja ver: un gotoso de la cercana villa de Andalus fue llevado por sus padres a Osma a impetrar su curación ante el sepulcro: postraciones, lágrimas y gemidos duraron varios días, al cabo de los cuales sintió en su interior la recomposición orgánica⁵⁸ que le anunciaba la vuelta de la salud. Pero ésta no le fue dada de manera gratuita: un año permaneció al servicio de la iglesia, “pro gratiarum actione”. Cuando el dinero falta, siempre se puede servir con el cuerpo.

La actividad diocesana sobre el conjunto del clero secular es imprescindible para edificar la estructura del poder catedralicio, y ello se veía dificultado por la sujeción de clérigos a la aristocracia laica. El capellán de un noble castellano (“cuiusdam optimatis de Castella capellanus”) (nº 22) fue llevado al sepulcro en “vehículo” pues una afección renal lo tenía inválido por completo. Tras velar una noche en oración, a la salida de maitines, en el momento en que “omnis populo et clero simul exirent”, apostrofó al santo pidiéndole la salud, “ut enarrarem magnalia Dei”. Según contaría luego él mismo, vió en

56. Factum est autem ut (20, 19-20).

57. El pasaje *nervorum contractio divino nutu et auxilio extenditur, membrorum dissolutio solidatur, juncturae compaginantur, totum denique corpus incolume et validum reformatur* resulta similar a otro en uno de los milagros de san Rosendo (cf. *supra*, p. 107-108).

58. 21, 18-20: *subito...*, procedimiento descriptivo igualmente pariente de otro de Celanova.

sueños al obispo Pedro, que se esforzaba en quitarle las espuelas (“calciamenta sive spelia”), y a su solo contacto sintió recuperar las fuerzas. Ya se disponía, en su contento, a marcharse, cuando recapacitando volvió al sepulcro para cumplir con el ritual de alabanzas al que invitó a todo el clero. Y de esa manera pudo en verdad regresar como un verdadero señor⁵⁹.

Pero la demonización de ciertos elementos clericales había de tener, en la visión de la jerarquía uxamense de que el hagiógrafo se hace eco, un escenario muy concreto. Había en Estella un sacerdote poseso (nº 23) que había acudido ya a varios sitios sin obtener remedio. Y obedeciendo a una visión nocturna del obispo de Osma —que le prometía la liberación si acudía a su tumba—, fue a la catedral de Santa María y pudo allí librarse de su diabólico huésped. Pero éste, “antiquus hostis”, insistió en privarlo de su juicio “per pecuniae ambitionem”, y tomando un frasco de unguento que le había sido confiado, marchó a la ciudad de Burgos con idea de revenderlo a bajo precio (“ut latronum mos est”). Durante tres noches vagó por montes y valles, vías y muradales, apareciendo siempre en Burgos a la aurora. Visto lo cual, el prior de Osma acudió a la citada ciudad y prendiendo al fugitivo, lo trajo, sogá al cuello, “ad beate Marie monasterium”, sin otro destino que pagar su deuda “in compedibus cum sarracenis in labore fame, siti algore et calore”. El trabajo servil de los musulmanes tiene, por tanto, carta de naturaleza en los dominios del Duero, y en el de la catedral de Osma se advierte un sentimiento de animadversión hacia los elementos de origen navarro —que tendría clara justificación, al menos, hasta las paces de Támara— al mismo tiempo que hacia la burguesa y traficante ciudad de Burgos, plaza frecuentada por el infernal enemigo.

El perfil del endemoniado curado lo cumple, sin embargo, el hombre de Sepúlveda (villa perteneciente ya a la vecina diócesis de Segovia) vejado por el maligno, que durante doce días y otras tantas noches ayunó de alimento y bebida, yació ante el sepulcro, postrado en tierra, y a vísperas de la duodécima jornada se levantó sano y contento, dando infinitas gracias por su curación⁶⁰.

Pero la irregular pluviosidad es la responsable de las más universales entre las catástrofes del mundo agrícola. El escritor de los milagros de San Pedro de Osma prepara con un prólogo al lector⁶¹, para la lectura o audición del que consideraba mayor de la serie. La clausura del cielo y la carencia de humedad hicieron que los frutos, privados de su alimento natural, se marchitaran; de forma que no sin razón podía pensarse o temer que volvían los tiem-

59. No otra conclusión quiere expresar la frase: *sicque factum est ut qui servorum Domini sui manibus suffultus via deportatus fuerat, gaudens et equo per se insiliens ad propria remavit* (nº 22, 8-11).

60. No intentaremos explicar en términos naturales —lo intentan a menudo los modernos editores de los milagros de san Rosendo— esta curación: bastaría con ayunar completamente doce días, añadida la terapia psicológica proporcionada por la oración, para que una afección nerviosa se curase.

61. que el editor Plaine consideró constituía un párrafo aparte: nº 25, p. 23.

pos del profeta Elías. En primavera se había perdido toda esperanza de que las cosechas madurasen, porque el aire alejaba tenazmente las nubes que pudieran traer lluvias. A tanta desconfianza se llegó que hasta el acto de esparcir las semillas suponía una penitencia para muchos campesinos. La angustia subsiguiente hizo pensar en un castigo divino, por lo que todos, viejos y jóvenes, determinaron acudir “ad ecclesiam gloriose Dei genitricis apud Oxomam festinare et sub illius tutissimum praesidium confugere ac in ea iam dicti praesulis visitare sepulcrum” (26, 14-19). Realizado ello “summa cum festinatione”, –es decir, con profusión de lágrimas, incesantes gemidos y llanto general– representan al difunto pastor cómo él, que tanto los ayudara en vida, podía auxiliarlos desde su celestial morada. Y se produjo luego una lluvia abundante que regó los montes, hizo revivir los valles, germinaron las viñas y volvió todo el fruto a la tierra que tanta aridez había sufrido. Encomia el autor, en el más clásico de los estilos usados hasta el momento, la forma en que fueron dadas las gracias por el bien recibido de la lluvia. Hasta el punto, dice, que decidieron dejar en Osma los libros, las campanas y otros ornamentos eclesiásticos que habían traído consigo, para no exponerse a que desaparecieran las nubes. Moraleja que revela de qué forma se veía ligada la prosecución de las obras o fábricas eclesiásticas a la abundancia de los frutos agrícolas.

Mas con estas alegrías (“hinc gaudio, illiuc admiratione repleti”) uno de los peregrinos de Gormaz, menos discreto que los demás, osó sentarse sobre el sepulcro del santo. Y como le increpara otro más juicioso y devoto, espetó lo siguiente a su censor: “Yo no he dicho que venere a los muertos, o que haya incurrido en el profundo error y superstición de creer que los muertos pueden inquietar de alguna manera a los vivos. Confieso que ignoro por completo qué género de venganza se ha de permitir que ejerza el que ya expiró sobre quienes tienen todavía que morir”. Apenas fueron pronunciadas estas palabras, la tapadera del sepulcro sobre el que estaba sentado aquel racionalista se elevó y dió con él en tierra, afectado por grave parálisis. Contrapone el hagiógrafo su confusión y dolor con la alegría de quienes han recuperado la salud, y su humillación final al aceptar el retorno a Osma para impetrar la salud, que le fue finalmente restituida⁶².

La impresión dejada por la dura advertencia en que concluye la moraleja pretende dulcificarla, donde, el redactor añadiendo tres casos de taumaturgia donde el beneficiario aparece transido de una fe ciega. Ello acelera tanto el proceso de su curación como el de la narración: el primero (nº 29) debía ser bien conocido cuando escribe “ut autem de aliqua de multis quae quidam adhuc vivunt viderunt, breviter referamus”: una mujer de Torralba, que durante más de un año tuvo un brazo adherido inseparablemente al pecho,

62. Ex quo munere evidenter apparet quod custodit Dominus ossa eius, cuius vasculum, in quo sanctae reliquiae sui spiritus jubentur resumptionem expectare, ad insedendi usum obsequium exhibere non sustinuit (28, 31-35, p. 26) constituye una moraleja cargada de advertencia.

celebró vigilia ante el sepulcro, y cuando los canónigos iniciaban el gradual, se durmió y vió en sueños a alguien tocado con blancas vestiduras sacras que le decía: "Qué haces ahí? Levántate, que estás sana". Tras percibir la recuperación de sus miembros, en lugar del oficio de maitines los canónigos entonaron con gran alegría ("cum mentis hilaritate") el *Te Deum laudamus*. Idéntico cambio de oración hubieron de realizar una octava antes de navidad en que a maitines recuperó el habla cierta niña que llevaba medio año muda (nº 30). Fue, en cambio, en jueves santo cuando cierto adolescente de los que sirven en el claustro, afectado rigurosamente por unas cuartanas desde Pentecostés del año anterior⁶³ obtuvo la curación: había sido ungido con el agua bendita que cayó en el sepulcro durante la aspersion ritual del templo.

La catedral de Osma no tenía, a mediados del siglo XIII, intereses en la frontera anadaluz, pero no por ello debía ser menos sensible a las estrategias renovadoras de la piedad practicadas por el vecino monasterio de Santo Domingo de Silos. Resulta difícil no ver la influencia del ciclo de los "milagros" allí compuesto por el monje Pedro Marín en el nº 32 de nuestra actual serie: un clérigo de San Esteban de Gormaz, encadenado en prisión, vió a medio día venir a alguien diciéndole: "Sal fuera y ven conmigo", y al inquirir la identidad del desconocido, éste se le presentó: "Ego sum Petrus, Oxomensis episcopus". Y siguiéndolo entre la multitud que concurría al mercado, acudió de incógnito a la catedral a depositar sus cadenas, que durante mucho tiempo serían exhibidas en el sepulcro del santo. La estructura es, como se ve, idéntica a la de los milagros de liberación de cautivos atribuidos al de Silos, en el reino de Granada.

Se trataba de completar la colección a la vista de las ventajas que obtenían de estas historias los vecinos monjes negros de Silos. Pero, puesta la proa hacia la conclusión, quiere el hagiógrafo dirigirse directamente a los dos elementos rectores de la catedral, obispo y cabildo, y lo hace con sendas visiones.

Un tal Juan Téllez fue elegido obispo en Osma de manera incorrecta, pero antes de recibir la ordenación murió y fue enterrado junto al sepulcro del beato Pedro. Cierta noche, uno de los sacristanes, —llamado Annaia— que se hallaba velando vio salir a alguien vestido con mitra y báculo del sepulcro de San Pedro, que, tras orar arrodillado ante el altar de la Virgen, se dirigía al sepulcro del obispo Don Beltrán y lo llamaba a voces. Salió éste a su vez de su tumba y ambos fueron a la del obispo Esteban, al que incorporaron al grupo. Ataviados de pontifical, los tres oraron ante el altar de la Virgen, y tomando allí dos candelabros encendidos, acudieron al sepulcro del fallecido electo, urgiéndolo a salir. Obedeció éste y, perseguido por el trío episcopal, fue expulsado de la iglesia, momento en que el Don Esteban arrojó con fuer-

63. Tales precisiones calendarias y litúrgicas son propias de la segunda mitad del siglo XIII (cf. *infra*, p. 224-225) y 308-310.

za uno de los candelabros, que quedó empotrado en la puerta⁶⁴. Guardada la precedencia al beato Pedro, cada cual regresó luego a su tumba.

La misma noche y a la misma hora sucedió un gran tumulto en la villa, principalmente alrededor de las casas de los consanguíneos del sobredicho electo, donde se oyó a alguien que clamaba "Ite et extrahite me de sepulcro, quia non possum ibi amplius immorari". Al día siguiente fueron a la catedral y encontraron a los canónigos admirados con el relato de Annaia. Con lo cual, certificados de no ser voluntad divina que los restos de tal prelado descansaran junto a a los del beato Pedro, los reubicaron en lugar más humilde de la iglesia.

Uno de los canónigos dormía cierto domingo después de los maitines, y oyó a ese mismo obispo que rezaba en el claustro la siguiente oración: "Deus, qui hanc sepulturam per famulum tuum consecrasti, eam per ministros tuos tua benedictione adimple". Como la escena es referida en penúltimo lugar (nº 35), antes de la doxología final (nº 36), se muestra como apropiada rúbrica del carácter que la llamada por Plaine "Vita posthuma" —que no es sino una colección de "miracula post mortem"— exhibe: una colección de milagros tendente a difundir y propagar las virtudes de un santo, emanadas del lugar de su sepulcro, al que se espera erigir en centro de peregrinaciones, o incrementar las ya existentes.

¿Cuándo fueron reunidos estos relatos? La personalidad de los protagonistas del último de ellos permite responder a la pregunta. La elección y muerte de Juan Téllez, ocurridas ambas en 1147, es el término "a quo" para datar la composición, al menos, de la colección de milagros denominada por Plaine "Vita posthuma". El término "ad quem" es el año 1268, en que —como se ve más abajo— un canónigo de Sevilla al servicio de Alfonso X ha copiado los dos textos comentados y les añade algunos milagros. Entre ambas fechas, el momento más proclive a la utilización ideológica de la *Vita* fue, sin duda, el año 1217, en que el monarca Enrique I —movido por su tutor Alvaro Núñez de Lara, necesitado de congraciarse con los eclesiásticos— entregó el señorío sobre Osma a su obispo⁶⁵. En esa coyuntura, a la vez postconciliar y de eufórica cruzada, nos sentimos inclinados a situar el comienzo de la segunda parte o *Vita posthuma*. La redacción final no debió, sin embargo, aprestarse mucho antes de mediados del siglo XIII. De la elección episcopal de Juan Téllez se habla como algo lejano en el tiempo: "prout quidam sui temporis asserebant, in Oxomensem episcopum electus fuit" (nº 33, 6-7). Además, un traslado del cuerpo del primer obispo de Osma, datado en 1265 siendo obispo Don Agustín, "del humilde lugar en que yacía al altar de la capilla que llamaban de

64. En 1885 aún se exhibía a los fieles, como presunto testimonio, un candelabro en la catedral de Osma (PLAINE, *Vita S. Petri...*, p. 28, nº 1).

65. LADERO QUESADA, *La Reconquista y el proceso de diferenciación política...*, p. 551.

la Resurrección⁶⁶, señala el momento en que el cabildo de Osma, postulando la canonización de su primer prelado, necesitara tener completo el dossier hagiográfico. Se verían estimulados en esa labor por el ejemplo del vecino monasterio de Silos. Pero, como vamos a ver, no dejarían luego de enviar nuevos datos al taller historiográfico de la corte.

* * *

La doxología que cierra la "Vita posthuma" que Plaine halló en el brevario de Osma y editó⁶⁷, no se halla en la copia que el canónigo de Sevilla Bernardo de Brihuega incluyó en su compilación de las *vitae* de los confesores, hacia 1269, cuyo texto es idéntico al editado por Plaine⁶⁸, pero con la particularidad de que añade a éste algunos milagros, de los cuales uno está datado en 1268 y dos en 1269: el historiador al servicio del rey Sabio recibía noticias de nuevas curaciones, procedentes de la catedral oxomense, y actualizaba con ellas el texto que ya poseía de la *vita* del beato confesor, primer obispo de aquella sede. Por su carácter inédito, creemos oportuno transcribirlas a continuación:

(P° 58 v) Cum quidam archidiaconus oxomensis Gondisalvus nomine Palencie disciplinis scolasticis insudaret, tam gravem currit paralisim egritudinem ut nullum medicorum ibidem ope possent remedium invenire. Tandem vir accepto consilio ad domum properam Oxomam est reductus. Ubi cum predicto morbo longo tempore laborasset, nec cibum posset nisi de aliorum manibus sumere, nec sese in lecto de una parte ad aliam reclinare, cogitavit, inspirante divina clemencia, beati Petri confessoris auxilio se committere. Fecit itaque famulancium manibus usque ad ecclesie fores perducere. Dimissusque ab eis pre nimis devotione per terram rependo, ut potuit, ad beati // (P° 53r) viri sepulturam usque pervenit, et tota nocte ibidem vir Dei auxilium in defessis clamoribus imploravit. Mane autem facto paracitibus inibi missarum solempniis, ita ita (sic) sanus et incolumis per Dei misericordiam et beati Petri merita effectum erit, qui vix suorum brachiis ad ecclesiam fuerat asportatus suis pedibus gaudens et ylares, et Deo gracias agens ad domum properam remeavit. Propter quod idem archidiaconus post modum translationi eiusdem beati Petri faciende sepulchrum in quo nunc requiescit propriis sumptibus mirabili fabrica preparavit.

⁶⁶ Capilla en la que en el siglo XVIII se veneraba a la Virgen del Espino. Loperráez afirma no haber hallado en el archivo documento relativo a la canonización. Todo indica que debió ser una postulación no seguida de investigación por parte de la curia. Pero la aureola debía ser muy anterior, pues "santo" llama al obispo Pedro Jiménez de Rada y como tal será celebrado, "antes de admitir el rezo romano", por parte de las iglesias de Santiago, Salamanca, Palencia, Medina del Campo y Ciudad Rodrigo (LOPERRÁEZ, *Descripción histórica...*, I, p. 93).

⁶⁷ PLAINE, Fr., *Vita sancti Petri Oxomensis...*, p. 29, n° 36, 20-31. Se alude en el pasaje a "multipliciora operum signa, quae non sunt in libro hoc...constat ostendisse, ut merito exaltetur in ecclesia plebis et in cathedra seniorum laudetur... Amen".

Quidam autem vir de Uzero in die beati Petri messes resedam cum festi reverenciam negligenter observare tam grave incurrit infirmitatis incomodum ut eos eius fuerit ad posteriora retortum. Predictus autem ad viri Dei sepulchrum per dies aliquod ibidem in vigiliis et humiliter perseverans miserante tandem divina clemencia ut illud impleretur in famulo quod de domino fuerat prophetatum percussit, et ipsum sanabit mos pristinam integerrime recepit sanitatem.

Ut autem ad Dei huius confessoris laudem memoria exempla nullatenus omittamus, Egidius, clericus de Valdenebro in iuventute sua, repentine incongruente morbo, tam loquelam quam membrorum omnem usum amisit. Quem cum consanguineis ad beati Petri tumulum perduxissent, factis ibidem novenis, ita ex integro pristinam recepit sanitatem, ut hodie ita habilis et sanus sicut homo quilibet habebatur.

Due vero puella de Peñaranza, opresse spiritu demoniaco ita quod, altera cotidie, altera de die tercio in tercium vexabantur, anno dominice incarnationis Millesimo CC LX VIII ad ipsius patrono et spiritale suffragine confugerunt. Ubi cum per tres novenas dierum ante ipsius altare Dei et eiusdem confessoris clementiam implorasset, vexatione solita ibidem cunctis videntibus per dies aliquod fatigate tandem per beati Petri merita obsequente licet verninica creatoris et imperio creatura ita spiritus nequam ab eis omino discessit ut consueta fatigationis oblitus nullam ex tunc in eis habuerit potestatem. Episcopus vero et canonici, hoc videntes, in die Assumptionis beate Virginis ob tam miraculi ad beati Petri altare fuerunt Deo et eidem gracias referentes.

Aliud quoque referam quod nobis videntibus anno Domino Millesimo CC LX nono, mense augusti, quedam mulier de la Pradosa, forte expercato propero, sive quod magnum credimus, ut manifestarentur opera Dei in illa, lumen oculorum subito amisit, ad sepulchrum autem predicti confessoris adducta. Cum ibidem novem dies moratione et vigiliis tenuisset, suffragantibus huius clari pontificis meritis, amissum lumen divina ei dignacio reparavit. Quo viso, canonici oxomenses minore exultacionis et confessionis Deo et beato Petro gracias referentes, statim ad altare ipsius processionaliter pervenerunt.

Apud aldeam que Hosos dicitur cum quedam mulier in die beati Petri massam in furno ad coquendum, arte pistoria, prepararet, novam subito et mandatum miraculum artis videntibus, accidit ut de ipsa massa sanguis in multa copia emanaret, ita quod pistris manus tatamque tabulam in qua panes pinsebantur sua infusione macularet. Verum intelligentes mulieres illa die non sibi licitam talia operari, inde protinus recesserent. Concilium autem loci in perpetuum miraculi monumentum tabulam ipsam depingi et mirabiliter facientes super altare ad memoriam possuerunt.

Anno Domini Millesimo CC LX nono, dine lune, videlicet quarto kalendas february, cum quidam puer de Valdenafarios, nocte in lecto suo, quem sanus intraverat, cum suis fratribus obdormiret, repente gravissimi dolore correptus, cepit magnis clamoribus intonare. Ad quem cum parentes eius percernerunt accessissent, eumque seminecem invenerunt, ac ita ei iam funeris curarent, officia prepararet cepe-

runt beati Petri oxomensis confessoris implorare suffragium pollicentes, ut si puerum usque mane ad vitam servaret ipsum statim ad eius portarent sepulchrum. Quem divina opitulacione ad vitam servatum sed tamen lingue usu ac destri brachii officio et omni intellectu penitus destitutum, sequenti mane ad altare beati Petri perducunt. Ubi dum tredecim dierum vigiliis peregrissent, cotidie omnipotentis Dei et beati viri auxilio implorando, per beatissimi confessoris merita pura solitum usum lingue recepit et brachium eius, quod antea quasi aridum a corpore dependebat, consuetum cepit officium exercere. Quod factum cum // (53 v) canonici audissent, Te Deum Laudamus cantando ad altare predicti confessoris gracia Dei agentes processionem fecerunt, sicque parentes una cum puero Deo et beato Petro gracias referentes, cum ylaritate ad propria sunt reversi.

La atracción devocional ejercida por la fama de esa taumaturgia no excluía la oportunidad de una ostentación cultista explícita en el epitafio latino grabado sobre el sepulcro con motivo de la traslación: "Marmore sub duro iacet hic qui munera puro / Corde Deo Christo obtulit almus heros, / Uxama pastoris corpus, post plurima honoris / munera pontifici debita, corde capit. / Igitur hanc metro possuit cum carmine Petro, / Laudis scripturam, quam fides una dedit / Nobile quod bonus erexit sub lege Patronus / Templum catholica hic datur urna vivo"⁶⁹. En la plenitud del tiempo de las catedrales, la de Osma compensaba con el sepulcro de un santo obispo su humilde arquitectura románica.

Tanto es así que cuando, después de una difusión bajomedieval de su culto por diversas catedrales (el obispo Pedro de Montoya le compondría nuevo oficio en 1445), las nuevas obras del templo en el siglo XVI impulsarían al cabildo en 1551 a trasladar el sepulcro a una capilla ubicada en la fachada del crucero. Desde ese lugar aún brilla su hagiografía plástica⁷⁰.

3. SANTIAGO

En 1088 Alfonso VI obligó al obispo Diego Peláez, en el concilio de Husillos, a dimitir, por haber estado implicado en la sublevación gallega del año anterior. Reemplazado por el leal Pedro, abad de Cardeña, el prelado apeló al papa Urbano II (a través de Bernardo de Toledo), y éste reconoció su derecho, emplazando a Roma al cardinense. Aunque éste fue finalmente depuesto en el concilio de León de 1090, Diego Peláez no recuperó la sede, debido a

68. Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Mss. 2739, f 48 v-53v.

69. Editó el texto LOPERRÁEZ, *Descripción histórica...*, I, p. 93, tras Tamayo de Salazar y los Bolandos. Los datos ofrecidos a continuación, *Ibidem*, p. 94-95.

70. Una metodología para el análisis de las "hagiografías pictóricas", en ABOU-EL-HAJ, B., *The medieval cult of saints. Formations and transformations*. Cambridge University Press, 1997, especialmente p. 33-61: "The Historical Character of Pictorial Hagiographies".

la oposición del monarca: la ciudad de Compostela se regiría bajo la autoridad de Alfonso VI hasta la designación en 1094 del nuevo obispo, el francés Dalmacio.

Asistió éste (acompañado de ciertos preladados de la misma provincia eclesiástica) al concilio de Clermont de 1095, donde se le confirmó la traslación de su sede episcopal desde Iria Flavia a Compostela, y se la reconocía exenta de toda autoridad diocesana "praeter romano metropolitano". La prevención no iba sólo contra Toledo, sino también contra Braga, cuya restauración como provincia metropolitana se produce entre 1091 y 1100).

Las reivindicaciones maximalistas tienen a menudo una función instrumental para conflictos menores o más detallados. Diego Gelmírez se hallaba empeñado en recuperar los arciprestazgos de Bezoucos, Trasancos y Seaya del obispado de Mondoñedo⁷¹. En parte por ello desde 1104 habría hecho su primer intento para conseguir el rango de metropolitano, pero no fue sino en 1124, después de complejas negociaciones (Fletcher), cuando fue otorgado el traslado de la sede metropolitana de Mérida a Santiago. El papa Calixto II (1119-1124) era hermano de Raimundo de Borgoña, y ello debió ayudar. A partir de entonces, Compostela se hallaba equiparada a Toledo, salvados los derechos de primacía de ésta. Pero incluso de éstos intentó eximirse el arzobispo Pelayo, y lo obtuvo en 1154 de Anastasio IV, por más que en 1156 Toledo recuperase de Adriano IV el rango metropolitano⁷².

A pesar de la concesión del rango metropolitano, era difícil para Santiago hallar sedes sufragáneas, pues los arzobispos de Braga reclamaban como dependientes suyas las sedes de Mondoñedo, Lugo, Astorga, Orense, Tuy, Porto y Coimbra, además de las aún sin restaurar Viseu e Idanha. Por ello la restauración —bajo la égida compostelana— del obispado de Salamanca en 1102, englobando la jurisdicción diocesana sobre el territorio de Zamora (que había sido obispado desde el siglo IX hasta poco después del año 1000) dió alas a Compostela para reclamar a ésta última de sufragánea cuando fue restaurada como diócesis en 1121. Ello dió origen a un pleito con Braga y Toledo que fue zanjado en 1153 a favor de Braga, pero dicha sentencia fue revisada por Alejandro III a mediados de 1170 en beneficio de Santiago (y corroborada por otra de jueces delegados en 1184)⁷³.

Éste es el contexto en el que se produce la utilización ideológica de la leyenda del apóstol Santiago, las circunstancias de cuya *inventio y translatio* fueron expuestas en el capítulo I. Sobre la difusión europea de su devoción y el significado de las peregrinaciones a Compostela a todo lo largo de las

71. La disputa se solucionaría por una "convenientia", o acuerdo de las partes, en 1121, con la mediación del legado cardenal Boso (FLETCHER, *Las iglesias de León y Roma...*, p. 481).

72. FLETCHER, *Las iglesias de León y Roma...*, p. 472-3.

73. Nuevas reclamaciones del metropolitano portugués entre 1185 y 1199 condujeron a la revisión de todo el caso por Inocencio III, pero en ese momento Braga renunció a seguir pleiteando (FLETCHER, *Las iglesias de León y Roma...*, p. 475).

Edades Media y Moderna se ha sido, prácticamente, todo⁷⁴. Lo que el fundamento apostólico significaba para la arcidiócesis gallega se plasmó en el siglo XII en el *Liber Sancti Iacobi*, contenido en el llamado *Codex Calixtinus*, cuya más moderno estudio de conjunto ha sido realizado en 1988 por M. Díaz y Díaz⁷⁵. Dada la importancia central que para la hagiología hispana del mediovo significó la figura del único de los apóstoles cuya tumba se custodiaba en la Península Ibérica, merece que traslademos aquí algunas de las conclusiones de los especialistas sobre el mencionado vehículo hagiológico.

El *liber* es una compilación anónima de textos sobre el apóstol Santiago, tradicionalmente atribuida al papa Calixto II, aunque no sabemos exactamente dónde ni quién la elaboró, por más que sin duda ninguna tuvo lugar en pleno siglo XII, y cuyo propósito era responder a cuestiones planteadas sobre el culto y las peregrinaciones a Santiago. De las dos versiones en que se ha conservado, larga y corta, ésta última parece ser expresión reducida de la primera⁷⁶. El contenido de la obra es el siguiente: en un libro I se contiene un auténtico leccionario-homiliario para los maitines, un antifonario para las restantes horas y un misal para las dos grandes solemnidades jacobeanas, la fiesta del 25 de julio (prescrita por la liturgia romana) y la del 30 de diciembre (tradicional en la liturgia hispánica). El libro II (*libellus de miraculis*) está integrado por veintidós milagros, a menudo muy detallados en su narración, realizados por la intercesión de Santiago. El más reducido libro III contiene, tras nota previa, una doble versión del relato de la *translatio* de Santiago a Compostela, junto con una justificación de las celebraciones litúrgicas jacobeanas y un texto sobre las caracolas que los peregrinos se llevaban como recuerdo de Compostela. El libro IV contiene la famosa Historia de Turpín, narración en la que este obispo de Reims describe, tras una carta dedicatoria a Leoprando, deán de Aquisgrán, las campañas de Carlomagno en Hispania, presentando a este emperador como fautor de la "cruzada hispana", y a Roldán como segundo héroe⁷⁷. Tras dos capítulos atribuidos a Calixto II, una supuesta bula de este Papa incita a la cruzada. El libro V se tiene por una guía de peregrinos a Santiago, porque describe en una parte las rutas de peregrinación, dándose

74. Remitimos a la extensa bibliografía que dan Klaus Herbers y Robert Plötz en *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"*. Xunta de Galicia, 1998.

75. Con la colaboración de M. A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo, *El códice calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*. Santiago de Compostela, 1988. En 1951 se publicó una traducción del códice a cargo de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo: *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, reeditada en 1998 por la Xunta de Galicia. Cf., además, WILLIAMS, J. (ed.), *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*. Tübingen, 1992.

76. DÍAZ Y DÍAZ, *El códice calixtino...*, p. 33. Ahorramos citas en adelante porque lo que referimos es resumen del estudio de M. Díaz y Díaz.

77. Tal materia tiene como fuentes una serie de leyendas carolingias desarrolladas en cantares de gesta (no todos conservados) entre los que se encuentra la propia *Chanson de Rolland* (DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino...*, p. 36).

instrucciones prácticas para el camino, y en la segunda se da cuenta de las excelencias de la ciudad de Santiago, su iglesia y su culto, según el módulo de las *descriptiones* al uso de la época.

Por lo que se refiere a la fecha de composición del *Liber*, se tiene por establecida como *ante quem* la fecha de 1173, y, según Herbers, lo habría estado ya antes de 1164. En cuanto a la fecha *post quem*, es seguro que el libro II, el de los milagros, no pudo haberse concluido antes de 1135, pero resulta difícil precisar más: la fecha de 1143, de la bula inserta de Inocencio II que otorga salvoconducto a los portadores de la copia concluida del libro, resulta sospechosa por el carácter apócrifo de este texto, lo que ha movido a P. David a proponer la fecha de 1150, mientras Hohler relaciona todo el apresto final de la obra con el proceso de canonización de Carlomagno, lo que obliga a situar toda la versión final en torno a 1160⁷⁸.

En cuanto al problema de la autoría, asumida la necesidad de una concepción global debida a un autor único, y a la existencia de varias manos posteriores, las propuestas van desde la de Bédier (asumida por Conant, Mario Martins y Filgueira Valverde), que postula tratarse de la obra de un cluniacense, interesado en la promoción de la peregrinación a Santiago; a la de Lambert, que en los años cuarenta propuso un autor clérigo, probablemente no regular, aunque francés sin duda, y que habría pertenecido a los círculos de Diego Gelmírez. Actualmente tiende a aceptarse la primera hipótesis para el libro I y la segunda para los IV y V. En efecto, a partir del libro IV y en el V, la materia guarda relación estrecha con las leyendas fraguadas en la abadía de Saint Denis. Pero, en cambio, el contenido del libro III reclama la necesidad de un autor vinculado institucionalmente a Compostela, y los especialistas han señalado la figura de Aymerico Picaud, o acaso la de un clérigo vagante, como posible autor, personaje en cuyo beneficio fue emitida la bula de Inocencio II. Solución que sería, según Díaz y Díaz, una "cómoda convención" hasta que nuevos datos "orienten de forma definitiva sobre las diversas personalidades que intervienen en este singular, inteligente y hábil conjunto de mezcla de textos"⁷⁹.

La variedad de manos complica el problema de los objetivos de la obra. Desde Gaston Paris, a quien siguió Bédier, se tiene el fomento de la peregrinación a Santiago como el principal de ellos. Luego, E. Mâle defendió el carácter de obra escolar para enseñanza del latín y la música, bajo cuyo formato—según Hohler— estaría ultimado en 1130 y conservado en Saint Denis, manuscrito del que dependerían todas las recensiones posteriores. Según P. David, el objetivo del libro I es la reforma litúrgica, y al mismo se habrían añadido por motivos de propaganda el libro II y después los demás. Por su parte, K. Herbers señala los ambientes de religiosidad del siglo XII, y en concreto, el

78. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino...*, p. 77-81.

79. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino...*, p. 86. Toda la discusión sobre la autoría, en p. 81-86.

movimiento reformador propugnado por los canónigos regulares, en torno al ideal de la *vita apostolica*, como el verdadero móvil de la composición del libro. Resumiendo tales aspectos, Díaz y Díaz ha subrayado el móvil de la defensa de la propia sede compostelana, reivindicando su primado sobre toda Hispania, frente a Toledo⁸⁰: de manera clara se observa ello en la subordinación de otros santuarios al de Compostela, en la defensa de las leyendas sobre la predicación de Santiago en España y en la resolución de la contradicción que ello planteaba con la tradición de los Varones Apostólicos, resuelta –pero la solución no era nueva– con la conversión de algunos de ellos en discípulos de Santiago⁸¹.

Tras la evidencia de los complejos problemas históricos planteados por el Códice Calixtino, parece clara su condición de producto ideológico de una sede episcopal en crisis, como fue la de Compostela durante el período entre el gobierno de Gelmírez y el de Pedro Suárez de Deza, es decir, entre 1140 y 1173. Las razones hay que buscarlas –según R. Fletcher⁸²– en la corta duración en el cargo de quienes la rigieron, de la ruptura de la unidad de acción en lo moral y en lo financiero que de ello se siguió, del despojo de su temporal por parte de Fernando II e incluso de algunos miembros de la nobleza local, y finalmente de la división interna del mismo cabildo catedralicio. Bajo el arzobispo Martín (1156-1167), uno de los canónigos consiguió del rey en 1160 un nombramiento para la sede; además, las relaciones entre Braga y Compostela fueron a peor, y la fidelidad de los sufragáneos de Portugal y la Extremadura quedó enajenada.

Desde los orígenes de esta crisis, la iglesia compostelana recurrió a la ideología jacobea para imponer una fuerte exacción en los territorios y jurisdicciones ajenos, destinada a resolver la penuria de sus finanzas: se trata del *Voto de Santiago*, que ha sido considerado una renta de tipo intermedio entre las eclesiásticas y las propias del señorío jurisdiccional⁸³. Su origen evidente es el “diploma de los votos”, falsificación cuya autoría corresponde al canónigo Pedro Marcio a mediados del siglo XII, que contiene la primera concreción de la exigencia en una medida de grano por cada yunta de bueyes y otra de vino como las usadas para las primicias. El mismo Alfonso VII comprometió en 1150 a todo el antiguo reino de Toledo a satisfacer el canon, según ese bare-

80. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice calixtino...*, p. 89.

81. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino...*, t. 87-90. En p. 90-93 analiza este autor el problema del lugar donde se elaboró el mismo *Liber*. Sobre Santiago, los 7 varones, cf. *supra* cap. I, p...

82. *The Episcopate in the kingdom of Leon...*, p. 53-61.

83. Por M. González Vázquez (*El arzobispo de Santiago: una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*). La Coruña, 1996, p. 245-252), que sintetiza investigación anterior de F. López Alsina (*La ciudad de Santiago de Compostela...*, p. 174-186). Según este autor, los orígenes de la renta, atribuidos por el Cronicón Iriense a una concesión de Ramiro II, pueden tener su origen en una percepción de la iglesia compostelana –ya en el siglo X– sobre los clérigos del ámbito gallego.

mo, a la iglesia de Santiago⁸⁴. Nos parece correcta la interpretación de tal invención como la actitud feudal de un arzobispo —entre 1149 y 1153 sólo consta el gobierno, en 1151, de un Bernardo⁸⁵— en litigio con las sedes de Braga y Toledo a propósito de la primacía. Pocas veces queda tan clara la hagiología como una eficaz herramienta ideológica de la acumulación feudal.

Por lo que sabemos, la sede de Santiago no tuvo que reclamar —ante la curia pontificia— el pago de los votos sino a fines del siglo XII, bajo el gobierno de Pedro Suárez de Deza (1172-1206), momento en que toda Galicia, Portugal, reino de León y Toledo —la obligación afectaba a las diócesis de Toledo y Braga, con sus sufragáneas— figuran pagando la renta⁸⁶. El cobro fue facilitado desde principios del siglo XIII a través de distintos acuerdos con las diócesis, en que se les otorgaba una parte por la recaudación, y el pago en metálico se iría imponiendo (en 125 aureos se fijaron en 1225 los debidos por la iglesia de Oviedo), de manera que, tras su restauración, tampoco Badajoz y Sevilla pudieron escapar a la exacción⁸⁷. Se trata, por tanto, de un expediente con el que los arzobispos de Santiago pudieron compensar —principalmente durante el siglo y medio en que la sede estuvo en el primer plano de las fuerzas políticas del reino— el anquilosamiento o la mengua de otros ingresos, y cuya justificación ideológica se hacía deducir de la sola hagiología.

Pero, además, el cabildo nunca dejó de hallarse interesado en el fomento de las peregrinaciones, por lo que su dossier hagiológico, el *Liber Sancti Jacobi*, había de tener un contenido eminentemente internacional. Los 22 milagros que integran el libro II ocurren a personajes forasteros al reino de León, la mayoría procedentes del exterior de la Península Ibérica: I (el Pirineo catalán), II (Italia), III (Francia), IV (Lorena-Gascuña), V (Toulouse), VI (Poitou), VII (Frisia), VIII, IX y X (Jerusalem), XI (Módena), XII (Apulia), XIII (Delfinado), XIV (una ciudad famosa por sus ferias), XV (una ciudad italiana), XVI (Donzy, en la diócesis de Lyon), XVII (Lyon), XVIII (condado de de St.

84. "usque in finem mundi dare annuatim volumus Deo et beato Jacobo de Compostella de unoquoque jugo boum singulas faneigas de tritico per totum terminum toletanum ab integro", otorgándolo con él los concejos de Talavera, Santa Eulalia, Maqueda y Calatalipha (A. LOPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, VI vols. Santiago, 1899 (vol. IV de la reimpression de 1983, p. 52-56). El privilegio es coetáneo a la falsificación de Pedro Marcio (GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, p. 246).

85. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, apéndice III, p. 369.

86. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, p. 246-247.

87. En 1259 Alejandro IV manda a los obispos de Sevilla y Badajoz que paguen los votos (GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, p. 246, nº 91). Durante la baja Edad Media, —en que el cobro se documenta incluso en las diócesis de Avila, Segovia, Palencia e incluso Córdoba— la cesión en préstamo de la renta a varios caballeros haría crecer su impopularidad, y el campesinado interpondría pleitos alegando imprecisión en las medidas (*Ibidem*, p. 249-252).

Gilles, Toulouse), XIX (Grecia), XX (Fuentecalcaria= Folcalquier, Provenza), XXI (Borgoña), XXII (Barcelona). Parece que lo ibérico se haya dispuesto al principio y al final del libro, pues empieza con la liberación del conde Armengol y su mesnada de la cárcel de Zaragoza, y concluye en el caso del mercader barcelonés apresado por unos corsarios durante cierto viaje a Sicilia, y que, tras ser vendido trece veces consecutivas en mercados de todo el Mediterráneo, fue otras tantas liberado por el apóstol.

La propaganda surtía su efecto, y después de los relevantes peregrinos normandos, aquitanos, francos, flamencos y alemanes que se registran en el siglo XI, hay documentadas peregrinaciones de personajes no menos importantes en el XII, como la de Matilde, hija del rey de Inglaterra y viuda del emperador Enrique V, en 1125, la del duque Guillermo X de Aquitania en 1137, del obispo de Würzburg en 1138, de una parte de los cruzados flamencos, holandeses y alemanes —antes de su llegada a Lisboa— en 1147, o bien las de los obispos de Winchester en 1151 y de Minden en 1175⁸⁸.

A lo largo del siglo XIII, al tiempo que la peregrinación se ritualizaba y se popularizaba en determinados medios (como los mercantiles), la leyenda de Santiago continuaría su proceso de elaboración hasta quedar conformada en los términos en que la contiene la *Legenda Aurea* de Jacobo de la Voragine. El dominico genovés, tras utilizar la *passio magna* del Pseudo-Abdías, tomó materiales del *libellus de miraculis*, del relato de Juan Belet, y de una *translatio reliquiarum Pistorium et miracula*, cuyo autor es un eclesiástico llamado Contarinus⁸⁹.

De esa forma, aunque la materia jacobea continuase ostentando dimensión europea, en Compostela no dejaría de enriquecerse con consejas que respondían de alguna manera a los problemas domésticos de su clerecía. Lo muestran las noticias que el peregrino alemán Hermann de Frizlar recogió de un sermón oído en la iglesia del apóstol:

Debéis saber que este apóstol llegó al reino de Galicia, predicó allí durante tres años y no convirtió a la fe cristiana más que a tres personas. Luego abandonó el país a causa de la maldad de la gente. Luego se le apareció Nuestro Señor Jesucristo y le dijo: "Vuelve a Galicia que yo estré a tu lado. Si no los puedes convertir en vida, debes convertirlos después de muerto, puesto que vas a morir". En este país se cree lo siguiente: que se puso encima de un bloque de mármol y que voló sobre él hasta la ciudad de Compostela; y que este bloque es una piedra de ara sobre la que todos los días se celebra misa, y se encuentra a una distancia de cuatro millas, y el pueblecito se llama en español Pontanferedere. Él predicó en España y en Algarbin, y en Aragón y en Sybilin (=Sevilla), en Portugal, en España y en Galicia. Todos estos grandes reinos los cruzó predicando⁹⁰.

88. PLÖTZ, *Traditiones hispanicae beati Jacobi*, p. 28.

89. PLÖTZ, *Traditiones hispanicae beati Jacobi*, p. 28.

90. El relato, que continúa con una visión prodigiosa del pasado gallego, lo transmiten HERBERS Y PLÖTZ, *Caminaron a Santiago...*, p. 36.

La propaganda hagiológica del apóstol había sido asumida, en buena parte del occidente y centro de la Península, por la orden militar de su nombre⁹¹. Pero no hay que sorprenderse de que los púlpitos de Compostela se hicieran portavoces de una propaganda hagiológica, progresivamente oral en tiempos del declinar de la sede como fuerza política. A pesar del fomento y la reconstitución del dominio rural de la iglesia compostelana llevado a cabo durante el pontificado de Juan Arias (1237-1266), el concejo de la ciudad de Santiago llevó a cabo una ofensiva en 1250 (ante el tribunal de Fernando III) por limitar el señorío episcopal y ampliar su propia jurisdicción, y las sentencias de Alfonso X entre 1260 y 1264 –especialmente la de 21 de febrero de 1261– confirmaron una buena parte de las conquistas burguesas⁹².

No sorprende, así, el alineamiento del arzobispo Gonzalo Gómez (1273-1279) en el bando rebelde y su expulsión de la sede por el monarca, que aprovechará para incautarse una buena parte del dominio temporal de la misma⁹³. Si además se tiene en cuenta el nuevo rumbo de la hagiología oficial, que –en las *Cantigas*⁹⁴– menoscababa la figura del apóstol frente a la de la Virgen, resulta natural que el imaginario jacobeo adoptase en Compostela los términos de una seña de identidad local y regional, de la que sermones como el más arriba referido pueden constituir una muestra. Y será preciso que la liturgia apuntale dichos sentimientos. Cuando en 1309 el arzobispo Rodrigo Padrón establezca en Compostela el rezo cotidiano de la *Salve Regina* y la fiesta de la Purísima Concepción, ordenará también que se celebre procesión al altar de Santiago, con responsorio y oración, en el día y la vigilia de su pasión y traslación⁹⁵. No no harán falta nuevos añadidos en la Baja Edad Media⁹⁶.

91. Y no de manera gratuita: en 1171 el arzobispo Pedro Gudesteiz le había cedido el importe de los “votos” correspondientes a la sede en las diócesis de Zamora, Salamanca y Ciudad Rodrigo (GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, p. 247, nº 94).

92. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, p. 282 y 305-314.

93. López Ferreiro (*Historia de la S.A.M. Iglesia...*, V, p. 239-244) explica la deposición del arzobispo Gonzalo Gómez por ser afecto a Gregorio X –el papa que negó el imperio a Alfonso X–, al que acompañaría en el concilio de Lyon. Nicolás III incrimina al rey en 1278 por no haber respetado una iglesia que *ad honorem reverendi corporis sancti Jacobi per universa mundi climata venerandam* (*Ibidem*, p. 242). Sancho IV devolverá en 1282 el señorío incautado *por saña que ovo del arçobispo Don Gonçalo Gomes* (GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *El arzobispo...*, 315-316).

94. Al parecer, con el designio de estimular la población del sur (LINEHAN, *History and the historians...*, p. 512).

95. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia...*, V, p. 126-131.

96. El culto y la devoción a la figura de Pedro Mezonzo (c. 930-1003) –el abad de Antealtares y obispo de Santiago que hubo de reconstruir la sede tras su destrucción por Almanzor– arranca del Martirologio Romano del cardenal Baronio, cuya fundamentación ya criticaron Papebroeck y el P. Flórez (LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia...*, II, p. 381-431, esp. 427-431). Es curioso que su postulación coincida con los primeros atisbos de criticismo moderno sobre la leyenda española del apóstol Santiago.

Pero, desde los orígenes, la elaboración de la materia santiaguista no había dejado de ejercer su efecto sobre la fundamentación hagiológica que una sede vecina procuraba para sus derechos: la de Oviedo.

4. OVIEDO

Progresivamente aislada del centro político del reino durante el siglo X, la sede episcopal empezó a dar signos de autoafirmación en el reinado de Alfonso VI. Fernando I, más imbuido por la cultura monástica, se había interesado por el cenobio de San Pelayo, cuya fundación presidiera en 1053. Su hijo Alfonso, en cambio, —en busca de una alternativa a las pretensiones de Gregorio VII, que, en su política centralizadora había suprimido el rito mozárabe— muestra interés en 1075 por las reliquias que se conservaban en un arca de la iglesia de San Salvador de Oviedo, y, en presencia de varios obispos (entre ellos el del lugar, Arias), y de otros personajes de la corte (como su hermana Urraca o el Cid) manda que se la abran⁹⁷.

Pero esa actitud ideológica, alimentada en el medio eclesiástico con la tradición de la vinculación primigenia de la dinastía real a la iglesia asturiana, tomará nueva fuerza en el siglo XII cuando la sede episcopal haya de hacer frente a la imposición de una autoridad superior⁹⁸. En 1099 el obispo Martín viaja a la curia y Urbano II confirma las propiedades de la iglesia de Oviedo —probablemente en relación con una disputa de ésta frente a la sede de Lugo sobre ciertos territorios, que había llevado al obispo Amor a apelar directamente al pontífice— pero la sede fue declarada, al igual que la de León, sufrágnea de Toledo. No cabía esperar otra cosa del papa creador del primado.

Sin embargo, en 1105 Pascual II declaró exento el obispado de Oviedo. Una ilustración del *Liber testamentorum* (f^o 83r) muestra al pontífice entregando el privilegio a Ivo, magister⁹⁹, y Petrus, archidiaconus, a quienes el obis-

97. Cf. F.J. FERNÁNDEZ CONDE, "Orígenes del monasterio de San Pelayo", en *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*. Oviedo, 1982, p. 111. La actitud de Alfonso VI es claramente historicista, según Linehan (*León, ciudad regia*,... p. 441). El obispo Arias va a recibir, además, la jurisdicción sobre el territorio de Langreo, más numerosas propiedades repartidas por Asturias y norte de León, además del viejo palacio de Alfonso III, para hospital de peregrinos (SUAREZ BELTRAN, S., "Los orígenes y la expansión del culto a las reliquias de san Salvador de Oviedo", en J.I. RUIZ DE LA PEÑA (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo, 1993, 37-55.

98. FLETCHER, *The episcopate in the kingdom of León*..., p. 72-73.

99. Probablemente se trata del arcediano que figura en la documentación de Oviedo hasta 1117 (Cf. F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo*. Roma, 1971). Ello "nos ofrece un nuevo paralelo europeísta del obispo de Oviedo" (FERNÁNDEZ VALLINA, E., "El obispo Pelayo de Oviedo: su vida y su obra", en RODRÍGUEZ DÍAZ, E. y otros *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*. Barcelona, 1995, p. 373).

po Pelayo —que gobernaba la diócesis probablemente desde 1101— habría enviado a Roma para recibirlo. Pero en 1111 la exención se perderá otra vez, debido a los manejos de Bernardo de Toledo, y habrá que esperar casi cuarenta años para obtenerla de nuevo: concesión de Adriano IV al obispo Pedro (confirmada por Alendro III en 1162)¹⁰⁰.

Este es el contexto en el que se sitúa la acción de Pelayo de Oviedo, único obispo del reino de León que ha dejado una obra escrita. La mayor parte de ella consiste en interpolaciones, tanto sobre documentos como sobre una crónica que comprende el período de 982 a 1109. Y apenas si sabemos algo más de él —según reconoció Fletcher¹⁰¹— aparte de su deposición, junto al obispo Diego de León, en el concilio de Carrión (febrero de 1130) que presidió el legado cardinal Humberto. El minucioso análisis de la documentación ovetense coetánea ha permitido, no obstante, amén de cuestionar este último dato, dibujar de manera más nítida el perfil de su personalidad¹⁰². Aún así, siguen siendo unos enigmas —pero en ello el personaje no constituye excepción entre los de su tiempo— su origen asturiano o leonés, su probable educación en Sahagún y, antes que ello, sus posibles estudios en París¹⁰³.

En lo demás, la actividad de Pelayo de Oviedo corresponde a la de un prelado de la época gregoriana, empeñado en la recuperación o refuerzo del poder temporal y espiritual de su sede. Entre 1102 —año en que habría tomado posesión de las Asturias de Santillana, asignadas a Oviedo (en detrimento de Burgos) por el arzobispo Bernardo de Toledo— y 1130 se le ve presente en los más importantes eventos ocurridos en su territorio¹⁰⁴, como la recepción en 1104 de diversos monasterios de Asturias y Galicia, que serían integrados en la red parroquial; o la intervención —en uso de su jurisdicción— dentro de la vida de otros, como la consagración de la iglesia del monasterio de San Adrián y Santa Natalia de Tuñón (1108), y la del de san Juan Bautista de Corias (1113). En realidad, su política respecto al monacato parece haber estado presidida por el realismo: en 1117 cambia al conde Suario el monasterio de San Juan de Teverga por el de san Salvador de Perlora; en 1125 obtendrá el de San Nicolás de Corvelles, pero entregando a cambio la iglesia de San Martín de Pesgos. Sin

100. Fletcher afirmó (*The episcopate...*, p. 73) que la pérdida de exención tuvo lugar en 1121, corrigiendo posteriormente la fecha en *Las iglesias de León y Roma...*, p. 471.

101. *The episcopate...*, p. 73.

102. RODRÍGUEZ VALLINA, *El obispo Pelayo de Oviedo...*, p. 233-403.

103. FERNÁNDEZ VALLINA, *El obispo Pelayo de Oviedo...*, p. 245, 246 y 252.

104. Y en algunos de los aledaños, como Sahagún: v.g.r., confirmando en 1102 una donación del abad de Sahagún. Cf. las confirmaciones consignadas por Fernández Vallina, en *Liber Testamentorum...*, p. 255-294. La toma de posesión de las Asturias de Santillana es retrasada a fines del siglo XII por Fernández Conde, que considera interpolada la noticia (*Ibidem*, p. 259).

embargo, en 1122 asintió, con su confirmación, a la donación a Cluny por parte del mismo conde Suario del monasterio de San Salvador de Cornellana, que al menos reservaba a los obispos de Oviedo la ordenación abacial¹⁰⁵.

Ya Alfonso VI había protegido de prendas el dominio episcopal (1106), y sus funerales contarán con el activo concurso del obispo¹⁰⁶. Pero la reina Urraca no se mostrará menos propicia, y, tras confirmar donaciones anteriores, añade el dominio sobre la ciudad de Oviedo, aunque no de forma gratuita¹⁰⁷. Contraprestaciones que explican la actitud conciliadora que el prelado habría ostentado en los concilios en que se trataron las diferencias en el matrimonio regio: el de Burgos (1113), Oviedo (1115), Sahagún (1116), Burgos (1117)¹⁰⁸. No descuida, entretanto, la organización interna de la diócesis, y a fines del último año mencionado concede a los canónigos de San Salvador el arcedianato de Oviedo, salvo la parte que el rey había dado al obispo. En la justificación, pro anima, se advierte la determinación de obtener algún provecho de la cesión, ya que les encarga digan por él ciertas oraciones, tanto en vida como en la hora de su muerte¹⁰⁹.

Los datos de que se dispone parecen indicar que el obispo Pelayo se hallaba en mejores relaciones con el papado y la monarquía que con su vecino el prepotente arzobispo de Santiago. Doña Urraca le cede en 1118 seis iglesias en Coyanza, Calixto II lo comisiona en 1120 –junto a sus colegas de León y Salamanca– para examinar la elección del de Palencia y la “vita et moribus” del de Burgos, y, en cambio, no consta como presente en el concilio de Santiago de 1121¹¹⁰. Oficiará, sin embargo, junto a Gelmírez y el obispo de León, en esta ciudad, los funerales por la reina en abril de 1126. A partir de entonces, el sentido de su actuación queda menos claro, y no se

105. FERNÁNDEZ VALLINA, *El obispo Pelayo de Oviedo...*, p. 261-2, 265, 271 y 277. Ya Fernández Conde sintetizó la obra política de Pelayo de Oviedo en la ampliación del territorio diocesano, la obtención de la exención y título de metropolitana y el incremento del poder temporal de la mitra, alentando la donación de iglesias propias (*El libro de los testamentos...*, p. 35-80).

106. Que relatará el prodigio del agua emanada de las losas del altar de San Isidoro (FERNÁNDEZ VALLINA, *op. cit.*, p. 263).

107. Ya que se habría otorgado a cambio de dinero para la guerra (FERNÁNDEZ VALLINA, *op. cit.*, p. 265).

108. FERNÁNDEZ VALLINA, *op. cit.*, p. 266, 269, 270 y 302-3.

109. “Et super volo esse ea conditione diffinitum ut mihi vita comite, pro e in speciale missa oratio *Deus omnium fidelium pastor et rector famulum tuum pontificem nostrum N* quotidie Deo presentetur, et post vitae excessum *Da nobis Domine quas ut anima famuli tui et sacerdotis ut N* pro remedio animae meae eidem maiestati supernae usque ad finem mundi huius presentetur assidue” (FERNÁNDEZ VALLINA, *op. cit.*, p. 272, nota 138).

110. FERNÁNDEZ VALLINA, *op. cit.*, p. 272-275.

puede asegurar que llegase a participar en 1128 en una sublevación contra Alfonso Raimúndez, que, a la larga, podría haberle costado ya su deposición en 1129.

Es en ese contexto donde hay que explicar las falsificaciones atribuidas a Pelayo de Oviedo. Entre ellas figuran dos presuntas cartas enviadas a Alfonso III por el papa Juan (VIII, 872-882, o IX, 898-900) en las que se declara al obispado ovetense como sede metropolitana del reino de Asturias: tales textos aparecen en la versión de la crónica de Sampiro manipulada por Pelayo de Oviedo. A pesar de que la autenticidad de una de las dos ha sido defendida por Sánchez Albornoz, la crítica más rigurosa las considera apócrifos pelagianos¹¹¹.

En segundo lugar, en el texto de la llamada *Crónica de Sebastián*, Don Pelayo introdujo, entre un total de ocho interpolaciones¹¹², dos que conciernen de manera especial a nuestro objeto. Una es la noticia de la expedición del rey Silo a Mérida para traer a Oviedo las reliquias de Santa Eulalia, con la referencia al traslado de las mismas a un monasterio de Pravia: prueba, a nuestro juicio, de que el "debate" con la sede de Santiago se hallaba entablado. La otra es el inventario de las reliquias de Oviedo, y de la traslación de las mismas desde Jerusalén a la capital del reino asturiano. Del culto a las reliquias hay ya noticias procedentes del siglo XI, cuando el monje catalán Poncio de Tabérnoles, hecho obispo de Oviedo por influencia de la navarra Urraca (esposa de Alfonso V), le dió su "primer impulso"¹¹³, y Fernando I –según el Silense– no habría sido indiferente al mismo: Alfonso VI se interesó, pues, por un fenómeno que tenía ya su historia.

La lista de tales reliquias, procedente del llamado códice de Valenciennes, fue publicada –considerándose entonces la más antigua– en 1927¹¹⁴. Figuran en esa lista:

I. Cristallinam ampullam cum cruore fuso de latere illius imaginis quam quidam fideles ad similitudinem Christi fecerunt, quam perfidi iudei antiqua perfidis obcecati ligno affixerunt et lancea ut veri uiui Christi latus percusserunt, ex qua ad fidem passionis Christi astruendam exiuit sanguis et aqua, de vera cruce domini maximam partem,

111. FLETCHER, *The episcopate...*, P. 462-3, y Mansilla, D., "La supuesta metrópolis de Oviedo", *Hispania Sacra*, 8 (1955), 259-274.

112. FERNÁNDEZ VALLINA, *op. cit.*, p. 343.

113. FERNÁNDEZ CONDE, F.J., "Los obispos ovetenses y la consolidación del feudalismo en la Asturias medieval", en LÓPEZ ALSINA, F. (ed.), *El papado, la iglesia leonesa y la basilica de Santiago a fines del siglo XI*. Santiago de Compostela, 1999, p. 129-156, especialmente p. 132. Sobre reliquias, en general, cf. BOZOKY y HELVETIUS (eds.), *Les reliques. Objects, cultes, symboles* (Actes du Colloque... Boulogne sur Mer). Brepols, Turnhout, 1999.

114. BRUYNE, "Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo", *Analecta Bollandiana*, nº 45 (1927), p. 94-95.

de sepulchro domini,
 partem spinee corone,
 de sindone domini,
 de sudario domini,
 de tunica domini,
 de pannis quibus dominus iacuit in presepio inuolutus,
 de pane quo saciavit dominus V milia hominum,
 de pane cene domini,
 de manna quod pluit dominus filiis Israhel,
 de terra montis oliueti ubi dominus in celum ascensus pedes tenuit,
 de terra ubi pedes tenuit quando Lazarum suscitauit,
 de sepulchro ipsius Lazari,
 de lacte matris domini,
 de capillis et vestimentis eius,
 pallium quod dedit ipsa regina celi Ildefonso, toletanis sedis archiepiscopo,
 de pallio elihe,
 manus sancti Stephanis prothomartiris,
 sandale dextrum beati petri apostoli,
 frons sancti iohannis babtiste et de capillis eius,
 de capillis et de ossibus inniocentum et articulis digitorum,
 de ossibus trium puerorum ananie azarie et misaelis,
 de capillis qum quibus maria magdalene tersit pedes domini,
 de lapide cum quo sigillatum est sepulchrum domini,
 de oliua quam dominus tenuit in ramis palmarum,
 de petra montis synay supra quam moyses ieiunauit,
 de uirga cum qua moyses diuisit mare rubrum filiis israhel,
 partem piscis assi et fauum mellis,
 multa preterea sanctorum ossa prophetarum,
 multa etiam aliorum sanctorum martirum confessorum et uirginum diuersa ibi pig-
 nora in capsis aureis argenteis et eboreis tenentur recondita quorum numerum
 sola dei scientia colligit.

II. Extra arcam ipsam habentur corpora sanctorum martiirum

eulogii
 et Lucrecie
 et beate eulalie emeritensis
 et sancti pelagii martiris
 et sancti uincentii martiris atque abbatis
 et sancti serani episcopiet sancti iulani pomerii qui arcam ipsam a toleto ouetum
 transtulit
 et corpus regis casti qui ecclesiam sancti saluatoris fundauit,
 crux ibi monstratur opere angelico fabricata
 sporte apostolorum petri et andree,

lignum cuiusdam trabis deficientis ad edificium ecclesie quod deus mirabiliter augmentavit.

In ipsa autem principali ecclesia habetur una de sex idris in quibus dominus aquam uertit in uinum.

Quisquis autem diuina inspiratione uocatus tam preciosa sanctorum insignia uisitare meruerit auctoritate dei et beatorum apostolorum petri et pauli et a romana ecclesia ipsi ecclesie sancti saluatoris hac auctoritate concessa sciat sibi ab episcopo eiusdem sedis et a ministris eius terciam partem iniuncte sibi penitentie condonari et se in fraternitate ecclesie recipi ita ut uir et femina faciat singulas missas celebrare singulis annis uite sue pro defunctis confratribus ouetensis ecclesie et in obitu suo mittat pro se oblationem obolum aut denarium aut amplius quod uoluerit et tunc sui confratres debita persoluent officia annuente domino. Ualete.

El obispo Pelayo ofrece en su obra una lista básicamente idéntica, con alguna alteración en el orden que corrobora la convicción de F.J. Fernández Conde de que ambas versiones proceden de una relación más antigua¹¹⁵. En realidad, en su texto no altera sino “María Magdalena” por “Marta y María” y añade, tras la mención del sepulcro de Lázaro, *et, quod es dignum summa ueneratione, in ecclesia ipsa principali sancti Saluatoris habetur una sex hydriarum in quibus Dominus in nupciis aquam uertit in uinum*, lo que puede explicarse —en un obispo— como un eco de la teología sobre el matrimonio que a la sazón elaboraba la iglesia. Concluye su relación sin añadir las reliquias incluidas en el apartado *extra arcam ipsam...*, tocantes a los santos hispanos, si bien había hecho referencia a ellos en otros lugares de su obra¹¹⁶.

En suma, el conjunto de las reliquias de Oviedo manifiesta la difícil emulación que la iglesia asturiana podía practicar frente a la posesión del cuerpo apostólico por parte de su vecina gallega. De ahí, entendemos, la insistencia —dentro de las que se incluyen en la cámara principal— sobre las referentes a la Sagrada familia y al Antiguo Testamento, confiando a la ciencia divina el número, inexplicito, de las de los santos.

¿Cómo habían llegado esas reliquias a Oviedo? El obispo Pelayo, en lugar destacado de su obra¹¹⁷, ofreció la respuesta. Atacado y vencido el imperio

115. *El libro de los Testamentos...*, p. 115-117. J. URÍA RIU opina, en cambio, que el texto de Pelayo tiene como modelo el del códice de Valenciennes (*Las peregrinaciones...*, p. 481-485).

116. Como es el caso de las interpolaciones en la *Crónica de Sebastián* (sobre Eulalia de Mérida) y en la *Crónica de Sampiro* (sobre el mártir San Pelayo) (*Liber Testamentorum...*, p. 343-345).

117. En el *Liber Testamentorum Ecclesie Ouetensis*, f° 1vA-3rB (p. 456-461 de la edición arriba citada) se contiene el capítulo *Hec scriptura docet qualiter archa cum multorum pignoribus sanctorum Oueto ab Ierusalem sit translata*. Ofrecemos abajo el párrafo central de la traducción publicada por E. Fernández Vallina en las p. 408-415 de la mencionada edición.

romano por los persas en el tiempo de Focas, terminó por mirar como extrañas a su derecho a muchas de las provincias, entre ellas Jerusalén. Pero en el sexto año de Heraclio los eslavos le arrebataron Grecia, en tanto los "persas" hacían otro tanto con Siria y Egipto. Así las cosas,

En Hispania, cuando ejercía el principado Heraclio, tenía el cetro el rey de los godos Sisebuto, el cual, dado que era hombre experto en prácticas de guerra, se hizo, también él, con unas ciudades del propio ejército romano, y el que hemos dicho, católico él mismo sin tacha, hizo convertir a la fe de Cristo a los judíos que eran súbditos de su reino. Así pues, mientras entre los romanos regía la magistratura suprema del reino el antedicho Heraclio, cuando entre los Hispanos, por su parte, el muy glorioso Sisebuto ejercía el poder con corona real, el arca, que fue hecha en Jerusalén por los discípulos de los apóstoles, /con cuya presencia se muestra gloriosa / (f 2r A) la eminencia de la sede de Oviedo, una vez colmada, ciertamente de variadas prendas de santos, por hombres consagrados a la divina fe, tras tomar una provechosa decisión, a causa de las excesivas incursiones de los paganos y sobre todo por el hecho de la devastación a manos de Cosroes allí mismo en el templo del Señor, fue trasladada en un primer momento a Africa por Felipe, presbítero de Jerusalén, compañero del presbítero Jerónimo en el orden sagrado, de (donde) a causa de una invasión de paganos que ocurrió en la propia Africa, fue trasladada a Toledo por Fulgencio, obispo de la iglesia africana de Ruspe; en esa ciudad metropolitana tuvo aposento en medio de la mayor veneración de los fieles, cuando estaba en su cima el muy santo doctor Ildefonso, desde esa misma época del eminentísimo rey Sisebuto, y a través de las sucesiones de reyes de España hasta la muerte del rey Rodrigo, tiempos en que fue trasladada a Oviedo, de cierto conforme al proceso que está aquí abajo escrito. Este Rodrigo, qué duda cabe!, menos firme a causa de la inestabilidad en la fe divina, añadió un peldaño a los pecados del rey, Witiza predecesor suyo, y no prestó atención en este aspecto a la mano de la justicia del cielo que ya se le venía encima. Pues es el caso que los hijos de Witiza, conducidos por desmesurada envidia debida a su destierro del reino de su padre y al despotismo del propio Rodrigo, tramando planes de astucia con miras a la subversión del reino, envían a Africa a sus encargados de fletes, llaman a los sarracenos, y hechos venir, los encaminan a España en embarcaciones. / (f 2r B) Rodrigo, tras enterarse por mensajeros de que 'llegan enemigos', les va al encuentro con la aguerrida tropa de los godos, pero como, según la escritura, 'en vano corre aquel a quien le abre paso la injusticia', en descubierto por la perfidia de los hijos de Witiza, el rey y los godos volvieron sus espaldas a los sarracenos. De este modo, una vez aniquilados los godos, en parte por la espada, en parte por el tormento del hambre, quienes de descendencia regia sobrevivieron —que de esa forma los atraía hacia sí el naufragio de confiar en su fortuna— parte de ellos se introdujo en Francia, pero la mayor parte en Asturias.

Éstos, creyendo en su interior que tal desastre de su pueblo fuera hecho no por la espada de la destrucción sino más bien por la vara correctora procedente del Señor de modo que con esto les fuera propicia la suma divinidad, por medio

del pontífice Julián, quien por entonces era obispo de Toledo, transportan consigo el arca mencionada arriba desde Toledo a la misma Asturias. Eligieron este lugar para ellos mismos y sobre todo en sufragio de los santos, porque esta misma región patria, vallada por la fragosidad de sus montañas, difícilmente aseguraba la entrada a enemigo alguno.

Por estas fechas la propia arca permaneció en tiendas de campaña como el arca misma del señor antes de la construcción del templo, hasta el reinado de Alfonso el Joven, de sobrenombre el Casto. En el año tercero de su reinado, entró un ejército de árabes en Asturias junto con su general en persona, de nombre Mokeit: luego de bloqueado por vanguardia y de ser vencido por el rey Alfonso en el sitio que se llama Lodos, muertos setenta mil árabes a hierro y cieno/(f 2 v A) se dieron a la fuga a los demás. Aquel rey, adornado con la flor variadísima de las virtudes, extraño a cualquier malicia, fue el primero en asentar el solio del reino en Oviedo. Éste, dando vueltas en su pensar sagaz a que era cosa del sentir piadoso de Dios el que el arca antedicha estuviese dentro de las fronteras de su reino, ya otro Salomón él mismo por esto, pensó en edificar un templo en el que pudiese descansar el arca de santidad ya recordada, que hasta entonces permanecía fuera de lugar fijo. Así que hizo edificar con fábrica de buen gusto una basílica dentro de Oviedo, como hemos dicho antes solio de su reino, en honor de Jesucristo Salvador y Redentor nuestro, y desde entonces la propia basílica se llama singularmente 'iglesia de san Salvador'. Le añadió, pues esto se lo mostraba no un proyecto de hombres sino más bien divino, seis altares para cada uno de los apóstoles por el lado derecho del propio altar mayor, luego de poner otros tantos altares a los apóstoles en el lado izquierdo. Yuxtapuesta a la iglesia de san Salvador construyó en la parte norte una basílica maravillosa en honor de Santa María siempre virgen, en la cual, en el costado oeste, hizo poner una cámara para guardar los cuerpos de los reyes, en donde también descansa el propio rey glorioso, sepultado con la más alta de las veneraciones, con sus armas reales a un lado del sepulcro. Por el lado sur, en la parte de atrás de la iglesia de San Salvador, en donde se sube por escalones, estableció el rey una iglesia en santa memoria de San Miguel arcángel; ahí, por la seguridad del lugar, y eso que añadió, no obstante, una cantidad de formas distintas de cerrojos de hierro, hizo transportar el arca gloriosísima, estando convencido de que esto se hacía para fortalecimiento de su reino y para salvación del pueblo entero.

A los piadosos sufragios de los santos acuden en masa los fieles de Hispania trayendo consigo sus anhelos con devoción y, una vez que reciben del pontífice que preside allí la bendición, vuelven alegres a ver sus lugares de nacimiento.

El rey ya mencionado fundó, para aumento y decoro de su reino, cerca del palacio, una basílica en honor de San Tirso mártir, cuya belleza de fábrica más pueden admirar quienes se ponen ante ella en la realidad que se pueda ensalzar en un escrito.

Debajo de la antedicha basílica de San Miguel queda en pie (una cámara) de obra maciza de piedra, con arcos, que se tiene en veneración por estar allí depositadas muchas reliquias de mártires importantísimos.

Además, hacia el norte, hizo construir el rey Alfonso una iglesia en memoria de san Julián mártir, distante de su palacio como un estadio, que tiene altares duplicados colocados en derredor, con una maravillosa simetría en su ornamentación.

Por más que los palacios reales, baños, comedores, salas de oficiales, ¿quién será capaz de encarecerlos demasiado, a la vista de su propia belleza?

Esquema lógico paralelo al de la *translatio imperii*, tan en voga entre los francos en el tiempo de Pelayo de Oviedo —que es el de la Cruzada—, destinado inequívocamente a asentar sobre la base más eminente el culto tributado a las reliquias custodiadas en San Salvador de Oviedo, por encima de los fastos litúrgicos celebrados en Toledo. Pero, sin duda, también frente a Santiago: ¿no es superior en dignidad la figura del Salvador que la del hijo de Zebedeo? Y además, ¿no se presentaba el primer traslado de las reliquias desde Jerusalén como anterior en el tiempo al que, por mar, tuvo como destino Compostela? Hacer arrancar la narración de la época del emperador Focas puede, en todo caso, interpretarse como voluntad de hacer eco al *Breviarium Apostolorum*, traducción latina del siglo VII de el catálogo bizantino de los apóstoles¹¹⁸. Y es menos rupturista, a fuer precisamente de “goticista”. Aunque Pelayo de Oviedo no hubiera sostenido contenciosos de relevancia con la sede de Santiago, el parangón entre ambos titulares parece evidente¹¹⁹.

Pero en la segunda arca, compendio del santoral hispano disponible; aparecen —presidiendo— los restos de san Eulogio, y ello es una novedad notable, toda vez que la figura del mártir mozárabe no tenía culto particularmente difundido en el norte peninsular: indicio, posible, de cierta forma de contemplar a Córdoba que la sede ovetense de principios del siglo XII habría tratado de sentar frente a la perspectiva que de Sevilla se tenía en la diócesis aspirante a presidir en dignidad el reino de León.

5. LEÓN

La historia de la ciudad de León en el siglo XII es bastante bien conocida gracias a importantes estudios que la han hecho su objeto desde el punto de vista político, eclesiástico y social¹²⁰. Tenemos así la imagen de una populosa

118. PLÖTZ, R. *Traditiones hispanicae beati Jacobi*, p. 28-30. El relato de la translación marítima de los restos de Santiago basaba su autoridad en la *epistola Leonis*; en una de cuyas versiones se le identifica con el papa León III (cf. *supra*, cap. I. E).

119. Y debió serlo quizás desde el origen, según apunta Plötz, *Ibidem*, p. 34. En cuanto a las buenas relaciones de Pelayo con Gelmírez, F.J. Fernández Conde ha advertido de que, aun al tanto de las aspiraciones anexionistas de los metropolitanos de Toledo y Braga, y de las “expansionistas” de los titulares de Lugo y Burgos, “con Compostela, creada como arzobispado en el siglo XII, nunca tuvo problemas” (*Los obispos ovetenses y la consolidación del feudalismo...*, p. 134). Por otra parte, no se puede concebir se diese ya una competencia por las peregrinaciones, que en Oviedo no inician su etapa de “mayor esplendor” sino a mediados del siglo XII (SUÁREZ BELTRÁN, *Los orígenes y la expansión...*, p. 52-55).

120. ESTEPA, C. *Estructura social de la ciudad de León. Siglos XI-XIII*. León, 1978; LINEHAN, P., “León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos XII y XIII”, *El reino de León en la Alta Edad*

aglomeración urbana, desarrollada en buena medida por su excelente ubicación en la red de comunicaciones del noroeste peninsular, a la que la historia dinástica debió reforzar algo en su papel de capital cuando en la segunda mitad de siglo el territorio fue de nuevo individualizado como un reino¹²¹.

El imaginario sacro había quedado constituido aquí, a partir de mediados del siglo IX, por el desarrollo eclesiástico, paralelo al crecimiento urbano: tras la sede episcopal, creada bajo Ordoño I hacia 856, bajo la advocación de San Pedro y San Pablo (un siglo después, ya intramuros, se llamaría Santa María, aunque compartiendo el título con San Cipriano y luego con San Juan) fueron naciendo las iglesias o monasterios de San Cristóbal, Santiago (fundado en 917), San Claudio (donado a Santa María en 954 por Ordoño III), San Miguel, San Adrián y Santa Natalia, y es posible que también San Marcelo¹²². Tras la erección por Ramiro II junto a su palacio de la iglesia de San Salvador, se fueron añadiendo San Pelayo (en 966), los cenobios intramuros de San Miguel (ya en 967) y San Andrés, el extramuros –junto a la puerta del obispo– de los santos Justo y Pastor y el de San Vicente (mencionado en 1002). En la primera mitad del siglo XI, la atomizada vida monástica no reparó en repetir algunas advocaciones: San Miguel extramuros (c. 1005), San Julián, San Juan Bautista (fundado en 1011 junto a la puerta del Arco), San Pedro y San Pablo extramuros, San Adrián, San Félix, Santa Cristina (destruido antes de 1023), Santa Leocadia, San Pedro, San Millán (incorporado en 1028 a la iglesia de Santiago), San Salvador, San Martín extramuros, Santa Marina, Santa María y San Román (junto a la puerta Cauriense)¹²³. El santoral hispano (Justo y Pastor, Vicente, Leocadia, Millán) nutriendo, en el seno de la iglesia universal, cuando menos la hagiotoponimia urbana leonesa.

El desarrollo de la reforma gregoriana simplificaría el panorama de los centros de culto. Todavía en la segunda mitad de XI se ve aparecer nuevos monasterios, como el de San Quirce (documentado en 1060), San Juan, San Crisán (junto a los de san Adrián y San Miguel), San Benito, y Santo Tomé (junto al anterior), hasta alcanzarse la treintena de establecimientos, según el cómputo de fines de siglo¹²⁴. Pero a lo largo del siglo XII los monasterios van

Media, VI, "Fuentes y estudios de Historia Leonesa", nº 53. León, 1994, p. 411-460; FLETCHER, R., "Las iglesias del reino de León y sus relaciones con Roma en la Alta Edad Media hasta el concilio IV de Letrán de 1215", *Ibidem*, p. 461-498. Para la Baja Edad Media, SÁNCHEZ HERRERO, J., *Las diócesis del reino de León. Siglos XIV y XV*. León, 1978.

121. Si bien con las limitaciones impuestas por las "traiciones" de hecho a ese destino, perpetradas por Alfonso VI, VII y Fernando II, detalladamente descritas por P. Linehan (*León, ciudad regia...*, p. 446-449). Cf. también, del mismo autor, *History and the historians...*, p. 128.

122. ESTEPA, *Estructura...*, p. 115-118, que considera falso el documento de 956 alusivo a la restauración de San Marcelo por un rey Ramiro (*Ibidem*, p. 115, nota 28).

123. "Esto significa la aparición y concentración de centros de la economía dominial, la mayoría de ellos situados en el antiguo recinto romano, que corresponde a la conformación de la gran propiedad en estas regiones" (ESTEPA, *Estructura...*, p. 119).

124. ESTEPA, *Estructura...*, p. 124-125, y 127 (con nota 99).

desapareciendo (de la documentación, y hay que pensar que también del mapa eclesiástico) para integrar, de una u otra manera, la red parroquial. En el primer tercio de XIII se cuentan cuatro parroquias, las de Santa María de Regla, Santa Marina, San Isidoro y San Salvador de Palaz del Rey¹²⁵.

Tras el gobierno de un prelado "imperialista" como Alvito, el autor de la traslación –con el monarca Fernando I– de los restos de san Isidoro¹²⁶, el impulso inicial de la reforma llamada gregoriana hubo de incoarlo el obispo Pelayo (1065-1085). Su actividad debió centrarse –según Linehan¹²⁷– más en la restauración material de las cosas eclesiásticas que en las puramente organizativas. Por ello no es de extrañar que en las alusiones historicistas manifiestas en su "testamento" de 1073 ignorase las "antigüedades" de su iglesia (como la participación en el concilio de Elvira), y también a su ilustre antecesor el obispo Froilán (+905), no pareciendo reconocer otro pretérito benefactor de la sede que Ordoño II.

Pero el impulso reformista debió decrecer bajo el obispo Pedro (c.1087-1111)¹²⁸, con la sujeción –aunque momentánea– a Toledo y la invasión de León por Alfonso de Aragón, que expulsó al prelado de su sede. Ese clima de postración, y las evidencias codicológicas, señalan este momento como el de la postulación en el medio catedralicio de la naturaleza leonesa del mártir San Marcelo. Ninguna mención se halla, en la serie más importante de la tradición manuscrita de sus actas, de España, León o la *Legio VII gemina*¹²⁹. Pero un legendario de El Escorial (b.I.4, P° 261), del siglo XI (más dos copias del siglo XVIII que le son tributarias), ostenta el lema *Passio sancti Marcelli et martiris Christi, qui est passus apud Legionem provintie Gallecie sub Manilio Fortunato praeside IIII Kalendas novembris*, mientras en el texto afirma –con toda la tradición manuscrita– que el centurión cristiano fue decapitado en Tánger, precisando, en cambio, que la escena del rechazo del servicio militar había tenido lugar *apud legionem septimam geminam*. El manuscrito 52 de la Biblioteca capitular de León, del siglo XII, introducirá luego tres significativas interpolaciones: durante el primer interrogatorio, añade *in urbem Legione*; con ocasión del segundo interrogatorio en Tánger, el texto inserta *legionense*; y finalmente interpola en la versión original de las actas la perífrasis presentadora de la familia del centurión: *credidi ego, una cum uxore mea et filiis Claudio, Luperco et Victorico, quos Legione reliqui*¹³⁰.

125. ESTEPA, *Estructura...*, p. 132-133.

126. RISCO, *ES*, t. XXXV, p. 78-97.

127. León, *ciudad regia...*, p. 437-440.

128. FLETCHER, *The episcopate...*, p. 68-69. En 1109 la reina Urraca libera a las heredades de la catedral de rauso, homicidio, fosataria y toda caloña (FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, V, n° 1327).

129. Tampoco los martirologios afirman su origen español o leonés (GAIFFIER, B. de "A propos de saint Marcel le Centurion", *Archivos Leoneses*, 45-46 (1969), 13-23).

130. GAIFFIER, *A propos de S. Marcel...*, p. 21. Se trata del texto editado por Risco (*ES*, XXXIV, p. 401-402). El mss. 52 Janini lo data del siglo XIII (*Manuscritos litúrgicos...* 1, p. 129-130). Sobre la evolución de la leyenda de san Marcelo, cf. *Analecta Bollandiana*, 61 (1943), 127-139.

Entendemos que tamaña invención de la naturaleza leonesa del mártir San Marcelo hubo de tener lugar en León a fines del siglo XI, bajo el doble desafío representado para la catedral por la iglesia de San Isidoro y por la sede de Toledo, aspirante a la primacía. La figura del centurión Marcelo —emblema de la cristiandad sometida al imperio— podía servir de espejo a los medios mozárabes que probablemente introdujeran su culto en la ciudad. Pero es ahora, en 1096, cuando junto a la iglesia situada en la puerta Cauriense se construye una alberguería que será dotada por el obispo Pedro¹³¹. Y en esta coyuntura, que a nivel geopolítico es la del dominio almorávide, era una imposibilidad manifiesta ensayar género de *translatio* alternativa a la de San Isidoro¹³², pero el momento era oportuno para elevar el rango del fundamento hagiológico catedralicio.

Al siguiente prelado, Diego (1112-1130), sobrino del anterior, le tocará retomar el hilo de la reforma: en 1116 dona todos los monasterios que poseía el arcediano Pedro García en su arcedianato para sustento de los canónigos, y en 1120 publica el estatuto reformador del cabildo¹³³, que hace a las prebendas independientes del obispo y asignadas vitaliciamente a los canónigos. Pero la norma hacía desaparecer la vida en común en la catedral: cocina y refectorio capitulares continuarán usándose, pero al arbitrio de los prebendados.

Aunque parece como si al final de su mandato fuese premiado con la recuperación de la exención respecto de Toledo¹³⁴, lo cierto es que aquel abandono de la vida común provocará bajo su sucesor el obispo Juan (1139-1181) la reacción de un grupo de canónigos que, con el prior Pedro Arias, se retirará en 1144 a Carbajal para constituir otra comunidad bajo la regla de San Agustín. Esta canónica se traslada en 1148 a la iglesia de San Isidoro de León, hasta entonces ocupado por una comunidad benedictina femenina procedente del monasterio de san Pelayo, fundado en el siglo X junto a la iglesia de San Juan, que en 1063 había cedido su advocación a San Isidoro. Nacerá así, bajo Pedro Arias y su sucesor en el priorato, el canónigo cofundador Martín Muñoz (1150-1153?), la “dualidad” a que alude Linehan en la vida —por lo menos en la eclesiástica— de la ciudad. La colegiata isidoriana constituirá un

131. ESTEPA, *Estructura...*, p. 128. En 1113 la reina doña Urraca le concede la décima del portazgo y Çavazogato de León y Astorga (FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, V, nº 1338).

132. Una translación de sus reliquias a León, desde Tánger, no se realizará sino en 1493 (RISCOES, XXXIV, p. 350). Sí pudo ser a fines de XI cuando se compusiera el himno *Martyris festum rutilat, beati/ Ecce Marcelli. Populi venite* (ES, XXXIV, p. 405-6).

133. VILLACORTA RODRÍGUEZ, T., *El cabildo catedral de León. Estudio histórico-jurídico. Siglos XII-XIX*. León, 1974, p. 36-40. Los diplomas, en FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, V, nº 1351 y 1367.

134. Ccedida por Pascual II en 1104, la perdió —con Oviedo— en 1111. En 1130 el arzobispo Raimundo de Toledo fue suspendido por Inocencio II por atreverse a consagrar al obispo Arias de León “absque mandato sancte Romane ecclesie cuius erat suffraganeus” (FLETCHER, *Las iglesias de León y Roma...*, p. 471).

patrimonio para establecer la base de su sustento, y en ello recibirá decisivos apoyos, particularmente de la infanta doña Sancha y de pontífices como Eugenio III, Adriano IV e incluso Alejandro III¹³⁵.

Pero el obispo y el cabildo continuarán impulsando, en sintonía con el papado (en 1148 varios clérigos representan a León en el concilio de Reims, convocado por Eugenio III) el desarrollo y los intereses de la catedral y la diócesis, y el choque con los de San Isidoro se hallaba servido. Se cifraban las diferencias en el ejercicio de la función parroquial por los canónigos de la colegiata (y en los correspondientes dividendos decimales), su respeto de excomuniones y entredichos, la asistencia a sínodos y a procesiones de Ramos, Rogaciones o recepción de legado a Latere. Una concordia impuesta por Fernando II y doña Sancha en 1159 dejó las cosas en su sitio¹³⁶, e impuso al abad recibir al obispo cuando regresase de la curia romana. De hecho será el propio prelado Juan quien asista en 1163 al concilio celebrado en Tours por Alejandro III. Sin embargo, la inconcreción en materia de diezmo siguió originando conflictos, y en 1167, al tiempo que ambas iglesias se otorgaban mutua libertad para captar sepelios, se acordó que San Isidoro renunciase a las tercias de ciertas iglesias que reclamaba, y que pagase a las parroquias los diezmos de las heredades recibidas de laicos, salvo las procedentes de infantazgo o realengo¹³⁷.

A la catedral le brindó la ocasión de afirmar su jerarquía la visita del cardenal Jacinto; en 1173. Enviado por Alejandro III para reconducir el proceso de erección de la sede episcopal de Ciudad Rodrigo y para informar sobre la creación de nuevas órdenes militares —necesarias frente a la violenta embestida almohade—, terminó arbitrando conflictos interdiocesanos y mediando entre los reyes¹³⁸. En León, Fernando II esperaba de él la legitimación de su matrimonio

135. M.A. VALCÁRCE, *El dominio de la real colegiata de San Isidoro de León hasta 1189*. León, 1985; y J. PÉREZ LLAMAZARES, *Historia de la Real Colegiata de san Isidoro de León*. León, 1982.

La fundación de Carbajal, FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, V, n° 1444. El cambio de monasterio con las monjas de San Pelayo es decisión de Alfonso VII y Doña Sancha (A. VIÑAYO, "La abadía de canónigos regulares de san isidoro de León, en el siglo XII. Vida espiritual e intelectual", en SOTO RABANOS, J.M., *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid, 1998, p. 117-140).

136. Se tasó un tributo en manteca y miel a pagar por la colegiata, que debió admitir el carácter subrogado de la "cura animarum" y la celebración por el obispo en una de sus tres festividades propias (FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental...*, V, n° 1510). *El Martinus peregrinus* que figura entre los confirmantes corresponde, según Fernández catón, al propio San Martino (cf. *infra*).

137. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental...*, V, n° 1540. La catedral entregaba a la colegiata el cadáver del canónigo Don Avnl.

138. Dejó todo preparado para la aprobación de la orden de Santiago (SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Historia política* "Historia política del reino de León (1157-1230)", *El reino de León en la Alta Edad Media (1109-1230)*, León, 1993, p. 217-351, esp. p. 264-266). Además de zanjar conflictos diocesanos entre Lugo y Oréense —o la delimitación entre Zamora, Salamanca y Ciudad Rodrigo— habría participado en una reunión en Sonia entre los monarcas de Aragón, Castilla y León (LADERO QUESADA, M.A., *1135-1217.1, Castilla-León*, 477). La canonización de Rosendo de Celanova por el legado tuvo lugar en 1172 (cf. *supra*, p. 109).

con Urraca Alfonso, por lo que no dejó de estar presente en el monasterio de San Claudio cuando, organizada por el obispo Don Juan, tuvo lugar la ceremonia de elevación de los mártires Claudio, Luperco y Victorico. Conocemos el evento por las *Acta SS. Martyrum Claudii, Luperici, et Victorici*¹³⁹, que incluye una "passio" más una serie de "miracula" "in translatione".

La primera, compuesta con el argumento clásico, exhibe desde el principio un prurito en la afirmación del dogma de la Trinidad que denuncia su concepción poco posterior a la ceremonia que la motiva¹⁴⁰. El prefecto Aurelio Agricolano convoca, desde el pretorio de la Legio VII Gemina ("quod est ad meridianam partem"), la celebración del culto imperial, y le denuncian a tres jóvenes cristianos, hijos del centurión Marcelo, residentes "non longe a cauriensi porta". En el interrogatorio los tres hermanos mártires pronuncian frases muy a tono con la posición papal, en el momento más agrio de la disputa entre Alejandro III y Federico Barbarroja: "Imperatores vestri miserabile de terra et limo factum corpus possunt occidere, sed animam et spiritum, quem Deus dedit, in potestatem non habent"¹⁴¹. Decapitados —como ciudadanos "romanos" (San Vicente murió exangüe, Justo y Pastor por la espada, Vicente, Sabina y Cristeta lapidados...)— son enterrados juntos, "sicut pro Trinitate simul pati cupierunt".

Septuados —sostiene el autor del texto— por ciudadanos de León que ya eran cristianos y "de genere eorum", comenzaron a producirse milagros, de entre los que decide relatar ("ut nescientes instruantur, ut intelligentes moneantur et audientes universi ad eius dilectionem, quem in sanctis suis constat esse laudabilem, magis magisque divinitus incitentur") la admirable detención de Almanzor cuando asoló la ciudad de León ("eam quia regni caput asseritur"). Tenían sus ciudadanos costumbre de contraer matrimonio en San Claudio, y ocurrió que en aquel difícil momento habían acudido allí con ese propósito doce nobles "cum suis dominibus pari nobilitate". El hachib decidió llevárselos, encadenados, como esclavos, pero cuando espoleaba el caballo para acceder al monasterio por el atrio del cementerio, la cabalgadura se desplomó sin vida. El hagiógrafo de ocasión ha decidido vincular dos asuntos que acuciaban, en el momento en que escribe, a la población de León: la violenta entrada de los

139. Que Risco tomó de un "breviario antiguo" de la iglesia de León (*ES*, XXXIV, 407-417). R. Fletcher niega a la reunión carácter de concilio *stricto sensu*, pero admite que pudiera haber tenido "la misma función que un auténtico concilio" (*Las iglesias de León y Roma...*, 489).

140. A. García y García reconoce que el "culto popular trinitario" no se difunde antes de 1162 ("Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses". *El reino de León en la Alta Edad media*. VI. León, 1994, p. 17). El misterio de la Trinidad, —central en la obra coetánea de Martino de León (cf. *infra*, p. 202-204)— debió reafirmarse en la Cristiandad en esos años como reacción frente al celo monoteísta almohade.

141. "Sed age citius quidquid tibi suadet pater tuus diabolus, credimus nos in domine Domini pro Christo esse passuros, qui vos, et imperatores vestros in gehennam ignis faciet ire" (*ES*, XXXIV, p. 409).

musulmanes (los almohades, no el amirida) en el reino, y el sacramento del matrimonio, que afectaba particularmente a la sociedad nobiliar (y de manera trágica a la pareja real) entre los concilios II y III de Letrán¹⁴².

Como Almanzor habría mudado su furia en dádivas para con la tumba de los mártires, el milagro resulta la clave adecuada para la angustia cívica del momento, y preámbulo, por ello, de los que refiere ocurrieron con motivo de la traslación, además del muy necesario don de la lluvia: curaciones de dos ciegos y dos ciegos, un sordomudo, un tuerto, un artrítico, un endemoniado y una joven –atacada por el mismo enemigo– a causa de no haber guardado la festividad de la traslación. Se detecta en algunos de los casos la presencia en León de peregrinos a Santiago que el monasterio se esfuerza en captar, y cómo la iglesia ostenta toda una serie de exvotos testigo de esa actitud de fomento¹⁴³.

La tríada de mártires constituía el necesario fundamento para vindicar la condición *romana* de León. Las nuevas relaciones con Roma requerían actualizar, literariamente, las antiguas e interesadas lecturas de los martirologios. El obispo Don Juan pudo, de una u otra manera, imponerse a San Isidoro, cuando en 1177 logró que Alejandro III confirmase la concordia de 1159¹⁴⁴.

Pero bajo su sucesor en la sede, Manrique de Lara (1181-1205), –hijo de la alta aristocracia castellana y sostén de la monarquía en el conflicto causado por los matrimonios de Alfonso IX¹⁴⁵– rebrota el pleito con la colegiata. La aparición de ciertos matices, como el tercio de fábrica, la negativa a estipendiar a algunos capellanes y del mismo abad mitrado a someterse eran ahora el objeto del debate. En 1190, tras el asesinato de un servidor del obispo por un clérigo de San Isidoro, la catedral acudió a la justicia real, y fueron necesarios dos años para que ambas partes llegasen a una nueva concordia¹⁴⁶.

142. G. ALBERICO (dir.) *“Les conciles oecuméniques”*. 3 vols. París, 1994, I, p. 182 y II, p. 441.

143. El sordomudo procedía de los “advenae, quorum plurima multitudo causa devotionis cum baculo peregrinationis beatissimi apostoli Jacobi petebat suffragia, Legionensem adire urbem, et sanctorum inibi martyrum limina petere, seque primum patrociniis intentissime commendare coeperunt”. El tuerto era “francígena”. Pero además, los mártires instan en sueño a dos caballeros alemanes a comer las flores depositadas sobre su sepulcro, y un clérigo foráneo cura a una mujer con las reliquias disueltas en una bebida. Por si cupieran dudas, entre los exvotos destacaba la mula de cera, recuerdo de la que le fue resucitada a un peregrino francés procedente de Santiago (*Ibidem*, p. 413-415). Con más orgullo exhibía el monasterio, desde lo alto de su torre y a modo de memorial del milagro de Almanzor, su tienda de campaña y doce capas de paño (*Ibidem*, p. 411).

144. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, V, nº 1605.

145. Era hijo de Pedro Manrique, casado con la infanta Sancha de Navarra, y hermano de la condesa Elvira Pérez, casada con Armengol VIII de Urgel, había ejercido los oficios de cantor y arcediano antes de acceder al episcopado (FLETCHER, *The episcopate...*, p. 71-2, y FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, VI, nº 1541, 1623 y 1631).

146. Además de confirmar en su tenor los acuerdos anteriores, en el de 1192 se intercambiaban algunos solares y se sometían sus transferencias al fuero de la ciudad, facilitándose el funcionamiento respectivo de molinos, presas y acueductos, y legalizándose la nueva iglesia de san Isidoro en Mayorga

Y es que el episcopado de Manrique fue fecundo en la definición de la jurisdicción de la iglesia de sobre las iglesias propias, a menudo por medio del pacto, frente a monasterios (Sahagún, 1181-1198; Boadilla de Rioseco, 1185; Sandoval, 1186; San Claudio, 1190), órdenes (Santiago, 1190; Hospital, 1182 y 1192-1194;) e incluso otras iglesias seculares (Palencia y la abadía de Valladolid, 1198)¹⁴⁷. Algunos pleitos venían de antes, y otros le sobrevivirán. Pero uno de los más enconados, sustanciado prácticamente en 1183 a favor de León¹⁴⁸, fue el que opuso a su iglesia frente a la sede de Lugo por el arcidiacono de Triacastela. Este pleito lucense es uno de los argumentos para situar en el episcopado de Manrique la confección de la *Vita sancti Froylani episcopi legionensis*¹⁴⁹. Los otros son los ecos de la fundación (reforma cisterciense) del monasterio de Moreruela, y la impronta de la predicación en un contexto urbano y mercantil que el texto ostenta.

El milagro isidoriano I de la recopilación del Tudense señala, en efecto, el gobierno de Manrique de Lara —al que hace responsable de gravar a la colegiata con exacciones injustas— como el momento de la translación de las reliquias de San Froilán desde el monasterio de Moreruela a León¹⁵⁰. Y es que la

(FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental...*, VI, n° 1691 y 1697). El sesgo finalmente positivo del pleito parece la razón de la "reconciliación" del obispo Manrique en el "milagro" L de la recopilación del Tudense (cf. *infra*).

147. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, VI, n° 1606, 1625, 1652, 1663, 1710, 1739, 1828, 1849, 1852, 1853, 1880, 1629, 1651, 1670, 1684, 1685, 1699, 1736 y 1738.

148. Sin que Lugo deje de apelar (FLETCHER, *Las iglesias de León y Roma...*, p. 479 y 482). El pleito se plantea en 1155 y el último acto es de 1207 (FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, n° 1485, 1487, 1524, 1529, 1637, 1643, 1647, 1661, 1700, 1701, 1737, 1738, 1746 y 1798).

149. Según su editor (RISCO, *ES*, XXXIV, p. 422-425 y 159-201), escrito por el diácono Juan en una biblia "Gótica" conservada en el archivo de la iglesia de León, que J. GONZÁLEZ (*San Froilan de León. Estudio crítico-biográfico*. León, 1946, p. 12) data de 920. Según este autor —que sigue a RISCO— el texto (intitulado "De hortodoxo viro Froiane Legionense Episcopo") habría sido escrito quince años después de la muerte de Froilan, cuyo episcopado en León transcurriría entre 900 y 905. Pero ya A. LOBERA (*Historia de las grandezas de León*, Valladolid, 1596, p. 113 r°, 142 r°) dató la prelatura entre 990 y 1006, y, siguiéndole, el P. FLÓREZ (*E.S.*, XIV, p. 337-343), que muestra su escepticismo sobre los aspectos cronológicos del texto. Nuestra propuesta implica reconocer que a fines del siglo XII se habría usado la letra visigótica redonda para dar credibilidad al contenido cronológico del texto, haciendo abstracción —al parecer— de los documentos que hablan del gobierno de la sede leonesa, entre 878-904, por Mauro (E. SAEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León. I (775-952)*. León, 1987, p. 27-28. Según Linehan, la pérdida de sus reliquias en beneficio de Oviedo a fines del siglo X (según el testimonio de Pelayo de Oviedo) no había sido reparada en León hasta la traslación de las de San Isidoro (p. 174).

150. Cf. *infra*, p..... Señala, además, el prodigio de la lluvia de miel ocurrida en la ocasión, hasta el punto de que "corrían arroyos" de este producto. La miel, nutriente vital cargado de gran valor simbólico desde la antigüedad, era —recuérdese— la especie en que la colegiata pagaba el censo a la catedral. La fiesta de la traslación de San Froilán, el 4 de octubre, la sabemos introducida en el calendario de León recogido en un códice misceláneo compuesto en 1187 para la colegiata de San Isidoro. Luego, en el leccionario de la catedral (s. XIII) y en el calendario de la segunda mitad de ese siglo (JANINI, *Manuscritos litúrgicos...* I, n° 155, 145, 136). (Su oficio sería incluido en el siglo XIV en un breviario de Lugo compuesto a principios de XIII (*Ibidem*, n° 168).

fundación de este monasterio —que sabemos reformado por los cistercienses hacia 1158— es atribuida por el texto de la *vita* a su protagonista. Nacido Froilán “in suburbium lucense”, después de una infancia convencional en un santo (“ut bonus negotiator thesaurum Domini ferebat in corde”), opta a los dieciocho años por el yermo, si bien lo hace como preparación para consagrarse al “predicationis officium”. No se decidió a esto sino tras someter sus labios a una ordalía de fuego (necesaria porque las tentaciones dualistas —y como tal puede interpretarse la visión de la dos palomas— estaban a la orden del día) y, acompañado del sacerdote Atilano (“cum quo verbum divinum meditabat frequens”), se retiró a hacer vida eremítica a un monte “cui vocabulo est Curcurrini” y construyó en él una ermita (“cellulam”). Presionado, sin embargo, por la muchedumbre de quienes se acercaban a oír su predicación (“plurimum coactus ab universo coetu credentium Domino”) accedió a bajar a la ciudad de Veseo (=Viseu) para edificar un cenobio, la llama del cual, según el texto, “totam peragraret Hispaniam”. Tanto que el “príncipi” Alfonso “qui regum gothorum Regebat in Ovetus, Asturiensem provinciam” lo mandó llamar para que fundase “in omnem suo regno”. Edificó entonces el cenobio dúplice de Tabora y, junto al Esla otro (en un “amaenum et altum locum erga flumen Estolae discurrente”), el de Moreruela¹⁵¹ (“ubi congregavit ducentos fere monachos sub regulari norma constitutos”). La fama de santidad pronto animó al pueblo a postularlo como obispo de León, de lo que mucho se congratuló el monarca, que varias veces había intentado hacerlo ordenar de mayores. El mismo día de Pentecostés en que recibía el presbiterado en León, Atilano se ordenaba en Zamora.

Nada sino su excelencia en la predicación del verbo divino (“ad docendos utrarumque ordines monachorum, clericorum et laicorum”), y el don de la profecía, nos cuenta la breve *vita* de su paso por el episcopado. Sólo el dolor del pueblo en su óbito (“per vicos et plateas voces plangentium sonant”) —ocurrido, afirma el texto, en la era DCCCCXLIII, es decir, el año 905¹⁵²— y la dignísima sepultura que el rey Alfonso le mandó labrar en la iglesia de León. Creemos, por tanto, que, aparte posibles guiños a la sede de Lugo y —desdè luego— a la de Zamora y a la portuguesa de Viseu, el texto trata de subrayar el origen monástico de la institución diocesana leonesa —en

151. El texto editado por Risco (*ES*, XXXIV, p. 424) procedente de la “biblia gótica”, no precisa el topónimo, pero añade, en nota: “Lect. Legion. addit, *nomine Morerola*”.

152. Aceptán esta cronología, después de Risco, PALOMEQUE TORRES, A., “La iglesia y el obispado de León desde sus orígenes hasta la dinastía navarra”, *Boletín de la universidad de Granada*, XV (1943), 1-46, p. 31. y más recientemente, F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*. Oviedo. 2000, p. 395-397. Un Froilán, obispo de Lugo, que hacia 871 intervino —por comisión de Alfonso III— en la repoblación de Braga (GARCÍA CONDE, A. *Episcopologio lucense (X-1990)*. Lugo, 1990, p. 80-81.

un momento de tantas disputas con monasterios, los cistercienses de Moreruela constituían un digno ejemplo¹⁵³, con la predicación como meta ideal. Era la necesaria instalación de un confesor autóctono en el fundamento hagiológico de la catedral.

En un momento que entendemos debe corresponder, por razones dialécticas, al mismo episcopado de Manrique de Lara se suscitaba en la colegiata de San Isidoro de León la necesidad de realzar el papel jugado por la iglesia que albergaba el panteón real de la monarquía leonesa. El momento era propicio por la necesidad para ésta de vindicar el derecho a la titularidad sobre el solar del reino musulmán de Sevilla, en el contexto de la descomposición del dominio almohade. Ello exigía escribir de nuevo el relato del traslado de los restos del sabio obispo de Sevilla a León, y la tarea fue encomendada a la pluma de alguno de los canónigos. La *Historia Translationis Sancti Isidori*, cuya fecha de composición su editor sitúa entre 1170 y 1235¹⁵⁴, muestra, en efecto, a su autor como testigo de algunos de los milagros que refiere (v.g.r., VI,3,I y VI,5,I).

El prólogo es una vinculación de la ciudad de León con la de Sevilla: "Legionensis civitas, a priscis temporibus Yspaniensium delicta regibus, quia erat regalis sedes nobilis et famosa...cum sit sacerdotalis et regia" (Pról., 16-21) merecía el traslado del cuerpo del "Yspaniarum doctor" "a predicta Yspali, que eiusdem viri apostolici doctrina extiterat felix et gloriosa Yspaniensiumque prima sedes fulgebat metropolitana, a qua nomen traxit Hispania, ab Yspano rege urbs populata" (Pról., 28-32). Vinculación interesante, dada –según el autor– la felicidad con que la ciudad del Betis, a la que se entiende como cosa propia, ostentó en tiempos de aquel prelado el primado de las Españas, derivado de su regia fundación por el monarca epónimo de la nación española.

La translación propiamente dicha empieza situando la obra de Isidoro en el reinado de Recaredo, ápice del desarrollo histórico del reino visigodo, y bajo el régimen del pontífice Gregorio (I,i,1-11), para atribuirle luego una profecía sobre la suerte de la estirpe goda (12-19), que evolucionará favorablemente tras su muerte porque reyes y sacerdotes siguieron sus huellas (20-22), hasta que el infame Vitiza fue recibido en el "Yspaniarum regnum". Pero como éste

153. Y de hecho el abad de Moreruela era, con el de La Espina, en 1198 juez comisionado por Inocencio III en el pleito entre la catedral de León y la de Palencia (FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, nº 1736).

154. J.A. ESTÉVEZ SOLA, "Historia Translationis Sancti Isidori", en *Cronica Hispana Saeculi XIII*, CC CM, LXXIII, Brepols-Turnhout, 1997, p. 119-179, especialmente p. 137. Es preciso, además, tener en cuenta que en esta *historia translationis* se mencionan las reliquias de los santos Claudio, Luperco y Victorino (IV. 4, 24-25), cuya ceremonia de translación o elevación, en su propio monasterio, tuvo lugar –cf. *supra*– en 1173.

ordenara suprimir la norma del celibato en el clero, se introjó la corrupción en el orden eclesiástico (23-34), que aumentó bajo Rodrigo, el cual “luxurie irrecitatus dissolutione magis ac magis auumentavit”. Esta clave rijosa de la Pérdida de España (35-44) –probable expresión de inquietudes reformadoras en el canonicato leonés finisecular– trajo, setenta y cinco años después de la muerte del Doctor (apelativo escolar, por lo demás), la entrada de los sarracenos (45-51), cuyo relato el autor acomete incorporando todo el texto de la Lectio I de la antigua “Acta translationis”, desde “anno igitur septuagesimo V” hasta studeat legere”¹⁵⁵. No sin algunas interpolaciones y matices significativos que muestra la confrontación de textos (en cursiva el de la *Historia Translationis*), como la sustitución del concepto “linaje de los godos” por el “las gentes de España”:

Anno igitur septuagesimo V post transitum gloriosissimi praesulis [*sanctissimi doctoris*] Isidori, omnis gens gothorum [*quia sacerdotes et reges eum derelinquerunt, in virga indignationis omnes Yspaniae gentes corrigens iusto iudicio*] gentili gladio [*secundum quod sanctus predixerat doctor Ysidorus ferienda est*] tradita. [*Per filios namque Vitize et Iulianum comitem Tingitaniae, cum Hulit rege fortissimo Africae*] transmarini sarraceni mare illud quod Yspalensi urbi alludit transfretantes primum [*primo*] eandem urbem ceperunt; deinde Beticam et Lusitaniam provinciam occuparunt

Intacta queda la expresión del itinerario de la conquista –primero a Sevilla, “deinde Betticam et Lusitaniam”– que coincide con el de la porción asignada al reino de León en el Tratado de Sahagún.

La piedad que explica la acción de Pelayo es *divina* en el nuevo texto (I.2,1-9, frente a *PL*, LXXXI, col. 40 B)), principio de una reconstrucción en tiempos realmente oscuros, en la que la restauración cristiana se interpreta como debida a la recuperación por los españoles de los principios isidorianos: la frase “precepta divina per beatum Ysidorum sibi tradita perquirentes Yspani”, I.2,11-12, no figuraba en la lectio II del Acta: Tal como en ésta, el canónigo historiador no menciona a ninguno de entre aquellos “armis et viribus famosi” que, persiguiendo a los enemigos de la cruz, restauraron obispos, fundaron monasterios y y dilataron materialmente el territorio cristiano (16-21). Introduce, sin embargo, el relato de la intervención de Carlomagno en Zaragoza, tras expulsar –luego de una aparición del apóstol Santiago– a los musulmanes de Gascuña y Vasconia y casar a una sobrina suya con el rey *legionensis* Alfonso “el Magno” (21-27). Se trata, manifiestamente, de una influencia de la *Historia Compostelana*, que continúa con la noticia de la visita de ambos reyes a Compostela y la institución por el leonés de una iglesia dotada –con el “Romani pape assensu”– de honor metropolitano, donde los

155. Cf. *supra*, cap. I, 3, B, y *PL*, t. LXXXI, col. 40.

canónigos habrían de vivir (como todo el clero de España) observando la regla de San Isidoro (27-32). No deja el canónigo de dar un sesgo militarista a toda esta historia, a tono con la ideología finisecular de las órdenes militares, que recaba para sí: tras "Ysidori regulam viverent tam ipsi quam omnis Yspaniae clerus statuit" añade " ut hoc esset Yspaniae sublevatio, cuius neglectus extiterat ei causa deiectionis" (32-33).

Tras mencionar la dilatación del territorio cristiano por Alfonso, el relato se engarza de nuevo en el del reinado de Fernando I de las "lectiones", pero si el autor de éstas había dicho que no era su intención explicar cómo aquél poseía el trono, la *HT* se detiene complacidamente en ofrecer el cuadro de un condominio del matrimonio real en el gobierno, en el que Doña Sancha ("Que quadam speciali mentis prudencia, regimini Austri non secunda, regimini regni sollicita") (I-3,6-9) parece prefigurar la imagen (¿deseada por el autor del texto?) de la infanta Berenguela casada con Alfonso IX. Justificándolo, en efecto, no sólo por la tradición de sus reales ancestros, sino también por las condiciones objetivas (presentadas a la manera de laudes, 18-21) de la ciudad de León, propone al esposo mudar sus primitivos planes de entierro en Sahagún o Arlanza en beneficio del cenobio de San Juan Bautista de la ciudad.

La "amplificatio" continúa con el debate sobre qué mártir de Sevilla debía procurarse. Y se presenta en el contexto de una expedición militar por la Bética y la Lusitania, en cuyo curso el rey hispalense Benabet, se ofrece a pagar tributo, "sicut ceteros Yspanie reges", en caso de que ni él ni su reino fueran perseguidos (II.i,1-10). De nuevo, pues, el belicismo leonés, previo a la presentación del proceder feudal del monarca al convocar a consejo a sus vasallos, que le sugieren acceda a la solicitud del musulmán y le pida el cuerpo de Santa Justa (11-19). Aceptado ello por Benabet, en la convocatoria, tras debate áulico¹⁵⁶, de los emisarios, el texto incorpora la figura de Fernando y Gonzalo, "sui palatii obtimates". Obispos y condes no agotan ya la comitiva del monarca, y es preciso hacerlo constar, de la misma forma que el hecho de que la comisión sea enviada "cum manu militari"¹⁵⁷.

La humillación que para los súbditos musulmanes suponía entregar las reliquias de una mártir, que aunque cristiana no dejaba para ellos de constituir una suerte de "lumen patriae", es novedosamente introducida como explicación de la respuesta inhibitoria del taifa, al que tras haberlo denominado "rex paganus" llama ahora (no se olvide que ya era tributario) "dux gentilis" (II.2). Los párrafos II.3 y II.4 retoman el texto del Acta (lectiones III, IV y V)

156. "postquam de expeditione illa gloriose ventum fuerat Legionem, et aulici proceres, ex suo conferentes ingenio quis ad tan sanctissimum opus dignus esset mittendus, aderant huic studio, qui provido, prout videbatur unicuique, consilio animo regali satisfacerent" (II.i, 23-27).

157. A esta expresión de la lectio II, añade la *Hist. Transl.*: "ideo quia Catholice fidei rebelles putant Christi fideles sibi hostes, rex sagacissimus providus mente, ne insidiantium eis obsit et aliquis cuneus, qui eos ad deferendum supradicte virginis corpus Yspalim misit" (II, i; 34-37). A fines del siglo XII hay ya una mayor sensibilidad hacia la segregación de los "órdenes".

en que se narran las visiones de Alvito y la entrevista subsiguiente con Benabet. Sólo la respuesta de éste en el texto primigenio (“et si Ysidori vobis tribuo, cum quo hic remanebo?”), que podía resultar enigmática para los cristianos norteños de fines del siglo XII¹⁵⁸, impone una explicación que tiene mucho de doxología. Los consejeros del rey taifa (“eius consiliarii”) conovocan a la asamblea de notables de la ciudad (“urbis natu maiores”) pero también a la de los mozárabes (“cultores Catholice fidei”) para inquirir de ellos la personalidad del tal Isidoro (II.4,18-34). Y éstos, cuya residencia en la ciudad del Betis era forzada (“si eis inde esset libertas, magis obtabant transmigrare”), aunque no veían con buenos ojos la salida de las reliquias, refieren a los sarracenos que el doctor Isidoro, dotado con el palio arzobispal por el papa Gregorio, había abortado la predicación de Mahoma en España: un automático sentimiento de aversión les hace aconsejar al taifa no defraude a los emisarios leoneses.

En la piadosa excavación, tras el hallazgo del báculo, decide la *Historia* introducir otra disgresión, en forma de nueva visión en que el santo declara la especial vinculación a la que están destinados sus restos (“pro toto vestre mentis in hoc monumento meum corpus invenietis meque patrono gaudebit Yspania, set maxime civitas Legionensis”) (II.5,11-13). Testigo en la emanación de la hagiológica fragancia (16-21) fue —nueva cuña introducida— una muchedumbre de cristianos y musulmanes “in laudem Dei et confessoris eius Ysidori dantes voces ad sidera cum summa devotione”, entre la cual se producen curaciones de ciegos, mudos y cojos (21-25). No se podía, a esas alturas, ignorar a la población musulmana de las ciudades.

Viene entonces el óbito de Alvito (II.6), al séptimo día de enfermar, que presenta ejemplarmente, penitencia incluida, y tras hacer confesión de sus faltas al obispo Ordoño de Astorga (11-15). Será éste quien presida la comitiva que lleve el santo a León, ante cuya partida la despedida de Benabet inspira al autor nueva doxología, expuesta de forma directa¹⁵⁹, en la que —teniéndose en mente más la actitud del califa almohade que la del taifa abadí— se alude a la posible conversión, obrada por visión del santo, del que había sido perseguidor de los cristianos (“ut in Christicole laudes in Christum blasphemus prurumperet et de sancti abscessu sanctorum persecutor doleret et Christianorum predo Christi confessoris exequias regis muneribus decoraret”, 13-16).

Al entroncar con la breve mención que del “aparato” exhibido por Fernando I había hecho la Lectio VII, la *Historia* describe hiperbólicamente la marcha al Duero del rey y la corte para recibir las reliquias isidorianas (III.2). En

158. Como el sistema de parias era ya historia, una explicación como la que le dimos *supra* (I, 3-B) carecía ya de sentido.

159. Rogo, fratres, quanta sancti sanctorumque rex honoris reverencia amplectuntur Ysidorum, cum... (III.i, 9-10).

la dos veces explicitada orilla de ese río puede o no verse una alusión al alfoz legionense, pero lo que aparece indudable es la nueva presentación de la humildad del monarca llevando en sus hombros, cual nuevo David con el arca de la alianza, los restos del santo (“quasi privilegio abrenunciatis temporalis, glebam sanctissimi confessoris pedibus nudis cum praeclarissimis filiis suis gaudebat humeris deportare, velut David coram archa federis cum famulis ludens”(21-24). Humildad ante el pueblo que se trueca en gloria ante Dios (25-26): el argumento es el mismo que en Toledo se había utilizado al presentar a Alfonso VII transportando el brazo de San Eugenio, a su llegada de Saint Denis¹⁶⁰.

Si en el territorio, el camino no ofrece dudas, la disyuntiva se plantea al llegar la comitiva a la ciudad, escindida en dos desde aquel 1063, según P. Linehan. En la puerta del arco se forma en la muchedumbre una “sediciosa altercatio” (III.3,1-26), porque muchos querían llevar el cuerpo del obispo *sancti Alviti* a la iglesia de San Juan Bautista. Se hallaba presente, quiere la Historia, el abad, *vite venerabilis*, Domingo de Silos, que aconsejó colocar ambos cadáveres en sillas gestatorias, sobre lomos de sendos caballos: el que portaba los restos del obispo se dirigió derecho a la iglesia de Santa María (“quia pontificalis ecclesia suo antistite viduanda non erat”), mientras el que llevaba los de San Isidoro se dirigió a la de San Juan Bautista. Si al castellano se le niega el calificativo de santo, no deja de reconocérsele una función arbitral que se sabe ejerciera en la frontera oriental del reino. Depositada su carga, una y otra bestia se arrojan luego a un lago bastante nocivo para la ciudad (19-22), del que nadie pudo sacarlos. Cuando el piélago fue colmatado con piedras y tierra, se vió de nuevo a los caballos aparecer incólumes sobre el suelo. Atónitos y estupefactos¹⁶¹, los vecinos proceden a enterrar al obispo en la catedral.

En lo demás, nada nuevo en la descripción de la ceremonia con que la familia real inhumaba en San Juan Bautista los restos isidorianos (III.3, 27-44 = lectio VII). La variante se introduce al exponer la manera como la naturaleza sintió los efectos de la translación. La lectio IX del Acta había narrado la nevada caída en 1063 sobre Sevilla. Comenzando casi igual (En lugar de “Ad laudem quoque pontificis almi” pone “Ad laudem quoque *sancti pontificis*”) la *HT*

160. Cf. *supra*, III, 1., p. 146-147.

161. Ante lo que es un “mirabilium” (por más que el texto lo denomine “miraculo”), es decir, un prodigio cuyo sentido el autor no explica. Más ardua resulta para el historiador hallar la explicación. Cuando hace años nos ocupamos de los milagros, en la versión del Tudense (“Hagiografía y mentalidades en el siglo XII: los Milagros de San Isidoro de León”, en SÁNCHEZ HERRERO, J. (ed.) *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV*. Madrid, 1991, p. 413-441), hablamos (p. 419) del “tipo inteligente de los caballos, mitificado en algún punto en la época de esplendor de la caballería”. Hoy nos atrevemos a sugerir la persistencia en el imaginario colectivo —o al menos en el acervo cultural al que tenía acceso la élite cultivada— de un antiguo mito con dúplice soporte equino: el de los Dioscuros. El lago es escenario, además, en el imaginario colectivo medieval de representaciones malsanas, pero situadas generalmente en las calendas caniculares (WALTER, Ph. *Mitologie chretienne. Rites et mythes du Moyen Age*. Paris, 1992, p. 219-243).

realiza una traslación geográfica de las resultas climatológicas: es la ciudad de León la que, padeciendo sequía y esterilidad, se vió ese año bendecida con las lluvias que le restituyeron toda la fecundidad, y ello mientras la nieve privaba de los frutos agrícolas al campo hispalense (III.4). A este pasaje pospone el que le precedía en el Acta (lectio VIII), al objeto de introducir la serie de milagros que se habían sucedido en León junto al sepulcro de San Isidoro, a los que se refiere de manera genérica (III.5), pues ha de decir algo aún sobre el fautor de la traslación. La primera que, accediendo al deseo de Doña Sancha de incrementar el cupo de las reliquias de santos que ya se custodiaban en el palacio real, transfirió desde Avila las de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta (IV.I). La noticia, que no figura en el Acta, estamos tentados de ponerla en relación con alguna controversia –hasta ahora no documentada– surgida con motivo de la erección del obispado de Avila. En todo caso, a esa asociación al culto isidoriano no se podía dejar de añadir, a fines del siglo XII, la figura de Santiago, “qui eum (al rey) victorem reddebant” (24-25), y entre cuyas iglesias el monarca distribuía con preferencia el botín de sus campañas.

A la basílica ya llamada de San Isidoro, distinguida con donaciones de objetos preciosos y privilegios, acudía el monarca a celebrar, de día y de noche, el oficio divino (“vices gerens cantorís”), y, con gran reverencia hacia el orden clerical, auxiliaba a pobres y peregrinos (12-20). Los últimos días del monarca son descritos según el módulo ya establecido por la *Historia Silensis*, que describe al monarca realizando, bajo los rasgos del rey penitente, los ritos propiciatorios de la salvación (IV.2 y IV.3). Según P. Henriët¹⁶², es probable que, a la hora de organizar su tránsito al más allá, el rey Fernando y los clérigos que lo aconsejaban se inspirasen en un relato de la muerte de Isidoro, conservado en una carta del clérigo Redempto (en circulación al menos desde el siglo X). Así, inscribiendo su vida y óbito “dans un cycle action/mort/inhumation qui l’attache pource toujours à la personne d’Isidore”, la muerte del rey quedará como espejo de la buena muerte real y así será recogida en toda la cronística posterior.

Como introducción a los milagros operados por el santo en su nuevo sepulcro, la *Historia Translationis* cree oportuno dar relación de las reliquias custodiadas en la basílica, a la cabeza de las cuales se halla el cuerpo de san Vicente y la “maiozem partem” del de sus hermanas Sabina y Cristeta (IV.4). La serie no carece de pertrechos de abolengo bíblico, como huesos del profeta Samuel o un trozo de la piedra sobre la que se sentó Abrahán. Pero contiene más huellas de la persona de Cristo, como la mirra donada por los Magos; pan y el cuchillo de la Cena; fragmentos del lienzo con que secó los pies a los apóstoles, de la columna de la flagelación, del Lignum Crucis, del

162. Aspecto subrayado por P. HENRIËT, *Un exemple de religiosité politique...*, p. 81-83. Advértase, por demás, la execración de la liturgia mozárabe implícita en la expresión “qui tunc tempore more toledano caneabant” (IV.2, 18-19).

lienzo con que fue amortajado y del santo Sepulcro. La Virgen está representada con los huesos de Santa Ana, con sus vestidos y aun con su leche. De los apóstoles había huesos de San Pedro y San Pablo, Santiago, Andrés, Bartolomé, Mateo y la cabeza del Bautista. En cuanto a los mártires, es importante la proporción de los hispanos (Lorenzo, Vicente, Justo y Pastor, y, lo que es una novedad, los leoneses Claudio, Lupercio y Victorico), frente a los foráneos (aceite del que emanó en el monte Sina por los méritos de Santa Catalina, huesos de los Inocentes y, con trozos de vestidos, de Esperato y las mártires Margarita, Marina, Inés, Dorotea y Engracia). Frente a ellos, no ocupan un lugar despreciable los confesores, con el denominador común de tratarse de obispos: San Martín, San Agustín, San Nicolás, Tomás de Canterbury y el Malaquíás “qui beati Bernardi Claravallensis abbatis contemporaneus fuit”. Las dos últimas muestras sirven para darle al texto una fecha “a quo”.

Como lo permite igualmente el contenido de cada uno de los milagros que, sentado un tópico relativo a la memoria histórica (hasta entonces no se habían redactado “partim impericia, partim negligencia”), la *HT* escoge para incorporar a la relación. El primero (VI.I) es el de cierto judío rico que por temor de Alfonso VI se refugió en la iglesia de San Isidoro. Ante el espectáculo de las súplicas al santo por un paralítico postrado en el lecho desde hacía años, juró bautizarse si la curación se producía. Y como a media noche ocurriera el milagro, imbuido de fe, acudió a su casa para bautizarse con su familia y entregarse al servicio de Dios.

La conversión de un judío, fugitivo del monarca de las dos religiones no es, desde luego, asunto anacrónico en el siglo XII. El siguiente caso tampoco, por ocurrir en el mercado (V.2). Un vecino de Astorga había criado a un niño sordomudo de nacimiento. Y habiéndolo llevado consigo a León, lo dejó en el hostal mientras acudía a sus negocios. Pero el joven se escapó y dió en entrar en la iglesia de San Isidoro, donde vió a alguien vestido de pontifical que, tomándole la lengua, le decía: “vinculis lingue solutus, sanus effectus es; da gloriam Deo”. Bajando exultante a la plaza, trató con un mercader el cambio del manto nuevo que su dueño le había dado por cera para la iglesia. Pero los criados del merino real contemplaron la escena y lo metieron en la cárcel¹⁶³. Allí se presenta el “padre” del niño y, aunque al principio no lo reconoce, admirado por el relato, obtiene su liberación y difunde por la ciudad lo ocurrido. Obispo y cabildo, ciudadanos “ex omni parte”, y los judíos (“qui mercandi causa ad civitatem venerant”¹⁶⁴) acuden en alabanza a la basílica del santo confesor.

La voluntad de donar a la iglesia de san Isidoro no debe verse obstaculizada por las leyes económicas, parece querer decir el autor de la *Historia*.

163. Infracción de una posible ordenanza que prohibiera el trueque por razones fiscales.

164. No debía a la sazón haber en León aljama de importancia (ESTEPA, *Estructura urbana...*).

Como tampoco por la justicia criminal: un caballero, apelando al derecho de asilo, se refugia en el templo isidoriano (V.3) y el rey manda privarlo de todo suministro de alimento y bebida. Pero al cabo de siete días un manantial cristalino brota de la losa que pisaba el sacerdote celebrante, y de aquel refrigerio salvador guardarían los canónigos un frasco como reliquia. El simbolismo eucarístico evidente no esconde que la historia complete el cuadro de las primeras manifestaciones de beneficencia social isidoriana.

El canónigo escritor de los milagros decide entonces abordar la vinculación dinástica del santo patrono, pero adaptándola al momento. El pasaje V.4 pone en escena dos apariciones de San Isidoro al "imperator Adefonsus" durante un asedio de Baeza. Reza así el comienzo del texto:

Cum serenissimus imperator Adefonsus pro dilatandis sancte ecclesie finibus ac inimicis crucis Christi Hysmaelitis expugnandis eorum fines quam plurimos devastasset, Beaciam, quondam Christianorum urbem, a predictis agarenis inuasam cum militari manu perpauca consueto obsedit (V.4,1-5).

Baeza es una ciudad de cristianos que ha sido invadida por los musulmanes. Sabemos que, antes de Las Navas, Baeza no fue de cristianos (es decir, de Alfonso VII) sino entre los veranos de 1147 y 1157¹⁶⁵. Luego, o bien "quondam...inuassam" se refiere a la antigua condición de "civitas" durante el periodo visigótico y a la invasión del siglo VIII; o bien a la invasión de 1157, tras diez años de titularidad cristiana: pero entonces ya no habría lugar a un asedio por parte del "imperator". Cabe una tercera posibilidad: "quondam Christianorum urbem" refleja la situación contemporánea al autor de la *Historia*, porque ésta habría sido escrita tras Las Navas y, por tanto, tras la recuperación de Baeza por parte de los cristianos *castellanos*. el pasaje se convertiría así en una vindicación leonesista en la coyuntura del comienzo de la expansión por Andalucía, en la que la figura de Alfonso VII sería utilizada para afirmar unos derechos de titularidad leoneses sobre el territorio bético.

De hecho, el pasaje contiene una superposición de intencionalidades. Los sarracenos de las ciudades circunvecinas asedian el campamento del Emperador (5-8). Viéndose éste rodeado, impetra la misericordia divina (9-14), y se le aparece "quidam vir veneranda canice comptus, episcopali infula indutus, cuius facies rutilabat ut sol clarissimus. Circa quem dextera gladium igneum ancipitem tenens gradiebatur" (15-20), que le da animos y le anuncia que la muchedumbre de musulmanes se desvanecerá ante su rostro al día siguiente, asegurándole que él es el guardián suyo y de sus descendientes (21-25). Ello lo aclara, tras ser interrogado sobre su identidad y presentarse como el "Hispaniarum doctor Ysidorus", mediante su postulación como "beati Iacobi

165. LADERO QUESADA, M.A. "1135-1217. Castilla y León", en *Historia de España. Menéndez Pidal*, IX, Madrid, 1998, p. 424-5, 444-5, 543-45.

apostoli predicatione sucesor, dextera hec eiusdem Iachobi apostoli est, Yspanie defensoris" (27-29). No parece posible ignorar una voluntad de emulación de la figura de Santiago y de su ascendiente sobre la caballería de ambos reinos, materializada en los progresos crecientes de la orden militar puesta bajo su advocación. La continuación del pasaje no lo desmiente: dispada la visión, el rey convoca a los obispos y a los condes, los cuales le proponen establecer una "confraternitatem, nos eius parociniis tam in vita quam in morte comandantes" (35-36).

En el pasaje se adivina la voluntad de suplantar a la orden de Santiago, pues en la memoria de la caballería leonesa, la victoriosa conquista de Almería por Alfonso VII debía figurar a fines del siglo XII como el escenario mítico de la mayor gloria militar pretérita, y la oportunidad de justificarla por el apoyo de San Isidoro a la caballería del reino de León parece clara.

Defendida la precedencia de Isidoro como patrono de la caballería del reino, el autor de la *Historia* procede luego a defender el lugar de san Isidoro en la constelación hagiológica que a fines del siglo XII estaba constituida en la capital del reino de Alfonso IX. En V.5 narra el caso de la sequía que durante tres años afectaba al reino, por lo cual el obispo don Juan, viendo

tantum cladem, videntes et religiosi viri, videlicet abbas Sancti Claudii et priores sancti Isidori et sancti Marchi, qui in eadem urbe et eius suburbiis morabantur, ad unicum et singulare presidium confugerunt Dei omnipotenciam exorantes. Sumpsit proinde prefatus pontifex corpus sancti Froilani cum aliis reliquiis quam pluribus, qui in eius ecclesia venerantur. Sumpsit ei abbas sancti Claudii corpora sanctorum Claudii, Lupercii et Victorici, qui in eius monasterio requiescunt. Sumpsit et prior sancti Ysidori corpus sancti Vincentii et duarum sororum eius non minimam partem, ut ordinaretur processio.

Tras acceder el prior de San Isidoro a que el arca conteniendo sus reliquias fuese incorporada a la procesión, se produjo el prodigio de hacerse inmóvil el cuerpo del santo en cierto monte no lejos de la ciudad por el que la comitiva había pasado. Tuvo doña Sancha que humillarse ante "su esposo", y tras el voto emitido de no ser nuevamente sacado en procesión, pudo la procesión regresar a la ciudad con el cuerpo del santo. En el lugar se fabricaría una iglesia en honor de san Isidoro.

Salvo los dos últimos, los restantes milagros de la *Historia translationis* tienen como materia casos de posesión diabólica (VI.2, VI.3, VI.4 y VI. 5), ostentando los dos últimos —el de la adolescente de Negrillos y el de la mujer de Olleros— la locuacidad luciferina típica de fines de siglo. En el último son los propios demonios quienes manifiestan su determinación de no abandonar la posesión si no es en la propia iglesia de san Isidoro, ya que la paciente había sido llevada a la de San Vicente de la Gotera, y tal como lo anunciaron lo cumplieron, no sin dejar testimonio material de su estancia, lo que es también signo de los tiempos.

Pero no quiso terminar el autor de la historia el compendio de las intervenciones isidorianas sin una referencia en clave a las aspiraciones leonesas sobre el espacio bético: así entendemos el milagro (VI.6) de la curación de cierta mujer, "servilis opere", que había sido privada del movimiento de una de sus manos por osar contravenir la prescripción eclesiástica de la fiesta de las santas Justa y Rufina, las mártires sevillanas. Y al final, la rúbrica es, en doxología directa, la comparación de la función taumatúrgica de San Isidoro con los grandes del santoral católico: San Pedro, Santiago San Juan, y San Esteban, precedidos de Moisés y de Heliseo (VI.7). La argumentación no terminaría de convencer a todo el mundo en el León del siglo XIII.

Pero la colegiata de San Isidoro no iba a necesitar a tan ilustres precursores de su patrono para su defensa, pues la prestigiaba la misma vida regular de sus canónigos. Uno de ellos, Martín, pudo realizar —durante los años en que se escribía la *Historia Translationis*— una ingente labor intelectual al servicio de la doctrina cristiana. Nada más y nada menos que una *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, es decir, una lectura armonizada de la revelación anterior y posterior a Jesucristo, adecuada a la elucidación de las cuestiones dogmáticas y morales que acuciaban a la vida de la Iglesia entre el tercer y cuarto concilio de Letrán.

Su "curriculum"¹⁶⁶ lo sitúa en la proa de la iglesia hispana del siglo XII. Nacido entre 1120 y 1130 en una familia noble del reino de León, Martino vive su primera experiencia religiosa junto a su progenitor, dentro del monasterio de San Marcelo. La regla de san Agustín que aquí se observaba le facilitaría la formación litúrgica necesaria para, al cabo de la infancia, ser ordenado de subdiácono. Muerto el padre, emprende una serie de peregrinaciones que, de Santiago y San Salvador de Oviedo, lo llevarían a Roma y a Tierra Santa: tras ser recibido por el papa Adriano IV, visita San Miguel del Monte Gargano y San Nicolás de Bari, y, antes de 1156, llega a Jerusalén, permaneciendo durante dos años al servicio del Hospital. De regreso, se detiene junto a los ermitaños de Antioquía y aun varios días en Constantinopla, donde compra una casulla de seda para su iglesia de San Marcelo. El itinerario de vuelta a León habría sufrido un largo desvío hacia los santuarios de Saint Denis (París), San Martín de Tours, Santo Tomás de Canterbury y San Patricio en Irlanda¹⁶⁷.

166. Según lo establece A. VIÑAYO ("San Martino de león y su noticia histórica: biografía, santidad, culto", *San Martino de León*, 337-362) sobre la base de la *Vita* contenida en los capítulos LII a LXXV del *Liber de Miraculis Sancti Isidori* (editada en *PL*, CCVIII, col. 9-24). Para el personal de la colegiata, laicos incluidos, cf. del mismo autor, "La abadía de canónigos regulares de San Isidoro de León", en SOTO RABANOS, *Pensamiento Medieval hispano I*, p. 117-141).

167. De la realidad histórica de tal viaje puede dudarse, considerando que Tomás Becket no fue canonizado sino en 1173, y que el *iter* por todos los grandes santuarios de peregrinación de la cristiandad latina puede ser tenido como un "topos", máxime dada su similitud con el que decenios después habría realizado su biógrafo Lucas de Tuy.

Todavía se proponía visitar San Gil de Narbona, San Saturnino de Toulouse y San Antonio de Lérins cuando fue encarcelado en Béziers por intriga de ciertos herejes.

De nuevo en León, vuelve a San Marcelo, donde toma el hábito canónico de San Agustín y es ordenado de mayores por el obispo Manrique (1181-1205). Pero la vida regular entra allí en crisis y el prelado seculariza la canónica, con lo que Martino pide ingresar en San Isidoro. No parece, sin embargo, que lo aceptaran bien al principio, por lo que hubo de regresar al cenobio de la puerta Cauriense, de donde sólo lo sacaron –poco después de 1184– las humildes preces del abad isidoriano Facundo. Instalado otra vez en la colegiata, erige junto a su celda un altar a la Santa Cruz, donde rinde culto a los mártires locales¹⁶⁸. El aislamiento, permitido por el uso canónico, le era necesario para la empresa teológica que iba a acometer, en medio de terribles achaques: una concordia del antiguo y nuevo Testamento, organizada en una serie de sermones para explicar el temporal del ciclo litúrgico. Tuvo que montar todo un escritorio, servido por siete clérigos y un grupo de escribanos, cuyos emolumentos corren a cargo de limosnas, desde 1197 principalmente de la reina Berenguela. En él se rezan las horas, e incluso se tiene el refectorio¹⁶⁹.

El contenido de uno de los sermones, la Trinidad, dará nombre a la capilla que en 1190 construyó en el claustro, consagrada por el obispo de Oviedo (antiguo canónigo de San Isidoro) y dotada también con su porción de reliquias locales –del trío Claudio, Luperco y Victorico, y de los dos Vicentes, el mártir y el diácono–, junto a las de las grandes figuras¹⁷⁰. En ella oficiaría, sin duda, para las numerosas visitas que recibe –ricos hombres y obispos y cortesanos–, con alguna de las cuales (caso del deán de León Pedro Muñoz) llega a sostener célebres discusiones. La confianza de que gozaba entre los grandes (a juzgar por el dinero cuya custodia le tenían encomendada) se vió en la hora de su muerte, el 12 de enero se 1203¹⁷¹.

168. Cinco cajas con reliquias halladas en 1909 cuando se desmontó ese altar ostentaban - en letra visigótica y carolina de fines del XII- contener reliquias del Lignum Crucis, San Tirso, San Pelayo, los mártires Claudio, Luperco y Victorico, Santa Eulalia, San Mamés y santa Engracia (VIÑAYO, *San Martino de León...*, p. 384).

169. El escritorio-biblioteca de San Isidoro no fue, de hecho, ni mejor ni peor que los de las colegiatas contemporáneas, y su contenido, durante el período 1148-1203 es el predecible: una biblia de 1162, colecciones de homilias y collaciones, una *Vitae Patrum*, un martirologio, un misal, un breviario y las *Opera* de Martino (Mc CLUSKEY, R., "The library and scriptorium of San Isidoro de León", *San Martino de León...*, p. 231-248).

170. El Salvador, la Cruz y el Sepulcro, La Virgen, santa Ana, el Bautista, Pedro y Pablo, Pablo y Marina, Inés, Dorotea, Engracia, la encina de Mambré "y otros muchos santos", según se colige de la inscripción existente en la capilla como de los frascos hallados en 1971 en el ara original (VIÑAYO, *San Martino de León...*, p. 349). Tales piezas podían abonar la historicidad del viaje del santo a Tierra Santa.

171. VIÑAYO, *San Martino de León...*, p. 349-350.

En la obra escrita que dejó, la colegiata de San Isidoro de León debió mirarse como lumbrera en su tiempo. Sólo su mismo volumen marca una evidente distancia respecto a la producción salida de cualquiera de las escuelas o escritorios vecinos¹⁷²: sus 34 sermones para el temporal del ciclo litúrgico (Adviento, Navidad, Epifanía, Septuagésima, Sexagésima, Quinquagésima, Cuaresma, Pasión, Ramos, La Cena, Resurrección, tiempo pascual, Letanías, Rogaciones, Ascensión, Espíritu Santo y la Trinidad), 9 para fiestas de santos (el tránsito de San Isidoro, San Juan Bautista, La Asunción y la Natividad de la Virgen, la Santa Cruz, San Miguel Arcángel, Todos los Santos y dos para la Translación de san Isidoro) y 11 diversos (dos sobre la Dedicación de la Iglesia, sobre los preladados, la renuncia a la propiedad, la obediencia, la disciplina, la evitación del ocio y de la curia regia y cinco comentarios sobre el Nuevo Testamento, entre los cuales el del Apocalipsis) constituyen todo un programa de reforma para la colegiata de canónigos de la que formaba parte, aplicables además a la vida cristiana y religiosa en general.

Si bien el estilo en que están escritos mereció a su biógrafo la consideración de fluido, bello, elegante y copioso, modernamente se han detectado en su prosa párrafos asonantados en los que “fluyen las cadencias del *cursum rithmicum*”¹⁷³. El conjunto de los sermones del canónigo no conforman —como en casi ningún escritor de su tiempo— obra original. El análisis de los cuatro primeros ha podido mostrar que “Isidoro de Sevilla le da el marco de referencia y Pedro Lombardo el método de trabajo que luego Martino se encargó de completar con aportaciones de textos que le eran familiares, más que con reflexiones personales”¹⁷⁴. Del contenido teológico se ha destacado, en efecto, la influencia del maestro de Notre Dame —y obispo de París entre 1159-1160— Pedro Lombardo, bien visible en su doctrina sobre la penitencia¹⁷⁵, o sobre el misterio de la Trinidad¹⁷⁶. El sermón XXXIV, que trata de ésta última, consiste en su primera parte en una reproducción casi íntegra del primer libro de las *Sentencias*, seguida de una conclusión, un comentario sobre el credo y una llamada a los judíos para que se conviertan. Lo último habría constituido, para A. Viñayo, “el primordial fin apologético de San Martín”¹⁷⁷. Pero la reali-

172. Por más que resulte “difícil poder determinar, ni siquiera de modo aproximado, cuáles eran en el siglo XII las manifestaciones culturales del clero leonés, ya que las noticias que sobre este asunto nos han transmitido los documentos coetáneos son verdaderamente escasas. No es posible ir más allá de una mera conjetura” (SANTIAGO-OTERO, H., “La formación de los clérigos leoneses en el siglo XII”, *San Martino de León...*, p. 175-189, esp. p. 189).

173. VIÑAYO, *La abadía de canónigos...*, p. 136, y MARINER BIGORRA, S., “Peculiaridades estilísticas de las obras de Santo Martino”, *Santo Martino de León...*, p. 459-491.

174. ROBLES CARCEDO, L., “Fuentes del pensamiento teológico de santo Martino”, *San Martino de León...*, p. 597-623, esp. p. 620.

175. FLÓREZ GARCÍA, Gonzalo, “El sacramento de la penitencia en los escritos de Santo Martino”, *San Martino de León...*, p. 655-677.

176. GARCÍA TATO, I., “Influencia de Pedro Lombardo en la doctrina trinitaria de Martino de León”, *San Martino de León...*, p. 679-685.

dad sociocultural de los judíos de León en este tiempo no parece justificar las reflexiones martinianas¹⁷⁸, que tienen el valor de haberse adelantado en un veintena de años a la doctrina consagrada en el IV concilio de Letrán.

Pero junto a la gran variedad de asuntos teológicos contenidos en esta serie de sermones, sería preciso subrayar su exposición ordenada según el ciclo anual, a efectos de trascender la percepción estacional del tiempo hacia una dimensión sobrenatural¹⁷⁹. El temporal y el santoral explanados cubren los principales hitos de la liturgia, y en ello la empresa de Martino de León se emparenta con la de otros autores de su tiempo como Juan Belet (*Summa de ecclesiasticis officiis*), discípulo en Chartres de Gilbert de la Porrée y colega de Pedro Lombardo en París antes de 1182¹⁸⁰. Especial significación adquiere en ese contexto la glosa de la fiesta de la Translación de san Isidoro, que el calendario de la colegiata sitúa el 23 de diciembre. El tema del frío y de la nieve, le mueve a reflexionar sobre el vestido apropiado para los canónigos, y su sentido místico¹⁸¹. Martino de León se había situado él mismo a la sombra de Isidoro antes de que uno de los canónigos de la siguiente generación ubicara en ella su figura.

* * *

El diácono Lucas fue recibido como canónigo en San Isidoro muerto ya Don Martino¹⁸² lo que no impide que se viera influenciado por su obra y hasta por su ejemplo, pues entre 1220 y 1230 emprende una peregrinación a Roma, Constantinopla y Jerusalén. En el curso de la misma, a cuyo regreso recalca en

177. VIÑAYO GONZALEZ, A., *San Martín de León y su apologética antijudía*. Madrid-Barcelona, 1948, p. 147.

178. Sino "un mar de irracionalismo seudorreligioso, enseñoreado y removido por los judíos [pero en general, los de Europa y Al Andalus], y cuyas consecuencias ya se habían palpado en el sur de Francia" (RODRÍGUEZ, J., "Los judíos leoneses en la época martiniana", *San Martino de León...*, p. 67-85). La destrucción del Castro de los Judíos en 1196 por Alfonso VIII y Pedro II habría tenido lugar con la obra del canónigo Martín ya incoada (*Ibidem...*, p. 80-2): es de advertir la connotación especial que pudiese representar su entrega un año más tarde, por Alfonso IX, a la *catedral* de León.

179. Cf., en el de la fiesta de San Miguel —pórtico del otoño—, la recurrencia del tema "*Factum est proelium in coelo, id est in Ecclesia*" (*PL*, CCIX, col. 37-46).

180. En que estaba vinculado a la iglesia de Amiens (*DHGE*, t. VII, p. 518). La última edición de la *Summa* (en las anteriores se la tituló "Rationale"), a cargo de H. Boutheil (nº XLI y XLI A del "Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis". Turnhout, 1976)

181. Y lo expone con diálogo celeste entre San Agustín y San Isidoro, en que el primero informa al segundo, situado en el momento en que un ángel anuncia (León, 1147) en la corte del emperador "qui imperat ventis et mari", la reforma de la colegiata (*PL*, CCIX, col. 51-56).

182. FERNÁNDEZ CONDE, J., "El biógrafo contemporáneo de santo Martino: Lucas de Tuy", *San Martino de León...*, 301-335. Lo que no excluye un ingreso más temprano como clérigo de menores. Su mismo origen peninsular ha sido puesto cuestionado por P. Linehan (*Dates and doubts about Don Lucas*). De 1212 a 1223 la colegiata había alcanzado la cifra de 73 canónigos (VIÑAYO, *La abadía de canónigos...*, p. 127).

París; conoce al general de los franciscanos, Elías de Cortona, y al papa Gregorio IX. Formación y experiencia, por tanto, lo impulsarán en la década siguiente, durante el gobierno de la sede de León por Arnaldo (1234-1235) a alzarse en defensa de la ortodoxia frente a un grupo de supuestos albigenses que alteraban la vida de la ciudad¹⁸³. No es casual, por tanto, su relación con el provincial de los dominicos en España, fray Suero Gómez, ni la amistad trabada con el famoso predicador en Galicia Pedro González Telmo (+1246)¹⁸⁴, máxime si era “maestrescuela” cuando en 1239 fue hecho obispo de Túy, sede que gobernó durante los últimos diez años de su vida.

Pero la inclinación dialéctica le mueve más a tomar la pluma que a la administración diocesana, y su última etapa, de obispo historiador y hagiógrafo, termina con la burguesía de Túy rebelada contra el señorío episcopal¹⁸⁵. La composición del *Chronicon Mundi* —aparte la “operación de prestigio a favor de este centro que había estrenado vida canónica medio siglo antes” (Fernández Conde)— al realizarse a instancias de la reina Doña Berenguela justifica que el Tudense se erigiera en ideólogo de las aspiraciones políticas específicamente leonesas, actividad hoy bien conocida por su contraste con la obra historiográfica de Rodrigo Jiménez de Rada¹⁸⁶.

Pero para que su voz se pudiera oír en la corte nuevamente unificada de Castilla y León era preciso, sin duda, esconderla tras la figura de San Isidoro, y no otra cosa persigue, a nuestro parecer, la compilación de “milagros” ya escritos en un *Liber de Miraculis Sancti Isidori*. Había incoado la tarea años antes, pero la postpuso para escribir el ya citado opúsculo antiherético, y ahora, entre 1217 y 1230, la edita precedida de una *epistola* al prior dominico Suero Gómez, en la que reconoce actuar a instancias suya y de don Martín, abad de la colegiata¹⁸⁷. En el farragoso prólogo, plagado de lugares comunes, muestra su indignación por el olvido en que la obra de San Isidoro parecía

183. FERNÁNDEZ CONDE, J., “Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII”, *León Medieval. Doce estudios*. León, 1978, p. 100 y ss., con base en el tratado *De altera vita, fideique, controversiis adversus Albigensium errores libri III*, editado por vez primera en Ingolstadt, 1612, por el P. Mariana.

184. Cuya leyenda hagiográfica afirma su entierro por Don Lucas en la catedral de Túy, entre el coro y la puerta principal (FLÓREZ, ES, XXIII, p. 261; FERNÁNDEZ CONDE, *El biógrafo...*, p. 306).

185. GAUTIER DALCHÉ, J. *Historia urbana de Castilla y León (X-XIII)*. Madrid, 1979, p. 280-281. Quién sabe si enfurecida por su exclusión de las primeras operaciones navales en el Guadalquivir.

186. LINEHAN, P. *History and the historians of the Medieval Spain*. Oxford, 1993. Por la escritura del *Chronicon* habría merecido Don Lucas el obispado de Túy (SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., “Historia política del reino de León”, p. 225).

187. Hemos manejado la copia conservada en el Fondo Lorenzana de la Biblioteca Pública de Toledo, mss. 58. A la *epistola* sigue el prólogo, y la precede una “oratio auctoris huius libri miraculorum beatissimi Isidori ad eundem valde beatum Isidorum: Alma Pater patriae confessor Isidore, / Qui decus ecclesiae, legisque lucerna fuisti: / Tu de quo socio caeli corus exhilaratur; / De quo praesidio lex, rex, plebs magnificatur: / Dei hoc principium concludi fine beato, / Qui facis auxilium poscenti corde piato”.

estar cayendo entre los intelectuales del momento: “Quomodo silent viri scolastici qui a beatissimo doctore tanta scientiarum et actuum non solum adepti fuere, verum etiam quotidie asecuntur beneficia?”.

El texto se articula en 75 capítulos, de los que los 23 últimos constituyen la *vita* de San Martino. Es esta segunda parte la que debió constituir su aportación más original, pues en la redacción de los milagros propiamente isidorianos, el obispo de Túy se debió ayudar de alguna compilación de “miracula” ya existente y, desde luego, de la *Historia Translationis*, cuya utilización es exhaustiva en la primera parte: 15 de los capítulos-milagros le son directamente tributarios¹⁸⁸. Hasta el XV, no obstante, trata de completar su información, acudiendo a fuentes alternativas. Así en el II, que relata la conversión de Zaida, la hija de Ben Abad, y su matrimonio con Alfonso VI (en el *Chronicon* sólo la menciona como “quasi pro uxore” y madre del infante Sancho). Los capítulos III, IV y V son también originales, en el propósito del hagiógrafo de teorizar sobre algunos de los atributos ostensibles de la santidad, concretamente gravidez del cuerpo, inexpugnabilidad y autogobierno¹⁸⁹. No están, sin embargo, desprovistas de intencionalidad estas ampliaciones, pues en IX (ampliación de III.3, 22-26) —presencia de San Isidoro en el funeral de San Alvito— se están, a todas luces, suavizando tensiones entre las dos canónicas, agudizadas en la liturgia.

A partir de XVI, el Tudense se aparta de la *HT*. Si ésta había obliterado el reinado de Alfonso VI (pues resultaba muy duro, en el reinado de Alfonso IX, recordar al monarca que postergó a León en beneficio de Toledo), ahora se lo rehabilita. De los diez capítulos, LXII a LXXI, que le dedica en el *Chronicon*, escogerá para el XVI de los *MSI* el contenido del capítulo LXX: Alfonso VI conquistó Toledo por cierta revelación de Isidoro al obispo Cebrián de León que, como devoto del santo, se hallaba rezando en su iglesia. El contraste de la imagen real de ambos Alfonso, VI y IX, en los *MSI* queda reforzado por la dedicación de los siguientes siete capítulos (XVII-XXIII) —previos al que narra la muerte del rey (XXIV)— a relatar milagros que están ambientados en la Sevilla almohade. A la fosa donde estuvo enterrado san Isidoro en Sevilla acude gente de las tres religiones, atraída por la taumaturgia que allí continuaba produciéndose (XVII). Incluso fue curado un día de pascua Pedro Fernández (de

188. Concretamente los siguientes (entre paréntesis, el pasaje de la *Historia translationis*, según la capitulación de la última edición): I(II.5), II(inspirado en III.1), VI(III.3), X(IV.1), XI(IV.2), XII(IV.3), XIII(V.3), XIV(V.1), XV(V.2), XXXII(V.4), XLI(V.5), LXXVII(VI.6), LXXVIII(VI.3), LXXIX(VI.4), LXXX(VI.5). VII y VIII están inspirados, algo más libremente, en III.5 y III.4.

189. La mula en que en un principio cargan el cuerpo no puede sostenerlo (III); los moros que, arrepentidos de haber dejado marchar el cuerpo de San Isidoro, intentan atraparle quedan cegados (como los asirios frente a Eliseo) (IV); el cuerpo del santo se hace inmóvil hasta que el rey dona el lugar a la colegiata (V). Por otra parte, VII y VIII (curación de un ciego y don de la lluvia) añaden otras cualidades imprescindibles, la taumaturgia y la propiciación de la benignidad natural. Tales propósitos semánticos los señalamos ya en nuestro artículo *Hagiografía y mentalidades...*, p. 418. En la exégesis del nombre Isidoro (incluida en VIII) se advierte ya lo que será método habitual en Jacobo de la Voragine.

Castro), refugiado en Sevilla por haber caído en la ira regia (XVIII). A él le contará un tal Abencassi la liberación de un hijo suyo del demonio, tras prometer al santo un caballo, que luego le sería dado en una batalla para que triunfase de sus enemigos los mallorquines (XIX). La muerte de tres almuédanos impide convertir en mezquita el templo de san Isidoro, demolido por orden de Miramamolín, si bien los sillares se emplean en el amurallamiento de la ciudad (XX)¹⁹⁰. Pero nuevas desgracias obligan a detener las excavaciones en el sitio del sepulcro (XXI), aunque la historia de una candela hallada en la fosa y llevada a León con otros objetos de lujo es aprovechada por el Tudense para condenar la mercantilización de las reliquias¹⁹¹. Finalmente, un moro fabricante de papel paga sus blasfemias con la muerte, y el lugar del templo se despuebla (XXIII).

El prodigio de manar agua el pavimento del altar, en señal de llanto por la próxima muerte del rey (XXIV), reinstala definitivamente a Alfonso VI en la memoria isidoriana, y el hagiógrafo-cronista se cuida de atribuir al monarca su controvertida sucesión. Es esa doble condición de Lucas de Túy la que le obliga a no pasar por alto, como se había hecho en la *HT*, el reinado de Doña Urraca. Parece claro el designio —en los capítulos XXV a XXIX— de sumar la colegiata de san Isidoro a la serie de iglesias despojadas por los conflictos sociales y la rapiña de la tropa aragonesa. En XXV incluye al conde Enrique (de Borgoña) entre los expoliadores, presentando a Gutierre Fernández (de Castro) como el caballero cuya encomendación vino a salvar lo que quedó al monasterio en aquella difícil coyuntura. El santo se lo agradece con un anillo, símbolo de su nueva posición en la cima de la nobleza (XXVI), por más que en aquel entonces hubiera de refugiarse en Castilla. En sentido contrario, San Isidoro castiga por sus desafueros al conde de Portugal y al rey de Aragón¹⁹² (XXVII).

El ascenso de Alfonso Raimúndez es, así, consecuencia de la restitución de sus haberes al templo isidoriano y del apoyo en pleno de la ciudad de León (XXVIII). Pero la gran dotación del monasterio corresponde a la infanta doña Sancha, que eligió en él sepultura (XXX). Antes de abordar, sin embargo, el momento decisivo de la acción regia sobre el monasterio, Don Lucas se excusa en XXXI por su rudo estilo ("debui quidem vel potui elegantiori forsitam in hoc opere uti sermone, sed simplicibus, quibus maxime prodesse desidero,

190. La reivindicación simbólica de la titularidad leonesa sobre Sevilla, en virtud de lo dispuesto en el Tratado de Sahagún, es clara.

191. El caballero Silvestre, recaudador de las parias, se niega en León a entregarla al autor, aún reconvenido sobre la impropiedad de que los laicos manejen reliquias, y morirá en prisión.

192. El desastre de Fraga es presentado como una consecuencia de la actitud hacia el monasterio de san Isidoro (XXIX). El Tudense llama reiteradamente a Alfonso I Pedro —en XXV, XXVI y XXIX— señalando (en XXV) que, por amor de doña Urraca, había adoptado el nombre de Alfonso. Parece qué estamos ante una nueva imagen contrastada: Alfonso ("Pedro") I - Pedro II, el aliado de Alfonso VIII y protector de los albigenses.

verba displicent fallerata, multo magis si pro relationis dispendio producantur”) y declara adoptar para lo que sigue un orden temporal, al objeto de adecuar su discurso a los testimonios orales y escritos (“ea quae ab idoneis didici testibus, vel in mebranis ecclesiae huius beati doctoris”) de que se vale. Nos parece que ello demuestra un alto grado de unidad en el texto salido de la pluma del obispo de Túy.

Uno de esos escritos debía constituirlo la *HT*, cuyo texto se retoma (V.4) para la narración de la conquista de Baeza por Alfonso VII (XXXII). Asediado el monarca, se le aparece Isidoro en visión nocturna anunciándole una inminente victoria. Al referirlo a los obispos y condes, éstos deciden hacer una cofradía militar de san Isidoro y lo sellan con ósculo de paz. Pero otros sugieren seguir el parecer de doña Sancha y trasladar a la iglesia de San Isidoro la comunidad de canónigos que, presidida por Pedro Arias, residía entonces en Carbajal. Nueva aparición del santo para certificar al monarca que esta segunda determinación no contradecía a la primera. El Tudense, realizando un excursu sobre los méritos respectivos de Isidoro y Santiago, insiste en la vigencia de lo establecido entonces¹⁹³.

Como la segunda de las opciones había sido en realidad la triunfante, los *MSI* dedican una serie de capítulos a explicar el papel de la infanta doña Sancha, señora del infantazgo en torno al cual habían girado los enfrentamientos de la caballería leonesa y castellana. Primero, el triunfo de la regularidad con la segregación del palacio y el claustro isidoriano: tras serle dado a la infanta contemplar su tálamo celeste, ella decide retirarse a unas casas vecinas a la colegiata (XXXV). En segundo término, la cuota de favor que la colegiata tenía de Doña Sancha, donante de reliquias del Lignum Crucis a otras iglesias del reino: una aparición de san Vicente, el de Avila (“qui cum sponso tuo beato Isidoro sociali caritate in illius altare quiesco”) impone una ordalía de la que el sacro fragmento, que le habían traído los templarios y hospitalarios, sale indemne (XXXVI)¹⁹⁴. La tercera intervención de la infanta, referida en XLI, ya había sido relatada por la *HT* (V.5), datándola “quodam tempore”: se trata de las súplicas al santo para que accediera a regresar a su iglesia, tras hacerse inmóvil la reliquia en cierto lugar, durante una procesión para impetrar la lluvia. En el texto primitivo, el cuerpo santo accede a dejarse llevar cuando el pueblo de León (“universitas populorum astancium”) promete pagar un censo perpetuo; el Tudense, que sitúa el episodio en el reinado de Fernando II, añade que el impulso final lo dieron las manos inocentes de cuatro niños¹⁹⁵.

193. En el pasaje late la envidia ante el éxito de la sede de Santiago en poner a su servicio toda un orden de caballería.

194. Sahagún, Carracedo y la catedral de León fueron las otras iglesias agraciadas con el preciado relicario, que, según el hagiógrafo, alejaba el fuego destructor.

195. Y hace deducir a los expectadores el valor de la castidad (*MSI*, XLI). En la traducción de Juan de Robles se indica que el lugar del suceso fue un término cerca del lugar de Trabajo del Camino.

Los dos milagros que siguen a éste en *HT* (VI.1 y VI 2), sendas curaciones de demoníacos, son trasladadas por el Tudense al comienzo de la "segunda parte" de la colección (la que se anuncia en XXXI e incoa en XXXII con la justificación del traslado de los canónigos de Carvajal). Así en XXXIII se subraya la circunstancia de haber sido introducida la observancia de la regla de san Agustín, y en XXXIV se sopesan la dignidades respectivas de San Isidoro y San Pedro, que ya se había manifestado como "compañero" del hispalense, pero que ahora se aparece con San Pablo a su lado. Siendo de rigor la exposición de la taumaturgia, el tema de la posesión diabólica se muestra el más apto para la escatología. Por ello el Tudense introduce un nuevo caso de posesión diabólica, pero lo articula en cuatro momentos-capítulo para convertir a los protagonistas en oráculo de la nueva teología de ultratumba. Resucita así a un clérigo (XXXVII), gran pecador, para que narre su liberación del poder los demonios obrada por San Isidoro al frente de una compañía de ángeles: lo decisivo no es —dijo el santo— cómo se ha vivido sino cómo se ha muerto, y él lo hizo en hábito de canónigo. Corroborra la Virgen ese juicio y los demonios apelan —sin éxito— al del Redentor¹⁹⁶. La doctrina del Purgatorio no se revela, empero, sino en el segundo momento (XXXVIII): el muerto se aparece a otro canónigo para instruirlo sobre el valor de los sufragios y de los sacramentales. Pero una nueva aparición se hace precisa para matizar algunos aspectos (XXXIX): el papel de la misa de difuntos, de las indulgencias, de las obras y la actitud interior del orante, así como la naturaleza de las penas del infierno y la ubicación del cielo. En una magna visión (XL), a modo de traca final, a los tres canónigos videntes se les aparece el grupo de los "speciales predicti monasterii patronos"— la Virgen, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo y San Vicente y San Isidoro— instándoles amonestasen al convento a honesta y devota vida.

El conjunto resulta la más acabada exposición teológica, de inequívoco aroma lateranense, vertida por el Tudense en los *MSI*. De su unidad fue consciente el hagiógrafo cuando interrumpió la hilazón narrativa para introducir de nuevo la ideología propiamente política¹⁹⁷. De Doña Sancha (XLI) pasa al infante Alfonso, "el qual agora despues del dicho su padre rige bienaventuradamente el reino de León", a cuyos ojos san Isidoro devolvió la vista cuando se los lavaron con el agua emanada del pavimento del altar (XLII). No puede, sin embargo, poseer una visión cabal de los hechos de Alfonso IX, que le son

196. Tres días después de su profesión, muere el clérigo, y al cavársele la sepultura hallan la señal de la clemencia divina. Los avatares narrados responden a los ensayos teológicos de la doctrina sobre el purgatorio (Cf. LE GOFF, J. *El nacimiento del purgatorio*. Barcelona, 1988). Cf. las dos listas de canónigos, de 1170-1180 y de 1180-1192, incluidas en el *Martirologio y Necrologio* del monasterio (VIÑAYO, *La abadía de canónigos regulares...*, p. 127).

197. Renuncia el autor a escribir más milagros de San Isidoro y San Martino (escogido por aquel "en nuestros tiempos por compañero de sus milagros") "porque la prolixidad non cause enoxo a los leyentes u oyentes, ni la tardança peligrosa haga daño o mengua a nuestra poquedad, porque al presente non podemos bien morar en nuestra tierra a causa que los enemigos de la fe coçean contra nosotros". En todo caso, el concepto del purgatorio será instrumentalizado, como se verá, en el relato siguiente.

coetáneos, y su actitud ante la monarquía parte del juicio sobre Fernando II, al que valora en relación a los otros centros de decisión (el Papado, la catedral de León) que en ese momento intervinieron en los asuntos de la colegiata. Una operación para secularizarla, anejándola a la catedral, la atribuye a los manejos del obispo don Juan, con el apoyo de la reina doña Teresa, para lo que se llegó a impetrar bulas a Roma —que llegaron casi a tener efecto— (XLIII), y parece que con el consentimiento del rey.

Pero cuando sobrevino el ataque de los almohades a Ciudad Rodrigo, en el verano de 1174, el monarca pudo acudir en su defensa —afirma el milagro XLIV— gracias a haber sido avisado por la revelación de San Isidoro al canónigo y tesorero de la colegiata Don Martino. El argumento era necesario, ante la realidad de que el verdadero apoyo a Fernando II en aquella jornada lo habían constituido los caballeros santiaguistas, y el milagro presentaba al rey pidiendo a Alejandro III concediese la exención a la colegiata, y al pontífice accediendo¹⁹⁸. La justicia divina se presenta, por demás, como inexorable con la reina doña Teresa, a la que el Tudense anatematiza para alagar al fruto del primer matrimonio regio, Alfonso IX: acusada de haberse financiado con el tesoro del monasterio, Teresa Fernández (también se llamaría Teresa una de las esposas de Alfonso IX, la rival de Doña Berenguela) muere preñada, y aunque habría de salvarse por su arrepentimiento y entierro en el monasterio (XLV), aún se hallaba en el Purgatorio. El pontífice, en cambio, se libró del mismo porque san Pedro, san Pablo, san Isidoro y san Gregorio acudieron prestos a su rescate (XLVI)¹⁹⁹.

La exaltación de Alejandro III con la narración del milagro astral sucedido cuando su elección (XLVII) no se explica sólo por su concesión al monasterio del privilegio de la exención, sino por el hecho de ser el pontífice que hizo frente y de manera radical al partido Hohenstaufen. Pero Lucas de Túy tenía unos referentes más cercanos de los que ocuparse. Parece asegurar que los malhechores feudales no viven su mejor momento en la manera expeditiva en que el caballero Nuño Meléndez es reducido a la hermandad isidoriana (XLIX). A Portugal —descartada la sucesión de sus infantas y siendo agua pasada los conflictos de 1197-1199 y 1211-1212²⁰⁰— la contempla como con ternura, en la imagen del caballero desterrado y agraciado en San Isidoro con cier-

198. En la visión Isidoro garantiza asistir al rey en unión del apóstol Santiago. El embajador regio al papa fue el prior don Pelayo. El privilegio de la exención incluiría el uso de mitra y báculo (XLIV). Sobre las campañas almohades de 1171-1174, SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Historia política...*, 266-268.

199. En realidad la reina murió, poco después del 5 de febrero de 1180, tras haber dado a luz un infante, que la sobrevivió poco tiempo (SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Historia política...*, 274). Hace años imputamos la actitud del Tudense hacia ella a animadversión hacia la casa de Lara, por el primer matrimonio de ella con Nuño Pérez de Lara (*Hagiografía y mentalidades...*, 421). El vidente en en los dos últimos episodios es el canónigo don Marcos. No se busca, en cambio, testimonio para una teofanía de tipo más general: el eclipse de un sol pequeño por otro mayor, ocurrido cuando el cisma de Víctor IV contra Alejandro III (XLVII).

200. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Historia política...*, p. 310-313 y 326-327. La paz firmada en 1219, en FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, VI, n° 1882.

ta piedra preciosa caída de un crucifijo, augurio de su rehabilitación por Alfonso IX y por su señor, Sancho I (XLVIII). Y como colofón, una petición general de fondos para la fábrica, en la historia de la presa del río Torío (LI), concedida por la infanta doña Sancha –de hecho, objeto de un pleito con la catedral en 1207²⁰¹– pero proseguida con limosnas, según el milagro, después de un providencial hallazgo de moneda turonesa.

Pero el nexo con la segunda parte del trabajo hagiográfico lo ha establecido el Tudense atribuyendo en el capítulo L una visión al protagonista de la misma, el canónigo Don Martino. La sitúa en el tiempo de la traslación de San Florián a León, y trata de la suerte corrida por el obispo Manrique, al que acusa de haber corrompido a la colegiata, so color de corrección. En los términos generales en que la plantea manifiesta una interpretación retrógrada de la reciente evolución eclesiástica²⁰², no siendo sino muestra del resentimiento colegial hacia el prelado que en 1190 se alzó contra las excepcionalidades que venía disfrutando la colegiata. La “justicia” isidoriana se ejercerá matando al mensajero y humillando al obispo: el arcediano gestor de las bulas es capturado por corsarios, y el prelado termina de canónigo profeso.

* * *

Los capítulos LII a LXXV, casi la tercera parte del *liber*, constituyen, en efecto, una *vita* de san Martino²⁰³. El exordio en que consiste el primero, narrando la visión en que San Isidoro compele al joven Martino (“intellectu scripturarum interno fere idiota, sed virtutum operibus sapientissime florebat insignis”) a comerse un libro aclara el propósito del hagiógrafo: “stupebant cuncti...data fuerat tanta scientia scripturarum”. El saber es una gracia, para un intelectual en la senda de San Agustín, y la *Concordia* no debe servir sólo para confundir a judíos y herejes sino para que se cuente a Martín “inter doctores Ecclesiae Christi”. La narración de su carrera es, necesariamente, un modelo para canónigos regulares: los progenitores, cuya “nobilitas morum” decoraba

201. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...*, VI, nº 1797.

202. “y lo mismo hacían en aquel tiempo algunos otros obispos, que so color de corregir y castigar a los religiosos fueron tan crueles contra ellos en desplazar a Dios, que muchos monasterios de nuestras partes fueron profanados e destruidos en tal manera que donde era morada de monges e canónigos reglares que servían a Dios agora son tornados Çilleros de los obispos e corrales de ovejas e puercos e otros ganados, e apenas se halla en aquellos sagrados lugares un solo clérigo que diga el oficio divino, lo qual redundo en gran escandalo de los principes, e por ello los infieles rearguyen a los clérigos de avaricia e sacrilegio” (según el texto de la traducción). Cf. el prodigio de la lluvia de miel ocurrida cuando la traslación de san Florián desde el monasterio de Moreruela: la miel, nutriente vital cargado de valor simbólico, era la especie en que S. Isidoro pagaba el censo a la catedral. Sobre el obispo Manrique, cf. *supra*, la querrela de 1190 y el acuerdo de 1192.

203. *PL*, CCVIII, col. 9-24, que numera los capítulos del I al XXIV. Hay edición moderna a cargo de A. Viñayo (León, 1988) de los capítulos correspondientes de la versión al romance del canónigo Juan de Robles.

a la del linaje (LIII-II), vivían el matrimonio “sancte ac honeste”, y prevenían la entrada en religión del primero que enviudase, lo que le ocurrió al padre, que al llegarle esa hora ingresó con su hijo en San Marcelo. El niño Martino, que ya había sido entregado a un maestro para su instrucción (“sed intus irradiabatur Spiritu Sancto”), se desenvolvió (“hilaritas...mansuetudo...prudencia”) entre los clérigos adultos como una prefiguración de lo que sería en el futuro: por la prontitud para la oración, la insistencia en el ayuno, o en la actitud de compartir las miserias ajenas (LIV-III). La santidad –parece querer decir el Tudense– depende *tanto de* la ascesis como de la predestinación²⁰⁴.

La peregrinación –al final de la adolescencia– debe ser un antídoto contra el deseo carnal e ir precedida del desprendimiento material, pero ha de dirigirse sobre todo a los santuarios provistos de “sacratissima corpora”, empezando por los propios: El Salvador de Oviedo y Santiago (LV-IV). Roma, sin embargo, dotada del poder de atar y desatar (LVI-V), es el camino de Jerusalén, donde el servicio al Hospital resulta previo al coloquio con los eremitas o a la visita de reliquias en Bizancio (LVII-VI). Más allá de la posible historicidad del viaje a Inglaterra e Irlanda, puede leerse en LVIII-VII un aviso para quienes entienden demorar en demasía la “peregrinatio” por los santuarios de Francia, pues el peligro es la incompreensión por parte de los herejes del verdadero sentido de la liturgia y la propiedad eclesiástica (cf. el episodio de la casulla y del encarcelamiento). Y la liberación por un rutilante ángel (LIX-VIII) resulta muy del tono de su formación teológica agustiniana y de su militancia anticátara²⁰⁵.

La parte más convencional de la *vita* es precisamente la que describe el itinerario hacia la santidad del canónigo Martino: la recepción de las órdenes mayores y del hábito regular, la opción por la contemplación (LX-IX), y el camino de la ascesis: abstinencia extrema, austeridad en el vestido y en el lecho, y obras de misericordia como forma de humanización de la santidad (LXII-XI). Porque el relato del traslado a la colegiata de San Isidoro cuando la secularización de san Marcelo (LXI-X) no está desprovisto de beligerancia frente a la catedral, nueva titular de aquella antigua iglesia. Ni la vinculación del apoyo de Alfonso IX y Doña Berenguela al episodio del aparatoso esfuerzo realizado para componer la obra teológica (LXIII-XII) se aleja del propósito solapado del hagiógrafo: postular la santidad de un doctor –en el comienzo de la trayectoria histórica de la institución universitaria– a quien reyes, obispos y “barones regni” habían hecho el “magistrum confessionis peccatorum suorum”. Después de ello no extraña que Lucas de Túy quiera introducir excepciones en la pobreza comunitaria (LXIV-XIII) o justificar la organización de un estudio dentro de un claustro (LXV-XIV): el guiño de presentar a los siete clérigos “scriptores” recibiendo sólo una mínima parte de la carne dada por el

204. Ello ya fue observado por J. Fernández Conde (*El biógrafo...*, p. 322-323).

205. La teología sobre los ángeles, en ciernes en el pensamiento neoplatónico, se desarrolló en el siglo XII y actuará como antídoto frente a la demonología cátera (*DTC*, I, p. 1.222-1.226).

santo a los gatos debe entenderse como ironía del magro emolumento entregado en la época a los estudiantes²⁰⁶.

El número de los milagros relatados es, efectivamente, parco y no incluye sino curaciones²⁰⁷: de unas fiebres cuartanas al deán de León (LXVI-XV); de una afección en un pecho a cierta dama noble (LVII-XVI); de una dolor de muelas a su abad García (LXVIII-XVII); de una postema a un joven noble "qui in ipso monasterio inter regulares nutriebatur pueros" (LXIX-XVIII); y de complicaciones en el parto de su hijo Ramiro a Sancha, la esposa del conde Froila (LXX-XIX)²⁰⁸. Pero hay que considerar que el texto es el origen de una tradición de veneración, no su consecuencia. Y dadas las cautelas que Roma empezaba a tomar antes de incoar los expedientes de canonización, el Tudense elige unos casos en que el beneficiario vive y puede testimoniar, casos además en que el sanado ha mejorado de status.

El ápice de la proyección política de la *vita* se halla, al final, en el augurio del santo sobre la indemnidad de la ciudad de León, por la intercesión isidoriana, en el trance de la invasión del reino por los ejércitos de Castilla y Aragón (LXXI-XX). Los acontecimientos tuvieron lugar, efectivamente, en 1196, cuando, respondiendo a la entrada de Alfonso IX hasta Carrión y Villalcázar de Sirga—operación sincronizada con la expedición de los almohades hasta el Tajo—Alfonso VIII y Pedro II llegan en cabalgada hasta Astorga, tomando Castroverde y saqueando el Castro de los Judíos (actual Puentecastro), pero obviando la capital²⁰⁹. Sin embargo el Tudense invierte los términos, pues (no sin mostrar al aragonés como vasallo: "habens in auxilium suum Petrum regem Aragonum") presenta el ataque leonés como respuesta al castellano ("in brevi rex Castellae recipiet nuntium, quod rex Legionis cum exercitu magno invadit regnum suum"). Y subraya la ausencia de combate entre ambos monarcas: "sed nullus erit inter eos armorum conflictus". La pluma del Tudense, cuando relata estos

206. Con la que debían contentarse, pues se trataba de la parte bendita del "victum", que Dios multiplicaría (frente al resto de la carne, entregada a los gatos, animal diabólico en la Edad Media), y, por tanto, había que usar correctamente, sin comerla en sábado para no judaizar: cf. el anatema en que incurrió por ello el niño Alfonso, que en tiempo del Tudense era "artium liberalium et iuris magistrali" (*PL*, CCVIII, col. 18, XIV).

207. Fernández Conde subraya, además, que se trate en todo caso de curaciones, tipo de prodigios "normales" o "sencillos" según la terminología empleada (*El biógrafo...*, p. 24-25), contrapuestos a los "miracula" de otras colecciones en los que sobresale "lo maravilloso, lo anormal, lo sorprendente".

208. El Tudense parece apelar aquí al legitimismo residual que quedaría en el León de su momento: el condé Froila debe ser el padre del Diego Froilaz que se destacaría en 1230 entre los resistentes leoneses a la entronización de Fernando III (SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Historia política...*, p. 349).

209. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Historia política...*, p. 308. El Tudense afirma que el asedio de León se inició al menos: "Post haec urbem Legionensem coepit cum suis exercitibus oppugnare" (*PL*, CCVIII, col. 20, XX). La ulterior entrega por Alfonso IX del Castro de los Judíos, el 13 de julio de 1197, a la catedral de León—a la que empezará a rentar 500 sueldos, una piel y dos guadamecés— (FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección...León*, VI, n 1731) no pudo, por demás, agrandar a los canónigos de San Isidoro.

hechos en el contexto de la nueva unión de los reinos bajo Fernando III, tiende, evidentemente, a edulcorar la memoria que de aquellos conflictos quedaba.

La narración del óbito de san Martino la descompone el Tudense en varios momentos-capítulo. Desde que, ocho días antes, el "doctor Ecclesie Christi" lo anuncia, se recluye en vigilia y oración, y el sábado dirige a los frailes en capítulo una alocución digna de un predicador ("ut facunda et suavi praedicatione videretur jam consistere in consortio angelorum") (LXXII-XXI). Luego entrega al prior las llaves de la cámara en que se guardaba el dinero encomendado a su custodia por ciertos magnates –profesión de pobreza– y solicita el perdón de los hermanos y la bendición del prior –acto de humildad– (LXXIII-XXII). Desde que enferma, no deja de celebrar misa, encomendando a San Isidoro su tránsito, hasta que en el atardecer del siguiente sábado anuncia la inminencia del momento final a un visitante –el "custos turrium regis" Pedro, que era canónigo de San Isidoro cuando escribe el Tudense– y pide la extrema unción (LXXIV-XXIII). Pero todavía –aun contra el uso común– hará que se le administre la comunión (LXXV-XXIV), para mostrar el valor de la Eucaristía²¹⁰.

En definitiva, la última ampliación de los *MSI*, correspondiente a la pluma de Lucas de Túy, entendemos que respondería al propósito de hacer de un patrono local, el de la colegiata, otro "nacional", el de un reino de León en pugna por hacerse con un espacio político en la España del derrumbe del imperio almohade. Pero la adición, en capítulos, de la *vita* de San Martino a ese conglomerado muestra con claridad un último quiebro del Tudense: actualizar, de la mejor manera posible, la tradición milagrera isidoriana cultivada en la colegiata, postulando la santidad de uno de sus canónigos que encarnaba a la perfección los valores del nuevo hombre de iglesia en la coyuntura postlateranense²¹¹. La tarea era tanto más necesaria en cuanto Sevilla se iba a conquistar, lo que significaba que la titularidad de la colegiata leonesa sobre el cuerpo de San Isidoro podía tener los días contados.

Pero la corriente histórica no jugaba ya a favor de la hagiología como instrumento de la ideología. El freno a los procesos de canonización por parte del pontificado, el predominio del ideal cisterciense entre la nobleza rural, y el desarrollo de la historiografía laica (o al servicio del poder monárquico) determinarán que haya que esperar a la segunda mitad de siglo para ver desarrollarse construcciones hagiológicas de nuevo cuño, bajo el signo de la *summa*.

210. Cuya esencia –perfilada a lo largo del siglo XII– habían sancionado el IV concilio Lateranense e Inocencio III (*DTC*, X, p. 1.234-1.302). De nuevo en el capítulo final invoca el Tudense otro testimonio, el de los canónigos Pedro y Fernando.

211. La traducción de Juan de Robles añadirá cinco nuevos capítulos "escritos" con posterioridad a Lucas de Túy: LXXVII- LXXX son trasunto del último tramo de la *Historia Translationis* (VI.6, 3, 4 y 5), antepuesto el referente a las santas Justa y Rufina. LXXXI es el arrimo al acervo isidoriano tanto de los éxitos militares de Alfonso IX como de la ocupación de León por Fernando III y sus ulteriores conquistas en Andalucía.

IV. HAGIOGRAFÍA Y PREDICACIÓN: LA OBRA DEL DOMINICO RODRIGO DE CERRATO

En el tomo II de la *España Sagrada* daba noticia el P. Flórez de un manuscrito conservado en un convento de su orden cuyo título empezaba por *Vitas sanctorum nimia prolixitate descriptas, etc.*, compuesto a mediados del siglo XIII, en letra gótica, por el dominico fray Rodrigo de Cerrato. Aludía también a otro ejemplar, "de letra no tan bien formada", custodiado en la universidad de Alcalá, cuyo texto traía al final un breve cronicón en forma de anales¹. En el número siguiente de su magna obra historiográfica deduce ya la religión dominica del autor, contemporáneo de Alfonso X (pues el aludido cronicón termina con la muerte de Fernando III), añadiendo, como dato biográfico, el que hubiera residido un tiempo en Calzada de Calatrava. Sobre el libro en sí, del que dice tener noticia de un tercer ejemplar conservado en la catedral de Segovia², no comenta sino su opinión de estar basado en los antiguos leccionarios de uso litúrgico.

Pero el proyecto de editar las vidas de los santos hispanos quedó en las de San Torcuato, San Ildefonso, San Vicente, Santas Justa y Rufina, San Isidoro y San Zoilo. A pesar del uso que, como fuente, hicieron de la obra del Cerratense Tamayo de Salazar, en varios lugares de su *Martirologio Hispano*, y los bolandistas en las *Acta Sanctorum*, la obra del dominico palentino ha

1. *ES*, t. II, p. 204-206. Llama al autor *Manuel* Cerratense, por defectuosa interpretación de una abreviatura. Varias de las leyendas en él contenidas editará en los sucesivos números de la *España Sagrada*: Vol. III, p. XXV-XL, con transcripción del prólogo; V, p. 521-5; VIII, p. 241-3; IX, p. 342-3 y 358-63; y X, p. 494-6.

2. Que juzga de posterior cronología por contener la festividad del Corpus Christi —lo que hemos comprobado no corresponde a la realidad— y por las interpolaciones que contiene una de la "vidas", que no cita, lo que no implica necesariamente una posterior cronología del códice en su conjunto.

quedado ampliamente ignorada hasta la actualidad. El índice de nuestros escritores latinos medievales conoce siete ejemplares del *Vitas Sanctorum*³:

- Biblioteca capitular de Segovia. Vit. 28 (siglo XIII)
- Biblioteca de la universidad Complutense (antigua de Alcalá), mss. 146 (siglo XIV)
- Bibliothèque Nationale. Paris. Lat. 2333 y 2333A (s. XIII y XIV)
- British Museum. London. Add. 30057 (siglo XIV), el mismo que manejó el P. Flórez⁴; y Add. 23.935 (siglo XIII)
- Toulouse. Bibliothèque Publique. mss. 82.

Con independencia de los criterios paleográficos usados por el *Index* para la datación de los códices, la mayor antigüedad del de Madrid ha sido defendida con base fundamental en la leyenda de Santo Domingo de Guzmán, que en el código de Segovia está adobada con algunos milagros no contenidos en el otro⁵. Con independencia de este hecho que, por sí solo, no habría de presuponer la precedencia cronológica del Complutense, las conclusiones sobre el proceso de composición de la obra, ya establecidas por Dondaine, han sido recogidas recientemente por M. Díaz y Díaz⁶. El primer momento de la edición lo reflejan, así, las copias en que consisten los manuscritos –no enteramente idénticos– de Alcalá y de Londres, y es anterior (aunque no puede serlo mucho: el segundo Flórez lo databa hacia 1260) a la difusión por Italia, hacia 1264, de la *Legenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine. La incorporación de materiales procedente de esta última recopilación hagiográfica daría lugar, por la adición de otras 16 “vitas”, a las 175 de que consta la copia conservada en el archivo catedral de Segovia.

3. M. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*. 2 vols. Salamanca, 1959, Vol. II, p. 286-7, n° 1360.

Un índice del contenido del libro, según el código complutense, lo ofreció J. VIVES en *Analecta Sacra Tarraconenseia*, n° 21 (1948), 157-76.

4. Pues en su primera página puede leerse: “Vitae sanctorum a Fr. Roderico Emmanueli Cerratensi, Ordinis Praedictorum, circa annum 1260 conscriptae. Utitur eo fr. Henricus Florez Aug.”. Lo de Enmanueli es una lectura incorrecta de la abreviación h'ml'='humilis', según aclaró ya A. DONDAINE, “Les éditions du Vitas Sanctorum de Rodéric de Cerrato”, *Studia Anselmiana*, 63 (1971), 225-253. Del cotejo del código de Londres con el complutense y el segoviano, concluye este autor la mayor antigüedad del texto del primero, prácticamente idéntico al del segundo, y el carácter postrero del tercero, concluido probablemente en 1276.

5. Por parte del dominico P. C. PALOMO IGLESIAS, *Santo Domingo de Guzmán y los dominicos españoles*. Guadalajara, 1971, p. 53. Añade allí mismo este autor que el código de Segovia, en el f° 184 v°, al “copiar” el milagro de la aparición del Cuerpo de Cristo perdido salta dos líneas y empalma el milagro con el antecedente por la palabra “Samló”. Otros “detalles”, dice, los reserva para una edición, que anuncia, de ambos códices. Ha preparado, al parecer, dicha edición en 1991, sin haberla aún publicado, F. Villamil Fernández, en la universidad de Santiago de Compostela.

6. En “Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV” (C. ALVAR y J.M. LUCIA, editores, *La literatura en la época de Sancho IV*. Alcalá de Henares, 1996, p. 35-52).

Rodrigo de Cerrato habría, en todo caso, escrito el colofón de esta versión definitiva antes de 1276, pues en el f° 225 v° del código de Segovia, al disponer varias reglas de cómputo, se afirma "cum igitur hoc anno, in quo fuit haec tabula facta, anni Domini sint mille CCLXXVI, hoc autem anno est bissextum".

En el comienzo de nuestro estudio, basado principalmente en los códices de Segovia y Alcalá (Complutense), es preciso leer el prefacio de la obra para obtener una primera idea de su naturaleza:

Vitas sanctorum, nimia prolixitate descriptas, ac variis voluminibus dispersas, quorum festa ecclesia colit, vel quorum historias fides fidelium recipit, breviter et succincte eligens utilia in uno volumine prestringere curavi, explosis coloribus purpuratis. Quatinus prolixitas, mater tedii, lectorem non retrahat et brevitatis allicit, utilitas inducat, color rhetoricus non obducat, et predicatoribus vero ad predicandum de sanctis non desit materia, et ad excitandam materiam devotionem fidelium devota inveniantur exempla; clericos quoque inopes ad habendum vitas sanctorum inopia non excuset.

Sane lectorem non lateat, quod in quibusdam sanctorum legendis et aliis eorumdem historiis nonnulli leguntur errores. Quaedam dicuntur impossibilia multa ponuntur contraria. Et ego diligenti studio errores correxi, impossibilia praetermissi, contraria concordavi. Auctores autem vel libros seu hystorias, ex quibus sumpta sunt que dicuntur, in rubricis ponuntur et intrandum intus in litera inscribuntur. Et ut in hoc opere recto opere ordine procedatur, a nativitate Virginis sumatur initium. Cuius nativitas vite nostre relucet, cuius ortus nostrae vite fuit exordium, cuius vita cunctas vitas sanctorum praecedit⁷.

El carácter instrumental de la obra queda explícito. Se trataba de que no faltase materia a los predicadores que, en el ejercicio de su actividad, utilizan las vidas de santos para excitar, a través de ejemplos, la devoción de los fieles. También de que los clérigos no tuviesen excusa, en su inopia, para no llevar una vida santa. Para ello, y eligiendo un orden calendario, el autor obvia la dispersión y la prolijidad de la literatura hagiográfica en pro de la concisión, al componer un volumen decididamente desprovisto de colorido retórico. Hay una posición prerracionalista, procedente del naturalismo aristotélico, en la constatación de los errores y fantasías ("impossibilia") que pueden leerse en las leyendas e historias de santos. Dado lo cual, él reconoce haber corregido, reordenado y concordado, dejando constancia en su texto de las fuentes empleadas. De toda esa reordenación, la primera es la que decide empezar el discurso por la natividad de la Virgen, dado el carácter central que ya se atribuía a la madre de Dios en la historia de la salvación del género humano.

7. Mss. cat. Segovia, f° 1 r°.

1. Un nuevo santoral

Una mirada al índice del contenido es el segundo paso en el acercamiento a la obra del Cerratense: lo trasladamos el del códice de Segovia marcando con un asterisco los santos cuya leyenda va antecedida de una glosa del significado de su nombre, bajo la rúbrica "De nomine"). A la derecha señalamos en cada caso el folio correspondiente del códice Complutense, indicando con dos asteriscos las "vitas" o leyendas que faltan en el códice complutense y que se han añadido, por tanto, en el estadio de edición al que corresponde el códice de Segovia.

	<i>Segovia</i>	<i>Complutense</i>
De nativitate beate Virginis Marie,	1 r ^o	1 r ^o
De sancto Adriano,	4 r ^o	2 v ^o
*Exaltatio sancte crucis,	5 v ^o	5 r ^o
*De sancto Cornelio, papa,	6 r ^o	6 r ^o
*De sancta Eufemia,	7 r ^o	6 v ^o
*De sancto Matheo,	7 v ^o	7 r ^o
De sancto Mauricio et sociis,	8 v ^o	8 v ^o
De santa Tecla,	10 r ^o	10 r ^o
*De sancta Iustina,	10 v ^o	11 v ^o
*De sanctos Cosme et Damian,	11 v ^o	12 v ^o
*De sancto Michaele,	12 r ^o	13 v ^o
*De sancto Ieronimo,	13 v ^o	15 r ^o
*De sancto Francisco,	14 v ^o	17 r ^o
De sancto Dionisio,	15 v ^o	18 v ^o
De sancta Pelagia,	17 r ^o	19 v ^o
De sancto Carpo,	17 v ^o	20 v ^o
De sancto Calixto,	18 r ^o	**
*De sancto Leonardo,	18 v ^o	**
*De sancto Luca,	20 r ^o	21 r ^o
Undecim milium virginum,	23 r ^o	21 v ^o
De sanctis Servandi et Germani,	24 r ^o	23 r ^o
Vicencii, Sabine et Christete,	24 v ^o	23 v ^o
*De sanctis Simon et Iuda,	24 v ^o	24 r ^o
De sancto Quintino,	26 r ^o	**
De festo omnium sanctorum,	26 r ^o	25 v ^o
De commemoratione fidelium defunctorum, ...	27 r ^o	**
*De sancto Eustachio,	32 r ^o	26 r ^o
De quatuor coronatis,	33 r ^o	**
De sancto Martino,	33 v ^o	27 v ^o
De sancto Emiliano,	36 v ^o	21 v ^o
De sancto Bricio,	36 v ^o	32 v ^o

	<i>Segovia</i>	<i>Complutense</i>
De sancto Romano,	37 r ^o	33 r ^o
De sancta Cecilia,	37 v ^o	33 v ^o
De sancto Clemente,	38 v ^o	35 r ^o
*De sancta Catherina,	41 r ^o	39 r ^o
De sanctis Facundo et Primitivo,	42 v ^o	40 v ^o
De sancto Saturnino,	43 r ^o	41 v ^o
*De sancto Andrea,	47 v ^o	42 v ^o
*De sancto Nicola,	49 v ^o	44 v ^o
De sancta Leocadia,	52 r ^o	49 r ^o
De sancta Eulalia,	52 v ^o	49 v ^o
*De sancta Lucía,	53 r ^o	50 v ^o
De festo beate Marie virginis,	54 r ^o	**
De sancto Dominico de Canni,	54 v ^o	51 v ^o
*De sancto Toma apostolo,	55 v ^o	53 r ^o
De nativitate Christi,	57 v ^o	56 r ^o
*De sancta Anastasia,	63 r ^o	61 r ^o
De sancta Eugenia,	64 r ^o	63 r ^o
*De sancto Stephano,	65 r ^o	64 v ^o
*De sancto Iohane evangelista,	66 r ^o	66 v ^o
*De innocentibus,	69 v ^o	70 v ^o
*De sancto Thoma (de Landoria),	71 r ^o	71 v ^o
*De sancto Silvestro,	72 r ^o	73 v ^o
De sancta Columba,	74 r ^o	76 r ^o
De circuncisione Domini,	74 r ^o	76 v ^o
De sancto Patricio,	75 r ^o	**
De santa Genovesa,	75 v ^o	77 v ^o
De Epiphania Domini,	76 r ^o	78 v ^o
De sancto Juliano,	78 r ^o	80 v ^o
De sancto Paulo eremita,	79 v ^o	83 r ^o
*De sancto Hilario,	80 v ^o	84 v ^o
*De sancto Remigio,	81 r ^o	86 r ^o
De sancto Felice,	82 r ^o	87 r ^o
*De sancto Macario,	82 v ^o	87 v ^o
Vita beati Fursei	**	91 r ^o
*De sancto Antonio,	85 r ^o	92 r ^o
*De sancto Fabiano,	85 v ^o	93 r ^o
*De sancto Sebastiano,	86 r ^o	93 v ^o
*De sancta Agnete,	87 r ^o	95 r ^o
*De sancto Vicente,	88 r ^o	96 v ^o
De sancto Ildefonso,	89 r ^o	98 r ^o
De sancto Basilio,	90 r ^o	**
De sancto Babila,	92 r ^o	100 r ^o

	<i>Segovia</i>	<i>Complutense</i>
De conversione sancti Pauli,.....	92 v ^o	100 v ^o
*De sancto Iuliano,	93 v ^o	**
De beato Tirso,	95 r ^o	101 v ^o
*De sancto Ignacio,	95 v ^o	102 v ^o
Epistola Ignacii ad Iohanem,	96 r ^o	103 r ^o
De sancta Brigida, ⁸	96 v ^o	104 r ^o
De festo purificationis beate Marie	*	105 r ^o
*De sancto Blasio,	97 r ^o	106 r ^o
*De sancta Agata,	97 v ^o	106 v ^o
De sancta Dorotea,	98 v ^o	108 r ^o
De sancta Scolastica,	99 r ^o	108 r ^o
De sancta Eulalia barchinonensi,.....	99 v ^o	109 r ^o
De sancta Iuliana,	99 v ^o	109 v ^o
De cathedra sancti Petri,	100 r ^o	110 v ^o
De sancto Mathia apostolo,	101 v ^o	111 v ^o
De sanctis Emeterio et Celedonio,	102 v ^o	113 r ^o
De sancto Gregorio,	102 v ^o	113 v ^o
De sancto Benedicto,	105 r ^o	117 r ^o
De Anunciacione,	108 r ^o	122 v ^o
De cena Domini,	109 v ^o	124 v ^o
De passione Domini,	115 r ^o	124 v ^o
Exemplar epistole que misit Tiberio Pilatus, ...		119 r ^o
De resurrectione Domini,	121 r ^o	130 v ^o
De sancta Maria egipciaca,	125 v ^o	139 r ^o
De sancto Isidoro,	127 r ^o	141 r ^o
*De sancto Ambrosio,	129 v ^o	145 r ^o
*De sancto Georgio,	130 v ^o	147 r ^o
*De sancto Marcho,	131. r ^o	148 r ^o
De letaniis,	132 r ^o	149 r ^o
De ascensione,	132 v ^o	**
De sancto Spiritu,	134 r ^o	**
*De sancto Petro Martir,	136 v ^o	149 v ^o
*De sancto Philippo,	141 r ^o	154 r ^o
*De sancto Jacobo Alpei,	141 v ^o	155 r ^o
De sancto Torquato,	143 r ^o	156 r ^o
*De inventione snace Crucis,	143 r ^o	156 v ^o
*De sancto Quiriaco,	145 r ^o	158 r ^o

8. Anotación marginal en letra del siglo XIV: "His deficit De purificatione Virginis. M.f. requirere in fine huius libri, ultimo quaderno, P^o CCXXVII". Y allí se encuentra, efectivamente, entre los folios 228 r^o y 232 r^o, bajo la rúbrica "De purificatione Sancte Marie" (naturalmente ampliado) el texto que el manuscrito complutense trae entre los 105 r^o y 106 r^o.

	<i>Segovia</i>	<i>Complutense</i>
De beato Iohanne ante Porta Latina ⁹ ,	145 r ^o	158 v ^o
De beato Michaele,	145 r ^o	158 v ^o
De beata Petronila virgo,	145 v ^o	159 v ^o
*De Barnabas,	146 r ^o	159 v ^o
De sancto Cirico et Julita,	146 v ^o	160 v ^o
*De sanctis Gervasio et Protasio,	147 r ^o	161 v ^o
*De nativitate sancti Iohannis,	147 v ^o	161 v ^o
De sanctis Iohannis et Paulo,	149 v ^o	162 v ^o
De sancto Zoilo,	150 r ^o	163 v ^o
De sancto Pelagio,	151 r ^o	164 v ^o
*De sancto Petro apostolo,	151 v ^o	165 v ^o
De sancto Paulo apostolo,	153 r ^o	168 r ^o
Petri et Pauli,	154 v ^o	**
Epistola Dionisii ad Matheum,	157 r ^o	**
De Vilem. dormitentibus,	159 v ^o	**
De Iuste et Rufina,	159 v ^o	**
De sancto Alexio,	160 r ^o	**
De sancta Marina,	161 r ^o	170 r ^o
De sancta Margarita,	161 v ^o	171 r ^o
De sancta María Magdalena,	162 v ^o	172 r ^o
De sancta Christina,	164 v ^o	174 v ^o
De sancto Jacobo apostolo,	165 r ^o	175 r ^o
De sancto Christoforo,	167 v ^o	179 v ^o
De septem dormientibus,	169 v ^o	181 v ^o
De santo Pantaleone,	170 v ^o	182 r ^o
De santa Marta,	171 r ^o	184 v ^o
De sancto Germano,	172 v ^o	186 v ^o
Petri apostoli ad vincula,	174 r ^o	188 v ^o
De sancto Felice,	175 r ^o	190 v ^o
De inventione sancti Stephani,	175 v ^o	191 r ^o
De Sancti Dominici Ordinis predicatorum,	176 v ^o	192 r ^o
De sanctis Iusto et Pastor,	185 r ^o	203 r ^o
De sancto Mamete,	185 v ^o	203 v ^o
De sancto Laurentio,	186 r ^o	204 v ^o
De sancto Hipolito,	187 r ^o	206 r ^o
De Assumptione beate Virginis Marie,	187 r ^o	206 v ^o
De sancto Bernardo,	200 r ^o	222 r ^o
De sancto Bartolomeo,	201 v ^o	224 r ^o
De sancto Genesio,	203 v ^o	226 v ^o

9. No contiene aquí más texto que la siguiente anotación: "in alio festo ipsius invenitur":

	<i>Segovia</i>	<i>Complutense</i>
Alio Genesisio,	205 rº	227 rº
De sancto Augustino,	205 rº	227 rº
De decollatione sancti Iohannis baptiste,	207 rº	231 vº
De sancto Egidio,	208 rº	233 rº
De sancto Antonio,	209 rº	234 rº
De sancto Arsenio,	210 rº	236 rº
De Taissi meretrice,	211 vº	238 rº
De abbate Pampnucio,	212 rº	238 vº
De Josaphat,	214 rº	241 rº
De Johanne patriarcha,	218 rº	248 rº
Indice temático,	223 rº	
De Purificatione Sancte Marie,	228 rº	

Los dieciséis textos añadidos por la versión de Segovia a la del Complutense tienen su explicación en la evolución de la liturgia, y de la teología católica durante los años que median entre 1260 y 1275. La profundización del dogma mariológico explica la eliminación de la consideración de la Purificación de la Virgen, por su resonancia judaica, y sus sustitución por la fiesta de la Inmaculada Concepción (tras de santa Lucía). La Ascensión y el Espíritu Santo son dos fiestas móviles cuya explanación Roma necesitaba para afianzar la unidad del calendario bajo su égida. Pero en particular la segunda fue objeto de un decreto dogmático promulgado en la segunda sesión del segundo Concilio de Lyon (18 de mayo de 1274), en la que el tema de la procesión del Espíritu Santo viene a allanar el obstáculo de *Filioque*, principal escollo teológico para la pretendida, y lograda, unión de las iglesias¹⁰.

Al mismo criterio de realce de la autoridad romana durante los pontificados de Urbano IV y Clemente IV obedece el incremento de los santos romanos: Pedro y Pablo —y en el día de su fiesta celebró su tercera sesión solemne la asamblea de Lyon, con misa cantada por Gregorio X y predicada por San Buenaventura— además de los mártires Cuatro Coronados, el noble San Alejo o el papa Calixto. Pero en la coyuntura de la séptima cruzada —emprendida por Jaime I de Aragón en 1269, sin que Alfonso X fuese del todo ajeno— el santoral se refuerza con leyendas procedentes de Oriente, como la de los Siete Durmientes, la de San Basilio (patriarca del monacato griego cuyas huestes constituían el sector más refractario a la unión con Roma), y otra a la que la Historia Tripartita relaciona con él, la de uno (el último) de los San Julián.

La presencia de otros santos responde a una actualización de su culto coetánea al Cerratense: el mártir romano, martirizado en Vermandois, Quintín, y

10. Cf. LLORCA, GARCÍA VILLOSLADA, MONTALBÁN, *Historia de la iglesia católica. II. Edad Media*. Madrid, BAC, 1976, p. 530-535; y ALBERIGO (dir.), *Les conciles oecumeniques...*, 1, p. 192-195 y 2, p. 637-689.

el abad lemovicense San Leonardo, realizada en ambos casos bajo los auspicios del capeto Luis IX. Es también el caso de las santas Justa y Rufina, cuya inclusión en el *Vitae* obedece a la restauración en Sevilla de su antigua tradición hagiológica, operación a la que, como veremos, los dominicos no debieron ser ajenos en los años setenta.

Pero, ante todo, es preciso definir la obra de Rodrigo de Cerrato: se trata de un legendario hagiográfico, "de autor", perteneciente a la categoría de las "abreviaciones" al uso de los siglos XIII y XIV, y que sigue la disposición "per circulum anni"¹¹. El formato se adecua perfectamente al fin que el autor de forma explícita se ha propuesto, y más abajo insistiremos en ello. Y es precisamente la permanencia de esa adecuación lo que explica que en el siglo siguiente a su edición el índice original fuera completado.

El que hemos dado anteriormente, obtenido de la secuencia de textos, lo ofrece el códice de Segovia antes del prefacio del folio 1. Tras el colofón, en el folio 223, una mano posterior, pero cuya caligrafía sigue siendo gótica, añade un índice temático —extenso de cinco folios—, cuyo interés reside en mostrar la utilidad que se dio al libro en la posteridad, particularmente en los dos siglos siguientes a su confección. Empieza pormenorizando en qué lugares pueden hallarse ejemplos de cada una de las categorías de personas clericales (arzobispos, obispos, deanes, arcedianos, presbíteros, abades, abadesas, monjes, monjas, religiosos, eremitas y reclusos) y laicas (reyes, reinas, príncipes, caballeros, nobles, seculares; jueces, esposos, mujeres casadas, viudas, vírgenes, niños, niñas, pobres, huéspedes y peregrinos).

Continúa espigando ejemplos de afligidos, tentados por la carne, enfermos, pero inmediatamente lo abandona para seguir un orden moral: sobre el amor de Dios hacia los pecadores; de la amistad de los santos hacia los diligentes; del amor de los justos hacia Dios, el prójimo, los pecadores y los enemigos; del amor carnal para con los consanguíneos. Luego de la amistad, el adulterio y la apostasía siguen las apariciones y visiones de los santos, la pérdida de los negocios temporales, de la avaricia, de la ausencia, sobre los beneficios, la blasfemia, la castidad, la maceración de la carne, la constancia, la santa conversación, el Corpus Christi y la comunión en distintas ocasiones. Le siguen la crueldad, la delectación carnal, "de tractoribus" (en las vidas de Bricio, Gregorio, Ambrosio y Agustín), de la difamación, y contra los delicados, los desesperantes y los irrisores.

Se adopta luego un orden positivo, ordenando ejemplos de las disciplinas, los dolientes, la frecuentación de la iglesia, la celebración de las fiestas (a propósito, significativamente, de la Asunción), del fraude, la ebriedad, de la

11. Clasificación que deducimos de G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques* ("Typologie de sources...", fas, 24-25). Turnhout, 1977 (actualizado en 1985), p. 45-48; pero teniendo en cuenta las consideraciones de F. DOLBEAU, "Notes sur l'organisation interne des légendiers latins", en *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du Colloque de Nanterre, Paris, 1981, p. 11-31.

conmemoración de los difuntos, la hospitalidad, las honras fúnebres, y para con los santos, los justos, los obispos, los pobres, la humildad, el ayuno. Pero luego trae llamadas sobre los jueces, los judíos, los ingratos, la impiedad, la envidia, las enfermedades, las lágrimas, la levitación, el juego, la devoción a los mártires, la celebración de la misa, la misericordia, las actitudes ante la muerte, el desprecio del mundo, el préstamo a interés (al "De mundi contemptu" sigue "De mutuo dando"), de la oblación y la oración, el ornato de las mujeres, el odio, la obediencia, la paciencia, la pobreza, las penas del purgatorio y del infierno, de la predicación, la persecución, la rapiña, la resurrección, la risa, la esperanza en la iglesia futura, la simonía, la soberbia, las supersticiones, la tentación de la carne, los testigos, la vanagloria, las miserias de la vida presente y la vida de los justos.

En suma, el criterio de jerarquía institucional adoptado al principio en el índice temático, y trocado luego por otro moral, se torna al final en un orden alfabético en el que se suceden—influyendo a menudo la asociación de ideas—los temas acuciantes en la predicación de los dominicos. Es esta necesidad de la orden religiosa a la que pertenece el autor del legendario, y en cuyo seno éste tuvo utilidad en sus primeros tiempos, lo que explica su confección, y de ahí la conveniencia de considerarlo.

Sigue, entre los folios 226 rº y 228, una "Tabula brevis... ad sciendum certissime quibus feriis dominicis salutem humani generis adimpletur". Consiste en una tabla en que se calculan las fechas de la vida de la Virgen María, desde su concepción hasta su ascensión, con la concepción, nacimiento y bautismo de Cristo: colige en ella que la Ascensión al cielo de la Virgen tuvo lugar el año 55, veinte después de la pasión y muerte de su hijo. Está ello en función de la creciente importancia de la mariología en la liturgia eclesial, a fines del siglo XIII, lo que explica también que el códice añada—entre los folios 228 y 232 y en letra algo diferente, pero siempre gótica libraria—un texto de seis folios intitulado "De purificatione sancte Marie". Faltaba en el legendario la glosa de esa fiesta y por ello se ha añadido al final.

Un examen global del contenido del legendario requiere determinar, en primer término, la extensión de cada leyenda, la razón de su elección y el modelo hagiográfico abreviado. El cuadro que se impone levantar ha de llevar orden alfabético. Pero primero hemos de deducir de esa lista los textos que no corresponden propiamente a leyendas de santos, es decir, los que glosan el significado de determinados acontecimientos de la vida de Cristo o de la Virgen, o bien de determinadas escenas de la vida de un santo que la liturgia hizo expresivas de un momento clave del calendario anual:

Adviento.....	8	folios
Anunciación.....	3	"
Ascensión.....	3	"
Ascensión de la Virgen.....	26	"
Cátedra de San Pedro.....	1	"

Cena del Señor.....	11	"
Circuncisión.....	2	"
Difuntos.....	10	"
Conversión de San Pablo.....	2	"
Epifanía.....	4	"
Espíritu Santo.....	5	"
Exaltación de la Cruz.....	1	"
Invencción de la Cruz.....	4	"
Invencción de San Esteban.....	2	"
San Juan ante Porta Latina.....	1	"
Letanías.....	1	"
Natividad del Señor.....	11	"
Natividad de la Virgen.....	6	"
Natividad de San Juan.....	4	"
Pasión del Señor.....	12	"
Pedro y Pablo.....	5	"
San Pedro ad víncula.....	2	"
San Miguel.....	3	"
San Miguel (Monte Gargano).....	1	"
Purificación de la Virgen.....	9	"
Resurrección.....	9	"
Todos los Santos.....	2	"

Se trata, por tanto, de 27 fiestas (la sexta parte del total de leyendas) a las que el autor ha dedicado un total de 145 folios, más de la mitad del libro. Se justifica esta proporción por la naturaleza o los objetivos de éste, auxiliar de la predicación según el tiempo anual, que exige adaptar el énfasis a la solemnidad litúrgica. Deduciendo, así, tales efemérides de la recapitulación, obtenemos —siguiendo un orden alfabético— el siguiente cuadro, en el que a la extensión de cada leyenda se añade la categoría del santo, su origen geográfico y el siglo en que se situaba su biografía):

	<i>Extensión</i>	<i>Categoría</i>	<i>Origen</i>	<i>Siglo</i>
Alejo (160 ^o).....	2	Conf.	L-Roma	IV
Andres (47v ^o).....	4	Mar/Apos.	G-Palestina	I
Adriano (4 ^o).....	3	Mar	G-Nicomedia	?
Agueda (97v ^o).....	2	Mar	L-Sicilia	III
Agustín (205 ^o).....	4	Doct/Eps	L-Africa	V
Ambrosio (129v ^o).....	2	Doct/Eps	L-Italia	IV
Anastasia (63 ^o r ^o).....	2	Mar	L-Roma	III
Antonio (85 ^o).....	1	Abad	G-Egipto	IV
Antonino (209 ^o).....	2	Mar	L-Galia (Toulou.)	V
Arsenio (210 ^o).....	3	Abad	G-Egipto	?
Babila (92 ^o).....	1	Mar	G-Siria	?

	<i>Extensión</i>	<i>Categoría</i>	<i>Origen</i>	<i>Siglo</i>
Bartolome (201 vº)	4	Mar/Apos	G-Palestina	I
Basilio (90 rº)	4	Eps	G-Asia	IV
Benito (Pº105rº)	6	Abad	L-Italia	VI
Bernabé (146rº)	1	Mar/Apos	G-Chipre	I
Bernardo (200rº)	3	Abad	L-Galia	XII
Blas (97rº)	1	Mar/Eps	G-Capadocia	III
Bricio (36 vº)	1	Eps	L-Galia	IV
Brígida (96vº)	2	Virg	L-Irlanda	V?
Calixto (18 rº)	1	Mar/Papa	L-Roma	III
Carpo (17. vº)	1	Conf	G-Asia	I
Catalina (41 rº)	5	Mar	G-Egipto	IV
Ciriaco y Julita (146vº) . .	1	Mar	L-Roma	III
Clemente (38 vº)	5	Mar/Papa	L-Roma	II
Columba (74 rº)	1	Mar/Virg	L-Galia	III
Cornelio (6 rº)	2	Mar/Papa	L-Roma	III
Cosme y Damian (11 vº) . .	1	Mar	G-Arabia	III
Cristina (164vº)	1	Mar/Virg	L-Italia	III
Cristóbal (167 vº)	4	Mar	G-Licia	III
Cuatro Coronados (33rº) . .	1	Mar	L-Roma	III
Degoll. Bautista (207vº) . .	10	Mar/Apos	G-Palestina	I
Dionisio (15 vº)	3	Mar/Eps	G-Atenas	I
Domingo de Cañas (54vº) . .	2	Abad	L-Hispania	XI
Domingo, O.Pred. (176vº) . .	17	Conf	L-Hispania	XII
Dorotea (98vº)	1	Mar	G-Capadocia	III
Emeterio y Celedonio . . .	1	Mar	L-Hispania III	?
Emiliano (36vº)	1	Eree.	L-Hispania	IV
Escolastica (99rº)	1	Virg.	L-Italia	VI
Esteban (65rº)	2	Mar	G-Palestina	I
Eufemia (7 rº)	1	Mar	G-Asia	III
Eugenia (64 rº)	2	Mar/Virg	L-Roma	III
Eulalia (52 vº)	1	Mar/Virg	L-Hispania	III?
Eulalia Barch. (99vº)	1	Mar/Virg	L-Hispania	III?
Eustaquio (32 rº)	2	Mar	L-Roma	II
Fabian (85vº)	1	Mar	L-Roma	III
Facundo y Primitivo (42 vº).	1	Mar	L-Hispania	III?
Felipe (141rº)	1	Mar/Apos	G-Palestina	I
Felix de Nola (82rº)	1	Eps	L-Italia	IV
Felix (175 rº)	1	Mar/Papa	L-Roma	IV
Francisco (14 vº)	2	Conf	L-Italia	XII
Genoveva (75vº)	1	Virg	L-Galia	V
Germano (172 vº)	3	Eps	L-Galia	V
Gervasio y Protasio (147rº).	1	Mar	L-Italia	I
Gil (208rº)	2	Abad	G-Atenas	VIII

	<i>Extensión</i>	<i>Categoría</i>	<i>Origen</i>	<i>Siglo</i>
Ginés (203 vº)	3	Mar	L-Galia	III
Hilario (80vº)	1	Eps	L-Galia	IV
Hipólito (187rº)	1	Mar	L-Roma	III
Ignacio (95 vº)	2	Mar/Eps	G-Antioquía	
Ildefonso (89rº)	2	Eps	L-Hispania	VII
Inés (87rº)	2	Mar/Virg	L-Roma	IV
Inocentes (69vº)	3	Mar	G-Palestina	I
Isidoro (127rº)	4	Eps	L-Hispania	VII
Jerónimo (13 vº)	2	Doct/Erem	L-Roma/G-Pales.	IV
Jorje (130vº)	1	Mar	G-Capadocia	III
Josafat (214rº)	8	Conf/Erem	G-India	IV
Juan Evangelista (66rº)	7	Apos/Evang	G-Palestina	I
Juan y Paulo (154 vº)	1	Mar	L-Roma	IV
Juan el Patriarca (218rº)	9	Eps	G-Egipto	VII
Juliana (99vº)	1	Mar	G-Asia	III
Julián (78rº)	3	Eps	L-Galia	I
Juliano (93 vº)	3	Mar	G-Antioquía	III
Justa y Rufina (159 vº)	1	Mar	L-Hispania III?	
Justina (10 vº)	2	Mar	G-Siria	III
Justo y Pastor (185rº)	1	Mar	L-Hispania	III?
Leocadia (52rº)	1	Mar	L-Hispania	III?
Leonardo (18 vº)	3	Abad	L-Galia	VI
Lorenzo (186rº)	2	Mar	L-Hispania	III
Lucas (20 rº)	6	Apos/Evang	G-Siria	I
Lucía (53rº)	2	Mar	L-Sicilia	III-IV
Macario (82vº)	5	Abad	G-Egipto	IV
Mames (185vº)	1	Mar	G-Capadocia	III
Marcos (131rº)	2	Apos/Evang	G-Palestina	I
Martín (33vº)	6	Eps	L-Galia	IV
Mateo (7 vº)	2	Apos/Evang	G-Palestina	I
Matías (101vº)	1	Apos	G-Palestina	I
Margarita (161 vº)	2	Mar	G-Antioquía	?
María Egipciaca (125vº)	3	Conf/Erem	G-Egipto	V
Maria Magdalena (162 vº)	4	Conf	G-Palestina	I
Marina (161 rº)	1	Virg/Abadesa	G	?
Marta (171 rº)	3	Virg	G-Pal	I
Mauricio y cª (8vº)	3	Mar	G-Egipto	III?
Nicolás (49vº)	5	Eps	G-Asia	IV
Once mil vírgenes (23rº)	2	Mar	L-Colonia	IV
Páfnucio, abad (212rº)	10	Abad	G-Egipto	IV
Pantaleón (170 vº)	1	Mar	G-Asia	III
Paulo, eremita (79vº)	2	Erem	G-Egipto	III
Patricio (75 rº)	1	Eps	L-Irlanda	IV

	<i>Extensión</i>	<i>Categoría</i>	<i>Origen</i>	<i>Siglo</i>
Paulo apóstol (153 rº)	3	Apos	G-Palestina	I
Pedro Apóstol (151vº)	3	Apos	G-Palestina	I
Pedro Mártir (136 vº)	9	Mar	L-Italia	XIII
Pelagia (17rº)	1	Erem	G-Antioquía	III?
Pelagio (151rº)	1	Mar	L-Hispania	X
Petronila (145 vº)	1	Virg	L-Roma	I
Quintín (26 rº)	1	Mar	L-Roma	III?
Quirce (145rº)	1	Mar	G-Asia	III
Quirce y Julita (146vº)	1	Mar	G-Asia	III
Remigio (81rº)	2	Eps	L-Galia	V
Román (37vº)	3	Abad	L-Italia	VI
Santiago Alfeo (141vº)	3	Apos	G-Pales	I
Santiago Apóstol (165 rº)	5	Mar/Apos	G-Palestina	I
Saturnino (43 rº)	1	Mar/Epis	L-Galia	II
Sebastián (86rº)	2	Mar	L-Roma	III
Servando y Germano (24rº)	1	Mar	L-Hispania	III?
Siete Durmientes (159, 169vº)	1	Mar	G-Asia	III
Silvestre (72rº)	4	Papa	L-Roma	IV
Simón y Judas (24vº)	3	Mar/Apos	G-Palestina	I
Tais meretriz (211vº)	1	Conf/Erem	G-Egipto	IV?
Tecla (10rº)	1	Virg	G-Asia	I
Tirso (95rº)	1	Mar	G-Asia	III
Tomas, apóstol (55vº)	4	Mar/Apos	G-Palestina	I
Tomas Becket (71 rº)	2	Eps	L-G.Bretaña	XII
Torcuato (143rº)	1	Mar	L-Hispania	I
Vicente (88rº)	2	Mar	L-Hispania	III?
Vicente, Sabina y Cristeta (24v)	1	Mar	L-Hispania	III?
Zoilo (150rº)	2	Mar	L-Hispania	IV?

Se trata de un santoral moderno pero equilibrado. El equilibrio, producto del siglo y de la vocación doctrinal de la orden religiosa a la que pertenece el hagiógrafo, aparece no sólo formalmente (aspecto que más abajo trataremos), sino en la subordinación del conjunto de biografías a las fiestas de Cristo y de la Virgen, resultado de adoptar como plan el calendario litúrgico cuyo significado se trata de explicar. La modernidad la aporta la proporción de los santos confesores en el total. Las "passiones" fueron siempre los verdaderos "best-sellers" de la literatura hagiográfica –según la expresión de G. Philippart– y el porcentaje de los mártires en el santoral de los legendarios tradicionales había quedado reducido en el siglo XIII a un 75 % (tras haber sido del 95 % en el siglo IX, del 92 % en el X, del 85 % en el XI y del 80 % en el XII)¹².

12. En el siglo XIV el porcentaje se mantendrá para descender al 65% en el siglo XV (G. PHILIPPART, *Les légendiers latins...*, p. 40).

Pues bien, aun añadiendo a los 63 mártires cuya fiesta considera el Cerratense los apóstoles que también ganaron la palma (8 de 16), tenemos un total de 71, cifra que representa el 56% del total de fiestas de santos (125). Se trata, por tanto, de un santoral "moderno", que incluye entre los confesores a 3 doctores, 10 abades y 14 obispos, pero también a 3 eremitas, 7 vírgenes e incluso 4 mujeres calificadas como "peccatrix" e incluso, caso de Santa Tais, de meretriz. Habida cuenta del carácter masculino y arcaico del santoral de los legendarios a lo largo de la historia —puesto de manifiesto por Philippart— conviene subrayar ese aspecto del *Vitas Sanctorum*, que comparte con la *Legenda Aurea*, lo que señala a la orden de santo Domingo como su autora intelectual.

Una orden universal, como la de los Predicadores, no podía en el siglo XIII primar el "color local" (de nuevo una expresión de Philippart), o la extracción exageradamente "nacional", en la confección de sus santorales. De manera que los santos hispanos (19) representan en el total sólo un 15 %. Como el porcentaje es mayor entre los mártires (14 casos) que entre los confesores (sólo 5), es preciso atribuir al "color local" que ya presentan las fuentes empleadas por Rodrigo de Cerrato (passionarios de Cardena y Silos, así como a los calendarios al uso en Burgos, Palencia o Segovia) el aspecto "nacional" que se pudiera imputar a su santoral. Esto, en todo caso, es innegable, pues de Francia procede un total de sólo 10 santos (y de Inglaterra sólo Tomás Beckett, el favorito del papado), entre mártires y confesores: Antonino, Dionisio, Genoveva, Germán, Ginés, Julián, Martín, Quintín, Remigio y Saturnino. Eso sí, tratados con una extensión similar a la de los mártires hispanos: Emeterio y Celedonio, Eulalia, Eulalia de Barcelona, Facundo y Primitivo, Justa y Rufina, Justo y Pastor, Leocadia, Lorenzo, Pelagio, Servando y Germano, Torquato, Vicente, Vicente con Sabina y Cristeta y Zoilo. Piénsese que de los tres confesores galos —Martín, Remigio y Julián— el santo abad de Tours supera ampliamente en extensión a sus equivalentes hispanos, aunque este caso tiene una explicación en el propio género hagiográfico.

Entre los confesores hispanos se adivina una voluntad de reconocer el lugar del monacato benedictino-cluniacense de Castilla (Domingo de Cañas o de Silos y Emiliano o Millán), así como con las dos grandes tradiciones hagiográficas episcopalistas del reino, representadas por Ildefonso e Isidoro. El otro Domingo, explícitamente lo atribuye (con un genitivo de propiedad) a la Orden de Predicadores, y su biografía rompe por su extensión el equilibrio de la obra: se trata, excepcionalmente, no de una abreviación de textos, sino del traslado de la *Legenda* con milagros del santo en el estado correspondiente al momento histórico de su evolución textual (cód. Seg. f.º 176vº-185rº, cód. Compl., f.º 192 vº-203 rº).

Tras la canonización de Domingo de Guzmán en 1234, en la orden por él fundada se confeccionaron varias colecciones de milagros para exaltar su figura y afianzar su culto. Ello, a pesar de que en el proceso de canonización mismo se había insistido fundamentalmente en su "vita et conversatio", no

relatándose sino un milagro realizado en vida¹³. La primera de las listas de milagros conocida, el llamado "libellus" de Jordano, perteneció durante siglos a la catedral de Osma y, utilizada en las AASS, se halla hoy perdida. Con base en una segunda compuso un tal Ferrandus una leyenda de Santo Domingo que es la base de las subsecuentes leyendas y escritos hagiográficos sobre el fundador. En 1245 (un año después de que entre los franciscanos se desatara una campaña en busca de las evidencias taumatúrgicas del *poverello*) el capítulo general de los predicadores ordenó "omnibus fratribus qui aliquod miraculum de beato Dominico sciunt, preter ea que in vita sua scripta sunt, quanto potuerunt testimonio sequenti capitulo scribant. Idem dicimus de magistro Iordane" (*MOPH* III 33)¹⁴.

De esta forma, el aspecto milagrero se reforzó en los posteriores escritos de la serie, el "Epílogo" de Bartolomé de Trento y la "Legenda" de Constantino de Orvieto. Este último recibió el encargo del maestro general, Juan de Wildeshausen, de compilar una nueva leyenda incluyendo el nuevo material (por ejemplo, el milagroso castigo de las fiebres sufridas por un franciscano que no quería reconocer los méritos de Santo Domingo). Pero el nuevo material había estado también a disposición de los demás miembros del capítulo general, y el capítulo provincial de Francia –bajo la presidencia de Humberto de Romanos– en su revisión del Leccionario para la orden incorporó ciertos detalles omitidos por Constantino. Pero el bloque más importante de milagros póstumos había sido enviado por el priorato húngaro de Somlyó, que fueron insertados por Constantino previamente a los del proceso de canonización, por Humberto tras éstos, y sólo algunos fueron reproducidos por nuestro Rodrigo en el *Vitas Sanctorum*. Pero como parece evidente que éste tuvo un acceso independiente al material remitido al capítulo general de 1246, resulta claro que el Cerratense mantuvo estrecho contacto con el difinidor hispano que acudió a esa asamblea, si no fue él mismo¹⁵.

No terminan, sin embargo, ahí las fuentes utilizadas por Rodrigo, pues (al menos para la segunda edición de su legendario) le sería dado también manejar las *Vitas Fratrum*, compiladas con posterioridad a 1256 por Gérard de Frachet por encargo de Humberto de Romanos. Algunas noticias hispanas, sin embargo, hubo de recogerlas de testimonio oral, y ello se aprecia dentro del

13. El más reciente examen de estos aspectos ha sido realizado por Simon TUGWELL, O.P., en el estudio que acompaña a su edición de los "Miracula Sancti Dominici Mandato Magistri Berengarii Collecta", *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, XXVI (1997), p. 18-126. En las pp. 128-330 del mismo volumen edita y estudia el legendario de Petrus Calò.

14. Vid todo ello en TUGWELL, *Ibidem*, p. 23 y ss. Especialmente (p. 24-25) el culto litúrgico, con misa semana a Santo Domingo, incoado coetáneamente en toda la orden, en el contexto de una guerra total con los franciscanos, incluso por el reclutamiento de novicios.

15. TUGWELL, *ibidem*, p. 29, nota 21: "We do not know who the Spanish diffinitor was at the 1246 chapter; conceivably it was Rodrigo himself, about whose life almost nothing is known. Otherwise we may surmise that the diffinitor, whoever he was, took a copy of the miracles home with him which, in due course, came to the knowledge of Rodrigo". El texto de la leyenda de Santo Domingo, del Cerratense, fue editado por T.M. MAMACHI, *Annalium Ordinis Praedicatorum volumen primum*. Roma, 1756, p. 312-34.

conjunto de los pasajes que el códice de Segovia añade al Complutense: el prólogo (nº 1); el milagro de la cuba de vino (nº 11); el relato de la muerte de fray Reginaldo, con incorporación de aditamento mariológico (nº 35); la tentación diabólica al santo de romper el silencio nocturno (nº 59); o a los frailes en los distintos lugares conventuales –coro, dormitorio, refectorio, locutorio y capítulo (nº 60); la confusión diabólica por el envío de predicadores a Grecia y Hungría (68)¹⁶; la institución de la procesión con *Salve Regina* tras las Completas (74); y la historia de la fundación de Caleruega. El texto asevera sobre este último evento (cód. Seg., fº 184 rº-vº)¹⁷:

Cum auditum esset in Hyspania quod canonizatus esset beatus Dominicus, frater Mames, germanus ipsius, venit Calerogam; et predicans populo induxit eos ut in loco illo ubi natus fuerat beatus Dominicus ecclesiam hedificarent. Addiditque: "Facite nunc ecclesiam parvulam quia ampliabitur cum placuerit fratri meo". Quod cum libenti animo suscepissent, et de domo in qua natus fuerat vir Dei Dominicus cuncti essent, sed locum penitus ignorarent, nutu Dei apertum est cacumen tocius tecti; et tota domo compluta pluviis, locus ille in quo natus fuerat beatus dominicus siccus remanebat. Quod cum aliqui prudenter averterent, ut tocius hoc probarent, haurientes aquam de fonte que ibi prope ecclesiam perhennis oritur, super predictum loculum proiecerunt. Mira res! aqua ex urceo effusa, huc illucque circumquaue diffugiens, locum illum siccum totaliter relinquebat. // (fº 184vº) Gaudentes igitur, ecclesiam ibidem iuxta verbum viri parvulam construxerunt, et illo in loco ubi natum fuisset beatum Dominicum divinitus noverant, pro signo lapidem posuerunt. De loco terra assumpta, ad diversas mundi partes delata diversis langoribus remedium fit salutis. Quod vero vir venerabilis, frater Mames, spiritu prophetie predixit ecclesiam illam parvulam ampliandam parvulam (sic), nunc in presentiarum cernimus esset completum, quia dominus Alfonsus, illustrissimus rex Castelle et Legionis facit ibi fieri monasterium iuxta magnificentiam principalem, ubi religiose femine nostri ordinis domino Deo famulantur. Erat autem ille frater Mames predicator fervidus, honestus moribus, mitis, humilis, ylaris et benignus. Obiit autem in monasterio Sancti Petri de Gomiell et in ecclesia est honorifice est sepultus.

La leyenda de santo Domingo, en definitiva, constituye en el *Vitas Sanctorum* la excepción –la explicación requiere por lo general la "amplificatio"– a la regla general de la abreviación, de la que no se excluye ni la figura, que se veía rival, de San Francisco, ni tampoco los santos de procedencia hispana.

16. Que corresponde a la realidad histórica de 1270 y no tanto de 1220, año en que el texto segoviano fecha la aparición del diablo a los frailes que iban al capítulo general de Bolonia. La numeración de los milagros corresponde a la de la traducción de PALOMO IGLESIAS, *op. cit.*, p. 59-115).

17. En el margen izquierdo del fº 184 vº, a la altura del penúltimo punto de la transcripción, tras un aspa que es llamada de otra puesta junto a "nostri ordinis", campea la siguiente nota latina, en letra del siglo XVIII: "Ex hoc coligi potest authorem sl. fr. Rodericum cerratensen Dominicii religionis esse".

2. El procedimiento de la "abreviatio"

La "abreviatio", método de trabajo seguido por muchos autores de legendarios en el siglo XIII, que serán calificados con el término de "abreviatores", dista de constituir un mero procedimiento retórico, pues tiene efectos no sólo sobre la composición textual, sino también sobre la recepción de la materia hagiográfica. Fueron, sin duda, las exigencias de la predicación —y no ya sólo las litúrgicas— las que lo imponían. Y a él hubieron de entregarse con denuedo (verosíblemente por imperativo de la orden) muchos dominicos como fray Rodrigo de Cerrato, conscientes del trabajo que ahorraban a sus hermanos de religión en la preparación de los sermones.

Pues, con independencia del relato de unos poco milagros cuya ocurrencia el hagiógrafo data poco antes del acto de su escritura, mencionando incluso testigos, la base de su trabajo consiste en el resumen de una serie de textos. Las fuentes utilizadas en la compilación fueron básicamente el pasionario de Cardaña (llamado Hispánico por A. Fábrega y P. Riesco), para los santos de origen hispano, además otros pasionarios de diverso origen que tendría ocasión de consultar en diversas bibliotecas monásticas o catedralicias. En la fase final del trabajo tendría en cuenta, como hemos dicho más arriba, la *Legenda Aurea*: principalmente en, al menos, ocho de las biografías —entre las cuales, las de San Lucas, San Basilio y San Calixto y, parcialmente, la de San Patricio— en las que el texto lo toma literalmente del de su correligionario genovés. No es el menor entre los préstamos tomados de éste el método de anteceder una buena parte de las "vidas", quizás las de los santos más universales, por un párrafo explanatorio del significado del nombre ("de nomine"), en que, siguiendo un hábito intelectual procedente de Isidoro de Sevilla, se explican determinadas cualidades de la persona por la etimología de su nombre. Ello se halla exclusivamente en el códice de Segovia.

Después, toda la información allegada sería, según Díaz y Díaz, "ampliada, completada, y a veces corregida, a partir de muchas obras de diverso carácter"¹⁸. Tratando de personajes de origen evangélico, por ejemplo, recurre a menudo a citar pasajes bíblicos, sin eludir en otras ocasiones la cita de comentaristas como Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Isidoro, Beda, Paulo Diácono u otros más modernos como Pedro Coméstor, Bernardo o Hugo de San Víctor.

Pero, una vez concluido el trabajo y dado el formato a cada leyenda en el seno de un códice, la composición hagiográfica tenía un efecto propio en el imaginario de los fieles, por lo que resulta necesario, a efectos que exceden la retórica, estudiar cuál es la transformación sufrida por las antiguas *passiones* en las nuevas leyendas abreviadas. El método no puede resultar sino de la comparación, y hemos elegido —por adecuación temática y eficacia instrumental— las leyendas de los santos hispanos no editadas por Flórez en la

18. M. DÍAZ Y DÍAZ, *Tres compiladores...*, p. 44.

España Sagrada, transcribiéndolas del códice de Segovia. Ello, excepción hecha de los dos santos hispanos, no mártires, cuya biografía había sido objeto de una "vita" extensa de la que la abreviación no puede, por razones de dimensión, reproducir la fraseología: San Emiliãno (Millán) y Santo Domingo de Cañas (=de Silos). En los demás casos, hemos indicado con texto en cursiva la identidad de la expresión con el texto de la correspondiente "passio" en el llamado Pasionario Hispánico, y la numeración que entre paréntesis sigue a cada periodo en cursiva expresa el número de reglón en que se halla dentro de su última edición¹⁹.

(^o 36 ^v) *De sancto Emiliano*

Emilianus, pastor ovium, portans secum citaram, cum dormiret, materia citare versa est in storia literarum et contemplatione et contemplatione (sic) supernorum. Excitatus autem a sompno, celestem appetens vitam, relicto pastoris officio, quemdam heremitam adiit nomine Felicem in castello Libabrio. A quo edoctus venit ad locum non longe Aungegio, ubi nunc est corpus eius. Ibique aliquantulus moratus, loca deserta petiit ut multitudinem occurrentium devitaret. In heremo in quo a societate hominum separatus angelorum consortio fruebatur, ubi vixit fere XL annis. Post quem Didimus, Tirasone episcopus, abstrahens eum ab illo loco fecit eum presbiterum in ecclesia Vergegii, ubi virtutibus pollens accusatus fuit a quibusdam clericis ei invidentibus coram predicto episcopo quod ecclesiam depauperasset. Sed ipse a proposito non destitit, immo relicto officio, solum Deo servivit in loco qui nunc eius oratorium vocatur.

In vita sua multa miracula fecit. Ipse enim temptatus a diabolo visibiliter et corporaliter in tantum quod fere superaretur oratione facta inimicus superatus disparuit. Qui quadam paraliticam sanatur. Cuidam claudo gressum restituit. Ancillam Sitoris senatoris illuminavit. Quendam diaconem et servum quemdam Eugenii comitis, et Columbam, Maximi curialis filiam, et alios a demonibus liberavit. Exercitus demonum visibiliter faculis accensis ut lectum eius comburere concurrebant, sed pervenientibus ad lectum ignis extinguebatur. Quadam trabem ad construendum horreum allatam ceteris breviorē orando longiorē fecit omnibus uno palmo que infirmis remediabilis fuit. Quadam die, cum non haberet quid pauperibus daret, manicas a tunica abscisas dedit eis. Post hoc multos a diversis infirmitatibus curavit. Duos latrones equum eius furantes, amissis oculis, equum ei restituerunt veniam postulantes, quem ipse vendens precium pauperibus erogavit. Adeo fuit castus quod cum esset senex cum sacris virginibus habitabat et post LXXX annos a virginibus omnia accipiebat servicia. Et cum esset hidropicus ab illis corpus suum lavari sinebat ab omni motu illicito. Ultimo vite sue anno fere centesimo, ieiuniis et psalmis et oracionibus totus insistens, in ora sui transitus angelum suum custodem invocavit dicens "In manum tuam Domine commendo spiritum meum". Et sic migravit ad Dominum. Cuius corpus in eius oratorio est sepultum.

19. Hemos utilizado el texto editado por Pilar RIESCO CHUECA, *Pasionario Hispánico*. Universidad de Sevilla, 1995.

(P^o 42 v^o-43 r^o) *De sanctis Facundo et Primitivo* (51/252)

In Hispania preses Datianus secum ripam fluvii quidam Ceyam secus stratum ubi erat ydolum ad inmolandum ei multitudinem gentium congregavit. *Erant autem non longe ab eodem loco duo* (23) fratres Facundus et Primitivus christianissimi qui noluerunt ydolo inmolare. Qui accusati ob hoc apud iudicem iussu ipsius ducti sunt cathenis coram ipso. Quis cum multis minis exortatus fuisset ut ydolum inmolarent, responderunt: "*Nos cotidie offerimus sacrificium magno regi domino Iesu Christo immortali domino* (50) et ideo regem mortalem non timemus, et valde vobis optabile est pro Deo pati qui ducet nos ad sempiternam vitam. Scimus enim quod nobis adeo pro hiis afflictionibus beata remuneratio preparata (est). Preses ait: "*Ergo mori vultis magis quam vivere*" (105). Responderunt: "Hoc non est mors sed vita eterna". *Tunc preses iussit digitos eorum confrigi et crura eorum ad plectoria torqueri* (112). *Sancti autem dixerunt*: "Gracias tibi domine quia *apropinquavit certamen nostrum per quod preperemus ad Christum* (117). Preses autem iussit eos in camera mitti. Cumque post triduum exirent illesi putans eos magos *iussit malefico dare illis cibum veneno infectum* (134). Quem cum armati signo crucis comedissent, *nichil mali senserunt*. (140) *Tunc maleficus alia venena peiora optulit eis dicens*: "Comediti et si nichil mali senseritis credam in Christum". Quod cum comedissent et nichil eis nocisset maleficus corruit ad pedes eorum et credens in Christum combussit omnes liberos combussit (sic) suos et adhesit eis et post haec venit preses et dixit eis: "Sapientes estote et inmolate diis". Respondixerunt: "*Sapientes erimus si Christo adheserimus*" (155). Quibus responsit: "*Nunc fasti estis stulti vestigia crucifigi*". Qui dixerunt: "*Stulta huius mundi elegit dominus ut tuam evaluet sapientiam*". Iratus preses *iussit vicinns trahi innoce corporibus eorum* (175). Quod cum fecisset dixerunt sancti: hiis tormentis dolor non contengit; sed *velud spina a pede evulsa* dolor fugatur. Tunc preses iussit eos *oleo candente* perfundi. Quod cum factum fuisset dixerunt sancti: "Sic est nobis oleum candens quomodo *in ardore aqua frigida* sitienti". Iussitque iterum *lampades ardentes eorum lateribus supponi* (184). Quod cum fecisset sancti nes suspensi lassabantur nec incensi cremabantur sed *leti confortabantur*. Iterum *iussit calcem vivam* cum aceto et felle *violenter mitti in guttur eorum* (198). Sancti dixerunt: "Acetum et calcem reputamus *tamquam favum mellis propter Christum*". Et dixerunt presidi: "Vides, miser, quod non proficiunt maleficia tua". Propter quod iratus *iussit oculos eorum effodi* (204). At illi dixerunt: "*Licet oculos carnis nostre evellere iussisti, per oculos anime nostre plus videmus*". Et addiderunt: "Noli nobis parere. *Parati sumus mori pro deo et omnes tuas percurrere penas*". *Tunc iussit eos capite deorsum suspendi et de naribus eorum stillabat sanguis, et iussit eos per triduum sic manere*. Post tertium autem diem *putantes eos mortuos ut deponeretur invenerunt* eos vivos et oculos habentes et omnia membra eorum *restituta saluti* vel pacientes meditantem verbum Dei. Quos audiens preses iussit eos vivos excoriari. Sancti dixerunt: "Hoc quidem facere potes, *victus es, inimice, quod per tormenta tua nullam potuisti victoriam obtinere* (234).

Unus autem ex populo *cuius cor iam erat in domino asserebat dicens*: "*Video de celo duas coronas venientes et duos angeles eas tenentes, et expectantes iustos istos ut coronantes eos secum ducant in celum*". Et dicebat: "Vere beatus qui expectat regnum Dei *habeat partem cum ipsis sanctis*". *Hoc audiens iussit abscidi capita sanctorum* dicens: "*Ipsa capita abscidantur, quibus corone imponi dicuntur*".

Sancti autem dixerunt: "Gracias tibi Iehsu Christi qui nobis donasti ut *temporalia respuamus* et sempiterna *accipiamus*". Tunc orantibus ipsis milites *absiderunt capita eorum* et exiit *de colla eorum lac et sanguis*. Quo videntes multi *crediderunt in Dominum Iehsum Christum* (249).

(fº 52 rº-vº) *De sancta Leocadia*. (12/68)

Leocadia virgo Domino dedicata Toleti incola, genere nobilissima nobiliori tamen mentis proposito ornata, non diebus neque noctibus *ab oratione cessabat* (40). Datianus autem ingressus Yspaniam multos tormentis afficiens Toletum advenit et Leocadium sibi presentari fecit. Quam cum alloqueretur respondit: "*Non me tua suasio nec blandimenta nathalium quibus me suadere conaris retrahent a servitute Christi*, qui nos magna induit libertate". Datianus autem fecit eam ligari et *carcere trudi*. Inde vero veniens Delboram apprehendens Vicentium cum Sabina et Christete eius sororibus indigna *Christo munera dedicavit* (59). Deinde ermitam ingressus Eulaliam virginem Domino *consecravit*. Cumque Toletum pervenisset fama ad beatam Leocadium genibus *in oratione ponitis in eodem quo reclusa tenebatur loco completa oratione suum Domino spiritum commendavit* (67). Hac virgo sacra beato Illefonso ad sepulchrum eius oranti coram omnibus se presentavit sicut infra in vita eius plenius invenitur.

(fº 52 vº-53, rº) *De sancta Eulalia*. (47/267)

Eulalia virgo sacratissima, filia Libenii, discipula Donati presbiteri, incola provincie Lusitanie paulo ab urge Ementa villa que dicitur *Prompciario in finibus Betice provincie* cum Iulia, eius conyugalini et *confessore Felice* (30) et aliis Domini timentibus morabat. Calpurnianus autem ingressus est Emeritam urbem prosequens christianos. Et nuntiatum est beate Eulalie supervenisse, nuncios cum veiculo publico qui eam ad Emeritam deducerent civitatem. Ibi que iam patrem suum Libenium cum aliis confessoribus in carcere esse retrusos. Quod protinus veiculum aptara iussit leta iter arripuit, cum Iulia, conyugalini sua, festinans ad gloriam passionis. Non illam congressus vie, non patrimonii habundancia, non carorum unanimitas revocabat. Et cum iter agerent, dixit Iulie Eulalia: "Notum sit tibi Domina senior, quia novissima vado. sed patiar primo (sic) prior". Cum autem urbi appropinquasset, obviavit ei quidam iudeus dicens: "Bene veniste, filia, vade turifica ut vivere queras. Cui Eulalia dixit: "Augeat tibi Dominus annos, nam ego pro Christo mori desidero". Quam respiciens iudeus vidit fulgorem ultra flamam comitatem eam et intellexit quod angeli eam (sic) Dei iam protegebant eam. Beata autem Eulalia plena fide sponte pervenit ad forum et commit ad eam omnis populus, et supervenit Calpurnianus et dixit ei, "Miserere tui, vade, turifica, ut vivere queras". Eulalia vero, fide plena, virtute firma, respondit: "*Christiana sum, non faciam*" (90). Tunc Calpurnianus iussit corpus eius *catbomari*. At illa verba e quo animo sustinebat, dixitque ei "*Corpus meum habes in potestate*, animam autem meam alius habere non potest *nisi solus Deus qui dedit eam*." (107). Calpurnianus iussit oleum succendi et oleum (sic), et eo *mamillas eius perfundi* (134). Iussit etiam calcem vivam aferri et illic eam emergi et aqua superfundi, sed Dominus liberavit eam. Calpurnianus vero iussit *ollam plumbo* implebi et *vehementer calefaceri* et eam super lectum ferreum nudam sterni et plumbo calefacto perfundi. Eulalia autem, que *passionem beati Tirsi* ferebat secum et *cotidie legebat*, magno roborata ardore, *dixit*:

*"Deus verax, veni ad liberandam ancillam tuam" (147). Et continuo obstupuit plumbum, manus quidem tenentium bustulabat, et ad beatam Eulaliam frigidum perveniebat (151). Tunc Calpurnianus, furore repletus, fecit eam virgas cedi et eius plugas framentis, tercularum confricari. Eulalia dixit ei: "Tu mea magis adiuvas vota quanto mihi ampliora infers tormenta (173); fac ut cogitatum ut me in omnibus victricem facias" (174). Calpurnianus vero iussit calendas incendi et ad genua ipsius poni. Eulalia: "Husculatum est corpus meum et fortis inventa sum" (179). Tunc Calpurnianus iussit carnum incendi et eam ibi proci. Virgo autem psallebat in fornace dicens: "Adducentur regi virgines post eam (185) et cetera". Calpurnianus, videns se victum, iussit eam *decalvatam* et disecratam *per publicum* (191) duci, et post hoc *in eculeo* suspendi, et flammis ex utraque parte apponitis comburi. Ducitur igitur per capillos in eculeo suspenditur, extenditur, flagellatur ut distentis membris crescit corpus ad penam. In flamma igitur benedicens Deo spiritus in specie columbe *in conspectu omnium* exiens a corpore *migravit ad celum* (235), cuius corpus *illesum et integrum per triduum iussu presidis permansit in ligno*. Credebat namque vel defuncta vincere *quia viventem non potuit superare* (242). Sed nix divinitus super corpus eius spargitur, quod fortitudini profuit et decori. Furtim igitur corpus a christianis tollitur et cum dilligentia *sepellitur* (252).*

(P^o 54 v^o-55v^o) *De sancto Dominico de Canis*

Beatus Dominicus de Canis ex parentibus mediocribus oriundus, relictis paternis ovibus quas adolescens per quadriennium custodierat, sacras scripturas didicuit studiose et factus presbiter secessit in heremum, ubi sine omni humano solatio per annum et dimidium vixit. Deinde divino iussu monachi suscepti habitum in monasterio sancti Emiliani ubi laudabiliter vivens factus est prepositus monasterii. Cumque sibi abbate ubere et utiliter et irreprehensibiliter omnibus preesset, expulsus est a rege navarrensi de cenobio et de toto regno, quia ei thesaurum cenobii dare noluit et dare volentibus contradixit. Expulsus igitur venit ad Fernandum regem Legionis et Castelle, a quo honorifice susceptus, factus est abbas cenobii de Silis que iam pene destructum rehedificavit et plures ibi fratres ad serviendum Deo congregavit, pluraque ibi miracula // (P^o 55r^o) fecit.

Demon in specie serpentis quandam reclusam infestans cum oratione illius cum signo crucis discedebat ab ea. Cumque hoc viro Dei nuntiatum fuisset missam celebravit, reclusam communicavit, aqua benedicta cellam eius per fenestram aspersit statimque demon evanuit nec ibi ulterius apparuit. Pro quodam christiano a sarracenis captivato missam celebravit et in ipsa hora cathene confracte sunt, et post paucos dies a propria rediit. Pro quodam ceco celebravit et eum illuminavit. Quandam mulierem infirmam curavit, dato ei vino sibi benedictus. Quemdam ieiuniis et orationibus a gula curavit. Sarraceni quidam compediti servientes monasterio silensi quadam nocte fugerunt. Cumque hoc vir Dei longe penitus per spiritum cognovisset, inquisivit eos et invenit. Pro puellam serpentem et in ventre habente celebravit et puellam serpentem in tres partes divisum evomuit. Virum quodam per annum febribus laborantem sacrificio pro eo oblato et ei comunione tradita restituit sanitati.

Visio haec est ei ostensa: fluvius ingens duas ex se partes deviat quorum utraque separati per alveum proprium, unum sanguinem et alterum lacteum confluebat. Pons vero vitreus altus pater et angustus fluvium ambebat. Cuius pedi

duo angeli innixi, alter duas coronas, alter unam aliis prevalentem genisque ornatam manibus deferens beatum Dominicum ad pontis transitum ortabantur. Quod formidans eorum in exortacione adiutus ad eos transivit. Cui unus eorum ait: "Haec tibi offertur pro mundi contemptu, haec autem pro integrate, ista vero tertia pro siliensis monasterii reparatione.

Igitur gravi corporis infirmitate correptus, VII die ante obitum suum dixit procuratori suo quod regi et regine venturis ante diem VIII necessaria prepararet. Qui miratus, sciens regem et reginam propter distanciam venire non posse, propter obediencia quod iusserat adimplevit. Cuis (sic)cui IIII feria in qua fit festum beate Virginis ait: "Ecce pater iussum explevi, regem vero et reginam venturos hodie non expecto". Ad hoc vir Dei respondit: "Vero dico vobis quod rex et regina hac nocte mecum affuerant et nocte (sic) et me invitaverunt. Et transacto hoc triduo letus integro eorum convivio. His auditis, intellixerunt quod de Christo, rege celeste, et de genitrice eius celi regina fuisset locutus: Expressas vero quas parare iuserat sepulture sue esse necessarias providebat. Feria igitur sexta circumstantibus ait: "Ite cito et dicite episcopo ut ait (sic) absque mora ad me dignetur venire. Assunt enim qui me digneti sunt invitare. Cui quidam lacrimans ait: "Adest hora obitus tui, pater". Respondit: "Adest", sed ab invitatoribus meis inducias impetravi donec veniat episcopus ad quem misi. Septima igitur die, congregatis fratribus et facta unctione, viatico presente episcopo migravit ad Dominum.

In hora sui exitus quidam de pueris exitus (sic)astantibus viderunt duas coronas aureas nimio fulgore fulgentes super caput ipsius, quarum splendore nimia (sic)omnia lunaria coram posita oscurabantur et sic in celum ab angelis ferebatur.

Obiit autem XIII kalendas januarii, feria VI, anno Domini M° LX°III. Rexit autem cenobi-// (P° 55v°) um annis XXII, mensibus VI, et diebus XXV. Tumulatus est corpus eius in eadem ecclesia ubi Deus multa per eum miracula operatur. Nam ceci, surdi, manci, claudi, demoniaci, febricitantes, et diversis infirmitatibus laborantibus recipiunt sanitatem. Captivi de carceribus undicumque sed precipue de sarracenorum partibus extracti suos compedes ibi differunt. Ex quibus compedibus licet ad diversos usus diversa cotidie fiant in eodem monasterio ferramenta, tanta superest copia quod per totam ecclesiam suspendita quod narratu incredibile forsitam videretur.

(P° 88r°-89r°) *De sancto Vicencio*

De nomine

Vicencius quia vicia incendens, vel vincens incendia vel victoriam tenens, ipse eius incendit et consumpsit vicia per carnis mortificationem. Vicit incendia suppliciorum per constantem perpensionem, victoriam tenuit... andi per ipsius despectionem. Vincit enim ita qui erant in mundo falsos, herrores... amores, inmundos, mundanos. Tumores quos vincit per sapienciam mundiciam et constanciam. De quibus Deus augustus ut cum omnibus amor et erroribus videatur hic mundo sanctorum martirum atuerunt; suis passionem quidam beatus Augustinus asserunt compilasse, quia Prudentius versibus loqualiter exsequitur.

De sancto Vicencio

Vicentius in Osca pater Eutitio matre Enola natus, a pueritia litteris traditus gemina scientia clarus, a beato Valerio cesaraugustano episcopo diaconus ordinatus, vices eius quod impeditae linguae erat, diligente supplebat. Preses autem Datianus iussu imperatori Dyocleciani et Maximiani causa christianos persequendi in Hispaniam missus, Valerium et Vicentium, ut fatigatione itineris flagerentur, Valenciā pertrahi praecipit, et ligatis manibus et collo catenis in carcerem misit. *Et cum pena carceris, famis inopia, stridore catenarum* (23) vix ferri pondera sustinerent, *ut propter omnes artes iam tunc mortis supplicia paterentur*, credens eos iam defecisse et nec spiritu nec corpore prevalere, et tamen superari non posse iussit eos educi de carcere nolens eos vitam ante tormenta finire. Et videns eos corpore et viribus integros, furibundus querebat quis paverat eos. Et cum alloqueretur eos ut vel tormenta vel vitam eligerent, et Valerius per simplicitatem taceret, ait Vicentius Valerio: "Si iubes, pater, iudicem responsis agrediar". Cui Valerius: "Iam tibi fili curam loquendi commiseram. Nunc autem pro fide responsa commito". Tunc ait Vicentius presidi: "Christiani sumus parati pro fide haec omnia sustinere. Preses autem iussit episcopum amoveri et Vicentium in eculeum disrentum membris omnibus dissipari. Et Vicentius subridens ait: "Hoc est quod semper optavi. Nemo mihi amabilior nec familiarior fuit. Tu solus mihi ad vota concordas. Nolo ut gloriam meam minuas ne dapna inferas laudi. Non cesses et toto malignitatis spiritu debaccere. Videbis me Dei virtute plus posse cum torqueor quam possis ipse qui torques". Tunc furibundus preses cepit tortores animare et pene deficiens pro dolore. Quid est hoc latrones et homicidas fortissimos tacere fecistis et huic silentium imponere non potes- // (P^o 88v^o) tis continere. paulis per manus; et vires resumite; figite pectines ferreos usque ad costarum intima ut dolor interiora penetrans gemitum faciat reddere. Non contemptum, cum autem sanguinis proflueret a toto corpore, et visceribus patefactis iuncturas et compages tormenta separarent ait preses: "*Miserere* tui Vincenti. Nec vernantem iuventutem amittas". Cui respondit: "*O lingua* (121)venenosa, tormenta tua non timeo, sed quod te fingis misereri magis formido. Nichil ergo minuas de suppliciis, *ut te victum in omnibus fatearis* (128). Assuptus ergo ex eculeo, iussu presidis Vicentius, in craticulam membris omnibus distenditur, *torquetur*, flagellatur, excuritur, sal igni apponitur. Candens ferri lamina pretori imprimitur. Iaculi viscera iaculatur, et quo in ignem magis sanguinis distillabat eo atrocius flamma Dei martirem cruciabat. Inter haec autem Vicentius manens inmotus erectis in celum luminibus Deum precabatur. Recurrentes milites nunciaverunt presidi quod universa supplicia vultu yleri sustinebat et Christum etiam suppliciis predicabat. Post haec iussit eum mitti in carcerem obscurantissimus et super testarum congeriem prohihi et pedes eius ligno constringi et sine lumine et sine humano solatio extensum super testas reliqui. Sed ecce carcer illuminatur et pedes solvuntur et teste in flores redolentes convertuntur. Dumque ambularet super flores psalens ecce assunt angeli, eum de premio confortantes. Quod cum vidissent custodes vehementer attoniti ingredi non presumunt. Qibus ait Vicentius: "Nolite timere, mirami potius et plenis asserire, preconis, Dei confessorem semper esse victorem". Haec audiens Datianus iussit eum de carcere educi et in lecto molli poni ut paululum recreatus movis suppliciis pateretur. Sed dum in lecto reponitur, dum de eius supplicio tractatur, pretiosam emisit animam. Quod ausiens preses ait: "Quem non potui superare vivum

puniam vel defuctum (205) et saciabor de pena et si mihi non fuerit victoria. Et iussit corpus in campum prohiui ut a feris et avibus voraretur. Quo proiecto affuit corvus prope corpus residens. Qui alias aves venientes abegit et lupum fugavit. Et reflexo capite aspectum in corpore figit. Territus Datianus ait: "puto quod nec mortuum superabo". Insuatur corpus in sacco pice et bitumine limito et demergatur in pelago ut a piscibus devoretur. Alligantes ergo ministri magnam mollam ad collum eius corpus in mediis fluctibus iactaverunt. Sed prius quam redissent ad presidem revertum es corpus ad lictus. Cuidam autem viro digno fide et cuidam matrone devote corpus suum beatus Vicentius revelavit et ab eis in lictore est sepultum. Cessante autem persecutione ad basilicam est traslatum et ibi honorifice est sepultus. Post hoc autem proptev impetum sarracenorum traslatum est in provincia ad lucum qui dicitur Castrum, quem lucum et ecclesiam et corpus nunc fratres predicatorum sicut // (P^o 89^o) ab ipsiis fratribus veraciter est probatum. Dicunt tamen portugalenses quod in Portugalia vel Lisbone est traslatum.

(P^o 99^o) *De sancta Eulalia barchinonensi* (19/124)

Eulalia, genere nobilis, civis barchinonensis toto corde ab infancia diligens, in prediolo prope Paulo ab urbe remoto cum suis sociis domino serviebat. Audiens autem quod Datianus christianos persequens Barchinonam advenisset, *primo gallorum cantu* (29), nullo sciente, pedibus delicatis ivit ad urbem. Et audita in introitu voce preconis, venit ad forum et Datianum ibi sedentem pro tribunali viriliter reprehendit. Datianus autem iussit eam *fortiter cedi*. Et cum immobilis permaneret iussit eam in eculeo suspendi et *torqueri*. Et post *faculas ardentis in lateribus applicari* (86). *Et cepit flamma in ministros converti* (93), et oravit ad Dominum et facile extincte sunt, et ipsa *emittit spiritum*. *Columba autem de ore eius* (101) exiens penetravit celum; *quod videntes populi admirati sunt*. Datianus autem *videns* se non *profecisse*, iussit corpus eius custodibus in eculeo custodire quousque ab avibus devoraretur. Et *ecce subito nix de celo descendens cooperuit* (108)

corpus eius. Propter quod territi custodes a longe observabant. *Parentes autem et socii cum gaudio concurrerunt* (113), quia quod factum fuerat ignorabant. Post diem autem tercio viri religiosi tulerunt nocte corpus eius. Sanctus vero Felix, qui in confessione sua unanimes fuerat, cum gaudio dixit ei: *Domina, tu prior palmam martirii meruisti* (118). *Cui sancta Eulalia subripsit* (119). *Sepelierunt* (122) autem corpus eius cum gaudio benedicentes Deum.

(P^o 102 v^o) *De sanctis Emeterio et Celedonio*

Emeterius et Celedonius apud Legionensem urbem militaria et stipendia accipientes, exurgente persecutionis procella, pro confessione nomine Christi gratis inimicis christiane fidei se optulerunt, dicentes: "Satis mundo militavimus. Iam tempore est ut mundi domino militemus". Qui tempti et plurimisque afflictis tormentis, Calagurri usque perducti ibi sententia martirio coronati sunt. Cumque occiderentur, magnum populis miraculum apparuit. Nam unus orarium preciosum alvis anulum Deo pariter optulerunt, signa futura muniens ad celum, premisserunt. Unumque *esset fidei signum, aliu, favoris indicium*. Et cunctis qui aderant videntibus nubes eas concepere et in celo evecta sunt. Corpora autem eorum sepulta sunt Calagurri.

(^o 151 ^o) *De sancto Pelagio* (32/168)

Hostes fidei christiane cum fere toti dominarentur Hispanie Galleciam invadentes christianorum exercitum eis occurrentem vicerunt et multos ex eis captivos duxerunt. Inter quos Hermogius episcopus ductus est Cordubam et ibi in carcerem missus. Sed angustiam carceris et pondera ferri ferre non valens, Pelagium consobrinum suum pro se obsidem dedit ut rediens ipsum redimiret. Pelagius igitur fere X annorum etate inclusus *in carcere caute vivebat. Erat enim castus, sobrius, quietus, orationibus vigil, lectionibus assiduus, (46) preceptorum domini non inmemor, bonis colloquiis assertor, facilis in doctrina. Siquando quisquam garrulus fidei dissimilis aderat (53), refutatus abibat.* Corporis et mentis *in tebritatem servabat, non tam virginitatis quam passionis bina corona dictatus duplicem ferret ad hos triumphum, cum et viciis (63) non cederet et divicias abhorreret.*

His igitur per tres annos et dimidium gestis, *quadam die quidam regis (73) satellites* qui ei Pelagii *pulchritudinem* nunciarent, qui statim iussu regis in carcere educitur et eius conspectui presentatur. Cui rex argentum, aurum, vestes preciosas, *equos ad utendum, delicias ad fruendum* (99) promisit si Christum negaret, sed Sanctus Pelagius universa contempsit. Quem cum rex *joculariter tangere vellet: "Tolle, canis, inquit Pelagius, numquid me effeminatus existimans!." Et illico vestimenta sua scidit eligens potius pro Christo mori quam viciis turpiter inquinari* (113). Et cum ex precepto regis trones eius eum lenociniis delinirent, ille, *intrepidus* manens, *Christum solummodo* predicabat. Quem rex persistentem videns et in suis desideriis se *spretum intelligens*, iussit eum forcibus appendi. Et immobilem videns eius *constanciam*, iussit eum *gladio membratim scindi* et in fluvium *prohici* (126). Alius igitur brachium *amputavit, alius tibias seccavit, alius cervicem* percussit. Manus quas ad eum levabat illi gladio amputabant. Interea *stabat martyr intrepidus* (135), Iesum invocans et dicens: *Eripe me, domine, de manu inimicorum meorum.* Migravit igitur sanctus ad Dominum et corpus est proiectum est (sic) in fluvium.. Christiani vero *caput* sepelierunt in cimiterio *sancti Cipriani*, (145) corpus autem in cimiterio *sancti Genesii*.

Pelagius igitur de Gallecia oriundus passus est Cordube *dominica die*, hora X^a, era DCCCC^a LXX^aII.

(^o 185 ^o) *De sanctis Iusto et Pastor* (19/71)

In Hispania, in regno Castelle, civitate Compluto, que nunc Alcala dicitur, duo pueri fratres Iustus et Pastor, audito quod *Dacianus crudelissimus* Complutum venisset, *relictis in scolis tabulibus, quasi probati Christi discipuli* (14) alacri devocione *ad spectaculum cucurrerunt.* Dictumque est Daciano quod *ii duo* infantes *christiani essent et a christianis* nati, et ad hoc venerant ut si christianorum fieret inquisitio, *se sponte offerant puniendos* (20). Statimque Dacianus fecit eos *comprehendi et cedi* (22). Cumque apprehensi fuissent, et ante quam crederentur, *leti se in vicem confortabant* (28). Dixit autem Iustus Pastori: *Noli, frater Pastor, hanc temporalem pertimescere passionem. Noli credentium ictus in tuo tenerrimo corpore dubitare. Noli incumbentem gladium formidare, quod digniorem in futuro seculo suscipiemus fortitudinem qui nostram perficiet parvitatem. Hic quidem brevem possidebimus vitam. Sed illic eterne vite percipiemus habundantiam. Cui respondit*

Pastor: "Digne quidem, frater Iuste, *sic te decet ortari, ut iustitiam quam in tuo nomine portas, simul cum fratre tuo Pastore suscipias. Non nos parentum vel proximorum revocet pietas* (43), *nec nostre doleamus etati, sed celeriter prompti ad celorum culmina properemus* (44). Que cum nunciatum fuisset Daciano, iussit eos *procul a civitate campo laudabili gladio trucidari* (53) et in eodem loco sepelierunt corpora eorum christiani et ecclesiam construxerunt.

El quebrado o fracción que sigue a cada rótulo expresa el número de líneas que cada leyenda abreviada ocupa en nuestro texto frente a las de la correspondiente *passio* en la edición del Pasionario Hispánico. De esta manera, se puede percibir que Rodrigo de Cerrato se impuso un módulo uniforme en la abreviación de las pasiones de la magna recopilación de los siglos X-XI: hay un índice de abreviación medio en torno al 5%: entre el 3'7% de la de los santos Justo y Pastor o el 4'9% en la de los santos Facundo y Primitivo, y el 6% en la de Santa Eulalia de Barcelona. El índice queda en el 5% en las de Santa Leocadia, Santa Eulalia y San Pelayo. Consideramos que las escasas expresiones que en la leyenda de San Vicente (donde el índice de abreviación estaría en el 4'4%) coinciden con las del Pasionario Hispánico (donde alcanza las 281 líneas), no autorizan a considerarla abreviación directa de ella. Es posible que se trate de un resumen de otro texto, procedente quizás de algún legendario de origen francés. En cuanto a la de los santos Emeterio y Celedonio, donde la proporción es mucho más elevada (el 13'7%) por la exigüidad del texto en *PH*, la única expresión calcada tampoco autoriza a tenerla por trasunto fiel del viejo códice de Cardena. Más bien parece una abreviación libre realizada en torno a dos ideas: el hastío de la milicia temporal y el milagro del anillo y el pañuelo lanzados al cielo como símbolos del inminente martirio.

Obviamente, los índices de abreviación son mucho mayores en los casos de santos confesores, antiguos o más recientes, que carecen, por tanto, de "passio". El Cerratense hubo, así, de acudir, a la *vita* extensa, y, en consecuencia —por razones de espacio y mnemotecnia— habría de renunciar a tomar expresiones, conformándose con agrupar algunas ideas, las que él consideraba más adecuadas a los propósitos vulgarizadores o de difusión que otorgaba a su obra. Así, de la *Vita Dominici Silensis*, cuyo apóstrofe toponímico él trueca por el "De Cannis", quedan en su texto los aspectos más "externos" del mediocre origen familiar, el pastoreo (que no la pastoral) previo al estudio de la escritura, el abandono del presbiterado por el yermo ("secessit in heremum"), la vida monacal y el priorazgo en San Millán, la expulsión por el rey navarro y la acogida por el castellano y la restauración de Silos.

De los milagros relatados en el Libro I de la *VDS* (milagros en vida) selecciona ocho (los que conforman los capítulos IX, XII, X, XI, XVIII, XVI, XXII y XVII del mismo, por ese orden), silenciando los que vinculaban al monasterio silense con los poderosos, con el ejercicio del señorío, o con la beneficencia hacia los pobres. Excluye, por supuesto, cualquier referencia a los "post mor-

tem", de los libros siguientes. Y por un prurito homologador con respecto a su abreviación de las "passiones" de los mártires, se demora, por lo plástico, en las "visiones": la del río y el puente de cristal, la de la regia y celestial visita previa al óbito y las de las dos coronas doradas que dieron esplendor al mismo.

No quiere terminar la leyenda el hagiógrafo dominico sin una referencia, indudablemente crítica, a la industria transformadora que en su tiempo los monjes de Santo Domingo de Silos tenían montada utilizando los grillos de hierro colgados como exvotos en el templo, en tal cantidad "quod narratu incredibile forsitan videretur".

En cuanto al patriarca de La Cogolla, objeto de una largo ciclo hagiográfico, Rodrigo de Cerrato no había necesariamente de inspirarse en la literalidad del primero de sus monumentos, la *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza, para componer su glosa del significado del eremita riojano²⁰. Si pudo actualizar uno de los motivos en que más había insistido en su texto el prelado visigodo: la búsqueda insistente del yermo por parte de un presbítero, lo que, al final, no hacía de él el paradigma de "padre" o "pastor" anhelado por las poblaciones del siglo XIII²¹. La leyenda abreviada no silencia el cargo de latrocinio con que fue acusado ante el obispo de Tarazona ni tampoco el peligro que para su castidad representaba la convivencia, ya viejo, con monjas, de las que recibía todo tipo de servicios, el baño incluido.

Pero, en general, el método de abreviación que sigue el Cerratense responde a un criterio unitario, que se puede concretar en los siguientes puntos:

- Eliminación, o reducción a una mínima expresión, del preámbulo o proemio de las "passiones";
- concentración del núcleo de la "passio" en el diálogo entre el o la mártir con el "preses" o juez (el "crudelissimus" Daciano la mayoría de las veces), eliminando las locuciones directas de éste último (cuyas órdenes son expuestas en estilo indirecto), y transcribiendo las frases más efectistas pronunciadas por los primeros, al objeto de facilitar su grabación en la memoria de los fieles;
- Descripción de algún motivo plástico que sirva, de alguna manera, para visualizar imaginariamente la "passio" abreviada (la paloma en la de santa Eulalia de Barcelona, el pañuelo y el anillo en la de los santos Emeterio y Celedonio, etc...

20. Vid. D. MENJOT, "Les miracles de saint Millan de la Cogolle du VIème au XIIIème siècles". *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 37 (1979). En cuanto a los propósitos y naturaleza de la obra de Braulio, cfr. V. VALCARCEL, "La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmantica*, vol. XLVIII, nº 147 (1997), 375-407.

21. P. Henriët ha deshecho o el tópico historiográfico del abandono "absoluto" de la función pastoral, o de la predicación, por parte de los eremitas de los siglos XI y XII (cfr. P. HENRIËT, "La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XIè-XIIè siècles)", *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècle)*. Études réunies par R.M. Dessi et M. Lauwers. Nice, 1997, p. 153-185).

De esta forma el "abreviator" contribuye, de manera directa, a la constitución de un diccionario iconográfico al uso de pintores y escultores que trabajan para las fábricas eclesiásticas.

Tal procedimiento lo sigue el Cerratense tanto con las pasiones procedentes del llamado *Passionario Hispánico*, como con las procedentes de otras colecciones y legendarios. En este último caso se hallan las leyendas de los demás mártires. Y en sus textos pueden espigarse similar metodología: casos de San Blas, Santa Tecla, Santa Brígida...

Una similitud tal se explica por la finalidad de servir a la predicación, y principalmente a la predicación de los dominicos, que el "*Vitas Sanctorum*" tiene. Así, pueden espigarse alegatos en pro de:

- el arrepentimiento. En las vidas de grandes pecadores y pecadoras (La Magdalena, Tais meretriz, Santa Pelagia).

- El dominio de las pasiones y los apetitos. Por ser un tema de gran tradición en la vida monástica, queda bien ilustrado con la Vida de san Bernardo.

- La limosna. El paradigma se halla en la leyenda o vita, que cierra el libro, de Iohannes Eleemosinarius.

- La vivencia del tiempo litúrgico, aliada al sentido simbólico del ritual ("De letaniis...", "De Purificatione Virginis...").

- La frecuentación de los sacramentos.

- La autoridad jerárquica de la iglesia (A través de las vidas de los obispos y los papas).

- La ortodoxia católica triunfante, puesta a prueba por los herejes (particularmente a propósito de San Pedro mártir...).

Tal cúmulo de componentes sólo podía, históricamente, conjuntarse en la obra de un autor perteneciente a la Orden de Predicadores.

3. La circunstancia histórica

Como en la mayoría de las obras medievales, El *Vitas sanctorum* es parco en noticias sobre su autor. Éste, sin embargo, tuvo una relativamente alta conciencia de su autoría, no sólo al explicar en el prefacio el sentido y método de su trabajo, sino también al expresar en el colofón (P^o 255 del ms. complutense y P^o 223 r^o del segoviense, tras la leyenda del patriarca Juan el Limosnero): "Et ego humilis cerratensis gratias ago Deo qui mihi, licet indigno, dedit incipere et perficere librum istum quem *Vitas sanctorum* intitulatur, qui incipet et explicit: *Vitas sanctorum*". Pero como legendario de autor que es, la obra proporciona algunas referencias a la persona del mismo, el cual desciende de la intemporalidad del género literario al momento histórico de lo vivido para dar fe de determinado acontecimiento, en nuestro caso de determinado milagro, que considero debe añadirse a los que conoce por los escritos.

A pesar de la mencionada fórmula de humildad del colofón, nada puede colegirse de ella respecto a los orígenes sociales del autor. El apellido, en cam-

bio, lo señala como oriundo de alguno de los pueblos del Cerrato, en la provincia de Palencia, donde vio la luz en la primera mitad del siglo XIII²². Y apenas sabemos más de su periplo vital en la península sino que antes de 1237 estuvo en Calzada de Calatrava, de camino verosímelmente hacia la recién conquistada Córdoba, pues en el folio 221v^o del códice Complutense afirma:

In Hyspania in regno Castelle, apud villam que dicitur Calciatam, prope Calatravam, fuit vir quidam nomine Bernaldus, beate virginis devotus et hospes nostri ordinis generalis. Hic cum esset almocadenus et princeps peditum in frontaria sarracenorum, cepit quodam castrum ab eis; et retinens secum paucos illis peditibus ad custodiam castrum, misit alios contra sarracenos ut ad necessarie vite aliquid predarentur. Interim autem venit quidam miles cum tribus peditibus, qui de ordine calatravensi apostataverant; et rogavit obnixè dictum Bernaldum quatinus eum in castro recipere dignaretur. At ille, cum nollet eum recipere, sciebat enim eum virum apostatam et perversum; et ille instancius institit, omagium faciens et fidelitatem promittens. Tandem dictus Bernaldus recepit eum, fidelitate eius et precibus adquiescens.

Cum igitur in prima vigilia noctis simul omnes dormirent, predictus apostata, evigilans, tres viros qui secum venerant excitavit et peditès predicti Bernaldi capiens, manus eis post terga ligavit, timorem mortis eis incutiens ne clamarent. Último autem ad predictum Bernaldum veniens, ipsum gladio graviter in pectore vulnerans, cepit eum et ei manus post tergum ligavit. Mane igitur factò, omnes pedites suos, ipso presente, a summo castrum precipitavit; postremo et ipsum Bernaldum precipitari mandavit. Bernaldus autem reposuit: "Ego in multis peccavi, ego in multis inique egi; rogo te igitur amore Christi ut faciàs venire aliquem sacerdotem cui confitear; vel saltem veniat // (222 r^o) aliquis qui scribat peccata mea, et mittam Burgis, matri mee ut ipsa pro me agat penitenciam. Ille vero, etiam audire nolens, evaginato gladio voluit in eum irruere. Quod videns, beate Marie se ex corde comendans, dixit: "Ave, Maria". Et hoc dicens, nec enim amplius dicere potuit, se precipitem dedit. Et cum ire capite deorsum et pedibus sursum, dedit de capite in quadam rupe; et nichil male sentiens, manus sensit solutas. Et iterum ruens inferius, pedibus deorsum et capite sursum, in plana terra stetit incolumis; et manibus tergens oculos, dixit: "Sancta Maria, adiuva me". Et sic evasit.

Ego, frater Rodericus humilis cerratensis upraedictum Bernaldum domo sua apud Calciatam vidi, michi et aliis predictum miraculum referentem.

Teología sacramental aparte, el milagro revela el trastrueque del estado de cosas en la frontera con Al Andalus, consecuencia de su rápido descenso en los años treinta: pero ello es recordado veinte o veinticinco años después, cuando, mediado el reinado de Alfonso X, hay un interés evidente en demonizar a la orden de Calatrava (el almocaden víctima de la felonía es denominado Bernardo, y cisterciense era la observancia de esos freires, a las vueltas

22. Según la lógica suposición de C. PALOMO IGLESIAS, *Santo Domingo de Guzmán y los dominicos españoles*. Guadalajara, 1971.

con el rey sabio). Es, sin embargo, el códice de Segovia el que, haciendo comenzar el texto por la expresión "per idem tempus", permite datar el milagro, como sea que le antepone otro (f^o 22 r^o a/b), fechado en 1237, que no figuraba en el Complutense:

In Hyspania in regno Castelle, in burgensi dyocesi, apud villam Viscam, anno domini M CC XXX VII, fuit quidam diaconus, nomine Dominicus, iuvenis simplex et bone vite, qui ad ecclesiam libenter veniens horas beate virginis et alias horas canonicas devote dicebat.

Muerto tras grave enfermedad, era ya llevado a enterrar cuando revivió y sorprendió al cortejo por su vehemente insistencia en acudir a la iglesia. La razón no era, dijo, sino que había sido liberado de las huestes diabólicas por la Virgen, tras permitírsele el acceso al tribunal celeste. Pero el supremo juez, tachándolo de hipócrita ("...non es christianus, quia ille qui baptizavit te, erravit in trinitate") le había impuesto el requisito de regresar al mundo para recibir el bautismo bajo la fórmula trinitaria. El Cerratense afirma haber viajado expresamente para indagar la verdad de lo acontecido, no hallando como testigo presencial sino al clérigo:

Ego frater Rodericus cerratensis, audiens dictum miraculum, ut de eo cercior fierem, ad predictam villam veni; et clericum, qui dicto miraculi interfuit ac vidit, testem de visu huiusmodi vidi, et plures alios de auditu dictum miraculum referentes²³.

Más cierto parece haber salido de otra pesquisa, la que tuvo por objeto el caso de la judía de Segovia, que el códice de Segovia añade (f^o 200v^o-201r^o), para terminar, a la serie de los milagros de la Virgen, contemplada en su fiesta de la Asunción.

Considera el hagiógrafo que el milagro, ocurrido "circa idem tempus" (1237) es similar al del almocaden despeñado en Calatrava: cierta hebrea fue acusada por la esposa de un caballero de haber perpetrado adulterio con su marido. Condenada a ser despeñada desde la altura que corona la ciudad ("consuetudo enim fuit Secobie ut iudei tantummodo, morti adiudicati, pena huiusmodi punirentur"), al ser arrojada invocó a la Virgen, y le fue dado ver una paloma blanca que la acompañaba en un suave descenso hasta el suelo. La admiración provocó la conversión de los circunstantes —judíos, moros y cristianos— y el bautizo de la hebrea, a la que le fue impuesto el nombre de *Marisaltus*.

23. El pasaje concluye aludiendo a la decretal (de Inocencio III, recogida por Gregorio IX en su recopilación de 1230) que garantiza la salvación al no bautizado que muere en la creencia de estarlo, "quod autem hic dicitur creditur esse factum in detestationem baptizantis quia erravit in trinitate, et ut baptizantes formam debitam diligenter attendant".

Parum postquam hoc contigit, veni ego Segoviam; audivi huius miraculi famam; vidi predictam feminam; vidi de hoc multos testimonium perhibentes.

La primera persona del pretérito indefinido del verbo venio indica estancia actual del sujeto en el lugar de la narración. El convento dominico de santa Cruz de Segovia, fundado en 1218 y encomendado por Honorio III al pueblo de la ciudad en 1220, se disponía en 1257 a mejorar y ampliar su fábrica. Por entonces la orden de predicadores se había expandido en los principales centros urbanos del norte peninsular: a las casas que se consideran fundaciones personales de Santo Domingo (Segovia, Palencia, Burgos, Zaragoza, Zamora, Barcelona, Santiago de Compostela y Madrid), hay que añadir las nacidas bajo el priorato provincial de Suero Gómez: Toledo, Salamanca, Santander, Pamplona, Coimbra, Lérida y Mallorca²⁴. Es ese año, a solicitud del prior y frailes, Alejandro IV facultó al obispo de Segovia, Don Remondo, para que pusiera y bendijera la primera piedra del nuevo templo²⁵. Si entre los atareados frailes se encontraba nuestro Rodrigo, las relaciones que por entonces habría mantenido con el prelado diocesano podrán tener ulterior consecuencia cuando éste sea hecho arzobispo de Sevilla.

Por el momento, señalemos que el acervo teológico y cultural allegado por estos primeros predicadores hispanos debía ser en parte tributario del que irradiaba del convento de Toulouse (y se vehiculaba a través de Pamplona), y a ello no sería ajeno el mismo Rodrigo de Cerrato, que lo dejará ver en su *Vitas Sanctorum*.

* * *

Es, efectivamente, la inclusión en el libro de la leyenda de San Saturnino lo que, además de razones de lógica y verosimilitud, hace pensar que Rodrigo de Cerrato hubiera estudiado en el convento de Toulouse. La abreviación que hace (Fº 43 rº-vº) de la pasión de ese mártir incluye el perfil de obispo miembro del grupo de los setenta y dos discípulos ordenados por los apóstoles, que en la ciudad del sur de la Galia mantuvo una lucha sin cuartel con la idolatría, hasta su martirio arrastrado por un toro, gradas abajo del capitolio tolosano. Pero antes que llegase ese momento sublime, en un momento en que en la ciudad del Garona habían cesado los "demonum vaticinia":

Deinde Pampilonam veniens predica--// (Fº 43vº) tione sua extra urbem facta plures quam V milia hominum exceptis parvulis et mulieribus ad fidem conversos baptizavit, ibique honestum discipulum suum in episcopum consecravit. In redditu vero apud condominu quadam ecclesiam in honore beati Petri fabricavit. Redditque miraculose VII diebus transactis ex quo a Tolosa recesserat.

24. PALOMO IGLESIAS, *Santo Domingo...*, p. 121

25. Fr. Hernando del CASTILLO, *Historia General de Santo Domingo y de su orden de predicadores. Valladolid, 1612*, parte I, libro II, cap. 55. p. 373.

En breve plazo, como se ve, había quedado establecido, según el imaginario popular, el vínculo entre el origen del cristianismo al sur del Pirineo occidental hispano con la actividad misionera del obispo Saturnino en el sur de la Galia.

A la estancia de Rodrigo de Cerrato en el convento dominico de Toulouse hay que imputar igualmente la inclusión en su libro de la leyenda de San Antonino. Este mártir —onúndo de Pamiers, y titular de su iglesia, que será erigida en catedral en 1295— va a dar también nombre a una capilla de la iglesia de los predicadores en Toulouse. La devoción de la orden hacia su memoria explica, o se explica, por los términos de una "passio" que el "vitas sanctorum" abrevia (f^o 209-210^o). Cristiano aunque de padres infieles, la estirpe regia de éstos explica el odio que les profesaba el rey Teodorico, que obligó al joven a exiliarse y dedicarse a convertir "infieles". Entra en contacto con algunos "perfectísimos viros", "pastores" y "doctores", con quienes a los dieciocho años recibe el diaconado, constituyendo cierta taumaturgia la garantía de la doctrina que imparte.

Pero el rey Pipino, noticioso de su fama, lo reclama al pasar por la zona camino de Roma y, dispuesto al martirio, el joven Antonino se presenta ante él. Pero el príncipe aquitano se lo lleva con la mayor reverencia a Burdeos, donde, en el curso de sus predicaciones, curará a un endemoniado. Llega así a Vallis Nobilis (=Verniolle?), convirtiendo idólatras y construyendo un oratorio. Enterado de su vuelta, Teodorico le ofrece el obispado de Toulouse, que, así como una abadía, rechaza humildemente. Pero los cortesanos, celosos, lo acusan de seducir a la esposa del monarca y es encarcelado. En prisión, un ángel le lleva pan y agua. Mas Pipino, "imperatore", invade el territorio de Teodorico y pone fin a su reinado. El nuevo monarca, Galatius, manda sacar de la cárcel a Antonino, confiando en hacerle desistir de su cristianismo. Una dinámica de "passio", sazónada de instrumentos de martirio y milagros, acaba en una prodigiosa fuga cuando, arrojado al Garona con una piedra molar, ésta lo mantiene a flote. Vuelto a Pamiers, se encuentra con sus antiguos compañeros Almaquio y Juan, con quienes se entrega a una vida de oración y ascetismo. Pero hallándose Metopius, el nuevo rey, de cacería en el monte, los halla, y como no logra disuadirlos de su santo propósito, ordena ejecutarlos a orillas del Ariège.

No es, como se ve, únicamente la inclusión de una leyenda tolosana en una colección eminentemente hispana. Son también los referentes históricos específicos de esa región, al servicio de un relato en clave del apostolado dominico en el Midi, lo que hacen de la leyenda de San Antonino un exponente de la personalidad religiosa del hagiógrafo.

La tutorización, por así decirlo, de los conventos de religiosas dominicas era una más de las actividades de los predicadores. Ejercida había sido precisamente por el "protomártir de la orden de predicadores", al decir de Jacobo de la Vorágine, San Pedro Mártir. Y es, sin duda, la leyenda de ese santo (cód. Seg. f^o 136 v^o-141 r^o) la que mejor refleja la historicidad de la obra del Cerratense. La extensión que dedica a narrar la vida y milagros de su hermano

de religión constituye un exponente de lo que representaba en la orden, a los veinte años de su muerte, la memoria del predicador de Verona. Canonizado por Inocencio IV en la cuaresma de 1253, menos de un año después de haber sido asesinado en Milán, la hagiografía de que le hizo objeto su orden se inicia con una *Vita Sancti Petri martiris*, de Thomas Agni de Centino, y un capítulo en la *Vitae fratrum* de Gérard de Frachet²⁶, para constituir, a principios del XIV, un capítulo ineludible entre los cronistas de la orden.

Nacido en una familia veronesa donde ya se había conocido la heterodoxia, estudió en Bolonia y recibió el hábito dominico aún en vida del fundador. Ya en 1232 y 1233 actuó contra la herejía por comisión de Gregorio IX, en el curso de sus predicaciones, atestiguadas en Roma (1244) y Florencia (1245). Pero parece que toda la Toscana, Romagna y Lombardía fue escenario de esta actividad²⁷, en cuyo decurso —y según documentos comunales— actuó como intermediario en acuerdos de paz entre las ciudades de Bertinoro, Cervia, Cesena, Faenza, Forlì, Forlìmpopoli, Imola, Meldola, Ravenna y Rímini. En 1248-9 es prior del convento de Asti y en 1250 del de Piacenza, viéndose aquí involucrado en las lucha de facciones entre la nobleza y el “Popolo”. No es preciso, por tanto, atribuir exclusivamente a la inquina ganada entre los herejes de Milán, con los que sostuvo grandes disputas durante este período, el origen de la conjura para asesinarlo.

El gran prestigio de que gozaba en la ciudad lombarda, manifiesto en su entierro, no sería ajeno al papel jugado allí en la fundación de los conventos femeninos de la Anunciación y de la Viña (del que fue “dispositor et institutor”), origen de una serie de tradiciones hagiográficas que en forma de milagros recoge la *Leyenda Dorada*. De hecho, el texto de ésta referente a San Pedro Mártir es sustancialmente idéntico al de nuestro Rodrigo de Cerrato, tributarios ambos de la “*vita*” antes mencionada, que se haría circular rápidamente entre las casas de la orden. Pero incluso la glosa del significado de su nombre es, básicamente, la misma, confirmándose la identidad de propósitos e inspiración de ambas colecciones hagiográficas. Puede, así, cotejarse la de Vorágine (1, p. 265) con la del códice de Segovia (f^o 136 v^o):

“Petrus interpretatur agnoscens, vel discalcians, vel dicitur Petrus a petros, quod es firmus intelliguntur tria privilegia que fuerunt in beato Petro. Fuit enim predicator egregius, et inde dicitur agnoscens quod perfectam scripturarum notitiam habuit et in predicatione quicquid conveniret agnovit. Secundo fuit virgo purissimus et inde dicitur discalcians quod a pedibus suarum affectionum esset amorem mortuum discalciauit et

26. Respectivamente, en *BHL* 6723 (y *AASS*, t. III, abril, p. 688, c.1 y 3) y *MOPH*, I, p. 236. Su biografía y el análisis de su hagiografía lo hace A. DONDAINE O.P., “Saint Pierre Martyr. Études”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Vol XXIII (1953), 66-162.

27. En Bérgamo habría disputado y convencido a un hereje circunciso, Alberto Bretigano, y ello habría dado lugar a un manuscrito, “Summa contra haereticos”, a él atribuido (DONDAINE, *Ibidem*, p. 82-3).

exint ut non sulum corpore sed etiam mente virgo esset. Tercero fuit martir gloriosus etra fuit firmus, quod martirium pro defenssione fidei constanter sustinuit”.

Sin embargo, el texto de nuestro códice precisa más (f.º 138 r.º) la fecha del “martirio”, es decir, del asesinato del dominico por un hereje lombardo, cuando fray Pedro, a la sazón prior de la casa de Cumas y miembro del tribunal de la Inquisición, se dirigía a Milán para sustanciar ciertas causas: “Passus est anno autem anno gracie M.º CC.º L.º II, sabbato in albis. Sed Innocentius, papa III.º qui eum canonizavit constituit festum ipsius III.º Kalendas madii celebrari, quod tunc convenientius celebratur. Corpus autem eius delatum est Mediolanum et ibi in domo fratrum predicatorum. Sepulcrum post annum autem in XV dies translatum est et, quod est valde mirabile, ita integrum inventum et in admiratione omnium populo qui convenerat in loco eminenti fuit ostensum”.

Pero, salvo varios ejemplos, los milagros que recoge la *Leyenda Dorada* son los mismos del códice del Cerratense, con escasas alteraciones incluso en el orden^{27bis}:

De todos ellos, el que refleja la aportación personal de Rodrigo de Cerrato al legendario dominicano lo constituye cierto caso que él data en 1259 (cód. Seg., f.º 140 v.º):

In Hyspania, in civitate compostelana, iuvenis quidam nomine Benedictus, ad tantam infirmitatem pervenit quod omnino morti propinquus a videntibus crederetur. Erant in eo siquidem inflatae tibie in modum utris, venter tumens ut pregnantis, facies autem in tantum tumorem excreverat ut, sicut monstrum, timorem aspicientibus inferebat, presertim cum oculi turgentes exire de capite viderentur, et totum corpus ita inflatum quod vix super baculum poterat se movere. Anno autem gratie M.º CC.º LIX.º, in mense madii, quadam die ante vespervas, baculo se utriusque sustentans, venit ante domum cuiusdam devoti viri qui fratres nostros radere consuevit, et ab eius uxore elemosinam petiit. Mulier vero, admiratione conmotata, ait: “Magis tibi fossa quam cibo opus est. Sed aquiesce consilio meo, vade ad domum predicatorum, et ibi peccata tua confitens devote beatum Petrum novum martirem roga. Certa enim sum quod, si beatum rogaveris, contunue salutem consequeris”. Hec autem mulier se dixisse asseruit plena fide, quod pluries virtutem beati Petri in se experta fuit.

El relato concluye con el enfermo obedeciendo a la socarrona esposa del barbero, y plantándose en la puerta del convento de Compostela, donde, dormido en la espera, se le apareció un “venerandus” predicador que lo introdujo en la iglesia. Tras celebrar allí la vigilia, “non ad hostium exterius sed ad hostium ecclesie interius”, halló de manera admirable la salud.

27bis. -f.º 137 r.º, 2.º: “Cum examinaret quedam hereticum”= LD, p. 267-f.º 137v.º: el hereje disputante enmudece=LD, p. 267-f.º 137v.º; al final, “cum de civitate Cumana...”= LD, p. 268-f.º 138 r.º, 2.º In monasterio de Rimulis apud Florencia=LD, p. 275, n.º 24.

La memoria de San Pedro Mártir acreditaba la eficacia de la orden dominica en la represión de la herejía, pero era también una muestra de la revalorización de la santidad martirial que a mediados del siglo XIII promueve la curia romana. El primero de los mártires "modernos" había sido, sin embargo, Tomás Beckett, canonizado por Alejandro III en 1173 tres años después de su asesinato. Conformada su biografía más por el relato de sus milagros que por el de sus virtudes, la Leyenda Dorada retendrá del proceso la intervención del coro angélico entonando —el día del funeral— el introito de la misa de los mártires. Nuestro Cerratense, en cambio, certifica esa condición con una visión celeste del de Canterbury flanqueado por San Esteban de un lado y San Lorenzo y San Vicente, los principales mártires hispanos²⁸.

* * *

Y esa ostentación de ortodoxia católica no dejaría de traslucirla, aunque en clave, el Cerratense al referirse a franciscanos, cistercienses y benedictinos. Es el caso del San Francisco, San Bernardo, San Benito, el abad Papnucio y Santa Tais meretriz o La Magdalena. La leyenda de san Benito se basa en la que constituía la fuente más universal sobre la vida del patriarca de los monjes: el Libro II de los *Diálogos* de Gregorio el Grande, y corre, por tanto, pareja a la *Leyenda Dorada*: la infancia y la vida eremítica hasta la construcción de los 12 monasterios (Cód. Seg., f^o 105r^o-106r^o); los milagros de la emanación del agua, del lago y el manubrio, del niño Plácido, del presbítero Florencio y las siete mujeres, de la remoción de la piedra y del peregrino (106r^o-v^o); del godo Totila, del vino escondido, de las monjas parleras y el monje exclaustro (107r^o); de la multiplicación del aceite, del godo Gala, de la ascensión del alma de Germán, "capuani episcopi" (VoráGINE silencia este extremo), de la liberación del clérigo endemoniado y del óbito del santo (107v^o). Pero, tras dejar constancia de su fuente, decide añadir los datos básicos del traslado de los restos al monasterio de Fleury, capítulo éste del dossier hagiográfico de San Benito que la Leyenda Dorada omite²⁹. La razón no parece hallarse sino en la mayor francofilia del dominico hispano respecto de su colega genovés.

28. Cód. Segov, f^o 71 v^o. El texto del Cerratense (f^o 71 r^o-72 r^o) ofrece más de una variante respecto de la *Legenda*: el arcediano aparecido en Ultramar para anunciar la alegría celestial por el ingreso de Santo Tomás; la mujer inmovilizada en el baño con su amante por haber rehusado peregrinar a Canterbury; y el ave (un tordo) liberada de las garras de un milano al invocar al santo en "anglica lingua". Sobre el proceso de Tomás Beckett y su hagiografía, WARD, *Miracles and the medieval mind...*, p. 89-109.

29. "Huc usque de verbis Gregorii. Quae autem secuntur reperii in historia Adevandii". Mumolus, abad de Fleury, envió al monje Anigulfo a Montecassino para trasladar los cuerpos de San Benito y santa Escolástica, a quienes se unen ciertos ciudadanos de Le Mans. Una tempestad permite descubrir los restos y separar los huesos mayores de los menores (Cód. Seg., f^o 108r^o). Se trata, por tanto, de una abreviación del relato de Adevaldo de Fleury. Cf. WARD, *Miracles and the medieval mind...*, 42-56.

De menor calado son las diferencias con la *Legenda* en el tratamiento del material referente a San Bernardo, si bien puede percibirse alguna inversión en la secuencia: a las noticias sobre su infancia y educación (f^o 200r^o) siguen las de las tentaciones a que estuvo expuesta su castidad, y luego las anécdotas relativas a su primera ascesis: la ignorancia del número de ventanas del ábside, la insensibilidad a los sabores, y las visitas a la Cartuja y al lago de Lausanne (200 v^o). Del régimen abacial en Clairvaux trae la historia del novicio jugador de dados (201r^o); la visita de su hermana, el envío y pérdida de 600 marcos de plata, el debate con el canónigo regular y la visión anticipatoria de su presencia en el tribunal divino (201v^o). Pero tras referir el óbito y la indicación a un abad del sendero de la ciencia (202 r^o), Rodrigo de Cerrato añade —de manera exclusiva— otra visión alusiva al perfil de los candidatos al honor episcopal: un deán defraudado en sus aspiraciones a la prelación, se retira durante treinta años al yermo: Hallado por el que fue elegido obispo, podrá informarle tras su muerte cómo voló a la gloria en compañía de Bernardo de Claraval, mientras tres individuos permanecían en el Purgatorio y una mayoría quedó en el Infierno³⁰.

Frente a la amplitud otorgada a la biografía de Santo Domingo de Guzmán, la de San Francisco apenas si alcanza en extensión a la de un mártir de tipo medio. De la leyenda al uso el Cerratense extrae (f^o 15 r^o) las noticias del origen familiar, las circunstancias de su “conversio”, la venta de los bienes materiales y su asignación a la reparación de la iglesia (visionada en ruinas), la ruptura del vínculo familiar y los términos en que se tradujo la opción de la pobreza, más el compendio de sus virtudes. Luego (f^o 15 v^o), tras el apoyo de Gregorio IX para la fundación de la orden, da una relación de sus milagros, sucinta (aunque sin olvidar el don de profecía, el coloquio con las aves y la recepción de los estigmas) y el óbito con los prodigios (sic) “post mortem”. No obstante la brevedad, el dominico castellano se detiene, como su colega genovés, en exponer la séxtuple exégesis del nombre Francisco, con el que fue apellidado el de Asís³¹. La concisión, en todo caso, no sorprende si se considera que sería igualmente atributo de la abreviación realizada por el franciscano Juan Gil de Zamora³².

Pero, a pesar del realce de los mártires en la visión de la historia hagiológica hispana, al tratar el Cerratense del capítulo que podía considerarse más “internacional” dentro de la memoria eclesiástica hispana —el ciclo de Santiago—

30. Cód. Segov., f^o 202 r^o. Por lo demás, en el *Vitas* brillan por su ausencia las noticias relativas a las relaciones de san Bernardo con Génova o Milán, que llegarán a incorporarse a la compilación de La Vorágine.

31. Las cinco primeras (f^o 14 v^o) son en todo coincidentes con la *Legenda* (VORÁGINE *La leyenda...*, 2, p. 640), difiriendo la sexta, “ratione honestate in conversationis”.

32. Que explícitamente dirá seguir a San Buenaventura, pero que ahorrará detalles para demorarse en la explicación mística (British Library, Add 41070, f^o 196r^o-197r^o). Cf. *infra*, p. 309 y 314.

no deja de añadir una leyenda autóctona, la del tributo de las Cien Doncellas. Al hacerlo, introducirá en la segunda edición un leve retoque que resulta expresivo de su evolución ideológica. Reza así el códice Complutense (P^o 178 v^o-179 r^o):

Tempore regis Roderici, tota fere Hispania a sarracenis capta, christianorum principes coacti sunt dare eis C virgines spe- // (179 r^o) ciosas, I de nobilibus et I de plebe pro pacis pactionem eorum luxurie depuntandas. Post hoc rex Ramirus, habito consilio, dedit apud Legionem legem populis et congregato exercito robustorum, venit Naiaram ac deinde in locum qui dicitur Alvalla. Et pugnantes cum sarracenis ad hoc congregatis, percussi, conversi sunt in fugam et pervenerunt confussi in collem qui Clavillium nominatur, et totum fere noctem in lacrimis in sompnum ducentibus, beatus Jacobus apparuit regi Ramiro dicens: "Nunc ignoras quod Dominus Iehsus Christus aliis apostolis alias provincias deputandas Yspaniam mee tutelé conmisit. Et manus eius astringens confortare inquit. Et esto robustus, ego ero tibi in auxilium et mane vinces sarracenorum multitudinem. Multis ex tuis quibus parata est eterna requies sunt in stanti pugna coronam martirii suscepturi. Summo igitur mane sancta confessione et accepta corporis Christi comunione, expugnabitis sarracenos domini et mei nomine invocato". Rex autem experfactos prelati et religiosi visionem cum lacrimis per ordinem revelavit. Et omnes pro tali consolatione domino gratias referentes et facientes iuxta quod regi fuerat intimatum, armati sarracenis occurrerunt. Et ecce apostolus apparuit visibiliter omnibus in equo albo de albatu grandi specie vexillum deferens christianorum aciem animando, ad christiani animati, magnis vocibus invocantes et dicentes "Aduva nos dominus et sancte Iacobe", sarracenorum multitudinem devicerunt, et insequentes eos Calaforam ceperunt. Et corruerunt circiter LXX M sarracenorum. Et tunc christiani in Hyspania contra sarracenos dimicantes dicunt "Aduva nos Deus et sancte Iacobe". Et fecerunt votum ut darent beato Jacobo annuatim singulas mensuras ad modum primiciarum de unoquoque iugo boum. Era DCCCC LXX II.

Un mayor sentido historicista, en la línea de la idea unitaria auspiciada por Alfonso X, puede apreciarse en el códice de Segovia, que comienza (P^o 167 v^o) "Tempore regis Roderici tota fere Hispaniam a sarracenis nimium infestato coacti sunt –suprime el sujeto "christianorum principes"– dare eis C virgines *sponsas* (en lugar de "speciosas"). Resulta evidente, creo, la impronta de la idea de matrimonio, forzado, en el cruce entre musulmanes y cristianas, o viceversa, anejo al problema mudéjar nuevamente actualizado en la Andalucía de los años sesenta del siglo XIII.

No se debe, sin embargo, considerar a fray Rodrigo un dominico de frontera. Su actividad como miembro de la orden debió incluir en esos años la procuración de auxilio a los conventos femeninos, y entre ellos el de Caleruega, cuyo proceso fundacional mitificó –según vimos más arriba– en la leyenda de Santo Domingo. Es muy posible que se contara entre los "otros religiosos de las órdenes de predicadores e de San Benito" que estuvieron presentes en la ceremonia de consagración de aquel convento, el 11 de julio de 1270, con asis-

tencia del rey Alfonso, del obispo de Osma, del abad de Covarrubias y de otros muchos caballeros³³.

Fue entonces instituida abadesa doña Toda Martínez, a la que sabemos asesorará el Cerratense en 1272, cuando —a 26 de marzo— firma como testigo en un convenio establecido entre la priora y el convento con un clérigo de la parroquia para que actuase como capellán de la comunidad. En efecto, en 26 de marzo doña Toda Martínez, con todo el convento de las monjas de Caleruega, hace “pleito y postura” con don Benito, que les entrega su casa “cerca las vuestas torres”, así como la “partición” que tenía en la iglesia de San Sebastián (“pie de altar”, “añal” —diezmo— y demás rentas de la iglesia) “e que vos sirva una capellanía por siempre en toda mi vida, e que percure todo el bien que pudiere al monasterio, si non si fuese enfermo en tal manera que no pudiese cantar”³⁴. Entre los testigos, tras fray Gil —prior de Madrid— firma fray Rodrigo de Cerrato.

La actividad del dominico hagiógrafo seguía centrada en la Castilla del Duero, y no parece que fuera demasiado beligerante para con los franciscanos, omnipresentes rivales de su orden. En Palencia sitúa el código de Segovia una visión acaecida el día de la fiesta de santa Catalina, 25 de noviembre de 1273, que el autor “a vidente audiens offero”. Acudía cierta buena mujer, “devota et fide digna”, a oír misa a la iglesia de los predicadores, donde “propter frequentiam fratrum devote celebrantibus multi, tam viri quam femine consueverant venire”. Llegado el momento de la elevación del Corpus Christi, le fue dado contemplar en la hostia la imagen de un niño hermosísimo crucificado. Atónita, acudió luego a la misa que celebraban en su templo los frailes menores y la visión se repitió³⁵.

En los últimos años de la vida del hagiógrafo no se puede descartar alguna estancia en Sevilla, donde gobernaba la iglesia Don Remondo, si nos atenemos a dos de las novedades introducidas por el código segoviano. La primera la constituye uno de los milagros de la leyenda de Santo Domingo, aquel en que un converso era atormentado por el diablo, el cual, interrogado por el fundador, respondió que había penetrado en el vino que el religioso había tomado en la ciudad. Ambos códigos lo plantean con una ligera alteración (Complutense, f° 198 v°a y Segoviense, f° 181 r°b): “Existente beato Dominico in oratione, cum fratres ad dormitorium venissent, quidam frater conversus a dyabolo vexari cepit. Quod *frater Raimundus* beato Dominico indicavit. Beatus vero Dominicus eum ante altare beate Virginis portari mandavit”. La personalidad del nuncio ha sido especificada en el código de Segovia, pues en

33. En el privilegio real afirma el mismo rey “Venimos nos mismo a Caleruega...” (CASTILLO, *Historia...*, I, lib. II, cap. 78 p. 433-437).

34. E. MARTÍNEZ, O.P. *Colección diplomática del real convento de Santo Domingo de Caleruega*. Vergara, 1931, doc. CCLIV, p. 324-25.

35. Cód. Seg., f° 112 v°a, renglón 13. La fecha, 1267, está corregida al margen, en letra gótica: 2e VII”, lo que da 1274. La festividad del Corpus Christi fue promulgada, en encíclica, por Urbano IV en 1264. A pesar de ello, la ubicación del milagro se sitúa dentro del capítulo “In cena Domini”, y parece ocioso afirmar que no se halla en el código Complutense.

el lugar de "frater Raimundus" el Complutense sólo dice *quidam frater*. La *Leyenda Dorada*, que sitúa el caso en Bolonia, especifica aun más y dice: "Fray Rainiero de Lausana, maestro de los conversos de aquella ciudad"³⁶. ¿Se refería, en la segunda edición del legendario, al dominico de más alto rango en la jerarquía eclesiástica de su tiempo, el arzobispo de Sevilla don Raimundo (maestro en teología por París y antes obispo de Segovia), inmemorialmente apellidado por la tradición histórica "de Losana", es decir, de Lausanne? Varias interpretaciones caben del sesgo que podría haber seguido la tradición, pero no es posible olvidar la buena conexión en la época de Sevilla con Génova, patria de Jacobo de la Vorágine, ni las afinidades gibelinas que pudieran haber mediado³⁷.

Lo que si parece claro es que no se puede por más tiempo sostener la precedencia de la *Leyenda* sobre la primera versión del *Vitas Sanctorum*. Éste posee, en los dos estadios de su edición, una autonomía que responde probablemente a una directriz general de la orden dominicana destinada a homologar lecturas y fuentes de la predicación, empresa que habría sido acometida coetáneamente al menos por dos frailes, Rodrigo y Jacobo, respectivamente desde Castilla y desde Liguria, con las estrechas conexiones determinadas por la vida interna de su religión, pero adaptando en cada caso el trabajo a las circunstancias locales.

La segunda de las pistas de la actividad del Cerratense, antes de su probable muerte en 1279³⁸, es la incorporación de la leyenda de las mártires hispalenses Justa y Rufina a la segunda versión del *Vitas*, que completa la refundición abreviada del Pasionario hispano. Se trata a todas luces de una adición impuesta por la necesidad, pues con su texto íntegro la *passio* acababa de ser incorporada a otra obra hagiográfica recientemente confeccionada por el canónigo Bernardo de Brihuega en el seno de la catedral de Sevilla.

36. Otras alteraciones del texto en el códice segóviano son irrelevantes: "ad dormitorium" por "in dormitorium"; "vexari cepit" por "cepit vexari"; "eum ante altare" por "ipsum ante altare". El copista segóviano yerra también (y ello lo hace con frecuencia a lo largo del texto) al repetir "indicavit beatus Dominicus". La diferencia del pasaje en ambas versiones ya fue advertida por DONDAINE, "*Les éditions...*", p. 248, quien concluye en la superioridad general y precedencia de la *Leyenda* sobre el *Vitas*. De la primera, vid. el texto en VORÁGINE, *La leyenda...*, I, p. 444, que, como se sabe, sigue el texto editado por Th. Graesse en 1890. Cf. SH.L. REAMES, *The Leyenda Aurea. A reexamination of its paradoxical history*. Madison, 1985.

37. La religión dominica del arzobispo de Sevilla Don Remondo, afirmada por algunos antiguos historiadores hispalenses, es cuestionada —como basada en "especulaciones"— por parte de C. ROS, (*Los arzobispos de Sevilla. Luces y sombras en la sede hispalense*. Sevilla, 1986); J. Sánchez Herrero (en C. ROS, *Historia de la iglesia de Sevilla*. Sevilla, 1992, p. 119) y J.M. MIURA ANDRADES, *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla, 1998, p. 69. Cf. *Ibidem*, p. 142-3, las noticias sobre la fundación del convento trinitario de Santa Justa y Rufina de Sevilla, entre 1250-1253.

38. Uno de los analistas de la orden de predicadores, del siglo XVIII, afirma haber visto la siguiente nótula en la interior de las cubiertas del códice de Segovia, "Mortuus est die decima junii anno M.CC.LXXIX sabato", que consideró referirse a Rodrigo de Cerrato (Tras buscarla, no la halló DONDAINE, *Les éditions...*, p. 229, que remitió a un futuro examen "químico" de la cubierta).

V. LA HAGIOGRAFÍA AL SERVICIO DE LA MONARQUÍA: LA OBRA DEL CANONIGO BERNARDO DE BRIHUEGA

Si la obra del Cerratense ha permanecido, para el conocimiento de la Edad Media hispana, largo tiempo en las sombras, tanto más cabe decir de otra compilación hagiográfica coetánea y relacionada con ella, hasta el punto que podría afirmarse que ambas fueron alumbradas en diálogo mutuo: la de Bernardo de Brihuega.

Aunque los cinco códices en que se contiene —durante varios siglos pertenecientes a la biblioteca del Colegio de San Bartolomé de Salamanca y hoy de nuevo custodiados en la de esa universidad (cotas 2537/2541)— fueron ya examinados por Rodolfo Beer en 1887, no es sino en 1962 cuando Manuel Díaz y Díaz realizó el estudio codicológico que permitió su datación y organización¹. Según ésta, la serie de cinco volúmenes,

-tomo 1: mss. (sig. 2537) de fines del XIII o principios del XIV, que transmite la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo, junto con muchas de sus obras;

-tomo 2: mss. (sig. 2538) de 364 folios, de fines del XIV o principios del XV, continente de las gestas y pasiones de los mártires, hasta la de San Cosme y Damián en los f^o 224^o-v^o, y luego las de las “vírgenes y santas”, desde el f^o 225^o hasta el 364.

-tomo 3: mss. (sig. 2539) de 256 folios, que, en gran desorden (“producto probable de mala encuadernación”, según Díaz y Díaz) trae, hasta el f^o 102 las vidas de santo Domingo de Silos, Santo Domingo de Guzmán, Roberto de Chaise-Dieu, Adelhelmo, Pedro de Osmá, Helinand de

1. BEER, R., “Los cinco libros que compiló Bernardo de Brihuega por orden del rey D. Alfonso el Sabio”, *BRAH*, 11 (1887), 363-9; y M. DÍAZ Y DÍAZ, “La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X”, *Acta Salmanticensia*, 16 (1962), 145-161.

Froidemont, Francisco de Asís y Edmund de Canterbury. En realidad, estas "gestas" o leyendas, debían ir pospuestas a lo que formaba, desde el f° 103, la primera parte del volumen: las vidas de los confesores según el orden de los emperadores, desde León IV el Isaúrico hasta Federico II (vidas que son continuación de la serie formada por los tomos 5 y 4).

-tomo 4: mss. (sig. 2540) de 277 folios: incluye los santos confesores desde Casiano, más los que florecieron en tiempo de León III, concluyendo en el f° 519 v° (del volumen primitivo) con Beda.

-tomo 5: mss. (sig. 2541) de 254 folios, otrora formando un solo volumen con el anterior, comprensivo de la serie de santos confesores, según el orden de los emperadores bajo los que florecieron, hasta León III: un total de 190 hasta San Fermín de Amiens, en tiempos de Honorio y Teodosio. Corresponde a una obra estructurada en cinco libros, de los que el libro I, hoy perdido, contendría la vida de Cristo, con probable mención abundante a los profetas². Del libro II, que, según el prólogo del libro V trataba de "las vidas y pasiones de los apóstoles", sólo se conservan (en los f° 249 a 257 v° del tomo 3) las pasiones de San Andrés, Santo Tomás y San Simón y Judas. Fue, sin embargo, vertida al portugués durante el reinado de don Dinís (1279-1325) e impresa en Lisboa en 1505 bajo el título *Vidas e paixões dos Apóstolos*. Otra traducción al portugués se haría también (publicada en Lisboa en 1513 con el título *Livro e Legenda que fala de todos los feitos e paixões de los santos mártires*³), a partir de una traducción castellana del original latino del libro III. Éste (contenido en buena medida entre los f° 5-224 del tomo 2) comprende las pasiones de los mártires, anteriores a Constantino, siguiendo el orden cronológico de los emperadores bajo los cuales ganaron la palma, de los cuales se da asimismo noticia histórica. El libro IV comienza en el tomo 5, sigue en el 4 y termina en el 3, y está dedicado a los santos confesores, igualmente encuadrados en el devenir del imperio. Finalmente, el libro V -f°225 r°-355 v° del tomo 2- está reservado a las santas, lleven el título de mártir, virgen u otro, el de "peccatrix" inclusive.

Nada nuevo prácticamente se ha dicho desde entonces sobre el contenido y el contexto histórico en que nace esta obra⁴, si no ha sido su clasificac-

2. Lo deduce del pasaje (mss. 2542, f° 1 r°): "Mortuo Octaviano Augusto, secundo Romanorum Imperatore de cuius temporibus multa narravimus libro primo" (DÍAZ Y DÍAZ, *La obra...*, p. 158).

3. Una semblanza general de estas traducciones al portugués, en MARTINS, M. *Estudos de cultura medieval*, I, Lisboa, 1969; y II, Braga, 1972. Más sucinta en MATTOSO, J. "Le Portugal de 950 à 1550", en PHILLIPART, G. (éd.), *Hagiographies*, II, "Corpus Christianorum", Brepols-Turnhout, 1996, p. 90-92. Hay edición reciente: CEPEDA, I.V. (ed.), *Vidas e paixões dos apóstolos*, 2 vols. Lisboa, 1982-1989.

4. El mismo M. Díaz y Díaz ha resumido, treinta y cuatro años después, las conclusiones de su anterior análisis, en un artículo en el que glosa la obra de Bernardo de Brihuega, junto a la del Cerratense y la de Gil de Zamora (siendo su punto de vista el literario -concepto que lleva

ción en la historia general del género hagiográfico⁵. Así pues, la obra de Bernardo de Brihuega puede considerarse un legendario de los que clasifican a los santos en "series especializadas" (según la taxonomía de G.Philippart) y; más concretamente, se trata (según F. Dolbeau) del segundo en organizar internamente el contenido siguiendo un orden cronológico⁶. Según este autor, ello revela "indirectement l'apparition d'attitudes nouvelles à l'égard des textes hagiographiques", y puede considerarse una originalidad en la Europa de su momento histórico, toda vez que la clasificación cronológica desaparece después de él y hay que esperar a mediados del siglo XV para verla aplicada, por Antonino de Florencia, al conjunto de un legendario.

Tal singularidad en el seno de todo un género se explica por el carácter de aparato que la obra de Bernardo de Brihuega poseyó desde su concepción misma, para la redacción de la *General Estoria* de Alfonso X. O, en cualquier caso, por su condición de obra hagiográfica, concebida con vocación historiográfica, al servicio de la ideología alfonsí. En muchos lugares se ha subrayado esa función ideológica de la historiografía de Alfonso X, pero en ninguno —entendemos— aparece más claro el cometido de fundamentar las pretensiones imperiales que en la compilación encargada a Bernardo de Brihuega.

Este carácter subsidiario de la compilación aparece sin tapujos en los prólogos parciales que se incluyen en el texto conservado, en los que el autor se define como colaborador del monarca castellano: El primero es el que figura al comienzo del libro III (cód. 2538, f° V r°):

In secunda parte bibliothecae regis Alfonsi domini. Incipit prologus libri tertii continentis martirum passionis. Omnia quae per ordinem narrantur, ut ait sapiens, libentius audiuntur et facilius et melius memoriae commendantur: ea de causa ego Bernardus Briocanus, illustrissimi regis Alfonsi clericus et alumpnus, et ecclesiae Ispalensis canonicus, volens passiones martirum conpillare, ad mandatum domini nostri praenominati Alfonsi illustrissimi regis Castellae, Legionis, Galliciae, Ispalis, Cordubae, Murciae, Jahenni et Lusitaniae, filii regis *beatissimi* Ferdinandi et *beatissimae* reginae domnae Beatricis,

En el camino de la santidad reconocida consideraba, por tanto, al monarca conquistador de la ciudad, y a su esposa, el canónigo de Sevilla, clérigo y "alumpno" de Alfonso X, que había recibido de éste la orden de compilar las pasiones de los mártires. Y Bernardo de Brihuega decide acometer la tarea —según afirma, por un prurito de oratoria y mnemotecnia ("omniaquae...comen-

implícito el paradigma de la autoría— la visión es peyorativa): "Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV", en C. ALVAR y J.M. LUCIA MEGÍAS, *La literatura en la época de Sancho IV*. Universidad de Alcalá, 1996, p. 35-42.

5. PHILIPPART, *Les légendier latins...*, p. 85-101.

6. El primero es el legendario de Gil de Zamora (F. DOLBEAU, *Notes sur l'organisation interne des légendiers...*, p. 18, e *infra*, p. 307-314).

dantur”)- siguiendo el orden cronológico. Otro es el apelativo que da a Fernando III en el prólogo al libro V (cod. 2538, fº 224vº), el de las santas féminas, -considerado por Díaz y Díaz posterior al anterior- confeccionado, según asevera,

ad honorem et ad laudem individuae Trinitatis, Patris videlicet et Filii et Spiritus Sancti, et ad mandatum domini mei illustrissimi Alfonsi decimi regis Castellae, Toleti, Legionis, Galliciae, Yspali, Cordubae, Murciae, Geenni et Lusitaniae, fili nobilissimi regis Ferdinandi et beatissime regine dominee Beatricis, ego Bernardus Briocanus, eius clericus et alumprus et ecclesiae... canonicus.

El espacio en blanco puede indicar varias cosas, siendo la más lógica hallarse el Briocano en expectativa de recibir la canongía de otra catedral. Y lo natural es que se tratara (por razón de progreso en el emolumento y proximidad al solar de origen) de la de Toledo: ello casaría con la inserción de este reino en la intitulación que da al monarca su “señor”, al cual -asumido ya la cronología como método- añade el ordinal “Décimo”.

De la importancia atribuida por el monarca a la labor de su culto clérigo, cuyos servicios posiblemente excedieran la compilación de textos hagiográficos, da fe el estipendio que le había asignado en 1263, donándole una casa en la sevillana collación de San Bartolomé⁷. Puede entenderse que esa provisión de albergue corresponda al inicio del trabajo compilatorio de Bernardo de Brihuega, que debía hallarse completo en torno a 1270, toda vez que en la *vita* de San Pedro de Osma -correspondiente al tramo final de la obra- insertará (mss. 2539, fº 53 rº-vº) un milagro ocurrido en 1268 y dos en 1269, “nobis videntibus”. Si el conjunto del trabajo correspondía, según hipótesis nuestra, al aparato de la última parte, no conservada, de la *General Historia* alfonsí, hay que entender que la explicación dada del carácter inconcluso de ésta no puede basarse en una razón de cronología. Estimamos que es en la pérdida de funcionalidad de la ideología imperial, a partir de 1275, donde habría que buscar la razón.

Y es en la biblioteca del colegio de San Bartolomé, pero de la ciudad de Salamanca, donde los cinco libros de Bernardo de Brihuega se han conservado, probablemente desde el siglo XV. La razón no debe ser otra que haber sido su fundador Diego de Anaya Maldonado, a principios de aquella centuria arzobispo de Sevilla, de cuya biblioteca capitular los mandaría tomar o copiar.

7. Que había pertenecido a Çabaa, alcaide de Morón, y lindaba con otras seis -una de las cuales era de García Miguel, “que es de los doscientos caballeros”- y la calleja (M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, ed., *Diplomatario andaluz de Alfonso X*. Sevilla, 1991, nº 270, p. 298-9).

1. Mártires y emperadores

El ambicioso proyecto hagiográfico lo esboza el autor en el prólogo al libro III, cuyo traslado se ha iniciado arriba, y que continúa así:

dignum duxi et praecipuum in scribendo. martirum passiones procedere ordinate, priores videlicet posterioribus praeponendo; quum tamen esset difficillimum martirum tempora invenire, eorum ordine postposito qui eis martiria intulerunt, multa huic operi adieci de imperatoribus romanorum, annotando per ordinem eorum catalogum, quomodo regnaverunt unus post alium successive a tempore Tiberii Caesaris, in quo fuit prothomartir Stephanus lapidatus, usque ad tempora Constantini Magni, filii Helenae, et hoc quod inter hunc et illum fuit maior pars martirum et longe maxima domino consecrata. Assignato igitur quo in tempore fuit quolibet imperator, cognito etiam quos martires quilibet interficeret, per consequens, erit notum qui martires precesserunt et qui post modum alii successerunt. Nomina ergo illorum de quibus loquitur liber iste sunt haec omnia quae sequuntur.

El orden cronológico, pues, como meta inicial, pero, dada la dificultad de establecer la datación de muchos mártires se impuso –asevera– agruparlos según el emperador romano que les dió martirio, trabajo al que añadió mucha materia histórica de cada uno de éstos, “annotando per ordinem eorum catalogum”, y ello desde la lapidación de san Esteban, en tiempo de Tiberio, hasta el de Constantino, no porque éste marque una solución de continuidad, asegura, sino porque en ese período había tenido lugar la mayor parte de estas consagraciones a Dios. Un principio de periodización general al que se une un método de trabajo, concebido desde el principio, para este libro III.

Puesto al trabajo, el método expositivo de la vida de los césares no es sino la abreviación, como cabía esperar y confirman a cada paso las citas en el texto, de la obra de Suetonio *De vita caesarum*. Sin embargo, estamos ya lejos de los extremos abreviadores del Cerratense, impuestos por el carácter de vademécum para predicadores que su legendario, como se ha visto, tuvo. En Brihuega, la breviación está impuesta por la subordinación de las figuras menores a las mayores, y, sin duda, por el carácter de las fuentes con las que contó. De todo su trabajo, nos interesa ahora la abreviación de la obra de Suetonio, que muestra la intención moralizadora, inherente a un Espejo de Príncipes (para uso de Alfonso X) que pretende dar a su trabajo.

El método para observar el alcance de la “abreviatio” practicada por Brihuega ha sido transcribir su texto situando entre paréntesis cada uno de los pasajes de Suetonio (con indicación del capítulo y líneas que ocupa –la numeración es nuestra– en la edición de la Loeb Classical Libray) que copia casi a la letra. En la transcripción se han conservado las singularidades del latín medieval en conjunciones, diptongos, etc...y se han expuesto en nota las variantes del texto original de Suetonio cuya mutación en el códice de Brihuega puede entrañar alteración en el significado.

De esa forma, puede apreciarse que algunas de las alteraciones textuales deben imputarse al copista y no al compilador: porque pueden deberse a un error paleográfico de lectura o a una incomprensión del texto latino. A Brihuega, en cambio, ha de corresponder la supresión de nombres propios de persona, lugar o de instituciones carentes de versión medieval. Lo más a menudo elimina las tramas concretadas en el espacio y el tiempo que, al mismo Suetonio y aún más a él, sirven a la deducción de una lección de orden moral. Pero, en general –salvando cierta tendencia al hipérbaton, o a anteceder los complementos al verbo– el respeto por la “auctoritas” del historiador romano es grande, como cabe esperar de un modelo tan recurrente en la historia imperial desde el renacimiento carolingio, y también si se sopesa el resultado con las libertades que se permite en la abreviación de muchas “passiones”.

La singularidad del trabajo del canónigo hispalense radica, empero, en el significado nuevo que emana de vincular pasajes distantes, insertando frases sacadas de contexto, y, desde luego, del amplio y oportuno contenido de lo que silencia de la obra de Suetonio, con vistas a la más adecuada instrucción política de Alfonso X.

De Tiberio subrayará los hechos que le parecen más pertinentes:

(^o 1 ^o-v^o) Incipit liber tertius de passionibus martirum, et statim de temporibus imperii Tiberii cesaris, tercii romanorum imperatorum.

Mortuo Octaviano Augusto, secundo romanorum imperatore, successit ei in imperium Tiberius, primigenus eius. Cepit autem regnare era quinquagesima quarta, anno domini sexto decimo regni vero Herodes Thetrache primo. Et ut ait Suetonius, libro III^o, hic (XXVI, 1-4: civilem se ad modum inter principatus⁸ ac paulo minus quam privatum egit. Ex plurimis maximisque honoribus praeter paucos et modicos non recepit) (12-14: prenoimen imperator, cognomenque patris patrie et civicam in vestibulo coronam recussavit). Ad ultiores repullit et (XXVII, 3-8: consularem satisfaciente sibi, ac per genua orare conantem ita sufugit, ut caderet suppinus. Ac etiam, si quid in sermone vel continua oracione blandius de se diceretur, non dubitaret interpellare ac reprehendere et conmultare continuo). (XXVII, 1-4: Sed in adverssus convicia malosque rumores et famossa de se et suis carmina firmus ac paciens, subinde iactabat in civitate libera linguam mentemque liberas esse debere). (XXIX, 2-4: In appellandis venerandisque singulis et universis prope excesserat humanitatis modum. (XXX, 13-14: Curiam nunquam nec solus intravit. (XXXI, 1-2: Quaedam adverssus s (ente) nciam suam decrevm⁹ nec questus quidem est). Consulibus (16-17: pala erat, ipsum quoque assurgere et decedere via). (XXXII, 20-22: Presidibus honerandas tributo provincias suadentibus rescripsit boni pastoris esse tondere pecus, non deglutire. (XXXIV, 1:

8. En Suetonio, “inter initia”.

9. “decerni” en Suetonio.

Ludorum ac numerorum impensas corripuit) (6: adhibendum supellectili modum censuit) (10: et parsimoniam publicam exemplo quoque iuvare). (\XXV, 16-18: Senatorem questura removit, quod uxorem pridie deductam¹⁰ posttridie repudiasset).

(XXXVI, 8-10: Mathematicos urbe expellit/ sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus veniam dedit). (XLII, 4-11: In castris tiro etiam tum propter nimiam vini aviditatem¹¹ pro Tiberio, Tiberius, pro Claudio Claudius, pro Nerone Mero vocatur¹². Postea princeps in ipsa publicorum meorum correctione cum Pomponio Flacco et L. N. Pisone noctem continuumque biduum epulando portandoque consumpsit, quorum alteri Siriam provinciam, alteri prefecturam urbis confestim detulit). (17-22: ignotissimum in questuram candidatum nobilissimis anteposuit ob epotam in convivio propinante se vini anphoram. Asellio Sabino, sestertia ducenta donavit pro dialogo, in quo boleti et ficedule ostree et turdi certamen induxerat). (XLVI, 1-3: Pecunie parvus ac tenax comes reregrinationum expeditionumque numquam salario, cibariis tantum sustentabat). (XLVIII: "Misiones vero veteranorum rarissimas fecit, ex senio mortem, ex morte compendium captans). (XLIX, 1-5: Procedente mox tempore ad rapinas animum vertit. Satis constat Cn. Lentulum, cui census maximus fuerat, metu et angore ad fastidium vite ab eo actum et ne quo nisi ipso herede moreretur). Condepnatum (LVI, 8-12: cum solent ex leccione cotidiana quae omnes super cenam proponere et conperisset Seleucum grammaticum a ministris suis perquirere, quos quoque tempore tractaret auctores, ac ita preparatum venire, primum contubernium suo removit, deinde etiam ad mortem compulit).

(LX, 8: Millitem pretoriarum subreptum e viridario pavonem capite puniit). (LXI, 15-16: Nullus a pena hominum cessavit dies, neque religiosus quidem ac sacer) (17-19: accusatis dapnatisque multis cum liberis interdictum est ex ne dapnatos propinqui lugerent). (21-35: Nemini delatorum fides abrogata. Omne crimen pro capitali receptum, etiam paucorum simpliciumque verborum. Obiectum est poetae, quod in tragoedia Agamemnonem probris lacessisset; obiectum est historico, quod Brutum et Cassium ultimos romanorum dixisset; animadversum statim in auctores scripta et abolita, quamvis probarentur ante aliquot annos etiam Augusto audiente recitata. Quibusdam custodiae traditis non modo studendi solacium ademptum, sed etiam conloqui usus¹³. Citati ad causam dicendam partim se domi vulneraverunt certi damnationis et ad igitur minimam vexationemque vitandam¹⁴, partim in media curia venenum hauserunt, et tamen conligatis vulneribus ac semianimes palpitantesque adhuc in carcerem rapti). Sunt (39-43: mori volentibus vis adhibita est vivendi. Nam mortem adeo levem, suplicium putebat, ut cum audisset unum e reis, Carnulum nomine, anticipasse eam, exclamaverit: "Carnulus me evasit) (44-

10. En Suetonio "sortitionem ductam".

11. En realidad el texto de Brihuega dice "vini minas aviditatem".

12. Suetonio: "pro Tiberio Biberius, pro Claudio Caldius, pro Nerone mero vocabatur.

13. En Suetonio "sermonis et conloqui usus".

14. En Suetonio "damnationis et ad vexationem ignominiamque vitandam".

45: precanti etiam cuidam poenae maturitatem”, respondit: “Nondum tecum in gratiam redii”).

(LXVIII, 1-5: Corpore fuit amplo atque robusto, statura quae iustam excederet; latus ab humeris et pectore, ceteris quoque membris usque ad imos pedes equalis et congruens; sinistra manu agiliore ac validiore, articulis ita firmis ut recens et integrum malum digito terebraret). (11-18: Oculis prae grandibus¹⁵ et qui, quod mirum esset, noctu etiam et in tenebris viderent, sed ad breve et cum primum e somno patuissent; deinde rursus hebescebant. Incedebat cervice rigida et obstipa, adducto fere vultu, plerumque tacitus, nullo aut rarissimo sermone etiam cum proximis eoque tardissimo, nec sine molli quadam digitorum gesticulatione. Quae omnia ingrata atque arrogantiae plena) (21: valitudine prosperrima usus est). (LXIX, 1-6: Circe deos et religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae plenusque persuasionis cuncta fato agi, tonitrua tamen praeter modum expavescebat et turbatiore caelo numquam non coronam lauream capite gestavit, quod fulmine afflari negetur id genus frondis. LXX, 1-2: Artes liberales¹⁶ studiosissime coluit). (4-6: Affectatione et morositate nimia obscurabat in oratione¹⁷, ut aliquanto ex tempore quam a cura praestentior haberetur).

Regnavit autem iste imperator Tiberius annis XXIII. Cuius tempore passus est noster dominus Ihesus Christus, ut supra perfecte relatum est libro primo. Passi sunt etiam martires quorum nomina subsequuntur.

Por su parte, de Calígula:

(^o 4^o: Post mortem Tiberii imperatoris Quartus Gallus Galicula, nepos eius, cepit imperare, era septuagesima septima, anno domini tricessimo nono regni Herodes tetrarche vicessimo quarto.

Gaius iste, Germanici filius, quia in exercitu natus fuerat, cognomente calciamenti militaris ibi Caligula sortitus est¹⁸. *Suetonius*. Princeps autem creatus, Gaius (XV, 26-28: dapnatos relegatosque restituit; criminum si quae residua exteriore¹⁹ tempore manebant, omnium gratiam fecit). (33-35: Libellum de salute sua oblatum non recepit, contendens nichil sibi admissum cur cuiquam invisus esset, negavit quoque se aures delatoribus habere). (XVI, 8-9: Magistratibus liberam iuris dictionem et sine sui appellatione concessit). (20-21: Multis incendiorum damna supplevit).

(L, 1-11: Statura fuit eminenti, colore palido, corpore enormi, gracilitate maxima, cervicis et crurum, oculis et temporibus concavis, fronte lata et torva, capillo raro at circa verticem nullo, hirsutus cetera. Quare transeunte eo prospicere ex superiori parte aut omnino quacumque de causa capram nominare, criminis et exitiale habebatur. Vultum vero natura tetrum et

15. En Suetonio: “oculis et qui”.

16. En Suetonio “utriusque generis”.

17. En Suetonio “obscurabat stilum”.

18. Suetonio dice al respecto (IX, 1-2): “Caligulae cognomen castrensi loco traxit, quia manipulario habitu inter milites educabatur”. La versión de Bernardo de Brihuega, libre, responde al principio de etimología.

19. Suetonio: “ex priore”.

horridum étiam ex industria efferebat componens ad speculúm in omnem terrorem ac formidinem. Valitudo ei nec corporis nec animi constitit). (18-26: Incitabatur insomnio máxime; neque enim plus quam tribus nocturnis horis quiescebat ac ne iis quidem placida quiete, sed pavida miris rerum imaginibus, ut qui inter ceteras pelagi quondam speciem conloquentem secum videre visus sit. Ideoque magna parte noctis vigil cubandique tedionem²⁰ thoro residens nunc per longissimas porticus vagus invocare identidem atque spectare lucem consueverat). (LII, 1-8: Vestitu calciatuque et cetero habitu nec patrio nec civili, ac ne virili quidem ac denique humano usus est. Sepe depictas gemmatasque indutus penulas, manuleatus et armillatus in publicum processit; aliquando sericatus et akladatus; ac modo in crepidis vel vomis, modo in speculatoria caliga, nonnumquam socco muliebri; plerumque vero aurea barba, flumen tenens²¹).

(LIII, 1-11: Ex disciplinis liberalibus minimum eruditioni, eloquentie plurimum attendit, quantumvis facundus et promptus, utique si perorandum in aliquem esset. Irato et verba et sententie suppetebant, pronuntiatioque et vox, ut neque eodem loci pre ardore consisteret et exaudiretur a procul stantibus. Peroraturus stricturum se lucubrationis sue telum minabatur, lenius conciusque scribendi genus adeo contemnens, ut Senecam tum maxime placentem "commiserationes meras" componere et "harenam esse sine calce" diceret). (LIV, 1-2: Sed et aliorum generum artes studiosissime et diversissimas exercuit). (4-8: Canendi atque saltandi voluptate ita efferebatur, ut ne publicis quidem spectaculis temperaret quo minus timendo²² pronuntianti concineret et gestum histrionis quasi lautans et corrigens palam effingeret). Si quis at eo (LV, 3-4: saltante vel leviter obstreperet, detrahi iussum manu sua flagellabat).

En este punto abandona Brihuega a Suetonio. No halla en él la temática a la que quiere referirse, la polémica de los judíos y los gentiles en Alejandría, y, tras comentar (¶ 4 vº) la devoción de Calígula hacia Júpiter, recurrirá para ello a sus fuentes. Y no dejará de hallar algún aviso en el modo de tratarla (¶ 5 rº): "Quoniam contempsisti mandatum imperatoris et potius dilexisti munera iudeorum, elige tibi quid vis genus mortis, ut distant omnes non ex vitum obviare mandatis imperatoris sed Deo procurante".

(¶ 5 vº-6 rº: De imperio Claudii.

Mortuo Gayo imperatore, Claudius cessar sumpsit imperium, era octuagessima prima, anno domini quadragessimo tercio, regni Agrippe regis Iudee quarto. Imperavit autem annis fere quatuordecim. Hic (XI, 1: imperio stabilito) omnium sanctorum atque doctorum²³ (4-5: in eum veniam et

20. Suetonio: "vigiliae cubandique taedio".

21. Suetonio: "semper usus est... sericatus et cycladatus... in crepidis vel coturnis... plerumque... fulmen tenens".

22. Suetonio: "quo minus et tragoedo pronuntianti".

23. Flagrante interpolación. Suetonio dice: "Imperio stabilito nihil antiquius duxit quam id biduum, quo de mutando rei p. statu haesitatum erat, memoriae eximere. Omnium itaque factorum dictorumque in eo veniam".

oblivionem in perpetuum sanxit ac praestitit). (XII, 1-3: In semet augendo parcus atque civilis praenomine imperatoris abstinuit, nimios honores recusavit). (XV, 1-4: In cognoscendo autem ac decernendo mira varietate animi fuit, modo circumspectus et sagax, interdum inconsultus ac praeceps, nonnumquam frivolus, amenti similis). (XXXIV, 1-2: Saevum et sanguinarius natura fuisse, magnis nimisque apparuit). (XXIX, 8-12: Appium Silanum consocerum suum Iuliasque nepos, alteram Drusi, alteram Germanici, fratrum filiam, crimine incerto nec defensione ulla data occidit, item generem Papeium, maioris filiae virum et L. Silanum, minoris sponsum²⁴). (16-23: In XXXV senatores trecentosque equatos R. tanta facilitate animadvertit ut de ipsorum renunciante centurione factum esset quod imperasset, negaret se quicquam imperasse nichilominus tamen rem comparem afirnantibus libertis millites officio functos, quod ad ultionem imperatoris ultro procurruissent²⁵).

Idem (XXXIV, 2-4: tormenta quaestionum penasque parricidarum repraesentabat exigebatque coram). (7-10: Quocumque gladiatorio munere, vel suo vel alieno, etiam prolapsos iugulari iubebat²⁶ ut expirantium facies videret). (12-16: Bestiariis meridianis adeoque delectabatur, ut et prima luce ad spectaculum descenderet et meridie dimisso ad prandium populo persederet praeterque destinatos etiam levi subitaque de causa quosdam committeret). (XXXV, 1-8: Sed nichil eque quam timidus et diffidens fuit. Primis imperii diebus nec convivia inire²⁷. Ausus est nisi ut speculatores cum lanceis circumstarent militesque ministrorum vice fungerentur, neque aegrum quemquam visitavit nisi explorato prius cubiculo culcitisque et stragulis pretemptatis et excussis. Reliquo autem tempore saluatoribus per scrutatores semper apposuit, et quidem omnibus et acerbissimos). (XXXVI, 1-7: Quasdam insidias temere delatas adeo expavit, ut deponere imperium temptaverit. Quodam, ut supra retuli, cum ferro circa sacrificantem se deprehenso, senatum per precones propere convocavit lacrimisque et miseracionem est condicionem suam²⁸, cui nichil usquam tuti esset, ac diu publico abstinuit).

(XXXVII, 1-2: Nulla adeo suspicio, nullus tam levis auctor exstitit, a quo non mediocri scrupulo iniecto ad cavendum ulciscendumque compelleretur). (XXXIX, 1-11: Inter cetera in eo mirati sunt homines et oblivionem et inconsiderantiam. Occisa Messalina uxore, paulo postquam in triclinio decubuit, cur domina non veniret requisit. Multos quos capite damnaverat, postero statim die et in consilium et ad aleae lusu admoneri iussit et, quasi morarentur, ut omniculosos per nuntium increpuit. Ducturus contra fas fratris filiam Agrippinam uxorem²⁹, non cessavit omni oratione filiam et alumnam et in gremio suo natam ac educatam predicare). (XL, 1-3:

24. En Suetonio: "Iuliasque nepos...Germanici filiam...Item Cn Pompeium".

25. En Suetonio: "trecentosque amplius equites...", ut, cum de nece consularis viri renuntiante centurione..., negaret quicquam se...rem comprobaret".

26. Suetonio: "maxime retiarios".

27. Suetonio: "...diebus quanquam, ut diximus, iactor civilitatis, neque convivia inire ausus est...".

28. Suetonio: "lacrimisque et vociferatione miseratus est condicionem suam".

29. Suetonio: "fas Agrippinam uxorem".

Sermone vero rerumque tantam sepe negligentiam ostendit, ut nec quis nec inter quos, quoque tempore ac loco verba faceret, scire aut cogitare existimaretur).

(XXXIII, 1-2: Cibi vini que quocumque et tempore et loco appetentissimus) fuit. (XXXII, 1-3: Convivia agitavit ampla et assidua ac fere patentissimis locis, ut plerumque sesceni simul discumberent). (XXXIII, 5-6: Nec temere umquam triclinio abscessit nisi distentus ac madens). (XXXII, 8-13: Convivae, qui pridie sciphum aureum subripuisse existimabatur, revocato in diem posterum fictum esse³⁰ apposuit. Dicitur etiam meditatus edictum, quo veniam daret flatum crepitumque ventris in convivio emittendi, cum periclitatum quendam prae pudore ex continentia repperisset). (XXXIII, 9-12: Somni brevissime// (P^o 6 r^o) venit, nam ante mediam noctem plurimumque evigilabat, ut tamen³¹ nonnumquam in iure dicendo obdormisceret vixque ab advocatis de industria vocem audentibus excitaretur). (XXX, 6-10: Auctoritas dignitasque formae non defuit ei verum stanti vel sedenti ac precipue quiescenti, nam et prolixo exili nec corpore erat et specie canitieque pulchra, opimis cervicibus; ceterum et ingredientem destituebant poplites minus firmi, et remisse quid vel serio agentibus³² multa deshonestabant: risus indecens, ira turpior spumante rictu, umentibus naribus,³³ capite vero cum semper tum in quantulocumque actu vel maxime tremulum).

Et quod nullum invenimus martirem istius imperatoris tempore passum esse, ideo ad aliorum tempora breviter pertranssimus.

¿Está mucho más manipulada la fuente en la semblanza de Nerón, debido a las dificultades para hacer del relato de Suetonio un espejo de príncipe cristiano?

(P^o 6 r^o: De imperio Neronis.

Post mortem Claudii imperatoris Nero, genere eius, successit in imperium, et cepit regnare era nonagessima quinta, anno quinquagessimo quinto, regni vero Agrippae regis Iudee decimo nono. Iste vero regnavit annis XIII, mensibus octo. In quinquenio autem regni sui valde modesta extitit. (LI, 1-4: Statura fuit prope iuxta, corpore maculoso et fetido, capillo suflavo, vultu pulchro magis quam venusto, oculis caesis et hebetioribus, cervice obessa, ventre proiecto, gracillimis cruribus). (LII, 1-2: Liberales disciplinas omnis fere puer attigit, averssus ad philosophia³⁴) (5-6: ad poeticam pronus carmina libenter ac sine labore composuit). (13-14: Habuit et pigendi fingendique maxime non mediocre studium).

Orssus imperium a pietatis hostentacione (X, 2-5: ex Augusti precepto imperaturus se professus nec liberalitatis nec clementie, ne comitatis quidem

30. Suetonio: "In diem posterum calicem fictilem apposuit".

31. Suetonio: "plerumque vigilabat, ut tamen interdum nonnumquam".

32. Suetonio: "agentem".

33. Suetonio: "naribus, praeterea linguae titubantia caputque".

34. Suetonio: "Sed a philosophia eum mater avertit monens imperaturo contrariam esse", lo que un escolástico del siglo XIII no podía insinuar a su monarca sin perjudicarse.

exhibendi ullam occasionem obmissit. Graviora vectigalia abolevit aut minuit) (7-8.; senatorum nobilissimo cuique sed a re familiari destituto annua salaria³⁵ constituit). (10-12: Cumque de supplicio tanquid capite damnati ut ex more suscriberet admoneretur: "Quam vellem", inquit, "nescire litteras"). (13-14: Agento gratias senatui: "Cum meruero"). (XVI, 9-11: Interdictum est ne quid in popinis cocti preter legumina aut holera veniret, cum antea nullum non obsonii genus proponeretur). Porro vero (XX, 1-2: interpretans disciplinas penitencie tempore imbutus est musica³⁶;) vel eorum dimittens (7-10: que generis eius artifices vel conservande vel augende vocis eam factarent, nam et plumbeam chartam supinus pectore sustinere et clystere vomituque purgari voluit et abstinere pomis cibusque officientibus). (15-17: Ac ne concusso quidem repente motu terrae theatro ante cantare destitit, quam inchoatum absolveret) a cirania. Non (XXI, 17-18: dubitavit etiam privatis spectaculis operam inter scenicos dare) (20: traiediasque cantavit personatus) (XXII, 7-10: mimos circenses conneabat, primo clam deine propalam), (15-16: et ipse aurigare atque etiam spectari sepius voluit), (19-26: Nec contemptus harum artium experimenta Rome dedisse, Achayam portis³⁷ hinc maxime motus. Instituerant civitates, apud quas musici agones edi solent, omnes citaredorum coronas ad ipsum mittere. Easque adeo grate recipiebat, ut legatos, qui pertulissent, non modo primos admitteret, sed in familiaribus epulis interponeret. Cantante eo in ecclesia (sic)³⁸ ne quidem causa excedere theatrum licitum era Itaque et enixe quedam in spectaculis dicuntur et multi tedio audiendi laudandique clausis opidorum portis aut furtim disiluisse de muro aut morte simulata funere elati.

(XXV, 1: Reversus a gracia³⁹) (5-12: Romam albis equis, curri equo quo Augusto triumphaverat introvit in veste purpurata distincta stellis aureis clamide coronamque capite gerens Olimpiacam dextra phiticam, preeunte pompa citaredorum cum titulis, nisi et quo cancionum quo ne fabularum argumento vicisse sequentibus currum ovancium ritu plausoribus, augustanos millitesque se eius triumpho clamantibus.) (14-15: Incendenti passim victime cese sparso per viascroco), (17-35: statuas suas citaredico habitu exculsit, qua nota etiam minimum percussit⁴⁰. Ac post hoc numqua afuit a remittendo laxandoque studio, ut conservanda vocis gratia neque milites unquam, nisi absens aut alio verba pronuntiante, appellaret nec quicquam serio loco ne⁴¹ egerit, nisi astante phonasco, qui moneret ut parceret arteriis⁴², multisque vel amicitiam suam offerret vel similitatem indiceret, prout quisquam se magis parcusque laudasset.

35. Suetonio: "et quibusdam quingena".

36. Suetonio: "Inter ceteras disciplinas pueritiae tempore imbutus et musica..."

37. Suetonio: "Acaiam, ut diximus, petit hinc".

38. Suetonio: "Cantante eo ne necessaria quidem causa excedere".

39. Suetonio: "Reversus e Grecia".

40. Suetonio: "habitu, qua notaetiam nummum percussit".

41. Suetonio "serio iocove egerit".

42. Suetonio: "ac sudarium ad os applicaret".

XXVI: Petulantiam, libidinem, luxuriam, avaritiam,⁴³ sensim quidem primo et occulte et velut iuvenili errore exercuit, sed ut tunc quoque dubium nimini foret naturae illa vitia, non étatis esse. Post crepusculum statim adrepto pillo vel galero popinas inibat circumque vicos vagabatur ludibundus nec sine multorum tamen pernicie, siquidem redeuntis ad cena verberare ac repugnantes vulnerare cloacisque demergere consueverat, tabernas etiam effringere et expilare). (37-42: Et sepe in eius modi rixis oculorum et vite // (P^o 6v^o) periculum addit, ad quoddam⁴⁴, cuius uxorem adrectaverat, prope ad neccem cesus est. Quare nunquam postea publico se illud hore sine tribunis commissit procul et occulte subsequentibus). (XXVII, 1-7: Paulatim vero invalescentibus vitiis iocularia et latebras obmissit nullaque dissimulandi cura ad maiora palam erupit.

Epulas a medio die ad mediam noctem trahebat. Refotus sepius calidis piscinis ac tempore estivo iunatis⁴⁵; cenabatque nonumquam et in publico), (8-9: inter sortorum totius urbis et ambubaiaiarum ministeria): (XXVIII, 15-20: Matvis concubitum appetisse, sed ne ferox atque impotens mulier ex hoc genere gracie prevaleret, detentum⁴⁶ nemo dubitavit. Ideoque meretricem quam fama erat matri similima inter concubinas recepit). (XXIX, 9-14: Perssuassissime habuit neminem pudicum aut ulla parte corporis purum esse, verum plerosque dissimulare vitium et calide obregere; ideoque professis apud se obscenitatem cetera quoque delicta conedebat.

XXX, 1-4: Divitiarum et pecuniae fructum non alium putabat quam profusionem, sordidos ac deparcos esse quibus impensarum ratio constaret, prelauros vereque magnificos qui abuterentur ac perderent). (7-8: Quare nec largiendi nec absumendi modum tenuit). (15-19: Nullam vestem vis induit. Quadringentis in punctum sestertiis aleam lúsit. Piscatus esse rete aurato et purpura coccoque funibus nexis. Nunquam minus mille carrucis fecisse iter traditur, soleis mularum argenteis). (XXXI, 1-2: Non in alia re tamen damnosior quam in aedificando domu⁴⁷ fecit). (4-6: De cuius spatio ac cultu hoc suffecerit retulisse. Vestibulum eius fuit) (8-16: tanta eius laxitas, ut porticus triplices miliaris haberet; item stagnum maris instar, circumseptum aedificiis ad urbium speciem; rura insuper arvis atque vinetis et pascuis silvisque varia, cum multitudine omnis generis pecudum ac ferarum. In ceteris partibus cuncta auro lita, distincta gemmis unionumque conchis erant; cenationes laqueatae tabulis eburneis⁴⁸ versatilibus, ut flores, fistulis, ut unguenta desuter spargerentur; praecipua cenationum rotunda, que perpetuo diebus ac noctibus vice mundi circumageretur).

Octava. De rapina eius et prodigalitate.

(XXXII, 2: Exhaustus et egens) (4: calupniis rapinisque intendit) cum (24: templis compluribus dona detraxit simulacraque ex auro et argento fabricata conflavit⁴⁸. XXXIII, 1-2: Parricidia et cedes a Claudio a Claudio exorsus est;

43. Suetonio: "crudelitatem".

44. Suetonio: "a quodam laticlavio".

45. Suetonio: "nivatis".

46. Suetonio: "deterritum".

47. Suetonio: "a palatio Esquilias usque".

48. Suetonio continúa: "in. ims Penatium deorum, quae mox Galba restituit".

cuius necis etsi non auctor aut certe conscius fuit). Octaviam uxorem (XXXV, 9-10: sepe frustra strangulare meditatus dimisit ut sterilem, sed improbante divortium populo nec parcente conviciis, etiam relegavit, denique occidit sub falso⁴⁹ crimine adulteriorum). (14-16 Ponpeyam duodecimo die post divortium Octaviae in matrimonium acceptam dilexit unice; et tamen ipsam quoque gravidam et egram ictu calcis occidit). (20-23: Nullum adeo necessitudinis genus est, quod non scelere perculerit. Antoniam Claudii filiam, post Poppeye mortem nuptias suas recussantem, quasi molitricem novarum rerum interemit). (29-34: Privignum ad huc impuberem, quia ferebatur ducatus et imperia ludere, mari mergendum, dum piscaretur, servis ipsius demandavit. Nutricis filium relegavit, quod balneis in adventum suum exstructis lavisset. Seneca preceptorem ad necem compulsi) (37-41: prefecto remedium ad fauces pollicitus venenum misit. Libertos divites et senes, olim adoptionis mox dominationis sue fautores atque rectores, veneno partim cibus partim potionibus indito intercepti). (XXXIV, 1-7: Matrem dicta factam sua acerbitas exquirentem et corrigentem, primum omni honore et potestate privavit, contubernio quoque ac palatio expulsi, nec inde nexanda quicquam pensi habuit). Et mox etiam (10-14: minis eius ac violencia territus perdere statuit et cum cibi temptasset veneno sentiretque antidotis premunitam lacunaria, que noctu super dormiente desciderent, paravit. Hoc consilio per conscios celato) tandem interfici iussit fertur etiam (32-33: ad iussendum⁵⁰ interfecte cadaver acurrisse, contractasse membra, alia laudasse alia vituperasse). (44: Parricidio matris amice nocte iunxit). (50-51: Necdum defuncte bona invasit supresso testamento, ne quid abscederet). (XXXVI, 1-2: Nec minore sevitia etiam in exteris grassatus (est)). (7-8: Nobilissimo cuique exitium destinavit). (16-17: Damnatorum liberi urbe pulsus enectique veneno ac fame). (XXXVII, 13-16: Creditur etiam⁵¹ cuidam egyptii generis crudam carnem et quidquid daretur maducaretur assueto, vivos homines cupisse laniandos assumendosque abitare). (XXXVIII, 1-2: Sed nec populo aut menbris⁵² pepercit) (4-6: quia offensus deformitate veterum hedificiorum et angustiis flexurisque palam incendit urbem⁵³). (11-12: Per sex dies septemque noctes ea clade sevitum est ad monumentorum deversoria plebe compulsa) incendium canere (20-22: prospectans letusque flamma ut agebat // (P^o 7^o) pulchritudine in illo suo scenico habitu decantavit. Et ut hinc quoque quantum posset prede et manubrium invaderet⁵⁴ nemini ad rerum reliquias suas addere permisit).

Brihuega abandona en este punto a Suetonio para trazar, en el mismo folio, un sucinto recuento de las persecuciones citando los principales mártires de cada una. La semblanza del resto de los emperadores está tratada de

49. Suetonio: "sub crimine adulteriorum".

50. Suetonio: "visendum".

51. Suetonio: "polyphago cuidam... mandere assueto, concupisse... obicere".

52. Suetonio: "moenibus patriae".

53. Suetonio: "flexurisque vicorum, incendit urbem tam palam".

54. Suetonio: "pollicitus cadaverum et rudium gratuitam egestionem".

otra manera. El esquema básico consiste en trazar la cronología, haciendo referencias a otras historias dinásticas (persas, reyes bárbaros, pontífices cuando empieza a haberlos y muy escuetamente los principales asuntos en que se vieron involucrados, principalmente respecto al cristianismo (siendo sus fuente principal, en este período antiguo la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea).

Véase el discurrir de la historia martirial, según el esquema cronológico y político del Imperio Romano que sigue Brihuega:

TIBERIO

Esteban, protomártir	(2 ^o -4 ^o : "inventio)	(Agus., <i>De civ.</i> , XXII) ^{54bis}
Nicanor, diácono	(4 ^o -5 ^o)	(<i>Hch.</i> , 6, 1-7. <i>Vin. Bel. Spec.</i> ,
VII, 73)		
Pármenas, diácono	(idem)	<i>Ibid.</i> " "
Prócoro, diácono	(idem)	<i>Ibid.</i> " "
Timón, diácono	(idem)	<i>Ibid.</i> " "

NERÓN

Torpo	(7 ^o -9 ^o).	Tácito, <i>Annales</i> , XV, 44
Processus	(idem)	<i>Ibid.</i>
Martiniano	(idem)	<i>Ibid.</i>
Gervasio	(9 ^o -10 ^o , <i>passio</i>)	(PH Fáb., 279-83)
Protasio	(idem)	<i>Ibid.</i>
Nazario	(10 ^o -11 ^o : <i>passio</i>)	<i>Vinc. Belv. Spec. Hist.</i> , IX, LII
Celso	(idem)	" "
Saviniano	(11 ^o : "Ex numero...")	<i>Vinc. Belv. Spec.</i> , IX, XLI
Potenciano	(idem)	" "
Eodaldo		
Altino	(idem)	" "
Serotino	(11 ^o : Ade quibusdam aliis...")	" " IX, LVI
cuarenta soldados	(idem)	
Félix	(idem)	
Honosius	(idem)	
Epifara	(idem)	
Enodio	(idem)	
Prisco	(idem)	
Timoteo	(11 ^o -12 ^o : <i>passio</i>)	
Apolinar	(idem)	
Hermágoras	(12 ^o -v ^o : <i>passio</i>).	
Fortunato		

54bis. Citamos, en algunos casos, la fuente, cuando se ha podido comprobarlo, e indicamos con el término *passio* los textos así rotulados por Brihuega.

VESPASIANO

Apolinar (12 vº: *passio*)

DOMICIANO

Nereo (13 vº: *passio*) (Dámaso: *Epigrammata*, nº 8)
 Aquileo (idem) Ibid.
 Dionisio c (um) s (ociis) (13vº-21rº: *passio*) Vinc. Belv. *Spec.*)
 Eutropio (21 rº-22 rº: *passio*)
 Ión (22vº: "incipit vita...")
 Luciano (Belvacensis) (22vº-23rº: *passio et vita*) Vinc. Belv.
 Eugenio de Toledo (23rº-vº: *passio*), *Ann. Boll.*, 83 (1965), 5 (1886)

NERVA

Timoteo (23vº: *passio*)
 Eutiques (24vº: *passio*) (Dámaso, *Epigrammata*, nº 27).
 Victorino (idem)
 Maro (idem)
 Victorino, eps. (idem)

TRAJANO

Simeón Cleofás (24 vº) (Eus. *H. E.*, III, IX)
 Ignacio (25 rº- 25 vº: *passio*) (Eus., *H.E.*, III, 29)
 Focas (25vº: *passio*)
 Simplicio (28 vº: *passio*)
 Serviliano (idem)
 Mancio (28 vº-29vº) (*PH*, 325-337)
 * Clemente papa (29 vº: "Incipit liber primus historiarum").

ADRIANO

Alejandro papa (103vº-106vº: *passio*)
 Evencio (idem)
 Teodoro (idem)
 Faustino (106vº-109rº: *passio*)
 Coloario (idem)
 Jonita (idem)
 Getulio (109rº-110rº: *passio*)
 Diez mil soldados (110rº-111vº: *passio*)
 Segundo (111vº-113rº: *passio*)
 Marcial (idem)
 Eleuterio y Tesia (113vº-115rº: *passio*)
 Timoteo y Mauro (115vº-117rº: *passio*)
 Quirino (117rº-117vº). "Ex gestis Alexandri pape"
 Hermes (idem)
 Sixto papa (117vº-118rº: *passio*)
 Peregrino Antisidiorensis (idem, plus "gestis")

- Taurino (118r^o-119r^o: *passio*)
 Eustaquio (119r^o-119v^o: *passio*)
- ANTONINO PÍO
 Tolomeo (119v^o)
 Papias, obispo de Hieropolis (120v^o: *passio*)
- ANTONINO VERO Y AURELIO
 Policarpo (121r^o-v^o: *passio*)
 Pronio
 Justino
 Carpo
 Papirio
 Fortino, eps. de Lyon (112v^o-124r^o: *passio*)
 Justo de Vienne
 Sanito
 Actalo
 Pontico
 Ponciano
 Flocelo (124v^o-125r^o: *passio*)
 Victor con Corona (125r^o-126r^o: *passio*)
 Concordio
 Marcelo (126r^o-v^o)
 Valerio
 Alejandro
 Gayo
 Epipodio
 Alejandro
 Treinta y cuatro
- COMODO
 Eusebio (127r^o-528r^o)
 Vicente (*idem*)
 Peregrino (*idem*)
 Potenciano (*idem*)
 Julio senador (*idem*)
 Antonino (*idem*)
 Apolonio senador
- SEVERO
 Ireneo, obispo de Lyon
 Leonidas, padre de Origenes (Eus.H.E., 1-6)
 Philipo, obispo de Alejandría (128v^o)
 Andeolo
 Victor papa

Basilides
Revocato

ALEJANDRO

Tiburcio (129vº-134rº: *passio*)
Valeriano (idem)
Calixto papa (134 rº-vº: *passio*)
Calopodio c (um) m (ultis a (liis) (idem)
Urbano papa c.s. (134 vº-135rº: *passio*)
Quirce "cum inclita matre" (Jullita) (135rº-137rº: *passio* y *mir.*)
Ocho martires (137 rº)

DECIO

Fabián papa (137 vº)
Alejandro, eps. Jerus. (138rº: *passio*) (Eus., *H.E.*, VI, 39, 1-5)
Metras (Eus. *H.E.*, VI.39-1-5) R. Bueno, 599.138vº: "De hiis qui"
Serapion (*ibid.*)
Juliano "podagra" (=gotoso) (*ibid.*)
Memesio egipcio (*ibid.*)
Amenón (*ibid.*)
Zenón (*ibid.*)
Tolomeo (*ibid.*-)
Ingenes (*ibid.*)
Claudeno
Teofilo
Cremón, obispo
Pedro (139vº: *passio*)
Paulo (idem)
Andrés
Trifón
Secundiano (140vº-141rº: *passio*)
Veriano (idem)
Marceliano (idem)
Vector obispo (141 rº: "De ceteris passis sub Decio")
Marciano lector
Jacobo Diacono
Colocero
Partemo
Andax
Asclepio, obispo de Antioquía (R. Bueno, 612)
Gerimino
Teofilo
Cesario
Vital

Serapion
 Agatón
 Herón
 Arsenio
 Isidoro
 Dioscoro
 Siete Durmientes (141rº)
 Progentino (141vº-142vº *passio*)
 Laurentino (idem)
 Agacio (142vº-143 vº: *passio*)
 Isidoro (143vº-144rº: *passio*)
 Babilas con tres niños(144rº-146rº: *passio*)
 Lencio
 Tirso (146rº: *passio*)
 Caleruco
 Niceforo (152vº: *passio*)
 Cornelio papa (153rº) "In natale sancti Cornelii..."
 Cereal
 Veintiocho soldados
 Polocronio, obispo de Babilonia

GALLO Y VELUSIANO

Cornelio papa

VALERIANO Y GALIENO

Prisco (153vº-154rº: *passio*) (Eus.H.E., VII, 12) R. Bueno, 854.
 Alejandro (idem) (*ibid.*)
 Malco (idem) (*ibid.*)
 Marino (idem) (Eus., H.E., VII, 15) Astirio (154rº: *passio*) (*ibid.*)
 Esteban, papa (154rº)
 Fructuoso eps. (154vº-155rº: *passio*) (PH, 73-83)
 Augurio diácono (idem) (*ibid.*) R. Bueno, 781.
 Eulogio diácono (idem) (*ibid.*)
 * Cipriano, eps.de Cartago (155rº: *passio*) Ponc. (*Vit.Cipr*) R. Bueno724
 Privato eps. (159rº: *passio*)
 Proto (160rº-vº: *passio*) (Dámaso, *Epigr.*, nº 49). R. Bueno, 143
 Jacinto (idem) (*ibid.*)
 Poncio (160vº: *passio*) (Jerón. *De viris illus.*, LXVIII)
 Cuarenta Soldados
 Sabino (Eus., H. E., VII, 10, 1-11, 1=)
 Basileo
 Zenon eps. de Verona
 Agapio eps. (Ruinart./R. Bueno, 826) 161rº: "de quibusdam aliis"
 Secundino (*ibid.*)

Emiliano, soldado	(<i>ibid.</i>)
Trescientos mártires "qui massa candida nuncupantur"	
Politrón, eps. de Babilonia	(161 r ^o : <i>passio</i>)
Parmenio, presbítero	(161v ^o : <i>passio</i>). -De Córdoba-
Abadón	(161v ^o -162r ^o : <i>passio</i>)
Senén	(idem)
Olimpias	(idem)
Maximo	(idem)
Sixto	(162r ^o : <i>passio</i>)
Lorenzo	(162 v ^o : <i>passio</i>)
Hipólito c.s.	(163r ^o : <i>passio</i>)
Romano, soldado	

CLAUDIO

Quirino	(163 r ^o : <i>passio</i>) (Prud., <i>Peristeph.</i> , 7)
Mario	(163 v ^o -164v ^o : <i>passio</i>)
Andefax	(idem)
Abacuc	(idem)
Cesáreo	(164v ^o -165r ^o : <i>passio</i>)
Juliano	idem)
Felix, presbítero	(165r ^o : de... <i>quorundam aliorum</i>)
Eusebio, monje	
Valentín, eps.	(165r ^o -v ^o : <i>passio</i>)
Doscientos guarenta	(166v ^o)
Cirino	(166v ^o)
Felix papa	(idem)
Sesenta y seis soldados guardianes	(idem)
Cipriano	(166v ^o -169v ^o : <i>passio</i>)
Teodocio	(idem)

El índice continúa registrando los mártires ajusticiados bajo el gobierno de Aurelio, primero, y de Caro, Carino y Numeriano, después. Como estos registros no tienen correspondencia en el texto del libro III, los mencionamos de corrido:

AURELIO: Saminano, Patroclo, Beguino, Prisco, Félix presbítero, Androclino, Tirso, Firmo, Sinforiano, Múltiples mártires, Veriano eps., Paulino presbítero, Diez mártires, Ireneo diácono, Artulino, Encicliano, Quirino, Conón, Speosipo, Eleosipo, Melosipo, Vesnes, Basiliano, Tripolo, Magralo, Caprusio, Mames, Agapito.

CARO, CARINO Y NUMERIANO: Mauro monje, Casandro, Caludio, Jasón, Mauro, Setenta Soldados, Veriano, Justo, Abmido, Victorino, Niceforo, Claudiano, Dioscoro, Seraphion, Papias.

En Diocleciano la lista vuelve a corresponder, en su primera mitad, a las actas y pasiones compiladas en el texto:

DIOCLECIANO

Avisano	(169vº-171 rº: <i>passio</i>)
Sabino eps.	(171rº-172 vº: <i>passio</i>)
Gregorio de Spoletto	(172 vº-173vº: <i>passio</i>)
Crisogono	(173 vº-179rº: <i>passio</i> , "et Anastasie")
Segundo	(179rº-vº: <i>passio</i>)
Antimo	(179vº-181rº: <i>passio</i>) (Eus., H.E., <i>De martiribus Palestine</i>)
Víctor de Milán	(181rº-182rº: <i>passio</i>)
Marcelino	(182 rº-183vº: <i>passio</i>) (Dámaso, <i>Etigrammata</i> , nº 29)
Pedro	(idem) (ibid.)
Crisanto?	(183vº-185vº: <i>passio</i>)
Luperculo	(185vº-189rº: <i>passio</i>) 189vº: "meritis" (listado)
Primo	(190rº-191vº: <i>passio</i>)
Feliciano	(idem)
Víctor	(191 vº-193 vº: <i>passio</i>)
Feliciano	
Alejandro	
Longino	
Victo	(193vº-197rº: <i>passio</i>)
Modesto	
Verisimo	(197rº-vº: <i>passio</i>) (PH, 267-273)
Ciriaco	(197vº-198vº: <i>passio</i> "et Paule")
Saturnino Senensis (?)	(198vº-199vº: <i>passio</i>)
Saturnino, eps. de Tolosa	(199vº-204vº: <i>passio</i>)
Marcelo de León	(204vº-205rº: <i>passio</i>)
Servando	(205rº-vº: <i>passio</i>) (PH, 203-215)
Germano	(idem) (ibid.)
Facundo	(205vº-207vº: <i>passio</i>) (PH, 19-41)
Primitivo	(idem) (ibid.)
Emeterio	(207vº-208vº: <i>passio</i>) (PH, 117-131)
Celedonio	(idem) (ibid.)
Fausto	(208vº-209rº: <i>passio</i>) (PH, 193-203)
Genaro	(idem) (ibid.)
Marcial	(idem) (ibid.)
Claudio	(209rº-vº: <i>passio</i>)
Lupercó	(idem)
Victorico	(idem)
Romano c.s.	(209 vº-211vº: <i>passio</i>)
Ursicio	(211vº) Ibid.: "Crisono, Agape, Evone, Erene..."
Apolonio c.s.	(214vº: <i>passio</i> "et comitum")
Innumerables mártires	(217 rº-218rº: <i>passio</i>) PH, 229-245)
Acisclo	(218rº-219vº: <i>passio</i> "et Victorie") (PH, 3-19)
Adriano c.s.	(219vº-224rº: <i>passio</i>)
Cosme	(224 rº-225rº: <i>passio</i>) PH Fáb., 349-53
Damián	(idem)

La pasión de san Cosme y Damián es la última que incorpora el texto del libro III, siguiéndole, en f^o 225r^o, el prólogo del libro V. Pero el índice da aún el nombre de 154 mártires más de la persecución de Diocleciano⁵⁵, más 7 para el gobierno de Valerio y Constantino, 97 para el de Constantino y Licinio y 12 para el de Constantino, Constancio y Constante. Hay aún 58 nombres más en la lista, repartidos de la siguiente manera: Juliano apóstata: 14; Valentiniano y Valente: 2; Honorio y Teodosio: 2; Marciano: 8; Zenón: 7; Anastasio: 2; Justino: 1; Justiniano 3; Heraclio: 2; Constante: 1; Constante el Joven: 2; León: 1; Constantino IV: 3; Carlomagno: 4; Ludovico II: 1; Henrique II: 1; Henrique III: 1; Federico I: 1 (Tomás, obispo de Canterbury); Federico II: 2 (Pedro de Milán y los Siete frailes menores).

De haber constituido esta tabla un programa de trabajo, no creemos que su inconclusión sea fruto del azar. La de Diocleciano es la última gran persecución, y si bien es verdad que, cuando se termina la compilación en la pasión de san Cosme y Damián, aún quedaban por traer las de algunos mártires hispanos⁵⁶, éstos no son relevantes para los propósitos del clérigo Bernardo de Brihuega. A partir de entonces, la lista no hace sino testimoniar que el martirio se dió siempre *vinculado al imperio romano de Occidente*, pues, por ejemplo, no se citan mártires en Bizancio durante el periodo iconoclasta (mientras se señala, bajo Justiniano, el de Hermenegildo "filius Leovigildi regis"), y el fenómeno se reactualiza en la lucha del papado con los Hohenstaufen.

2. Vírgenes y mártires

La dedicación a la santidad femenina del libro V de la obra queda sentada de manera explícita por Bernardo de Brihuega en un prólogo al mismo (cód. 2538, f 224v):

(incipit prologus libri quinti continentis vitas et passiones virginum et sanctorum) ad honorem et ad laudem individuae Trinitatis, Patris videlicet et Filii et Spiritus sancti, et ad mandatum domini mei illustrissimi Alfonsi decimi regis Castellae, Toleti, Legionis, Galliciae, Yspali, Cordubae, Murciae, Geenni et Lusitaniae, filii nobilissimi regis Ferdinandi et beatissime reginae dominae Beatricis, ego Bernardus Briocanus, eius clericus et alumnus et ecclesiae (1 palabra) canonicus, in secundo libro huius operis copilavi vitas et passiones apostolorum, in tertio martirum, in quarto etiam confessorum, ordinando etiam eos ut melius potui secundum ordinem successionis imperatorum, priores videlicet posterioribus praeposendo. Eodo vero iniuncto est ab eodem rege domino Alfonso quatenus in hoc quinto libro, secundum eundem ordinem, debeam compilare vitas et passiones virginum et sanctorum. Ego autem considerans quod ordinem et catalogum

55. A ninguno de los cuales acompaña nota o indicación de folio: prueba evidente de haberse compuesto la tabla-índice con posterioridad al texto.

56. Cucufate, Felix de Gerona, Justo y Pastor, Vicente de Ávila, Valerio, Justa y Rufina y Eulalia. Las pasiones de estas dos últimas serán incluidas en el libro V (el de las santas féminas).

imperatorum romanorum satis perfecte epilogavi in tertio libro martirum a tempore Tiberii Caesaris usque ad tempora Constantini, abinde vero in quarto libro confessorum usque ad tempora prefati regis illustrissimi Alfonsi, dignum duxi in hoc quinto libro sequi ordinem, vitas et passiones sanctarum virginum copilando sed in continuatione catalogum imperatorum breviter pertransire; ea de causâ praetermisi imperatores in quorum temporibus non inveni aliquam sanctam vel virginem floruisse. Nomina vero virginum et sanctarum de quibus loquiter liber iste, sunt haec omnia quae sequuntur.

Ya Díaz y Díaz advirtió⁵⁷ que la orden del rey Sabio debía entenderse como una urgencia para terminar una obra que había alcanzado, con el libro IV, un volumen desmesurado, pero que el plan de historiar aparte la santidad femenina había sido trazado desde el principio, siguiendo por otra parte una tradición "de siempre". En verdad, el orden jerárquico profetas/apóstoles/mártires/confesores/virgenes, si bien implícito en la historia de la iglesia y definido por Rabano Mauro, había sido a menudo obliterado por la hagiología occidental, y es restituido de manera escolástica en la segunda mitad del siglo XIII⁵⁸. La consideración aparte de las santas mujeres debe entenderse, a nuestro juicio, en el contexto de la piedad específicamente femenina y de la segregación de su monacato, que el fomento del culto a la Virgen no haría sino estimular.

Pues en modo alguno ha de imaginarse irrelevante el papel de las mujeres en la relación —propuesta por el autor— entre el martirio y el imperio, toda vez que, desde el principio, Brihuega reproduce el esquema cronológico de los emperadores para encuadrar su compilación de las pasiones de mujeres. Ofrece así un listado preliminar (fº 224v):

Sub Alexandro imperatore: Sancta Tecla

Sub Nerone imperatore: Sancta Valeria; Sancta Petronila; Sancta Felícula; Sancta Potenciana; Sancta Epigenia; Sancta María Magdalena; Sancta Marta; Sancta Susanna; Sancta Valeria.

Sub Traiano imperatore: Sancta Domitilla; Sancta Eufrosina; Sancta Teodora.

Sub Adriano imperatore: Sancta Serapia; Sancta Sabina; Sancta Sofia; Sancta Spes; Sancta Fides; Sancta Charitas; Sancta María; Sancta Teodora; Sancta Cassia; Sancta Maura.

57. *La obra...*, p. 161.

58. Vid. las observaciones de Jacobo de la Voragine a propósito de la fiesta de Todos los Santos (*La leyenda Dorada*, 2, p. 699). El carácter arcaico y masculino de los legendarios se manifestó durante toda la Alta Edad Media, en que las mujeres ostentan un protagonismo del solo 20% (PHILIPPART, *Les légendiers...*, p. 43).

Sub Antonino, Vero et Aurelio Commodo imperatoribus: Sancta Blandina; Sancta Felicitas; Sancta Praxedis; Sancta Corona.

Y da comienzo al libro insertando, íntegra, la pasión de santa Tecla (f^o 225r-228r), siendo de cuestionar qué entendería por “Alexandro imperatore” cuando data el tránsito de la seguidora de San Pablo⁵⁹. Luego de traer un encuadramiento cronológico de Nerón y una noticia del martirio de Sancta Valeria, esposa de San Vital, (f^o 228r), añade la breve “vita” (ibidem) de Santa Petronila, la hija de san Pedro, y de Felícula, “collactanea sua”. Aún más breve es la de Santa Potenciana (“cuius natale celebratur quarto decimo kalendas junii”: la fuente es el martirologio), y algo menos la de Santa Efigenia, documentada en la vida del apóstol Mateo. Como su leyenda da pie para ilustrar el tema de la virginidad asediada introduce un “De certamine Epigenie cum Hytarco et turpi morte eius”(228v-229r). Hay una trabazón indudable en la prosecución, seguidamente, de las gestas de María Magdalena y de Marta, dos figuras a las que la hagiografía altomedieval haría patronas de instituciones cenobíticas femeninas del sudeste de la Galia.

Así, tras el *incipit* que narra los orígenes de ambas en el pago jerosolimitano de Betania (f^o 229r) y de la conversión de la Magdalena (229 r-v) (“ex gestis sancte Marie Magdalene”), trata –“ex gestis sancte Marthe”– de la migración de ambas a Occidente en el momento de la dispersión de los discípulos (f^o 229v-230r), cómo convirtió al “dux” de Marsella y obtuvo que su esposa concibiese (de nuevo “ex gestis... Magdalene”); la peregrinación de éste a Roma y Jerusalem, la muerte de la esposa y el milagroso hallazgo de su hijo, vivo, al regreso (230 v); cómo María Magdalena resucita a la madre (231 r) y, otra vez “ex gestis sancte Marthe”, la captura por ésta del dragón que azotaba la zona entre Arles y Avignon (231v). La alternancia, como fuente, de ambas leyendas continúa hasta el final (f^o 235r) de este simbiótico relato⁶⁰.

Continúa luego incluyendo la leyenda de Santa Susana⁶¹, y su hija Santa Valeria, vinculada a la de San Marcial, que se desarrolla en Limoges, y osten-

59. Suponemos se debería a una antigua mala interpretación del comienzo del texto: “in diebus illis ascendente Paulo Iconii post fugam Antiochie facti sunt ei comites Demas et Hermógenes et Alexander...” (ibidem, f^o 225r).

60. “De austeritate vite illius” (Marta); “de suscitatione iuvenis et conversione aque in vinum”(231 v); “de conversatione Marie Magdalene in deserto ex gestis eius” (232 r); “de transitu eiusdem et sepulchro” y “de anima anima eius quam vidit Martha ex gestis sancte Marthe” (232v); de felice eius transitu” (233 r); “de gloriosis eiusdem exequiis” (v); “de loco sepulchri et comitibus eius”, “de sacerdote beate marie miracule non credente, ex gestis sancte Marie Magdalene” (234 r-v). Sobre la figura de San Maximiano, el sacerdote que acompaña a la Magdalena en el desierto, es preciso subrayar el reciente hallazgo de su génesis: P. HENRIET, *Un corps encombrant: l'inventio de l'empereur Maximien au XI^e siècle* (congreso de Varsovia, 1997).

61. Susana es hermana de Salathiel, el antecesor de Cristo en la genealogía de San Mateo, según Hipólito, que interpreta alegóricamente la historia de su acecho por los viejos (RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, p. 58 y ss). Desconocemos, en este caso, la fuente de Brihuega.

ta los anacronismos que la señalan como apócrifo no muy antiguo: "que postquam gesta sunt regrediens Stephanus... qui erat dux tenens principatum a fluvio Roddani usque ad marem Oceanum et totam regionem circa Ligerim omnemque Acquitaniam et vasconorum atque gothorum gentem, regendi habens potestatem usque ad montes Pirineos. Lemovicam civitatem ingressus, sponsam suam Valeriam ad se venire praecepit" (F° 235v).

Tal como había advertido en el prólogo, un salto impondrá la carencia de datos que dice padecer sobre martirios de hembras; y así, tras establecer la secuencia de los emperadores, se detiene en Trajano, datando con retraso el comienzo de su gobierno⁶². Dice (F° 235 v) que en su tiempo florecieron la virgen santa Domitila, con Santa Eufrosina y Santa Teodora. Se trata de tres "virgines sapientissimas", naturales de la Campania, que por negarse a sacrificar a los dioses paganos fueron degolladas, y sus cuerpos los enterraron los cristianos en el segundo miliario de la via latina. Los restos serían luego hallados y trasladados a un sarcófago nuevo por el diácono Cesario.

No mayor es la referencia a Adriano, igualmente datado incorrectamente⁶³; bajo cuyo gobierno cita en primer lugar la *passio*, F° 236v, (aunque se trata, sin duda, de una abreviación) de Santa Serapia, virgen antioquena ajusticiada en Roma un 28 de julio, aunque la dedicación al culto de su sarcófago fue en 3 de septiembre). Viene luego, no más extensa (*ibidem*), la de la mártir que celebraría las exequias de la anterior y sería con ella enterrada: Santa Sabina, esposa de un Valentín "de ilustrísima memoria". Parece, en cambio; íntegra (F° 237v-239r) la "vita" de santa Sofía y "*passio*" de sus tres hijas, Fe, Esperanza y Caridad, martirizadas —según el texto— con refinamiento por Adriano, y de las cuales no cita el culto que se les tributaría en Constantinopla⁶⁴. Completa el pasionario de este emperador con la pasión de la Virgen (239 r-v) —cuya Asunción en este momento la situaba el relato de Epifania (y no el de Eusebio)— adobada con un pasaje que manifiesta carácter alegórico ("De petra que se apperrens reffugium ei prebuit"), y tres breves pasiones, la de Santa Teodoro, hermana del mártir San Hermes, la de santa Tassia y la de santa Maura, esposa de San Timoteo (239 v-241 v).

62. "De virginibus et sanctis mulieribus qui floruerunt Trajani imperatoris. Mortuo Nerone, Vespasianus, post Vespasianum, Titus, post Titum, Domitianus, post Domicianum, Nerva, post Nervam Traianus successit in imperium, et cepit regnare era centesima tricessima octava, anno domini centesimo, pontificatus Clementis quarto. Virgines autem et sancte que suis temporibus floruerunt sunt iste quarum nomina subsequuntur" (F° 235v).

63. "Post mortem Traiani imperatoris Adrianus successit in imperium et cepit regnare era centesima quinquagesima, anno domini centesimo nono decimo, pontificatus Alexandri octavo. Virgines autem..." (F° 236r).

64. Como lo hace Jacobo de la Vorágine (I, p. 199), proclive, como se sabe, a la incorporación del martirologio oriental. Se titula "*vita*" la de la madre por no haber muerto en el martirio ("in silencio in pace requievit").

La sucesión de Adriano, dadas las previsiones que adoptara él mismo, se presta a confusión por parte del historiógrafo medieval, que retrasa el inicio del imperio de Antonino Pío⁶⁵.

En ese periodo de cuarenta y dos años (138-180) sitúa la "vita" de santa Blandina y las pasiones de Santa Felicitas, Santa Práxedes y Santa Corona (241 v-242v). Basa quizás la denominación del primer texto en la calidad de su fuente, la Carta de los mártires de Viena y Lyon, transmitida por Eusebio (V, I, 3-63), si bien en el segundo, con un fundamento también importante⁶⁶, retorna al módulo clásico. Con Práxedes, sepulturera de mártires y ella misma ajusticiada en 165, y Corona vuelve a los que son naturales de Roma. La última exhibe a las claras ser fragmentación de la pasión de San Víctor, impuesta por el método de la segregación de sexos: "Legitur in passione beati Victoris quod, cum ipse multa martiria tollerasset et ad ultimum excoarietur, uxor cuiusdam militis nomine Corona, etatis annorum circiter sexdecim, exclamavit: Beatus es Victor et beata opera tua".

"Post Marchum Antoninum et Aurelius Conmodus imperatores regnavit Conmodus, post Conmodum Helius Pertinax, post Helium Pertinacem Severus, post Severum Antoninus Caracalla, post Antoninum Macrinus, post Macrinum Aurelius Antoninus, post Aurelium Alexander et cepit imperare era duocentessima secunda, anno domini duocentessimo vicesimo quarto, pontificatus Calixti anno quarto, regno Astrogote regis Gothorum primo: Floruerunt autem tempore suo: Sancta Cecilia / Sancta Martina" (f242v-243r). En la secuencia de los Severos, que comprende 55 años (180-235) y presenta el interés de que el compilador introduce la dinastía tenida por origen de la monarquía hispana (lo que continuará en las calendaciones siguientes), sólo dos hembras sufrieron el martirio, ambas bajo Alejandro Severo, cuyo imperio es el que data (dos años después de que comenzase en realidad): Cecilia, "ex preclara genere romanorum", defensora de su virginidad aún prometida con un tal Valeriano; y Martina, "senatorum progenie orta", cuya *passio* escinde en tres partes (fº 243v-244r).

El comienzo de la anarquía militar justifica la errónea datación del imperio de Decio⁶⁷, cuya magna persecución multiplica el registro de las mártires: a la cabeza, santa Agatha o Agueda, historiada en relativamente extensa "vita".

65. "Post mortem Adriani imperatoris Antoninus Pius successit in imperium, et mortuo Antonino Pio successerunt ei Marcus Antonius Vero et Aurelius Conmodus, imperatorum, et ceperunt regnare era duocentessima, anno domini centesimo sexagesimo secundus, pontificatus vero Agapiti. Floruerunt autem tempore ..." (fº 241v).

66. El "Martirio de Santa Felicidad y sus siete hijos" (RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, p. 288-302 y 324-5).

67. "Mortuo Alexander maximus successit ei in imperium Maximino Jordianus, Gordiano duo Philippi. Philippus autem mortuus, regnavit Decius. Cepit imperare era duocentessima nonagesima prima, anno domini duocentessimo quinquagesimo tercio, pontificatus Fabiani anno ultimo, regni vero Guannie, regis gothorum, anno primo. Floruerunt autem tempore suo..." (fº 244r).

(244r-246r), correspondiente en realidad al original de su "*passio*". Resulta ésta testimonio de la defensa de su virginidad frente al asedio del libidinoso juez Quintiliano, incluso en la hora de que le mandara amputar los pechos ("sed ego habeo mamillas integras intus in anima mea, quibus nutrio omnes sensus meos, quos ab infancia domino consecravi"). Los dos relatos siguientes se abrevian: el de Conita y la longeva pero audaz Apolonia, por constituir a todas luces un trasunto de la crónica de Eusebio, relatando una carta de Dionisio Alejandrino (*HE*, VI, 40, 1-42, 6). La de Dionisia, "quedam virgo Dionissa annorum XVII", "... legitur in passione Petri et Pauli"⁶⁸. Pero la sospecha del apócrifo planea principalmente sobre las *passiones* de Victoria (246 v-247 r) y de Anatolia (247 v-248r), horras de referentes, y que desarrollan en la biografía entrelazada de estas jóvenes el tema del matrimonio de paganos con cristianas.

La continuación de la lista aboca, como era de esperar, a la persecución de Valeriano⁶⁹, pero dado el imperio conjunto de éste con su hijo Galieno, imputa a ambos la lista de las mártires, desconociendo —eso parece— el sesgo que el segundo imprimiría a la política hacia el cristianismo. Siguiendo a la calendación una lista de diez santas, el compilador inserta, fundiéndolas, dos noticias de martirologio:

Tercio igitur kalendas madii in Numidia apud Circensem Coloni Coloniã passe sunt martirium sacratissime virgines //(f^o 248 r) Tercula et Antonia et quedam alia sancta mulier cum geminis suis. Kalendas augusti apud Africa civitatem Limaria sororum virginem Maxime, Domitille et Secunde; quae persecutione Galieni accepto et felle primum potate deinde plagis acerrimis. Cessi et eculei extensione cruciare post modum craticulis exuste necnon et ad bestias proiecte, sed ab aliis intacte novissime gladio iugulate sunt"

De esa manera justifica el registro (f^o 248r) de Santa Tercula, Santa Antonina, la otra santa mujer, así como de Máxima, Domitila y Segunda. Puede, por tanto, insertar íntegramente la pasión de las santas Eugenia, Basilia y Claudia (f^o 248 v-253r), conocido texto (*BHL*, 2.666) que Fábrega considera contradictorio en cuanto al origen de la santa, romano o alejandrino, según la versiones cardinense o silense del *PH*⁷⁰, pero que el de Brihuega parece conciliar: "Hic (Philippus) itaque cum uxore Claudia et cum duobus filiis, Abito et

68. "non apostolorum, sed quorumdam aliorum sanctorum qui cum quorundam proconsul Nicomachum christianum apprehensum iussisset torqueri" (f 246r). De hecho, el texto de esa pasión es editado por Vincent de Beauvais (*Lib.* XI, cap. XLVI).

69. "Mortuo Decio, Gallus et Volusianus regnaverunt, et post ipsos Valerianus et Galienus sus ceperunt imperium era duocentessima nonagessima quarta, anno domini duocentessimo quinquagesimo VI, pontificatus Luci anno primo, regni vero Guanni, regis gothorum, anno quarto. Virgines vero et sancte mulieres..." (f^o 248 r).

70. FÁBREGA GRAU, *Passionario Hispanico*, I, p. 176-7.

Sergio, et cum filia Eugenia ab urbe Roma ad urbem Alexandriam dum venisset...".

Si la pasión manifiesta por extenso los rigores de la persecución de Valeriano, la muy corta que le sigue en f° 253 v ("passio sancte Concordie et transitus sancte Triphonie, uxoris Galieni") muestra claramente proceder de una fragmentación (de nuevo las razones de segregación por razón de sexo) de la de San Hipólito. Su interés radica en que explica el giro dado por Galieno a la política anticristiana de su padre: sorprendido Hiplólito enterrando a Lorenzo, se descubre el cristianismo de toda su familia. La criada, Concordia, es arrojada a la cloaca y el funcionario supervisor del alcantarillado, Ireneo, defiende sus despojos de la avidez del soldado Porfirio. Pero los demonios se apoderan de ambos emperadores cuando se dirijían al anfiteatro, y entonces (f° 253v)

Valerianus etiam clamavit "O Laurenti, ignes cathenis me trahis", et statim Decio expiravit. Decius (Galieno) vero per triduum vexatus est, quod uxor eius Triphonia videns, dimissit omnibus christianis. Perrexit cum filia sua Cirila ad Iustinum presbiterum et, baptizata sequenti die, orans in domo sua migravit ad dominum.

La historia piadosa habría evitado, originariamente, dulcificar la imagen de un emperador. El que le sigue, Claudio el Godo, es datado con tres años de retraso⁷¹, y se le atribuye la responsabilidad de cuatro martirios: la pecadora Santa Pelagia; Cirila, la hija de Galieno; Marta, esposa de Mario y Santa Justina. La pasión de la primera, monumento de "peccatrix" elevada al santoral ya por el Crisóstomo (*PG*, 50, 579), es introducida sin rotulación, pero escindiendo la historia de su conversión y penitencia (f° 253v-254r). Agrupa luego en una misma "*passio*" la de Santa Cirila —la conversa hija de Decio, puesta por Claudio el Godo en la tesitura de sacrificar o morir, y degollada junto a 46 soldados— y la de Santa Marta, la esposa de Mario, a quien Vincent de Beauvais dedica capítulo aparte (*Lib.* XI, c. CXCIX). Pintoresco resulta cuanto menos que incorpore a la pasión de Santa Justina, la virgen de Antioquía solicitada por el escolástico Agladio, la figura de Cipriano (254v-255r), mago cuyos oficios solicita el asediante, pero que, al convertirse, sufre con ella martirio en Nicomedia: la razón no es sino que Cipriano, obispo de Cartago, es el autor al que se le debe la mayor información sobre la persecución de cristianos en este momento⁷².

71. "Post mortem Valeriani et Gallieni cepit Claudius imperare era tricessima nona, anno domini tricessimo septuagesimo primo, regni Genanie regis gothorum nono decimo. Floruerunt autem tempore suo..." (f° 253 v).

72. Y Vincent de Beauvais le dedica once capítulos de su *Speculum Historiale*: los CLXII-CLXXIII del libro XI.

Una errata fácilmente subsanable no obsta para comprobar que continúa la datación de emperadores, con el desfase habitual (255r): bajo Aureliano sitúa las mártires Santa Músciola (“nobilissima matrona in civitatem Dusina (sic) et passa est martirium... cum Ireo diácono”), Leonilla y Jonilla. De nuevo el telegráfico estilo de ambas noticias señala como fuente el martirologio⁷³. La prolijidad queda reservada para Santa Columba (255 r-256 r), la mártir de Sens, celebrada el 31 de diciembre (también en España, desde la época visigoda: *PH*, I, 187) con su connatural San Sabiniano, de cuya pasión saca Brihuega la de Santa Sabina (256 r-v) (Vincent de Beauvais yuxtapone la de San Sabiniano a la de Santa Columba: *Lib. XI*, cap. CCIII y CCV).

En la secuencia imperial siguiente a Aureliano: Tácito-Probo-Káro con sus hijos Carino y Numeriano, se detiene en el ascenso de éste, datado con el habitual desfase de dos años (f^o 256v), porque bajo su gobierno conjunto de dos años ubica el martirio de Santa Daría y Santa Hilaria. Los fantásticos hechos que transmite la pasión (f^o 257 r-257 v), segregada de la de San Crisanto, de Daría –con el león vigilando la puerta del lupanar en que fue arrojada la vestal conversa–, junto con el apéndice de la conversión del tribuno Claudio y de Hilaria (“et amici septuaginta miliites cum eis”), parecen adecuados a explicar el rápido crecimiento del cristianismo a fines del siglo III.

Con Diocleciano⁷⁴ el compilador es consciente de haber llegado a una inflexión, por cuanto la profusión de mártires le impone confeccionar un nuevo índice (f^o 258 r), que podemos utilizar para reproducir en esquema el contenido de este martirologio (no obviamos sino el título “sancta” que antecede a cada nombre):

Crescencia	(“ <i>passio</i> ”, f 258 r)
Candida	(“
Paulina	(“
Zoe	(“ <i>passio</i> ”, f 258r)
Aglaes	(“ <i>vita</i> ”, f 258 v)
Lucía, vidua	(“ <i>Vita</i> ”, f 258v-259v)
Septem mulieres	(“ <i>passio</i> ”, f259v)
Barbara	(“ <i>passio</i> ”, f260r)
Natalia	(“ <i>Transitus</i> ”, f 261r)

73. De la primera, el 3 de julio: “Civitate Clusina, sanctorum martyrum Hirenei diaconi et Mustiolae, nobilis matronae qui passi sunt sub Aureliano principe” (Usuardo, *PL*, 124, 221-2); de las segundas, el 17 de enero: “Lingonis, natalis sanctorum geminorum Speussipi, Elasiippi et Melassipi. Qui cum essent viginti quinque annorum, cum avia sua Leonilla, et Jonilla et Neone. martyrio coronate sunt, tempore Aureliani imperatoris” (Usuardo, *PL*, 123, 664).

74. “Post Karum et Karinum et Numerianum imperatores, Dioclecianus et Maximianus ceperunt imperare, era tricesima vicessima quinta, anno domini duocentessimo octuagesimo septimo, regni Gnanie regis gothorum tricesimo quinto. Virgines autem et sancte mulieres qui floruerunt et passe sunt suo tempore sunt iste quorum nomina subsequuntur” (f^o 258r).

Basilisa	(“ <i>Transitus</i> ”, f 261r-v) (“qualiter... conversa”)
Fidis	(“ <i>passio</i> ”, 262r)
Matra, virgo	(261v)
Fausta, virgo	(262 r)
Benedicta, virgo	(“ <i>passio</i> ”, 263 v)
Maximina	(“ <i>passio</i> ”, 264r)
Jullia	(“)
Marciana	(“ <i>passio</i> ”, 264v)
Ylaria	(“ <i>passio</i> ... Ciste et comitum”, f 265r)
Digna	(“)
Eumenia	(“)
Euprepia	(“)
Lucidia	(“ <i>passio</i> ”, 267r)
Theodora	(“ <i>passio</i> ”, 268 r)
Eulalia barchinonensis	(“ <i>passio</i> ”, 270v)
Eulalia emeritense	(“ <i>passio</i> ”, 272 v)
Leocadia	(“ <i>passio</i> ”, 274v)
Justa	(“ <i>passio</i> ”, 275r)
Ruffina	(“)
Anastasia	(“ <i>passio</i> ... et Theodore”, 275v)
Agape	(“ <i>passio</i> Crisogoni, Agapi, Irene et Cionie”, 278r)
Cionia	(“)
Cirene	(“)
Agnes	(“ <i>passio</i> ”, 278r)

El ápice del martirologio femenino, iniciado con Diocleciano, se prolonga bajo la tetrarquía: “Post Dioclecianum et Maximianum, Gallerius, post Gallerius Constantinus...” (fº 28r). Entre las mártires que bajo su gobierno recibieron la palma situará a santa Helena, “matris Constantini” (“*vita*”, 293r-294v; “*prologus*”, fº 300v). Las mártires son:

Catalina	(“ <i>passio</i> ... sub Maximiano... VII kls. dec.”)(283r-284r)
Lucía, virgen	(“ <i>passio</i> ”) (291r-292v)
Margarita, virgen	(“ <i>passio</i> ”) (295r-296v)
Regina	(“ <i>vita</i> ”) (296v-297r)
Marciana, virgen	(“ <i>passio</i> ”) (297r)
Marina, virgen	(“ <i>passio</i> ”, 297v) (“ <i>vita</i> ”, 300r)
Antonia y Gudenés	(“ <i>passio</i> ”) (300r)
Helía	(“ <i>vita</i> ”: “liber I”, 300r-305v; “liber II, 305v, coronado por un himno en f 312r)
Melania, “senatrici Rome”	(“ <i>vita</i> ”, 312r-322v)
Cierta santa virgen	(“ <i>vita</i> ”, 323r-324r)
Eilene, “beatissima”	(“ <i>epistola</i> ” escrita por Valerio del Bierzo) (324v-325v)

Santa María Egipciaca ("*conversacio*", traducida por Pablo, diácono de Nápoles) (325v-331r)

Gema, "virgen" ("*passio*", 331r-332r), "ex Plavaciense urbe"

Segulina ("*vita vel transitus*") (332v-336v), IX kls. aug.

Salsa, "beatissima" ("*passio*", 336V-337)

Castíssima, "virgen" ("*vita*", f 337 v)"in civ. Alexandria"

"De virginibus sub imperio Constantini a septimo anno ultra vite Constantine virginis (339 r-345r), conjunto ensamblado con cierta doxología.

El período siguiente –"veniens autem Gallicanus... a Constantino et a Constanccio" (345 v), "Iulianus cesar factus a Constanccio... postquam Constantinus migravit celos" (346r)– no se materializa en martirios femeninos, por lo que el compilador echa mano de vírgenes cuya santidad le es otorgada por la confesión. Es de advertir que el título de "confesora" no llegó a darse, y en su lugar solía emplearse el de "sancta mulier":

"De virginibus et sanctibus mulieribus que floruerunt tempore Theodosii seniore, et statim de sanctis abbatissis Sarra et Sicletice"(346v-347v). Les siguen:

Melania ("*vita*") (347v)

Silina, virgen (348r)

Amara, Taor y Melania la joven (348r)

La virgen que permaneció seis años junto a San Atanasio (348v)

La virgen de Corinto liberada por un joven del lupanar (348 v).

Siguen "de virginibus et sanctis mulieribus qui floruerunt temporibus Archadii et Honorii imperatoris" (349 r):

Paula, "*vita... peregrinatio... obitu et exequis*" (349r-350r), y Eustachia, su hija, acompañantes de San Jerónimo.

Y luego "de virginibus et sanctis mulieribus qui floruerunt et passe sunt temporibus Marciani imperatoris, et statim de Ursula, "cum socibus suis qui floruerunt undecim mille virgines" (350v-353v), Genoveva, virgine (354r-355r) "et baselica S. Dionisii quam aedificavit". Las dos series que se hallan a continuación ponen fin a lo que conocemos del libro V, pues no hay un "explicit" general de la obra: "De virginibus et sanctis mulieribus qui floruerunt et passe sunt tempore Zenonis, et statim de quibusdam sanctis virginibus qui in Africa passe sunt" (355r), y "De virginibus et sanctis mulieribus qui floruerunt et passe sunt tempore Iustini senioris, et statim de sancta Brigida" (355v).

En resumen, el inacabado, a lo que entendemos, libro V de la obra de Brihuega responde a un criterio segregador de lo femenino que la hagiología,

espejo de la sociedad eclesial, se halla en proceso de generalizar. En general, el mundo antiguo le ofrece más abundante materia que el medieval, y de ahí quizás la determinación de cortar en calendas tempranas la nómina de las santas mujeres. Pero en lo demás, el espíritu universal del canónigo hispalense no se deja llevar por ningún impulso de entusiasmo nacional, que no considera apropiado a su labor. Las “passiones” de santas Justa y Rufina, o de ambas Eulalias, no están abreviadas y su tenor corresponde a la letra del *Passionario Hispánico*. Pero es que tampoco están abreviadas las passiones de las demás mártires, coetáneas suyas, procedentes de otras provincias del Imperio, ámbito geohistórico éste que el compilador entiende como su propio terreno científico. Y es que, en todo caso, la ideología la reservaba para los tiempos inmediatamente vecinos al suyo, el de los santos confesores.

3. La continuación de la Historia: los confesores.

La serie de los confesores que integran, como se dijo más arriba, el libro IV, se contiene actualmente en el mss. 2541, sigue en el 2540, y termina en el 2539 (f^o 7^o-23...).

La empresa se anuncia al comienzo del primero de los citados códices⁷⁵:

Gesta et ordinem sucessionis romanorum imperatorum a tempore Tiberii cesaris tercii imperatoris usque ad tempora Constantini magni, filii Elene, satis plene epilogavi in tercio libro martirum qui precessit. Propterea visum est michi in hoc quarto libro in eadem narratione breviter pertransire a temporibus autem supra memorati Constantini usque ad tempus in quo dominus meus illustrissimus rex Alfonsus decimus, filius regis nobilissimi Ferdinandi et beatissime regine domine Beatris, imperatore electus extitit romanorum. Ego Bernardus Briocanus, eius clericus et alumpnus et ecclesie canonicus, dignum duxi ecclesiastica incidencia temporum imperatorum et catalogum ordinis sucessionis eorum in hoc quarto libro perfectius enarrare, eo quod in epilogacione eorum in tercio libro breviter pertransivi. Causa vero huius ordinationis superius est in prohemio libri tercii assignata. Nomina vero confessorum de quibus loquitur liber iste sunt hec omnia que secuntur.

El plan es, por tanto, ir desde el tiempo de Constantino hasta el de la elección para el imperio de Alfonso X, y en ese recorrido no sólo introducir el catálogo de los emperadores —que, según entiende, había realizado de manera tan breve en el libro III— sino también narrar las “ecclesiastica incidencia”. La nómina que sigue de los confesores alcanza la cifra de 306 nombres propios, empezando por San Felipe y concluyendo en “Sanctus abbas Bonevallis”. No se trata

75. En el recto de dos folios sin numerar que preceden al que ostenta el n^o 1. A partir de ahora, y hasta que se avise, las citas de folios en el texto corresponden al mss. 2541.

éste del monasterio cisterciense de Bonaval, en la alcarreña región de las fuentes del Jarama, fundado por Alfonso VIII entre 1164 y 1175⁷⁶, y casi único entre los de la orden en recibir propiedades en el Repartimiento de Sevilla. Debiendo corresponder a uno de los tres que, en Francia, se apellidaban con ese nombre latino: Bonnevaux, en el Poitou; Bonneval, en el Macizo Central (departamento de Aveyron); o Bonnevaux, en el valle confluyente al Ródano, del Isère⁷⁷, nos inclinamos por éste último en función de la última noticia en que concluye la *vita* de ese discípulo de san Bernardo: una paloma se le acerca en la iglesia monacal y le anuncia: "para te, para te. Mandat tibi sanctus Bernardus ut vadas facere pacem inter papam et imperatorem Alemanie. Qui sanctus, admonitione suscepta, pacem inter eos postea perfecit"⁷⁸. En todo caso, la vecindad de Bonaval, en tierras de Guadalajara, a la patria del hagiógrafo, Brihuega, da que pensar sobre los móviles de esta concreta elección.

La compilación de las vidas de los confesores se inicia tras ubicar temporalmente el imperio de Tiberio (fº 1rº). Puede observarse el significado especial que atribuye a aquellos confesores cuyo día de celebración litúrgica expresa en el texto: Los Siete Varones Apostólicos, San Marcial, San Silvestre, San Hilario de Poitiers, San Orencio, San Ambrosio, San Simeón...):

- Felipe (*vita*), "qui fuit secundus diachonus" (1rº-vº) (BHL, p.994)
- Nicholas (*vita*), "...unus ex septem diachonibus" (1vº-2vº)
- Torquato, Indalecio, Thisifonte, Eufrasio, Cecilio, Isichio, Secundo (1vº-2vº): los Siete Varones Apostólicos⁷⁹. "Kls.madii"
- Marcial, ep. y conf. (2. vº-11rº), 5551-5586, "secundo Kls.iulii"
- Clemente, "metensi ep." (11 rº-vº), 1859-1863. Noviembre, 23
- Fronton, "petragoricensi" (11vº-13rº), 3181-3193
- Memmio, Cathalaunenensis ep. (13 rº-vº), 5907-5914
- Trófimo (de Arles), Tito ("cretensis ep."), Prudente, Crescente, Epafo y Paulo ("narbonensis ep."), discípulos de San Pablo (13 vº), 8319
- Otros discípulos de los apóstoles: Titicus, Silea, Ariscarco, Flovato (13 vº)
- Maximino, "aquensi ep." (= Aix) (14rº), p. 850
- Julian, "cenomanensi ep." (=Le Mans) (14rº), 4543-4551
- Otro Julián (14vº), 4540-4542

Bajo DOMICIANO (14vº):

Santino y Antonino, epi. meldenses (15 rº), 7488

76. ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A., *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)*, p. 85-87.

77. JOHNSEN, A. y KING, P. *The Tax book of the cistercian order*. Oslo, 1979, p. 100-101.

78. Biblioteca Univ. Salamanca, cod. 2539, fº 246r

79. Cuya *Vita vel obitus* incorpora al texto, salvo el preámbulo inicial (RIESCO CHUECA, *Pasionario Hispánico*, p. 130-139. (BHL, 8308-8311). Los números que, en adelante, siguen a las indicaciones de folio corresponden a los textos referentes a cada santo en la *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL).

- Carauno, "carnotensis ep." (=Chartres) ("*vita*") (fº 15rº), 1565-1567
 Regulo, "arelatensis ep." (=Arles) ("*vita*") (15vº)⁸⁰
 Bajo *Trajano* (17rº):
 Justino (17rº-18vº)
 Bajo *Adriano* (19rº-vº):
 Quadrato, "ep. Athenarum" y Arístide (19rº)
 Bajo *Marco Antonino, Vero, Aurelio Commodo* (19rº):
 Egisipo y Dionisio, "ep. Corintiorum", +c. 180 (19rº), 2167
 Papias, "ierapolitani ep." (Hierápolis) ("*vita*") (19vº), incluyendo a Teófilo y Apolinar.
 Meliton "sardensi ep." (=Sardes) ("*vita*") (20vº), incluyendo la de Pinito ("cretensis ep.") y Misiano.
 Bajo *SEVERO* (20rº),
 Panteno (20rº), presb. Alexandr. s. II (*BHL*, p.929)
 Clemente Alejandrino (20rº)
 Natal ("*vita*") (20 vº), 6037
 Tertuliano ("*vita*") (20 vº), 8088, (Ieronimus, *De illustr viris*)
 Apion, Simaco y Teodocio, "episcopi ephesiorum" ("*vita*") (21rº)
 Bajo *Antonino Caracalla* (21rº)
 Narciso, "ep. Ieherosol.", + c. 222, (21 rº), 6034-6036
 Bajo *Gordiano* (21vº)
 Hipólito (21vº), 3960-3969. Presb. rom. + c.236
 Verilo (21vº)
 Ammonio, Ambrosio, Tifón, Juliano Africano ("*vita*") (22rº). Ado, 20 diciembre.
 Bajo *GALO y VOLUCIANO* (22rº)
 Justino (22rº)
 Orígenes ("*vita*") (22vº-25 rº) (Eusebius in *Cronicis*)⁸¹.
 Bajo *Valeriano y Galieno* (25rº)
 Dionisio ep. Alejandrino (25vº-26vº) (Eusebio, *sexto libro*)⁸²
 Melonio, "rothomagensis ep." ("*vita*") (26vº), 5899-5902.
 Gregorio y Teodoro ("*vita*") (26 vº), 3675-3676
 Bajo *CLAUDIO* (27rº)
 Leoncio (27rº)

80. El hagiógrafo introduce una premonición: "qualiter revelata est passio sanctorum Dionisii et sociorum eius" (16rº).

81. El mayor desarrollo parece tener fin teológico: "De fervore eius a puericia" (22vº), "De studio eius et promocióne" (22vº), "De laude eius...in cristianorum rerum memoria" (23rº), "de causis erroribus eiusdem" (23rº), "De multitudine librorum eius" (23 vº), "De variis illius erroribus" (24rº), "De penitencia illius" (24rº), "De apologia eiusdem" (24 vº), "De exhortatorio eiusdem ad cleri" (24vº).

82. Nueva introducción de "ecclesiastica incidencia": "De libris eiusdem" (25rº), "De martiribus Alexandrie" (25vº), "De hiis qui in persecutióne defecerunt et hiis qui persisterunt" (25vº), "De hiis qui se sponte obtulerunt" (26vº), "De heresi novacianorum et de lapsis recipiendis" (26vº), "De obitu eius et ambiguitate festorum" (26vº).

- Bajo CONSTANTINO (27v^o-35 r^o) (Eusebius *ubi supra*)⁸³
 Ursacio y Spiridon ("*vita*") (35r^o), 7831
 Jacobo de Nissibe, según Gennadius (*De illustribus viris*) (35r^o)
 Lactancio ("et scriptis") *ex libro Jeronimi de illius vite* (35v^o)
 Vivencio, *ex gestis suis* (36r^o), 8724-8726
 Silvestre ("*vita*") (36r^o-46r^o), 7725-7743. +335
 Bajo Constantino, Constancio y Constante (46r^o)
 Paulo, primer heremita (46r^o- 48), 6596-6598. "*Vita*" *ex b. Jeronimi*
 Antonio, monje y heremita ("*vita*") (48r^o-60r^o), 609-614, *scripta ab Athanasio episcopo*, traducidas por el pbr. Evragio
 Bajo JULIANO (60v^o) (tras breve noticia de su acceso al imperio advierte "quia magnam in christianos fecit persecutionem nulum confessorum invenimus suo tempore decessisse").
 Bajo JOVINIANO (60v^o)
 Nicolas, epi. ("*vita*") (67v^o), 6104-6221
 Bajo VALENTE Y VALENTINIANO (67v^o)
 Hilario de Poitiers ("*vita*") (67v^o-69v^o), 3885-3891, seguida de "De mirabilibus sancti Hilarii", en IX capítulos (69v^o-71r^o)
 Hilarion ("*vita*") (71 r^o-76v^o), 3879; *sancti Jeronimi*, +371.
 Malco, "captivus monachus" ("*vita*") (76v^o-78r^o), 51907
 Antioco, abad ("*vita*") (78r^o-81v^o)⁸⁴.
 Cierta monje ("*vita*") (81v^o-82v^o)⁸⁵.
 Cassiano ("*vita*") (82v^o-83r^o)
 Evursio, "aurelianensis ep." ("*vita*") (83r^o-v^o), 2799-2802
 Frumencio y Edicio ("*vita*") (84r^o-v^o)
 Florencio ("*vita*") (84r^o-v^o), 3047-3051
 Bajo GRACIANO Y VALENTINIANO (84v^o)
 Basilio, arzobispo de Cesarea ("*vita*") (84v-86v^o), 1022-1027;
 Atanasio, epi. ("*vita*") (87r^o), 728-733; "De scriptis eiusdem" (v^o)
 Maximino, obispo de Treveris ("*vita*") (88r^o-v^o), 5822-5827
 Silvanus, abad, Evragio y Efren (89r^o)

83. La narración de los hechos de Constantino es, como cabe esperar, particularmente extensa y tomada de diversos autores: Eusebio para la crueldad, los vicios y el castigo a sus oponentes (f^o 28r^o), el libro XX para la persecución de Galerio (28v^o), tratando en el papa Eusebio la "disonancia historiarum" (29r^o). La victoria de la cruz, el fin de Galerio y la conversión del emperador, los senadores y el pueblo la toma de Hugo Floriacensis (*libro V*) (29v^o). Las cartas con su madre, Elena, sobre las leyes de Moisés y Cristo, y la que narra su conversión y exaltación de la iglesia *ex gestis Silvestri* (31r^o-32r^o). La translación de la sede imperial a Constantinopla, la dilatación de la iglesia y la impedida de Licinio en *Hugo, ubi supra* (32v^o-34v^o). El concilio de Nicea, en el libro X de la *Historia Ecclesiastica* de Rufino. Sobre los obispos libelarios, en la *Historia Tripartita* (33v^o).

84. "et primo de duodecim mandatis sancti Athanasii episcopi ad ipsum Antiochiam" (f^o 78r^o).

85. "inqua aiuntur exemplum de penitentia monachorum et recuperatione post ruinam" (f^o 81v^o).

Bajo *TEODOSIO* (90^o)
 Gregorio Nacianzeno (90^o-95^o), 3667-3668
 Barlaam (95^o-v^o), en forma de diálogo con
 Josaphat (95^o-142^o), 979-982
 Oriencio, pontífice ("*vita*") (143^o-?47^o), 6344-6349
 Juvenal, epi. ("*vita*") (147^o-155^o), 4614-4616
 Bajo *ARCADIO Y HONORIO* (155^o) la nómina se ensancha:
 Santos padres heremitas egipcios ("*vite*") (156^o-159), *S. Jeronimi*
 Apeles (160^o), 6524
 Paphnucio (161^o), 6524
 Elías, Pityrion y Eulogio (162^o), 6524
 Apolonio (162^o), 6524
 Ammon (164^o), 6524
 Compres, Mucio, Heleno y Siro (165^o-173^o), 6524
 Pacomio ("*vita*") (173^o-185^o), 6411-6412
 Alejo ("*vita*") (185^o-186^o), 286-301. + 435
 Juan Crisóstomo (186^o-188^o)⁸⁶, 4374-4379. +407
 Donato, epi. ("*vita*") (188^o), 2304. +387
 Heraclides ("*vita*") (188^o-189^o)
 Doroteo Thebano (189 ^o)
 Amon (189^o)
 Piammon (189^o)
 Macario (189^o-190^o)
 Moisés el etíope (190^o), 6021-6022
 Eulogio, monje alejandrino (191^o)
 Pacomio stytioticho (192^o)
 Elías y Doroteo (192^o)
 Pacomio Thabeniensi (192^o), 6410, "et eius regula..."
 Juan el incluido (193^o), "et eius spiritu propheticum"
 Serapion (193^o)
 Evragio (194^o)
 Efren, Adolio e Inocencio (194^o)
 Filoronio, presbítero (194^o)
 Eustachio y Melania (194^o)
 Elpicio, Sinsinio, Gadame, Elías (195^o)
 Silvia, virgen, Diocle y Capiton (195^o)
 Amata, "quadam alia", y Melania la joven (195^o)
 La virgen que acompañó VI años a San Atanasio (195^o)

86. Incluye fragmentos sobre la *Tripartita Historia* (187^o), "De Orosius et scriptis eius" (187^o), "Vita Ticonii Affri et de scriptis eius" (187^o), "Vita Severii Sulpicii qui floruit apud urbem Tholosam et de scriptis eius" (188^o).

Cierta virgen de Corinto (196r^o)⁸⁷
 Natanael el mayor (196v^o), y
 "De sanctitate cuiusdam fratris cum Heraclide conversantis"
 Rufino, presbítero, (197r^o) "et scriptis eius"
 San Martín ("vita") (197r^o), "prologus", 197r^o, "probemius", (197v^o), "capitula" (197v^o-203v^o), "obitum suum (203v^o-208v^o), "epistola" de Genaro (208v^o-216r^o), 5610-5611
 Ambrosio, epi. (216v^o-221r^o), 377, "nonas apriles".

Tras su explicit, el *De morte Archadii et de imperio Honorii et Theodosii* (221r^o-v^o), rebasa el criterio de cómputo y recuento hagiológico habitualmente usado en la reseña de cada emperador. En el texto hay que hallar la razón de ello: "Anno primo horum imperatorum (316) vandali duce Crosco Gallias pervagati, multas urbes et ecclesias subverterunt. Croscus tandem a Marciano preside arelati captus...". "Sub hoc turbine inter multos martirizantur... quorum passiones supra scripsimus in tercio libro martirum". Sigue una referencia a la vida y obras de Máximo de Turín, la aparición de la primera herejía sobre la predestinación, fruto de una mala comprensión de la obra de san Agustín. En el sexto año de Honorio, añade, cierto judío pidió el bautismo en una iglesia ortodoxa y cuando iba a recibir el agua, ésta desapareció. Trata luego ciertas cuestiones en torno a la celebración de la Pascua, a las reliquias del protomártir Esteban, y a la disputa por la sede apostólica entre Bonifacio y Eulalio, resuelta a favor de éste por la intervención de Honorio⁸⁸. Sigue la vida de San Jerónimo y algunas de sus obras (221v^o-241v^o), y el códice termina en el f^o 241 v^o, con un "Incipit vita sancti Firmini ambiacensis episcopi, ex gestis eius", abreviación de la Vida de san Fermín de Amiens.

La secuencia de los confesores continúa, como se dijo, en el mss. 2540, al que corresponden, en adelante, las citas de folio. Es de advertir que la numeración de los folios empieza en este volumen por el f^o 251 r^o: Juan el Eremita ("vita") (251r^o-284r^o), "qui et Cassianus dicitur": se sigue el texto de *De institutis cenobiorum*. Tras de el cual viene a situar, en f^o 284v^o, *De imperio Theodosii qui solus imperavit*, la referencias cronológicas escuetas, pero en el siguiente párrafo, *De imperio eiudem Theodosii et Valentiniani*, alude a la aparición de la herejía nestoriana⁸⁹. Le siguen las siguientes vidas:

- San Agustín, entre f^o 284 r^o- 308r^o (faltan los folios 285-288), 785-799. En f^o 294 r^o empieza a tratar de sus libros, tanto de los que ha podido ver como

87. Le siguen en el mismo 196r^o "De quodam piissimo monacho et de virgine lapsa reconciliata perfecte" y "de illa que corrupcionis sue in quedam lectorem trasntulit".

88. Cód. 2541, f^o 221v^o

89. "Timotheus quidam continencie et religionis ymagine multis illudens eos ad errorem sue heresis induxit, dicens Xhristum verum quidem et verum hominem de virgine Maria natum fuisse, sed menciens dicens quod divina natura conversa sit in humanam" (f^o 284v^o, 2^o col.).

los que no le ha sido posible consultar (f^o 295r^o-v^o), trayendo luego varios textos de ascética y mística (295v^o-308r^o). A continuación,

- German de Auxerre (f^o 308v^o-317v^o), según la *Epistola Constancii presbiteri*..., en dos libros, I (308-314v^o), que incluye la historia del abad Mamercio y Santa Genoveva, y II (314v^o-317v^o), 3453-3464,

- Lupo, "trecensis epi." (5087-5090) y Pedro, "epi. Ravenensis" (317v^o), 6769, *ex gestis suis*.

- Mamertino, abad (f^o 318r^o), 5200-5202, *ex gestis suis*.

- Mariano, monje ("vita") (318 r^o) 318v^o, 5523: "De *miraculis* et transitu"

- Eutherio de Lyon e Hilario de Arles, obispos (318v^o), 3882

- Honorato de Arles ("vita") (319r^o), 3975-3979

- Petronio, "bononiensis epi." (319 r^o), 6641-6643, ("vita")

- Maurilio, "andegavensis epi." (319v^o-321v^o), 5730-5733, "vita" y "*miraculis*"

- León, papa (321v^o), 4817, "cum de scriptis eius"

- Amando "traiectensis epi." (321v^o), 332-348, ("vita")

A la narración de la muerte de Teodosio y Valentiniano le sigue la del imperio de MARCIANO (325r^o), en que junto a las calendaciones habituales, se expone la herejía y condena de Nestorio, seguida de un "De persecucione hunorum in Gallia et expugnacione eorum", (325r^o-v^o) tomada de Sigibertus (Sigebert de Gembloux). Siguen luego

- Félix de Nola, epi. ("vita") (325v^o), 2869,

- Aniano, "aurelianensis epi." ("*vita...ex gestis suis*") (326r^o-v^o), 473-477,

- Bricio, obispo de Tours (326v^o), 1451-1454,

- Paulino de Nola, epi. ("vita") (326v^o-328v^o), 6558-6561

A la muerte de Marciano, en el relato del imperio de LEÓN PRIMERO refiere en particular el sínodo de Calcedonia, así como el "foedus" pactado con los ostrogodos, así como cierto mal presagio para los godos sucedido en su cuarto año: "apud Tolosam urbem Gallie eius medio sanguis tota largissimo fluxit rivo. Quod gothi portento sue perdicionis acceperunt" (328v^o-329r^o). Siguen

- Simeón, monje ("vita") (329r^o), 7956-7962, "qui est nonas januarias"

- Prospero y Doroteo ("vita") (331v^o-335r^o), 6962-6973 y 6532,

"et de libris eorum", según Hugo. Tras glosar su figura literaria, aduce algunos fragmentos sobre vicios y virtudes.

Del emperador ZENÓN señala, en particular, haber hecho cónsul a Teodorico (*Hugo floriacensis libro quarto*) (335r^o), haber compuesto escrituras "contra fidem ecclesiasticam Xhristi" y haber casado a sus hijas con distintos reyes bárbaros. Sigue la nómina de los confesores que bajo su mandato florecieron:

- Patricio, "hibernensis epi." ("vita") (335v^o-336r^o), 6492-6518,

"et de purgatorio sibi ostenso"

- Remigio, arzobispo de Reims ("*vita*") (336^r), 7150-7173,
- Gelasio papa ("*vita*") (336^r)
- Fulgencio de Ruspe (336^v?), 3208, ("*vita*") (337^v: "De scriptis".
- Hilario, monje ("*vita*") (338^r), 3913-3915,
- Genebaudo de Loudun ("*vita*") (339^v), de *Sigisbertus*
- Leonardo de Limoges ("*vita*") (340^{r-v}), 4862-4879, con óbito y milagros
- Simaco, papa (340^v), 7643-7646, *ex gestis suis*
- Severino, abad de Agaune ("*vita*") (340^v) *ex gestis suis*
- Majencio, abad de Poitiers (341^r) ("*vita*")
- Melanio "redonensis ep." ("*vita*") (341^r), 5887-5895, *ex gestis eius*
- Ennodio "ticinensis epi." ("*vita*") (341^v), 2554. +521.

Sobre el emperador JUSTINO (342^r) trata la revocación por el papa Hormisdas de los nombramientos episcopales de Anastasio, y prosiguen los confesores:

- Vigor "baiocensis epi...atrebacensi provincia" ("*vita*") (342^r), 8608-8614)
- Karilefo y Avito (342^v-343^v), 1568-1572, *ex gestis suis*
- Sidonio, obispo de Auvergne (Apolinar) (343^v-344^r); 634-636, *ex gestis eius*.

Sobre el imperio de JUSTINIANO trae solo una breve noticia de su victoria sobre los persas, la abreviación de los "libros romanorum" y la cesión del poder a Justino II (344^v). Siguen

- Casiodoro (344^v), 7575a, ("...prius senator, postquam monachus...")
- Gregorio "linguonensis epi." (345^r) "ex senatoribus augustodun", 3665-3666
- Clodoaldo ("*vita*") (345^r), 1732-1734,
- Teodorico, Teodulfo y Medardo de Soissons y Geldardo ("*vita*") (345^v), 8059-8067, 8097-8101, 5863-5874
- Germán de Auxerre ("*vita*") (345^v), 3453-3464
- Sabino, Casio, Fulgencio y Cerbonio ("*vita*") (346^r), 7443-7445, 1728-1729
- Leonardo "corbiniacensis" ("*vita*") (346^v), 4859-4879, *ex gestis suis*
- Launomaro "ab. curbionensis" ("*vita*") (347^r), 4733-4740
- Maclovio ("*vita*") (347^v-348^v), 5116-5124, "ep. Aletensis"⁹⁰.
- Agapito, papa ("*vita*") (349^r), 122-124, *ex gestis suis*
- Vigilio, papa ("*vita*") (349^v?), *Helinandus*

90. "De insula propter eius conservacione miraculose facta" (347^v); "De eodem ducis Britannie qui beatum Maclonium..." (348^v). +621.

- Columbano, abad, ("vita...*miraculis*") (349v^o-351v^o), 1898-1905
- Sanson, "dolensis epi." ("vita") (351v^o-353r^o), 7478-7486⁹¹
- Ethbino ("vita") (353v^o-354r^o), 2621, discípulo del anterior
- Basolo, "remensi anachoreta" ("vita") (354r^o), 1030-1039,
- Maglorio archiepis. ("vita") (354v^o), 5139-5147, *ex gestis suis*
- Paulo, "leonensis epi." (354v^o-355r^o), 6585-6587, *ex gestis suis*
- Gregorio de Tours, "epi" ("vita") (355v^o), 3682
- Goar "archiepis. Treverensis" ("vita") (355v^o-356v^o), 3565-3568
- Vedast, obispo de Arras (356v^o-357), 8501-8519, *huius vitam scripsit*

Alcuinus

- *Dialogi* de Gregorio Magno (357v^o) lib.I (357v^o-365r^o). Lib.II (365r^o-377r^o): San Benito; lib.III (377r^o-403r^o)
- Brandan, abad, ("vita") (407r^o-414v^o), 1436-1448
- Mauro, abad ("vita") (414v^o-415v^o), 5772-5781

Inserta luego la historia de la división del reino de los francos entre los hijos de Lotario, las insidias de Fredegunda contra Galsvintha, y del emperador TIBERIO (416r^o) pasa al de MAURICIO (416v^o), tras el cual da principio a las *Vitae Patrum emeritensium* (416v^o-427r^o), para tratar luego, escuetamente, sobre el emperador FOCAS (427r^o). Le sigue

- Gregorio, papa ("vita") (427r^o-445r^o), 3636-3651, en III libros, seguido "de libris ab ipso beato Gregorio compositis" (445r^o-456r^o),
- Juan el Limosnero (456v^o-470v^o), 4388-4392, + 616, "vita" por León, obispo de Chipre, a la que sigue
- Emiliano ("vita") (470 v^o-474v^o), por *Braulio* de Zaragoza

Del emperador HERACLIO (475r^o) destaca la aparición en Francia de reliquias de San Juan Bautista. Los confesores son

- Deicolo (475r^o-476r^o), 2120-2121
- Alomno (476r^o-v^o)
- Lupo, obispo de Sens ("vita") (476v^o-477v^o), 5082-5086, *ex gestis suis*
- Farón, "meldensis epi." ("vita") (477v^o-478r^o), 2825-2831,
- Eustasio ("vita") (478r^o), 2773-2774,
- Wala (478v^o-479 r^o), 8762-8764, *ex gestis suis*
- Hildeberto, "meldensis epi." (479r^o-) *ex gestis suis*
- Austregisilo, arz. de Bourges (479r^o), 839-843, *ex gestis suis*
- Sulpicio, arz. de Bourges (479v^o-480v^o), 7927-7932,
- Isidoro, arzobispo de Sevilla ("vita" y "obitus") (480v^o-494r^o);

91. 353r^o: "DE transitu eius in Britanniam minorem et monasterio dolensi".

"abreviatio Braulii cesaraugustani episcopi de vita sancti Isidori yspaniarum doctor" (494^o-495^o); "Translatio" (495^o-502^o), 4482-4493⁹².

- Goerico (502^o-503^o), 3606-3607, "primo quidem miles egregius de Aquitania", "ep. mettensis + 642/643,

- Arnulfo (503^o r^o-v^o), 689-701, "ex maiore domus metensium episcopus", +. c.640

Bajo el hijo de Heraclio, CONSTANTINO III (504^o), vivieron

- Furso (504^o v^o), 3209-3221, "ab. Latiniacensis" + c.650

- Martín, papa (504^ov^o-505^or^o), 5592-5598, +655, *ex gestis suis*

- Eligio "ep.noviomensis, (505^or^o), 2474-2480 ("in territorio Lemovices fuit oriundus"

- Audoenio "ep.rothomagensis" (506^or^o-v^o, 750-762, +686, ("cum...Sancto Columbano")

- Filiberto, abad (507^or^o-v^o), 6805-6810, *ex gestis suis*

- Riquier de Ponthieu ("Ricario Pontinensi") (505^ov^o-508^or^o)

- Geremaro, "ab.Flaviacensis (508^or^o-v^o), 3437-3445, *ex gestis suis*

- Ansberto, "ep. rotomagensis" (508^ov^o), 519-523, +695

- Agilo, "ab resbacensis" (508^ov^o), 148-149, ("Sigiberti regis consiliarii")

- Remaclo (509^ov^o), 7113-7141, "ep. traiectensis", *Sigibertus*

- Iudoco (509^ov^o-510^or^o), 4504-4515, + c.668, *ex gestis suis*

- Audomaro (510^or^o-v^o), 763-776, "ep. tarvannensis"

- Bertino, abad (510^ov^o-511^or^o), 1290-1298, *ex gestis suis*

Bajo CONSTANTINO IV trata la cuestión monotelita (511^ov^o-512^or^o), uniendo a su historia la de los francos, por *Sigiberto*,

- Ildefonso de Toledo ("*vita*") (511^ov^o-514^or^o), 3917-3926,

- Vigilio, obispo de Auxerre (515^or^o), + c.684

- Leutfredo, abad (515^or^o), 4899-4901, ("...pago Ebroicensi...")

- Wandregisilo (515^ov^o-516^ov^o), 8804-8810, +668

A continuación reseña de manera correlativa los imperios del patricio LEONCIO (516^ov^o), de TIBERIO II (516^ov^o), de JUSTINIANO II (517^or^o), de FILÍPICO (517^or^o), de ANASTASIO II (517^ov^o) (cf. el apéndice documental), pues sólo halla en este tiempo la vida de un confesor,

- Albano, "andegaviensi" ("*vita*") (517^ov^o-518^or^o), 1

Le siguen las reseñas correlativas de TEODOSIO III Y LEÓN III, el Isaúrico, (518^or^o-519^ov^o), gobierno narrado con una prolijidad desusada hasta el momen-

92. Corresponde exactamente al texto editado por J.A. Estévez Sola en el *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*.

to, apoyándose para los francos de nuevo en Sigiberto. La razón, como se verá, no debe ser sino ir preparando el terreno para encarar la nueva fase del imperio que comienza en Carlomagno. Sitúa en el tiempo de aquél a

- Wolfranno, obispo de Sens (520^o), 8738-8742
- Rachbodo (520^o), + 720, monje "aput Fontenellam"
- Beda el Venerable, presbítero (520^v-521^r), 1067-1076, según Guillermo de Malmesbury.

De CONSTANTINO V, hijo de León trata también por extenso (521 ^r-523^r), como sea que durante su imperio (741-775) transcurre el gobierno de Pipino y la actuación de éste en Italia, origen de la transferencia del imperio a los francos. En el f° 523 queda truncado el código —un índice de materias, por orden alfabético lo cierran entre los folios 523 y 525—, y la secuencia de los confesores continúa en el folio 103 ^r del código 2539⁹³. Pensamos que esta fractura no es facticia, sino que responde a una "organización" de la materia historia realizada en algún momento, con la visión clara de situar en este punto el hito de una discontinuidad. Bajo LEÓN IV (103^r-v^o) acude directo a situar a

- Alcuino ("*vita*") (103 ^v-104^r), 242, abad de S. Martín de Tours

Del imperio de IRENE Y CONSTANTINO (104^v) pasa a relatar, con prolijidad, el de CARLOMAGNO (105^r-107^v), 1577-1618, completado con su óbito. En su tiempo sitúa la vida de

- Santo Toribio, "epi." ("*vita*") (110^r-111^v)

Tras glosar el gobierno de LUDOVICO PIO (112^r-v^o) sitúa la figura de Rabano Mauro (113^r), pero sin predicar de ella la santidad⁹⁴, y pasa así al imperio de LOTARIO (114 ^r) y luego al de LUIS II (114^v). Las connotaciones que suscitase la figura —y el nombre— de ese monarca en el espíritu del hagiógrafo no se pueden precisar en todos sus términos —aunque quepa imaginarlas— pero lo cierto es que ahora saca su discurso de la familia carolingia para reseñar la figura del rey anglosajón Alfredo y su victoria sobre los daneses (115^r-v^o), tomándolo de *Helinandus*. Todavía ha de referirse a CARLOS EL CALVO (116^rv^o) (toma sus "gestas" de *Sigibertus*), que aprovecha para glosar la figura cultural de Juan Scoto Eriúgena, y al relato de su muerte adjunta una breve

93. En otro tipo de letra, más puntiaguda, pero que por la secuencia cronológica se entiende ser la continuación del texto. El final del cual, como se ha dicho, lo trae el mismo código pero más arriba, entre los f° 7^r y 102^r

94. A pesar de que existe sobre él una *vita* con *miracula*, escrita por Rudolfo, monje de Fulda (BHL 7044).

reseña de los ulteriores avatares del título imperial (117^o-v^o). Inserta entonces la vida de los abades cluniacenses:

... - Odón ("*vita...et miraculis*") (118^o-v^o), 6292-6299, y las de
 - Ademar y Maieül (119^o-v^o), 5177-5187: la hagiografía abacial de Cluny constituye, así, el apropiado nexo con la historia imperial, en cuyo tratamiento hay la conciencia de una discontinuidad, ya que al gobierno de OTÓN I añade un breve bosquejo de la situación de la iglesia en ese tiempo. Santos de ese momento son

- Guilerto y Deoderico (120^o-v^o), 8054-8055, figuras empequeñecidas junto a la de

- Dunstan, "cantuariensis archepi" (120^o-124^o), 2342-2350 ("*miraculis*"), cuyo demorado tratamiento parece prólogo adecuado a la novedad que supone la introducción de la vida de un rey santo, que es

- Edgar "regis Angliae" (125^o-v^o)⁹⁵; y su visión "super statu futuro"

Al imperio de OTÓN III sigue las vidas de

- Medercio (125^o), 5875-5876, ("*vita*") y de

- Odilón (126^o-127^o), 6280-6285, ("*vita et miraculis*").

El acceso al trono de HENRIQUE III es presentado como "de imposicione" (128^o), y son sus contemporáneos

- Eduardo, "regis anglorum" (128^o-131^o); 2421-2427, cuya "vita" se traslada en sus XII "lectiones", seguida en otras VII de su "translatio" y otras IV "de celebrande translatione". El detenimiento dado a este Eduardo "el Confesor" se explica, así lo entendemos, por la relación política anudada por Alfonso X, para quien trabaja el hagiógrafo, con Eduardo I de Inglaterra. Le siguen

- Gregorio VI, papa ("*vita*") (131^o-132^o), y

- Theobado el eremita ("*vita*") (132^o), 8031-8044, +1066.

El imperio de ENRIQUE IV (132^o) gozará de mayor floración:

- Lanfranco de Canterbury (133^o), 4719-4722, *De gestis...Hildebrandi*,

- Gregorio VII (de la *vita Hildebrandi*) (133^o-134^o), 3652-3657,

- Esteban de Grandmont ("*vita*") (134^o-135^o), 7904-7913, con "*miraculis*", "transitu" y "translatione",

95. Ningún texto sobre él señala la *BHL*, que aduce, sin embargo las referencias de Vincent de Beauvais (XXV, 83-85) y Petrus de Nataliis (XI, 65).

- Pedro Damián ("*vita*" y... "*Mirabilibus*") (135v^o-138v^o), 6706-6708,
- Anselmo de Canterbury ("ex confinio Longobardie et Burgundie oriundus") (139r^o-140r^o), 525-535, con "de scriptis eiusdem",
- Hildeberto, obispo de Le Mans ("*vita*") (140r^o-141v^o), editándose al final un himno (142r^o).

Del emperador ENRIQUE V (142r^o), en cuya cronología yerra⁹⁶,

- Esteban, abad de Cîteaux ("*vita*" y "moribus") (142r^o-v^o)
- Hugo, abad de Cluny ("*vita*", "*miraculis*", "*visione consolatoria*", "*transitu*", "*revelatione*") (142v^o-144r^o), a cuyas preces por Alfonso VI atribuye la victoria de éste sobre su hermano Sancho (143r^o), 4007-4014,
- Norberto, abad de Premontré ("*vita*") (144v^o-145r^o), 6248-6250,
- Gaufridus, "*vita*" (145r^o-v^o), 3285, "frater Iohannis primi abbatis Bonnevallis" +1139.

De LOTARIO II, "dux saxonum" (145v^o) fue coetáneo

- Hugo, "epi, gratianopolitani" ("*vita...*, *sacris moribus...et obitu*") (145v^o-146 r^o), 4016, "cuius vitam scripsit *Gigo, prior Cartusie*".

De CONRRADO III⁹⁷ (146^o) es coetáneo

- Malaquíás ("*vita*") (146r^o), 5188-5189, monje en Claraval y obispo en Escocia

Su sucesor, FEDERICO I (152r^o), cuyo primer año de gobierno, 1153, dice fue "imperii Alfonsi hispaniarum imperator anno quadragessimio sexto", conoció la época grande de la santidad cisterciense. Antesde ellos sitúa a

- Hugo, "parisiensis" ("*vita*") (152r^o-172v^o), 4006, dando entrada a muchos textos a él atribuidos. Ofrecemos un elenco de algunos: "De speciebus orationis" (152v^o), "inventio contra illos qui de veste gloriantur" y "de disciplina in gestu" (154v^o), "de cogitatione Dei per creaturas" (156v^o), "quod deus alterari non possit" (158v^o), "De adaptatione exitus corvi et columbe" y "De seminatione et profectu arborum" (160v^o), "De meditatione in criaturis et scripturis et moribus" (164v^o), etc...

- Bernardo, abad de Claraval ("*vita*") (173r^o-243r^o), 1207-1238. La edición íntegra de esta *vita* se explica por la relevancia internacional de la orden del Císter, y el prestigio hagiológico que San Bernardo conservaba en el siglo XIII. Bernardo de Brihuega le concede el beneficio de incluir muchos de sus escritos en su compilación, no sólo los de tipo doctrinal, sino aun los polémicos,

96. Pues hace concordar el comienzo de su reinado, 1107, con "regni vero domine Urrace regine Castelle anno quarto" (f^o 142r^o).

97. 1138 en que sitúa su acceso al trono dice que fue "imperii Alfonsi imperatoris hispaniarum anno tricessimio primo". Se ve que calenda a los monarcas hispanos por el año de su nacimiento.

como el debate con los cluniacenses (233^o-241^o), la carta a la milicia del temple (242^r-v^o) o la refutación de Pedro Abelardo (231^o). Siguen las vidas de

- Xeranius Gastinensis ("vita") (243^v)
- Pedro, abad de Claraval ("vita") (244^o-245^o), 6728-6732, *ex gestis eiusdem*
- Hugo de Bonneval ("vita") (245^o-v^o), *ex gestis eius* ("qui iuvenis relinquens seculum conversus est in domo cisterciensis ordinis que dicitur Macerie"), con "De gestis eius contra daemones".

De ENRIQUE VI (246^o), la escueta referencia cronológica, con

- Guillermo ("vita") (246^v), 8908, "apud Povanaram...nomine anglicus".
- De FELIPE II, "dux Suavie" (246^o), cuyo n^o de años no computa, y
- Guillermo, arzobispo de Bourges (246^v), 8900-8905, "cui Guillelmus abbas Karoliloci post eum in archiepiscopatu successit".

Pero la regesta de los emperadores culmina con FEDERICO II. La extensión que alcanza, al final de la historia, señala que ése es, efectivamente, el fin pretendido de la historia, compilada —pero a conciencia— por Bernardo de Brihuega. Sigamos el texto:

Mortuo Phylipo, imperavit Otto quartus. Post Ottonem, Fredericus secundus cepit imperare...anno 1211. Regnavit autem iste imperator Fredericus hoc modo: varones Allemanie Phylipi, regis francorum, consilio mediante Fredericum Henrici quodam imperatoris filium elegerunt unanimiter imperatorem, rogantes papam ut eius confirmaret electionem. Qui licet satis vellet, quia tamen ecclesia romana semper gravitatem et maturitatem in novis rebus observare consuevit, dissimulabat, et quia progeniem illam non amabat. Sicque de consilio regis francorum a varonibus vocatus Romam venit et a romanis honorifice susceptus fuit. Inde discedens, per mare venit Jamiam et ibi quoque cum gaudio maximo et honore susceptus est. Adjuvantibus Bonifacio, marchione Montisferrati et civibus papiensibus et cremonensibus, et omnibus fere Lombardie civitatibus. Transiens quoque Alpes, intravit Allemaniam et venit Constanciam. Cuius adventum sciens Otho, sequebatur eum cum ducentum militibus. Iamque premisserat famulos et equos suos in eandem urbem ipsam die veneius. Itaque cum iam ab urbe per tres leugas distaret, Otho cum suis viriliter repulsus est. Dicunt tunc tamen quod si Fredericus per tres horas moram fecisset, Allemaniam nunquam intrasset. Otho igitur a Constanciis sic repulsus, accessit Brisach, a quo etiam, quia teutonis aves illius oppidi contumeliis et iniuriis afficiebant, eorum filias et uxores violabant, et non minorem decorem quam a Constanciis est propulsus, et Fredericus avoc (atus) ab hiis ipsis tanquam ab aliis imperii varonibus est receptus. Eodem anno celebratum est colloquium coloris mediante metensi episcopo inter Fredericum imperatorem et Phylipum regem francorum. Cui tamen non interfuit ipse rex, sed Ludovicus, filius eius, cum regni magnatibus. percusserunt autem inter se fedus amicitie perpetuum sicut fuerat inter predecesores eorum. Eodem anno rex Phylipus totum Parisius in circuitu circumsepsit. Et licet de iure scripto, propter publicum regni commodum in alieno fundo posset erigere, muros atque fossata

ipse tamen viri proferens equitatem, ea que per hoc incurrebant homines, de proprio fisco compensabat dampna.

De Memolini regis et albigenium destructionis

Rex autem quidam sarracenus nomine Miramamolinus, idest rex regum, exercito collecto paganorum infinito, fines Hispanie agressus, et in superbia magna contra cristianos loquens obtullit eis bellum. Qui pugnantes contra eum in fide et nomine Christi vincerunt eum. Ubi fuerunt viri fortes de regno francorum et miles probatissimus rex aragonum, qui etiam in signum victoriae Romam missit lanceam et vixillum Menimellini et adhuc in ecclesia // (f^o247v^o) beati Petri posita est in loco eminenti.

El texto continúa con la narración de la guerra albigena, con la expugnación de Laval y Montgaudio. Sigue, en dos párrafos (f^o 247v^o-248 r^o), la exposición del conflicto surgido en 1212 entre Reginaldo de Danmartin, conde de Bolonia, y el obispo de Beauvais, apoyado éste por el rey de Francia y el otro por Juan sin Tierra.

El segundo de los párrafos es un anatema contra las costumbres de este enemigo de la alianza franco-gibelina, condenando de paso las actividades de Otón IV y la actitud anticlerical (frente a Esteban Langton) del monarca inglés. Pasa luego a narrar la reconciliación de Felipe II con su esposa Ingeborg, "ex quo francorum populus plurimum exultavit" (248r^o), y termina con el detalle de las operaciones en Flandes de la guerra capeto-angevina, principalmente en su aspecto naval (248v^o). Aunque no hay una doxología que aclare la trascendencia política del triunfo de la alianza franco-gibelina, resulta evidente la descalificación del bando anglo-güelfo.

De los siete confesores que se computan al final de este extracto de las crónicas de Federico II, resultan ilegibles (f^o 248v^o) los cinco primeros, pero los dos últimos se leen claramente: *sanctus Dominicus, ordinis praedicatorum; sanctus Franciscus*. El folio queda en blanco y los que le siguen contienen tres textos procedentes del perdido libro de los Apóstoles: *Vita sancti Andre apostoli rubricata* (249r^o), 428-442, *Passio Tome apostoli* (250v^o), 8136-8149, y *Passio Simonis et Jude* (f^o 254v^o), 7749-7754. La secuencia de confesores prevista tras Federico II se contiene, aunque troncada, incompleta, y con otros textos interpolados, al principio del mss. 2539 de la serie objeto de nuestro estudio: *Vita Dominici confessoris, ordinis predicatorum* (f^o 17r^o-32 v^o), 2208-2236; *Vita sancti Roberti* (33v^o-41r^o), 7261-7263, que se trata de Roberto de Chaise Dieu, siguiéndole la *Vita Adelelmi* (41r^o-48 v^o), 71-72. Por continuidad geográfica, le fue sin duda añadida la *Vita sancti Petri confessoris* (48 v^o-53 r^o), 6760-6762, San Pedro de Osma (cuyo texto coincide con el editado por Plaine, pero le añade los milagros referidos en el capítulo III. Sigue luego la *Vita Helinandi monachus*, con sus escritos (53 v^o-57v^o): se trata de Helinand de Froidemont. Pero luego viene un fragmento de la *Vita Dominici Silensis* (58 r^o-65v^o), interpuesto ante la continuación de la *Vita Dominici Ordinis praedicatorum* (f^o 66r^o hasta el 72 v^o, que contiene el "explicit"). Empieza luego la

Vida de san Francisco de Asís (*Vir erat in civitate Assisi...* (73v^o- hasta el "explicit" en 91 r^o). La secuencia posterior es, como advirtió Díaz y Díaz⁹⁸, consecuencia de la reencuadernación de los códices.

En consecuencia, este final de la historia aclara el sentido general de la obra de Bernardo de Brihuega. La obra política de Federico II era el fundamento del programa y de las pretensiones de Alfonso X a la herencia imperial. Se trataba de terciar en la guerra de libelos que entre 1250 y 1274 invade los medios eclesiales y universitarios, y hacerlo con una recapitulación de la historia concluyente en el presente imperial. Ello exigía reubicar la historia de la Iglesia y, con ella, la de los santos, diferenciando claramente entre mártires y confesores. Se trataba de una exigencia ideológica de primer plano: dominicos y franciscanos esgrimían la enorme aureola de sus santos propios: Los "fratricelli", la del "poverello" y la de San Antonio de Padua, canonizado al año de su muerte en 1231; los dominicos, principales huestes del güelfismo, contaban, además del bastión antiherético que representaba la figura de su fundador, con un "mártir": -Pedro de Verona-, siendo la rápida difusión de su leyenda el testimonio de la forma en que fue usada esa memoria.

Para poner las cosas en su sitio, frente a los medios de la curia abiertamente antigibelinos, surge -en el contexto del "taller historiográfico alfonsí"- la obra de Bernardo de Brihuega. Tenemos hoy la convicción de que los códices conservados en la Biblioteca Universitaria de Salamanca constituyen la copia de lo que fue el aparato para el libro VI de la *General Estoria*, que debía contener el relato de la "Tercera Edad"⁹⁹, y que, como se sabe, nunca se llegó a escribir en castellano. En el proceso de su composición, la ratio de abreviación fue diversa, no sólo en función de las fuentes disponibles sino del interés suscitado por determinadas figuras.

Los procesos de canonización habían contribuido, sin duda, a difundir desde Roma las ediciones de "vitae", y no se podía prescindir de lo que eran textos demasiado difundidos en su integridad, por muy lejanos que pudieran parecer al interés de la monarquía hispana.

Y aunque el fin perseguido en segunda instancia (en la primera, la función libelática seguro que la ejerció la diplomacia alfonsí hasta, incluso, las vistas de Beaucaire), la versión de la obra al castellano, no llegó a cumplirse, al igual que otras empresas del programa global de Alfonso X. Pero quedó una obra a la que no se puede negar ecumenismo: la compilación incluye el legendario sacro de tierras, como Egipto o Siria, muchos siglos ya fuera del domi-

98. f^o 91 r^o-97v^o: *Sanctus Eibmundus cantuariensis*. Los f^o 98r^o a 102r^o están en blanco, y en el 103 r^o empieza, con otro tipo de letra, la ya comentada narración del imperio en Bizancio de León IV.

99. "From the summary which appears at the beginning of this part it can be seen that it was intended to include all history up to the beginning of Alfonsos's reign, including all saints as well as arabic history", dejó ya sentado en 1973 D. Eisemberg: "The *General Estoria*: sources and source treatment", *Zeitschrift fur romanische filologie*, n^o 89 (1973), 206-227, en p. 207, nota 3.

nio de la iglesia oriental que Roma pretendía reintegrar. Al compendiar toda la literatura hagiográfica universal, la obra de Bernardo de Brihuega no podía menos de relativizar toda la mitología montada en torno a la hagiología hispana producida en los medios monásticos y episcopales, contribuyendo de esa forma a cimentar la historia sobre bases laicas.

Pero esa ecuación no iba a ser asumida en todos los sectores de la iglesia castellanoleonesa, y la reacción se produjo entre los frailes menores.

VI. DE LA HAGIOGRAFÍA A LA HISTORIA NACIONAL: LA OBRA DEL FRANCISCANO JUAN GIL DE ZAMORA

Juan Gil nació en Zamora antes de 1229, momento de la implantación del orden lateranense en España¹. En la ciudad del Duero iba a constituirse una de las custodias que agruparon a los conventos de la provincia de Santiago, y el de Zamora ocupó un primer emplazamiento junto al puente viejo, cerca de una ermita dedicada a Santa Catalina. Hacia 1260 sería trasladado a otro lugar, gracias a las limosnas de un Alfonso Suárez Gallinato. El que va a ser marco de la existencia del polígrafo franciscano no dejará de determinar alguno de los aspectos de su obra, pues no se puede imaginar a la casa de los frailes como ajena o ignorante de las convulsiones sociales vivida por la ciudad del Duero en los años sesenta y ochenta del siglo XIII².

Resulta natural que el joven Juan Gil realizara estudios en la universidad de Salamanca, y así lo recordará un día³. Ordeñado ya de diácono, ingresó en

1. F.J. PEÑA PÉREZ, "Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII". *III Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1991*. Instituto de Estudios Riojanos, 1993, p. 179-198. Hasta el presente, el único estudio de conjunto sobre Gil de Zamora sigue siendo la introducción a la edición del *De preconiis Hispaniae*, realizada por Manuel de Castro y Castro (Madrid, 1955), más la introducción de este mismo autor a su edición de la leyenda de San Antonio de Padua: "La leyenda prima de San Antonio, según fr. Juan Gil de Zamora", *Archivo Iberoamericano*, nº 136 (1974), 551-612. En el primer trabajo sitúa hacia 1241 el nacimiento del escritor franciscano; en el segundo lo retrotrae a una fecha anterior a 1220 (*La leyenda prima...*, p. 558).

2. FERNÁNDEZ-XESTA y VÁZQUEZ, E., "El motín de la trucha y sus consecuencias sobre Don Ponce de Cabrera", *I Congreso de Historia de Zamora*. Zamora, 1991, p. 261-283. El convento de Zamora habría sido, además, una pieza importante en el primer desarrollo de la orden en el oeste, como centro -hasta 1272- de una de las cuatro "custodias" o agrupaciones de conventos: las otras fueron Salamanca, Santiago y Lisboa (J. GARCÍA ORO, *Francisco de Asís en la España Medieval*. Santiago de Compostela, 1988, p. 176-179).

3. En una de las cartas reproducidas en su *Dictaminis Epithalamium*. Edición, introducción y notas de Ch. Faulhaber, Pisa, 1978, p. 155. En 1237 habría llegado ya a la composición de la letra F del *Liber illustrium personarum* (CASTRO Y CASTRO, *La leyenda prima...* p. 558).

la orden franciscana en una fecha que no se puede precisar, pero que debe ser anterior a 1260, año en que, ya en contacto con el obispo zamorano Suero Pérez de Velasco, asiste a la "inventio" del cuerpo de san Ildefonso en Zamora, y cuando, formando parte del cortejo de Alfonso X, visita Sevilla⁴. Si la profesión la había realizado en alguno de los conventos próximos a la ciudad del Duero, no habría dejado de vivir ciertas experiencias en el convento de San Francisco el Grande de Madrid⁵.

Gobernaba a la sazón la provincia un fray Payo, a quien correspondió el envío de frailes como estudiantes a la universidad de París. Y en calidad de tal hizo el viaje hacia 1273 el propio fray Juan Gil, en un momento en que el todavía ministro general de la orden, San Buenaventura, luchaba denodadamente contra el averroísmo en aquellas aulas. Conocemos algunas de las relaciones trabadas en ese período universitario, de cuatro años a lo sumo de duración, como es el caso del ministro provincial de Tours, que le encomendó la gestión de ciertos asuntos en París. Pero, sobre todo, el fraile zamorano fue discípulo de fray Raimundo Gaufredi, amigo y colega de Roger Bacon, y luego general de la orden entre 1289-1295. A él le dedicará el *Liber contra venena et animalia venenosa*.

Sin embargo, ese tratado médico fue compuesto con bastante posterioridad a su *Historia Naturalis*, magna enciclopedia cuyos primeros materiales empezó a compilar desde el principio de su estancia en París, y que no tendría concluida antes de 1295. La obra consiste en un manual científico al uso de los estudiantes, última expresión de un género bastante difundido a la sazón en Europa⁶. Similar propósito escolar reviste el *Ars dictandi*, escrito antes de 1282, a instancias del franciscano fray Felipe de Perusa, obispo de Fiésole entre 1282-1298, a quien lo dedica. Entonces era ya "lector fratrum minorum apud Zamoram" y se hallaba aureolado con el título de doctor. Función docente ejercía, por tanto, en su patria cuando en 1278 interviene asistiendo al infante Don Sancho en el pleito que oponía al obispo Don Suero, y el cabildo de Zamora, contra el concejo y jueces de la ciudad⁷. Debió escribir por entonces el *Proslogion seu de accentu et de dubilibus Biblie*, obra que

4. CASTRO Y CASTRO, *la legnda prima...*, p. 558-560.

5. Según las deducciones que Castro y Castro (*De preconitiis...* LIV-LVII) obtiene de la "Vita sancti Isidori agricolae", que F. Fita atribuyó en su edición -BRAH, IX (1986), 97-157- a la pluma de Gil de Zamora.

6. La primera fue el *De naturis rerum* (c.1217) de Alejandro Neckam (JOHANNES AEGIDII ZAMORENSIS, *Historia Naturalis*. 3 vols. Madrid, 1994. Edición y estudio introductorio de Avelino Domínguez García y Luis García Ballester, I, p. 42-46). Es posible que fray Juan Gil hubiera enseñado también algún tiempo en Toulouse (cf. *ibidem*, p. 22).

7. La sentencia, dada en san Esteban de Gormaz el 26 de diciembre de 1278, se toma con el parecer, entre otros, de "frey Johan Gil, doctor de los frayres descalzaos de Çamora" (C. FERNANDEZ DURO, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, I, Madrid, 1882, p. 465-473; CASTRO, *De preconitiis Hispaniae*, LXVII y 277, y *La legenda prima...*, p. 560).

resulta de su oficio docente. Pero, además, hubo de ser entonces cuando compuso el *Officium Almiſſuae Virginis*, a ruegos del rey Alfonso X, del cual se declara "scriptor suuus"⁸.

La obra tiene una importancia capital en el proceso de coformación de la ideología mariana del monarca, y constituye una de las bases de los "loores" que el rey sabio dejó en las Cantigas. Es, según M. Castro, "de todas las obras donde fray Juan nos decubre las cualidades de su inspiración poética", y según Menéndez Pelayo, todas las composiciones que integran el oficio son "rítmicas y se acercan mucho a la forma de versificación popular, aunque predominan las rimas perfectas. Gil de Zamora es, probablemente, el más antiguo poeta de la orden en España, y sus versos recuerdan a veces, en su estructura, los dos *Stabat* atribuidos al beato Jacobone"⁹.

Pero el oficio litúrgico es sólo una pieza en la mariología debida al franciscano leonés: en el *Liber Mariae*, cita el autor —además de un *Liber Iesu*— otras obras suyas como los panegíricos a los apóstoles Pablo, Santiago y Tomás, los *Sermones* en alabanza de la Virgen, un *Liber de laudibus B.M. Virginis* y el *Liber de miraculis almiſſue Virginis*¹⁰. A tales obras —pensaba Castro— había que añadir las *leyendas* de santos, compuestas por orden alfabetico, de las que la de San Isidro debía constituir un apéndice¹¹.

Es también en 1278 cuando Gil de Zamora comienza el *De preconitiis Hispaniae* y escribe la biografía de Alfonso X¹². La colaboración con el estudio alfonsí ha trascendido ya los aspectos puramente teológicos, poéticos y marianos, y, a través de la historia, se compromete más en la función ideológica. En 1282 ha concluido el *De etatibus et de viribus illustribus*, elaborado para completar la formación del príncipe heredero Don Sancho. Denominada también la obra "Historia canónica y civil", incluye también la Vida de los Mártires de Ledesma, la Revelación del Cuerpo de san Ildefonso y ciertos cronicones¹³.

No está claro, sin embargo, el partido que pudo haber tomado en la rebelión del infante su preceptor franciscano. Constan, desde luego, los servicios prestados al mismo:

"Serenissimo Domino suo infanti Sancio, illustrissimi Aldefonsi regis...mayori filio et heredi humilissimus scriptor suus frater Iohannes Egidii, fratrum minorum, apud Samoram, doctor indignus..."

8. CASTRO, *la legenda prima...*, p. 561.

9. CASTRO (*Ibidem*, p. LXXXI, que cita a Menéndez Pelayo "Antología de poetas castellanos", p. 63).

10. BRAH, 6 (1885), 408-9.

11. M. Castro, que desconocía el manuscrito de Londres (cf. *infra*.) sólo tuvo noticia de uno que pertenecía en 1732 a un Don Juan Manuel Pantoja (*De preconitiis Hispaniae*, p. LXXXIII).

12. CASTRO, *De preconitiis...*, p. LXXXIII.

13. La obra se contiene en BN, mss. 2763, (Castro y Castro, *De preconitiis...*, p. LXXXIII y CXIV).

Hay, ciertamente, parangón con Aristóteles, filósofo de quien predica (DPH, 176, 2) haber sido "Alexandri Magni doctor egregius", pero ello no le habría impedido –si seguimos creyendo a M. Castro– la toma de partido por su padre, el viejo rey Alfonso, hasta tal punto tenía acendrado el valor y el sentimiento de la fidelidad. No debió ser fácil para Gil de Zamora, como para los franciscanos en general, decantarse entre padre e hijo, en el contexto en que en 1282 el episcopado del reino de León lo hizo por el infante rebelde¹⁴. Si hubo tibieza, imparcialidad o fidelidad al legítimo monarca, en ello estribaría la causa del desafecto mostrado por Sancho IV al comienzo de su reinado hacia los frailes menores, pronto trocado, con el aliento de Doña María de Molina y la mediación del pontífice franciscano Nicolás IV, en favor y protección: tanto más necesaria para ellos cuanto más trabas oponían los obispos al desarrollo conventual. Y tanto más comprensible cuanto más se prolongaba la desaprobación eclesiástica al matrimonio regio. En otro orden de cosas, resulta asimismo verosímil que el rey Bravo debiera a las enseñanzas de fray Juan Gil el interés por la historia natural que exhibirá en su *Elucidarium*¹⁵.

El hecho de que Gil de Zamora no obtuviese la mitra podría resultar indicativo (de la actitud real hacia él) en caso de que Sancho IV hubiera podido mediatizar todas, o la mayoría, de las elecciones episcopales durante su reinado, lo cual no está claro¹⁶. Fray Juan pasará el resto de su vida en el convento de su ciudad, enseñando y aun gobernando a sus hermanos. En Zamora tuvo el cargo de custodio, e incluso el de "custos custodum", que le daba el derecho de asistencia a los capítulos generales de la orden. Luego, hacia 1295, pero no más allá de 1296, habría sido vicario de la provincia de Santiago. Pero ello no le impidió seguir estudiando y escribiendo, si juzgamos por su variada obra, mucha de la cual ha permanecido inédita. La tesitura de tener que pronunciarse sobre los hechos de su tiempo, el reinado de Sancho IV, le llevaría a historiar los de los homónimos predecesores, desde Sancho el Craso. Hay noticia, además, de los *Sermones* compuestos para algunas solemnidades, las de los santos incluidas; de un *Breviloquium de vittis et virtutibus*, dedicada al obispo de León Martín Fernández (1254-1289). Otra dedicatoria –al ministro general fray Juan de Muro (1296-1304)– permite datar con posterioridad su *Liber de arte musica*. Él mismo haría referencia a la composición de un *De astrologia*, una *Historia ecclesiastica*, una selección biográfica o *Adversaria*, y un *De speculationibus prelatorum*¹⁷.

14. J.M. NIETO SORIA, *Iglesia y poder real en Castilla. El episcopado, 1250-1350*. Madrid, 1988, p. 79-84.

15. CASTRO, *De preconitiis...*, p. XCII-C. La ambigua actitud de Nicolás IV, resistiéndose hasta el final a reconocer el matrimonio con doña María de Molina, en J.M. NIETO SORIA, *Sancho IV, 1284-1295*. Madrid, 1994, p. 106-8.

16. NIETO SORIA, *Iglesia y poder real...*, p. 197-205.

17. CASTRO, *De preconitiis...*, p. CIX-CXIV.

Hacia 1330 era aún ministro de la provincia de Santiago. Resulta imposible, por esa razón, que no tuviera conocimiento del grave conflicto en que durante esos años estuvo envuelto el convento franciscano de Orense frente al obispo, señor de la ciudad. Una bula de 1304 aclara que en toda la provincia occidental se hallaban los frailes menores confrontados a los diocesanos en materia de administración de sacramentos, predicación y enterramiento de los fieles. Tales inquietudes las llevaría al Capítulo General de Asís, de ese año, en el que verosímelmente coincidió con dos compatriotas: Alvaro Pelayo, que allí tomó el hábito, y fray Gonzalo de Balboa, que salió elegido Ministro General. Aunque se desconoce el año de su muerte, se estima que ésta debió tener lugar hacia 1320, y cierto testimonio alude a una ancianidad sin achaques, aunque falta completamente de memoria¹⁸.

1. LA HAGIOGRAFÍA MENDICANTE: DE LA POBREZA A LA PROPAGANDA

La primera empresa hagiográfica debió constituir la confección de un legionario al uso de los frailes de su provincia. Son conocidas las reservas del "poverello" respecto a la indiscriminada veneración de los santos, y su concepción de la santidad como algo más digno de procurar en uno mismo que de alabar en los demás. Por tanto, hasta mediados del siglo XIII, los franciscanos se limitaron a la glorificación de su fundador¹⁹.

Tal criterio preside la composición por Gil de Zamora de un legionario, que se ha conservado en una copia del siglo XIV y ha resultado una de sus obras menos conocidas²⁰. Se trata de una colección de leyendas, reunidas por orden alfabético (recuérdese que el del Cerratense lo era "per circulum anni"), modalidad cuyas virtualidades se exponen en el título:

Incipiunt legende sanctorum et festivitatum, aliarum de quibus ecclesia sollempnizat quas frater Iohannes Egidii, doctor fratrum minorum zamorensium, compilavit secundeum ordinem alphabeti, ut artificialius [scri]bantur, subtilius habeantur, facilius inveniantur, forcius imprimantur, diucius et indelebius retineantur et custodiantur.

18. CASTRO, *De preconiis...*, CXXI-CXXV.

19. A. VAUCHEZ, *la sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma, 1981, p. 134.

20. Por conservarse en Londres (*British Library. Mss. Add. 41070*). Dió una breve noticia del mismo Cirot (*Etudes sur l'historiographie* Bordeaux, 1905, y *les histoires générales* Bordeaux, 1904). Debe tratarse de la misma obra que M. Castro creía perdida y en poder en 1732 de un Don Juan Manuel Pantoja (*De preconiis...*, p. LXXXIII). Confirma la autoría egidiana G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques* ("Typologie des sources du Moyen Age Occidental", n.º 24-25). Turnhout, 1985, "bis", p. 15. El estado de conservación del códice es discreto, con la superficie del texto borrada en un 25% aproximadamente.

21. Add. 41070, f.º 1 r. Cf. las observaciones de F. Dolbeau, "Légendiers latins...", *Hagiographiés, cultures et sociétés. Actes du colloque de Nanterre*. Paris, 1982, p. 24-25.

Por lo que se puede leer en el prefacio, se deduce que Gil de Zamora lo compuso a instancias de su orden, para facilitar la predicación²². De ahí el mayor rigor selectivo del santoral, elegido previamente a su disposición alfabética, como se muestra en la lista que ofrece, al principio de cada letra, de todas las leyendas que empiezan por la misma. Una confrontación del listado general con el contenido en el códice del Cerratense (cf. el cuadro *infra*) revela algunos extremos.

En 465 folios, el texto incluye un total de 86 leyendas (mientras El códice de Segovia del Cerratense trae 158 en sus 230 folios): aun considerando la diferente organización codicológica —los *Vitas* se copiaron en 4 columnas por folio— resulta evidente un índice de abreviación inferior en el legendario de Gil de Zamora.

FESTIVIDAD UBICACIÓN	EXTENSIÓN (EN FOLIOS)	FOLIOS EN CERRATENSE
ADVIENTO (1v-3v)	4	8
Agueda (3 v-7 r)	7	2
Inés (7 r-14 r)	14	2
Ildefonso (14 r-25 r) (por AX?)	22	2
Andrés (25 r-39 r)	28	4
Miguel, ángel (39 r-46r)	14	3
ANUNCIACION (46 r-63 v)	35	3
Antonio, abad (63v-64r)	1	1
ASCENSION (64r-78 r)	28	3
ASUNCION (78r-86v)	17	26
Bárbara (86v-90v)	8	
Bernabé, apóstol (90v-92v)	4	1
Bartolomé, apóstol (92v-98r)	11	4
Benito, abad (98r-113v)	31	6
Blas, obispo (113v-116r)	5	1

22. Los dos primeros folios del códice se incluyen entre la superficie dañada, a pesar de lo cual puede leerse parte del prefacio: "Almifluus eterni patri filius Iesus Christus in utero dulciflue matris sue operatione largiflui sancti Spiritus h[omo] factus (?) est veritas et vita [...] Legendas... iuxta votum et desiderium plurimorum in libris nostris de ystoria canonica et civili prolixè tradidi eo quod eisdem utilius esse credidi. Nunc autem quia fratres nostri patris sancti Francisci emuli tenues paupertate gaudent brevitate, maxime quia cum ad predicandum exeant tantum honus librorum secum deferre non possunt, idcirco //(f 1v) ipsis instantibus et supplicantibus ex multis pauca excerpsti que in hoc libro brevi calamo et atramento fluido (1) pauperum crucifixi respiciens necessitatem potius quam utilitatem imperfectis quidem legeO et plexis maior utilitas in abreviatis vero nec(essit)as et pauperpas considerat. Ad magnum igitur assuetum, calamum assumentes, legendarum ab a litera incipiencium titulos premitemus, deinde ipsos iuxta imbecillitatem nostrarum virium deppingemus. Explicit prologus, incipiunt vero tituli".

Bricio, obispo (116r-117r)	2	1
Cecilia (117r-122v)	10	
Cipriano y Justina (122v-125r)	7	
Cipriano, obispo (125r-v)	2	
CIRCUNCISION (126r-139r)	26	2
Clemente, papa (139r-163r)	48	5
Columba, virgen (163r-165v)	5	1
DEDICACION DEL TEMPLO (165v-174r)		
Domingo de Silos (174r-177r)	6	2
Gil, abad (177r-179r)	4	2
Eufemia, virgen (179r-180v)	3	1
Eulalia, virgen y mártir (180v-185v)	10	1
Fabián, mártir (185v-186r)	2	1
Facundo y Primitivo (186r-188v)	5	1
Félix y Fortunato, mártires (188v-189r)	2	1
Félix silonita (189r-v)	1	
Félix "in Pincis" (189r)	1	
Félix y Audacto, mártires (190r-191r)	2	
Frontón, discípulo de Pedro (191r-196r)	10	
Francisco, fundador OFM (196r-197v)	3	2
Gervasio y Protasio (197v-199v)	4	1
Isidoro, doctor (199v-210r)	21	4
Isabel (210r-216r)	12	
Santiago el mayor (216v-223v)	14	5
Santiago el menor(alfeo) (223v-230r)	13	3
Inocentes, mártires (230r-234v)	9	3
Juan, bautista (234v-246r)	11	4
Juan, evangelista (246r-258r)	24	7
Julián (258r-259r) ²³	4	3
Julián, de los LXX discípulos (259r-262r)	6	3
Julián y Basilisa (262r-265r)	6	
Catalina (265v-270r)	10	5
Lorenzo, mártir (270r-279v)	19	2
Leocadia, virgen (279v-281r)	3	1
Leonardo, confesor (281r-283v)	5	3
LETANIAS, institución de (283v-287r)	7	1
Lucas, evangelista (287r-289v)	5	6

23. *Patricide et matricide*. La leyenda del joven a quien un ciervo avisó de que terminaría matando a su padre y a su madre es elegida por el franciscano, entre el elenco de los Julianes, porque la ulterior dedicación al cuidado de viajeros en una hospedería ilustraba un aspecto muy conspicuo del apostolado franciscano.

Lucía, virgen (289v-292r)	5	2
Lázaro, leyenda ^{23bis}		
Marcos (292r-295r)	6	2
Margarita, virgen (295r-297v)	5	2
Magdalena (297v-310r)	25	4
Marina, virgen y mártir (310v-314v)	8	1
Marta (314v-318r)	7	3
Martín, confesor (318v-330r)	23	6
Matías, apóstol (330r-331v)	4	1
Mateo, apóstol (331v-335v)	8	2
Miguel, arcángel (335v-341 r)	11	1
NATIVIDAD DE LA VIRGEN (341v-350v) ²⁴	18	6
Nicolás, obispo y confesor (350v-357r)	13	5
TODOS LOS SANTOS (357r-362r)	10	2
PASCUA DEL SEÑOR (362r-370r)	16	9
Pablo, apóstol (370r- 386v)	33	3
Pelayo, mártir (386v-389r)	5	1
PENTECOSTES (389r-398r)	18	5
Pedro, apóstol (398r-408v)	21	3
Felipe, apóstol (408v-409v)	2	1
PURIFICACION DE LA VIRGEN (409v-417v)	37	9
Román, mártir (417v-418r)	2	3
*Sebastián, mártir (419r-423v) ²⁵	9	2
Esteban, protomártir (423v-430r, 430v-435)	20	2
*Esteban, papa (430r-v)	1	
*Simón y Judas, mártires (435r-441 r)	12	3
*Silvestre, papa (441r-446r)	10	4
*Tomás, apóstol (446v-453r)	20	4
Tomás, arzobispo de Canterbury (453r-456v)	7	2
Vicente (456v-459 r)	5	1
Cristóbal (459 r-463r)	8	4
Hipólito (463 r-465r)	4	1

* =leyenda con la glosa *de nomine* antepuesta

En buena medida, esa relativa amplitud de los textos resulta de que son, menos la reducción de otros más extensos, que el resultado de exponer un

23bis. Texto amputado del códice.

24. A la Natividad de Cristo, en cambio, no le dedica "expositio", a pesar de haberlo anunciado en fº 341r.

25. Tras de Sebastián, estaba anunciada (f 418r) "Scolastice virginis", pero no se llega a incluir.

esquema planteado desde el principio. El procedimiento, muy escolástico, se advierte en la mayoría. Como ejemplo de estos esquemas, véase el plan que se traza al comienzo de la leyenda de San Benito (f 98r):

Benedictum multiplicem legimus in libris et in hystoriis antiquorum, inter quos disseremus be beato Benedicto confessore.

Beatissimi ergo Benedicti legendam iuxta beatum Gregorium in Dialogo describentes, primo tangemus ipsius conversacionem in habitu seculari. Secundo ipsius conversacionem in habitu regulari. Tercio eiusdem conversacionem in statu pastorali. Quarto de construcionem monasteriorum. Quinto felicem ipsius consummacionem, deserto carcere mundiali. VI, ipsius translacionem ad locum in quo nunc iacet, cum apparatu et gloria festivali. Septimo, ex multis miraculis paucissima subscribemus ex devocione speciali.

En la prosecución de ese guión, el hagiógrafo puede utilizar exponer las ideas con sus propios términos, elegidos siempre con espíritu de concisión, o bien parafrasear una parte de los textos en que se basa. La serie de autores consultados es amplísima, y, como puede imaginarse, comprende toda la historia sagrada y profana. Un muestreo de citas revela no sólo esa variedad, sino también una relativa actualidad: la Biblia, los evangelios –alguno de los apócrifos incluido–, Dioniso Areopagita, Sulpicio Severo, San Ambrosio, San Agustín, Gregorio el Grande, Beda, Isidoro de Sevilla, diversos legendarios, San Anselmo, San Bernardo, Juan Beleth, la Historia Escolástica...²⁶

El contenido del legendario responde a la singularidad litúrgica de los frailes menores. El calendario de un breviario franciscano de fines del siglo XIII o principios del XIV, procedente del área catalana, no contiene –con la excepción de santa Eulalia de Barcelona– más santoral que el romano, los mártires principalmente, además de los miembros ya canonizados de la misma orden²⁷. Y, con algún atenuante local, ello mismo se refleja en el legendario de Gil de Zamora. Su carácter auxiliar de la liturgia se muestra en la preferente atención

26. Josue V(138 r), Exodo III (138v); sit loquitur beatus Ambrosius (69 v); Dionisus Pauli apostoli discupulus in libro de diviciis hoc idem asserit (80v); iuxta quod dicitur Anselmus in Prosligion XVI (126r); sanctus Ysidorus in VII Etimologiarum liber (132r); dicit Bernardus in quodam sermone de cruce (136v); sicut in Historia Scolastica continetur (241 v); secundeum Anselmum in Meditationibus suis (246 r); commune legendarum (258 r); legitur quoque in libro magistri Iobannis Beleth...legitur tamen in quibusdam aliis cronicis (276r); refert Gregorius in Registro (278r); in eius historia invenitur (297v); sicut cronicis dicunt (301v); ad Severi recurramus ystoriā ipsam (327v); Historia Scolastica dicitur et Beda in sua Coronica testatur (342r); quodam libello (343r); Nicodemus in suo Evangelio (367r); Augustinus in quodam sermone

27. Febrero, 12: Santa Eulalia, virgen y mártir; 15: Translatio sancti Antonii. Mayo: translatio sancti Francisci conf.. Junio, 13: Antonii, presbiteri de OFM. Agosto, 12: sancte Clare virginis, filie beati Francisci, matris pauperum dominarum; 19: sancti Ludovici epi. et conf., OFM (San Luis de Anjou). Septiembre, 19: festum sacrorum stigmatum beati Francisci. Octubre, 2: Translatio sancte Clare virginis OFM; 4: Franciscus conf., 11: octave sancti Francisci. Noviembre, 19: sancte Elisabeth (BN, mss. 239; el calendario, en f° 1-6v).

consagrada a explicar los grandes misterios del temporal, aunque en desigual medida: en orden descendente de extensión, son las de la Purificación de la Virgen (37 folios), Anunciación (35), Ascensión (28), Circuncisión (26), Natividad de la Virgen (19), Pentecostés (18), (Asunción (17), Dedicación del templo (17), Pascua del Señor (16), Todos los Santos (10), Letanías (7) y Adviento (4), lo que revela una mayor importancia dada –respecto al dominico– a la figura de la Virgen en la historia de la salvación.

En cuanto a los santos, resulta evidente –tras los apóstoles– el primado de los mártires, principalmente de los romanos, a los que añade los orientales incorporados desde hacía siglos al acervo latino: Blas, Eufemia, Julián y Basilisa, Simón y Judas.... En cuanto a los hispanos, parece querer conjugar proximidad y rigor histórico. La leyenda de Santiago era lo suficientemente universal como para introducir en ella variantes. La historia de su traslación a España la toma del relato de Juan Belet, con el mito de la reina Lupa y sus indómitos bueyes que, unidos al sarcófago, dan en señalar el lugar para la sepultura del apóstol (f 218v-219v). Y luego le añade las cuatro series de milagros ya popularizados hacía un siglo, las de los resucitados, los socorridos en el mar, las diversas curaciones y las “curialitates” para con los peregrinos (220r-223v). Fuera parte el Zebedeo, parece sentirse obligado a consagrar mayor atención a Santa Eulalia, al principio de cuya “historia” anuncia que va a tratar tanto de la emeritense como de la barchinonense. Pero, de hecho, de la segunda se olvida, y en cambio traslada íntegramente el texto de la pasión de la primera (f 180v-185v)²⁸. Ello no parece sino concesión a la mártir patrona de la Lusitania, origen territorial de la provincia franciscana de Santiago.

En cambio, de san Vicente invoca las autoridades de Agustín y Prudencio, y, en efecto, se aparta ampliamente del texto de la *passio* para relatar, básicamente, lo esencial del diálogo del mártir con el juez Daciano. Idéntico efectismo parece perseguir a la hora de abreviar toda la primera parte de la pasión de San Pelayo, y seguirla luego a la letra desde las airoas respuestas del joven en la cárcel. Una precisión de historiador se ve, con todo, obligado fray Juan Gil a establecer: “Translato itaque aliquantulo tempore corpus caputque Tolletum, Veremundi tempore Ovetum est translatum” (389r). Mayor nivel de abreviación aplica a la pasión de los santos Facundo y Primitivo (186r-188v), no sólo –entendemos– por la prolijidad del texto en sí sino para permitirse añadir un milagro con el que reforzar una devoción martirial hacía tiempo en decadencia²⁹. En cambio, la brevedad de la pasión de Santa Leocadia tratará

28. Sin embargo, entre los llamados Félix incluye al silonita o scilitano, enterrado en Gerona “cumque apud Yspaniam gravis in christianis persecutio...” (Cód. f° 189r).

29. Cf. *supra*, p. 65-67. El caso referido es el de una joven gallega que desafió la prohibición sacerdotal de guardar la fiesta de los mártires “ab omni servili opere solempniter”. El fuego prendió en la estopa adherida a unas abarcas férreas con las que realizaba labores de trilla. Y fue preciso decir no sólo la misa de los mártires sino también la de la Virgen para que pudieran extraerle aquel lacerante artillugio (Cód., f° 188r-v).

de compensarla añadiéndole su aparición a San Ildefonso, con la entrega de la vestimenta y la escena del abrazo y el cuchillo (f 280r-281r).

En el camino, ha eludido a la mayoría de los mártires que formaban parte hacía más de dos siglos del llamado pasionario hispánico, tanto a los “occidentales” como a los del área mediterránea: Justo y Pastor, Servando y Germano, Zoilo, Justa y Rufina, Cucufate, Torcuato y compañeros.... Dos leyendas hay, sin embargo, que no se hallan en el legendario dominico de Rodrigo de Cerrato, y que fray Juan no ha dudado incluir: Cipriano y Justina –mártires antioquenos– y el Cipriano, obispo de Cartago, cuya breve glosa entendemos justificada por la vocación africana de los franciscanos hispanos³⁰.

No eran, pues, los santos confesores objeto predilecto de un franciscano, pero entre los hispanos había tres cuya consideración venía impuesta por razones ideológicas: Isidoro, Domingo de Silos e Ildefonso de Toledo. El orden que se propone para el hispalense es quintuple: “de ipsius genere ac conversacione in statu seculari”, “in statu pontificali”, “de ipsius consumacione finali”, “de traslacione” y “de miraculorum operatione”. Cuenta para los dos primeros apartados con la *vita sancti Isidori*, que traslada –casi– literalmente (199v-203r). El *obitum* permite abordar el tercero (203v), mientras el cuarto lo toma de las *lectiones* litúrgicas –que eran la fuente más universal³¹– y finalmente afirma tomar los milagros (207r-210v) del Toledano y de Lucas de Túy. Tras un rápido recorrido por los más conocidos –la nevada en Sevilla, el espontáneo entierro en León, por parte de los caballos, de los cuerpos de Isidoro y Alvito, la curación del judíos, los óbitos de Fernando I y Alfonso VI, la ocupación de Alfonso I de Aragón y su derrota en Fraga, la aparición a Alfonso VII en Baeza y la defensa de Ciudad Rodrigo por Fernando II– al final silencia los que resultaban más incómodos para la historia de la dinastía castellanoleonesea.

Si Isidoro representaba una gloria hispana de dimensión europea, Domingo de Silos conformaba, sin contestación, el paradigma del abad benedictino en la España de la reconquista. Su figura es contemplada en el legendario desde la retina propia de hagiógrafo franciscano. La abreviación que éste practica en la *vita Dominici Silensis* principia deteniéndose en esa mezcla de devoción, “pueriles inercias” e instrucción oral que caracterizó la infancia del protagonista³². Luego, si el Cerratense había situado la marcha del yermo del

30. No nos cabe duda que, al incluir su figura, Gil de Zamora estaría pensando en los franciscanos martirizados en Marruecos –a los que más abajo aludiremos–, a los que *todavía* no podía ensalzar como santos.

31. Cf. *supra*, p 40-44. No usa, al parecer la *Historia translationis*, texto que no debía haber salido de la colegiata de San Isidoro de León.

32. “transactis annis infantilibus et puerilibus Christo cepit esse devotus, et quodam presagio futurorum pueriles et...inercias..., et cum parentibus suos devote ad ecclesiam concurrebat. Ubique devote audiebat, diligentis in cordis armariolo sui recondebat” (Cf. nuestro “Santo Domingo de Silos en la España del siglo XIII”, *Abadía. III Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real*. Jaén, 2001, p. 365-377).

de Cañas como posterior al estudio y a la recepción de las órdenes sagradas, Gil de Zamora propone la soledad del desierto como inmediata a la infancia, y, en todo caso, como una prueba (“heremum probatus intravit et probatior exiuerit”). Y frente al orden jerárquico atisbado por el dominico, fray Juan asigna al novicio Domingo, tras su ingreso en el monasterio, la retirada a la iglesia de la villa de Cañas, que repara con el trabajo propio.

También el episodio del conflicto con el rey García pone a prueba la retina del hagiógrafo, que contempla al rey navarro pidiendo a los monjes, no el tesoro, sino las “facultatibus” del monasterio: salvaguardia del sentido de la pobreza que se desarrolla en una perífrasis dialogada (abreviación de *VDS*, V, 338-412) que justifica la negativa en la constancia del santo –no en el apego a los bienes de su monasterio– y en la ilicitud de tomar a los monjes sus efectos eclesiásticos o seculares. Igualmente en el refugio en la corte de Fernando I hay matices, pues –frente al Cerratense– se esfuerza en presentar la promoción a la abadía de Silos de acuerdo con el procedimiento canónico en vigor. Frente a la relación de milagros que da el dominico, Gil de Zamora (según ha declarado al principio de la leyenda) los omite y opta por relatar en extenso la “visio” del puente y las tres coronas, afinidad electiva imputable al misticismo connatural a la vocación franciscana. También en cuanto al tránsito final hay particularidades en el relato del franciscano, que no ve necesario plantear la monarquía como metáfora, ya que el rey y la reina *son vistos* recibiendo el alma del santo en el cielo, junto a una refulgente corona³³: una retina franciscana, decididamente promonárquica, frente al papalismo güelfo de los dominicos.

Pero si es preciso espigar muestras de franciscanismo, sorprende la escasa extensión ocupada por la leyenda del *poverello* de Asís, bien por no parecerle necesario abundar en lo obvio, o para no incurrir en el excesivo encomio practicado en el momento por la corriente de los frailes espirituales. El énfasis franciscano se reserva para la leyenda de Santa Isabel de Hungría (1207-1231). La patrona de la orden tercera franciscana –hija del rey Andrés II de Hungría y de Gertrudis de Meran, casada con un landgrave de Turingia que murió en la cruzada y que consagró su viudez a la asistencia a los leprosos en Marburgo–, había sido canonizada por Gregorio IX en 1235 tras un proceso que fue en primero en el género de la encuesta³⁴. Todo su *dossier* hagiográfico –la *Summa vitae* de su confesor Conrado de Marburgo, el *Libellus de dictis quatuor ancillarum*, testimonio de sus criadas, así como la versión de Cesáreo

33. En el Cerratense –que no presenta a la comunidad monacal recibiendo a los reyes– lo que contemplan los videntes son dos coronas doradas, resplandecientes en la oscuridad, llevadas al cielo por los ángeles.

34. LEONARDI y RICARDI, *Diccionario de los santos*. 2 vols. Madrid, 1998. I, 1104-7. En la disposición del papado a su canonización hubo de influir cierta inercia, “puisque les premiers rois d’Hongrie étaient considérés comme des saints, même par l’Église romaine” (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*”. Roma, 1981, p. 212).

de Heisterbach, que insiste en los orígenes reales y contrapone nobleza de estirpe y humildad— parece haber sido manejado por Gil de Zamora en su edición de la leyenda. Véase, del segundo texto: “Dicta etiam Ysentrudis sollicitabat eam de revelanda sibi in vicem quam viderat visionem in ecclesia dum offerretur, sicut prelibatum est, cum beata Helisabet respondit: “quae ibi vidit non expedit revelari, sed scias me in magno gaudio fuisse et mira Dei secreta vidisse” (f 214r). Del tercero de los textos, procede sin duda el pasaje: “Dixit etiam quod consuevit multum timere magistrum Curradum beata Helisabet, sed loco Dei dicens: “Si hominem mortalem timeo tantum quantum oportet, Deus, qui iudex est omnium, utique est timendum” (215r).

Si hay que justificar la atención a Santa Isabel de Hungría de un legendario franciscano, como el de Gil de Zamora, que ignora a Clara de Asís y a Antonio de Padua, es preciso invocar razones de patronazgo político: el parentesco de la santa con la reina consorte de Castilla, Doña Violante, esposa Alfonso X (desde 1264) y madre del infante Don Sancho. Santa Isabel, hermana de la esposa de Jaime I de Aragón³⁵, era tía carnal de la reina de Castilla, y, por tanto, aportaba un flujo de santidad a ambas dinastías. Y si hay que otorgar virtud persuasiva a la hagiografía, aquí se halla la prueba: Doña Violante dará todo su apoyo a los menores en Valladolid (frente a la colegiata) y planeará luego su propio enterramiento en Zamora, en san Francisco o Santa Clara, antes de decidirse por la fundación de Allariz en Galicia³⁶.

A la postre, tampoco necesitaba fray Juan Gil, para explicar la atención consagrada a San Ildefonso de Toledo, razones de más peso que su condición de epónimo del monarca reinante, un decidido impulsor del franciscanismo en sus reinos³⁷. Pero como las había, su *dossier* resulta en el legendario el más extenso de entre los confesores hispanos.

La *vita Ildephonsi* de Cixila³⁸ apenas se adecuaba a la presentación de un espejo de obispos según la óptica franciscana. Por ello, tras la presentación del esquema y glosa inicial (f 14.r)³⁹, presenta el elogio que aquel viejo texto había tomado de Julián de Toledo, cambiando de lugar algunos términos; pero sobre todo —tras actualizar el icono— introduciendo las virtudes de fe, esperanza, caridad, castidad y prudencia (más el don de la elocuencia), ausentes en el modelo:

35. Del que fray Juan Gil hace una semblanza en el *liber illustrium personarum...* (CASTRO, *La legenda prima...*, p. 566).

36. GARCÍA ORO, *Francisco de Asís...*, p. 187-198 y 133-141.

37. J. García Oro habla de una “auténtica repoblación mendicante impulsada por Alfonso X y agraciada por su hijo Sancho IV” (*Francisco de Asís...*, p. 133 y 278).

38. Editada por J. Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum*. 2 vols. Madrid, 1973. I, p. 59-66.

39. “Alffonsus, fons eloquencie clarus et perspicuus, irriguis fluminibus gracia ac scienci, total ecclesiam sed specialiter hispaniam in Occidens positam irrigavit” (14r).

Fuit enim ense fidei catholice ac scuto succinctus et armatus, spei anchora sublevatus, divini amoris flagrantia inflamatus, *compunctione perfussus*, compassione conspersus, caritatis titulo insignitus. Fuit *religione compunctus*, secreti tacitus, *sapientia profundus*, *incensu gravis*, *honestate laudabilis*, *paciencia singularis*. Fuit disserendi ingenio loculentissimus, *loquendi facultate precipuus*, *lingue flumine copiosus*, ita ut *non homo sed Deus per hominem affatim eloqui crederetur*⁴⁰.

Luego de exponer su origen toledano y el encargo de su educación al obispo Eugenio ("sicut decebat"), una buena serie de razones ("cum atenderet puerem fore bone indolis habentem, certa indicia probitatis, perpetim ingenii capacitatem et morum laudabilium honestatem") aconsejan a aquél transferirlo al estudio isidoriano, donde se instruía a cada uno según su capacidad⁴¹. Tras una buena formación ("in scientiis liberalibus"), el mismo Isidoro lo introdujo en la mística ("ad contuitum divine sapiencie ipsius Allefonsi animum elevavit"). Y tanto insistió día y noche en esa vía que fue un ejemplo para sus compañeros de estudio, a quienes apartaba del mal y adoctrinaba con sentencias de los santos padres⁴². Lección, oración y piedad tenían cada una su momento y no interferían entre sí⁴³, con lo que se ganó el afecto de todos.

Tras el diaconado conferido por Eugenio al regresar a Toledo, decidió por su cuenta ingresar en el monasterio Agaliense, en tiempos de fray Gil iglesia de los santos Cosme y Damián. El hagiógrafo desarrolla ahora un largo excursus para justificar en la necesidad de ejercitar la paciencia, con las tentaciones, su opción monástica. Y explícita, con humildad franciscana, el párrafo primero de Cixila, que refiere la intromisión paterna para disuadirle⁴⁴. La elección abacial, debida en última instancia a la providencia, le permite sintetizar un breve perfil de su gobierno (17r) —"solus res ecclesie ordinabat, vite mona-

40. *Ibidem*, f 14 v. El subrayado corresponde a las expresiones tomadas de la *vita* de Cixila (*Corpus scriptorum...*, p. 60-61).

41. "Apud quem a Deo vigebat eo tempore omnis eloquencie, doctrina et artium disciplina nec non sanctissime sapiencie ac divine theologie speculatio, ut omnes qui ad ipsum sciencie vel morum contuitu confluebant, pro uniuscuiusque capacitate mirabile suscipere sapiencie documentum" (*Ibidem*, f 15r).

42. "In qua de die meditans et de nocte divinis ipsius intellectum super celestibus radiis illuminantibus sic profecit, quod adolescentulorum secum studencium animos non solum ab illicitis suis factis informacionibus revocabat, imo bonis moribus instruendo, et bonis operibus inherendo, ad sublimioris vite fervidis propositum patrum sanctorum sentenciis et oraculis inflamabat" (*Ibidem...*, f 15r).

43. "Legendi tamen et //(15 v) orandi vices totaliter distinguebat, ut nec contencius legeret aut devocius vel legeret vel oraret. Lectio non prestabat impedimentum orationi, nec oratio lectioni". Tal constatación da pie a Gil de Zamora a una larga disgresión sobre la naturaleza de la senectud y la posibilidad para el joven de alcanzar la sabiduría (15v-16r).

44. La "macerie" en que se ocultó lo hace "pecus latibulum" (*ibidem*, f 16v), como Santa Isabel de Hungría. Por otro lado La iglesia de los santos Cosme y Damián no había sido identificada por Cixila con el monasterio Agaliense, sino como solo lugar de recepción del diaconado (Cf. GIL, *Corpus scriptorum...*, p. 60 (l.3) y 61 (l.10-11)).

chorum providebat omnibus necessaria, ministrabat mores omnium, circumspiciebat qualitates morum, accendebat singulis pro ut iustum et necessarium sibi videbatur”—, que completa con la fundación de un monasterio para monjas “in villa que tunc Vissensis appellabatur”.

La elección episcopal es producto de la decisión del clero y del pueblo, cuando la fama de santidad, coronando las demás cualidades, era bien patente y hacían de él el candidato mejor (“pro hiis omnibus iam odorifera sanctitatis sue fama per totam fere Hispaniam audita et divulgata, cum nec vita probabilior et sanctor, nec eloquentia clarior et illustrior nec fide purior et rector, nec scientia plenior ac perfectior quis inveniri posset”). Y no defraudó, hasta tal extremo fué su ejercicio adecuado a las necesidades concretas, hermanando la predicación con las demás obligaciones del cargo (“ne a debito predicacionis officio vacaret ni ministerium sibi creditum velut inutilis servus usurparet”) (17 r-v):

Predicacionis mensam subiectionum mentibus preparabat. In qua pro diversorum qualitate diversorum genera. ferculorum apponebat. Alios enim ammonerat in oracionibus vigilandum, aliis ieiunandum in fletu et planctu percipiebat. Aliis vero celestium secretorum sacramenta revelabat. Aliis ne margaritas ante porcos spargere videretur occultabat. Aliis autem predicabat fidem et gratiam. Aliis confessionem et penitentiam de peccatis remisionem et indulgentiam. Item alios dulci alloquio demulcebat virgo consolacionis, alios corripiebat. Alios quos iudicabat redarguone dignos redarguebat. Alios matris ecclesie sinu fovebat. Alios a comunione sequestrabat. Alios delictorum satisfacione ad comunione revocabat: Ad hoc nempe tota huius viri preclarissimi finalis intentio anelabat ut in grege sibi commisso Deus glorificaretur altissimus et eternus, et ut in ipso commissus sibi grex glorificaretur, et ad contuitum eternorum cognicione veri luminis haberetur.

En conjunto, la amplitud dada por Gil de Zamora a la leyenda de Ildefonso de Toledo se adecua a su propósito ideológico, patente en la “translationem sive invencionem” de sus reliquias, que sigue a la *vita* entre los f 18r y 25r⁴⁵. El hagiógrafo franciscano se dispone a anotar en este subcapítulo, “diligenter in memoria futurorum”, la traslación a Zamora y su hallazgo en este ciudad de las reliquias del prelado, con el propósito que explicita en el prefacio:

Indignum quippe videtur et est ut facta mundana libris et memoriis cum magna diligentia commendentur; et facta divina, plena laudibus et mirabilibus, remaneant absque reverentia nullis libris aut membranulis commendata, quando hodie peccatis exigentibus [illud] fit, dum rectores ecclesiarum magis emolumentis intendunt temporalibus quam celestibus et divinis.

45. Este texto fue editado por F. Fita (“Traslación e invención del cuerpo de San Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora”, *BRAH*, t.VI (1885), p. 60-71) siguiendo la copia contenida en un códice de la BN provisto de la signatura I, 217 (P^o 24v-32r), el *liber illustrium personarum* (CASTRO, *La legenda prima...*, p. 558).

Confesando haber exaltado “sicut circa legendas alias ordinandas” la gloria del “beatissimi patris nostri Francisci” se propone, afirma, realizar ahora otro tanto con la del prelado toledano, esperando con ello “me ipsius meritis et precibus in huius mundi calamitosis inundationibus adjuvari”. En definitiva, dentro de lo que es explícita exaltación de la orden franciscana, decide ensalzar a la figura señera de la iglesia de Toledo para precaverse contra las dificultades del momento. No las conjurará, como veremos, sino barriendo para casa.

Comienza sentando la tesis del traslado general de reliquias a Asturias en el momento de la invasión musulmana, y del depósito en la iglesia de San Pedro de Zamora –“ubi sedes cathedralis fuerat aliquando”– de las correspondientes a san Ildefonso. Del olvido en que éstas cayeron vendría a sacarlas –“recuperata vero terra post longa tempora”– la restauración del culto divino. Llegó entonces a Zamora procedente de Toledo cierto individuo, en atuendo pastoril, que, tras ofrecer piadoso sacrificio a la Trinidad en la iglesia de San Pedro, comenzó a explorarla. Como los sacristanes temieran alguna maldad, iban a expulsarlo del templo, pero el visitante pidió entrevistarse con el más anciano de los clérigos y fue presentado a un tal Diego. A éste le confesó haber sido muy devoto, en su iglesia, del beato Ildefonso, que le había revelado muchas cosas ulteriormente certificadas. En prueba de lo cual señaló el lugar donde yacían los restos del prelado toledano, en el mismo sitio donde estaba sepultado San Atilano (“beatissimi Froylani socii”), que en aquel momento –el de narrador Juan Gil– correspondía al emplazamiento del altar de la Virgen.

Cuando aquel presbítero murió, el clero y el pueblo de Zamora estaban ya en posesión del secreto, pero hubo que esperar a las obras de construcción del nuevo templo catedralicio, realizadas bajo el obispo Suero, cuando ya Alfonso X había sido elegido Rey de Romanos. En el curso de la excavación para los nuevos cimientos, una plomada (“quasi divinitus directum”) vino a señalar la ubicación de las reliquias de Ildefonso. Casi en el nivel de la roca, apareció un arca como las de media fanega usadas en Zamora para el trigo, tallada por sus cuatro lados. Y aunque los golpes de los cavadores partieron la tapa en dieciocho fragmentos, un consejo de hombres buenos logró recomponerla y leer la siguiente inscripción: *Patris Aldefonsi Episcopi Toletani*.

El autor refiere que el obispo Suero (obispo de Zamora entre 1255 y 1286) le narró personalmente (“oraculo vive vocis”) cómo, seis días antes de la octava, en el momento en que se disponían a reponer los restos en el altar de San Pedro, la fragancia difundida en el interior de la iglesia fue tal que pudo ser percibida por quienes aguardaban fuera⁴⁶. Y se producían ya milagros –“in vir-

46. Ello debió ocurrir, como pronto, en 1261, en cuyo año el viernes infraoctava cayó en 28 de enero (CASTRO, *La legenda prima...*, p. 559). El obispo Suero Pérez de Velasco fue amigo de los franciscanos y contrario a los dominicos (*ibidem...*, p. 558). No asevera esto último Linehan (*“La iglesia española...”*, p. 197-200).

tute nominis Christi ac beatissimi Aldefonsi”—para confirmación de la fe y refutación de los infieles. En vista de lo cual el hagiógrafo decide relatar algunos (“ex multis pauca”), empezando por las revelaciones de la Virgen y de Santa Leocadia a Ildefonso, y continuando después por los prodigios acontecidos “nostris temporibus”.

En la primera tarea sigue el modelo de la *Vita Ildephonsi* de Cixila. Tanto se había complacido la Virgen con el tratado sobre su virginidad compuesto por el obispo que, mostrando en sus manos un ejemplar ricamente adornado, quiso agradecerse personalmente. Ildefonso otorgaría, por demás, el máximo honor a la celebración mariana anteponiendo la solemnidad de la Anunciación a la de la Navidad, e instituyendo en la liturgia tres días de ayuno y letanías antes de la misa. Cuando en la misma noche de la festividad, a mañitines, se dispusiera a leer el *librum Virginitatis*, los ministros que se dirigían al templo en procesión vieron en su interior una luz celeste que los llenó de temor. Pero Ildefonso, dirigiéndose impertérrito al altar, se postró de rodillas y pudo contemplar a la Virgen —a la que un coro de vírgenes (es decir, monjas) alababa— sentada en la misma silla desde la que él solía predicar al pueblo. Tras un cruce de miradas, ella le dijo:

Quoniam mente pura, fide firma, in meis laudibus permansisti, et laudem meam in corde fidelium dulci eloquio depinxisti, et lumbos tuos virginitatis cingulo precinxisti, ex vestimentis perpetue glorie vestimentum atuli tibi, quo vestiaris in Dei solemnitate et mea. Si quis autem praeter te presumpserit hoc vestimentum induere et in cathedra sedere, non carebit ultione.

Y antes de desaparecer le dejó un ornamento de los que llaman “alba”. Pero nadie osó con posterioridad sentarse en aquella silla, sino el obispo Sisiberto, que fue arrojado de la misma y enviado al exilio. Tras él un tal Siargio, cuando fue nombrado arzobispo, exclamó: “Me parece que tan hombre como yo es mi predecesor. Por qué no voy a usar la misma vestimenta que él?”. Y en el mismo instante en que se la puso cayó fulminado. Los prelados allí presentes recogieron la vestidura y la guardaron en el tesoro de la iglesia. “Sed in Asturias tempore persecutionis fuit postmodum reportatum”, donde deben guardarse no más que para alabanza de Jesucristo⁴⁷.

Un nuevo testimonio de favor celestial vino a recibir el obispo el día de la festividad de santa Leocadia, celebrado en Toledo con gran concurso popular. Se hallaba rezando de rodillas ante el sepulcro de la mártir, cuando ésta,

47. En la expresión *et adhuc creditur ibi esse: al laudem almiflui Jesu Christi* (C6d. f 21 r/*Traslación e invención...*, p. 65) puede leerse una velada amonestación a san Salvador de Oviedo.

levantando la losa pétreo que lo cubría⁴⁸, se dirigió a él haciéndole entrega del velo usado por ella en vida. Y como el prelado hiciera por eludir el gesto, Leocadia lo estrechó exclamando: "Per vitam Aldefonsi Domina mea vivit". Lo imputa fray Juan Gil ("quod ideo arbitror fore dictum") al tratado sobre la virginidad de María, que restauró en Hispania la fe en ese misterio. Y como, entre aclamaciones y laudes del pueblo, el obispo pidiese un cuchillo para cortar un trozo del velo –que la mártir se resistía ahora, "ut amplius desideria crescerent", a entregar–, y nadie en el tumulto se lo facilitara, el mismo Recesvinto le tendió el suyo. Tanto se apeaba el monarca –según el hagiógrafo– de su magestad como de la inquina que profesaba al prelado por los útiles, aunque mordaces, reproches de que había sido objeto. Y añade que el cuchillo fue guardado entre las reliquias al objeto de preservar de lo inmundo el instrumento que había sido utilizado para las cosas santas⁴⁹.

Tras la refundición de la obra de Cixila, Gil de Zamora procede a anotar –"sicut audivimus et invenimus"– los milagros operados por el beato Ildefonso después del traslado de sus restos a Zamora. En aplicación de su ciencia médica, los distribuye en cuatro apartados: los ciegos iluminados, los demoníacos, los contrahechos y quebrados, y los sordos, mudos e inflados. Aunque en algunos casos puede apreciarse cierto detalle en la descripción de la enfermedad, fruto de sus conocimientos de historia natural, se puede percibir también, sin duda, el peso de la comprensión alegórica de la patología, de tradición medieval, que las condenas de 1277 a la visión naturalista del mundo –llevando de miedo y cautela a los intelectuales cristianos– había vuelto de actualidad⁵⁰.

No es casual que en el primer grupo de dolientes sitúe a cierto individuo de Lugo, la ciudad más carente de luz, en cuya iglesia –presumiblemente ya entonces– se veneraba a Santa Lucía. Pedro Domínguez, que tal era su nombre, había acudido sin éxito a San Vicente de Lisboa, donde tuvo lugar una primera aparición de Ildefonso que –cerciorándolo respecto de su apariencia ("se fuisse statura parvum et spissum, veruntamen satis pulchrum")– le indica-

48. Entendemos que es la fuerza de la virginidad lo que el autor quiere simbolizar en el pasaje "cuius operculum vix movere possent triginta juvenes praepotentes viribus et virtute; quod absque dubio factum fuit, non humanis manibus, sed potius angelicis et divinis". Sobre la pasión de Santa Leocadia, cf. RIESCO, *Pasionario hispánico*, p. 41-47.

49. La escena parece emparentar semánticamente con la muy glosada de la fragmentación de la capa de san Martín.

50. Según A. Domínguez García y L. García Ballester, en *Iohannes Aegidius Zamorensis, Historia Naturalis*. Edición crítica y estudio. 2 vols. Salamanca, 1994. Según estos autores, por mucho que en esta enciclopedia cite a Galeno o los tratados médicos de la primera escolástica, Juan Gil "parece continuar, o recoger, la línea arcaizante del *De rerum natura* de Isidoro de Sevilla, donde cada explicación de un fenómeno natural es rematada por una interpretación alegórica. En Juan Gil vuelve a aparecer la vieja tradición agustiniana de considerar a la naturaleza exclusivamente como un libro donde, al igual que en la Biblia, cualquier cosa es susceptible de entenderse literal y simbólicamente. De ahí que la contemplación de las cosas naturales sea, ante todo, desvelación de los símbolos contenidos en ellas" (*Ibidem*, I, p. 75).

ba Zamora como lugar de su curación. Como, a pesar de ello, acudiese a San Geraldo de Braga y a Santiago, nuevas apariciones insistieron en la zamorana iglesia de San Pedro. Y cuando por fin llegó a ella, tres días después del hallazgo del cuerpo santo, con ojos secos —"quasi glutino compaginatós"—, que apenas si pudieron abríselos, el simple roce de las reliquias lo derribó en tierra, en presencia de unas trescientas personas. Luego afirmaríá haber sentido como un venablo que le insertaba la cabeza, y haberse levantado a instancia de Ildefonso. Curación de rebote es también la que atribuye, seguidamente, a una ciega de Valderas, Marina Pérez, que tras buscar remedio en varios lugares, en Santa María del Viso (ría de Vigo) le fue revelada la idoneidad taumátúrgica de San Pedro de Zamora⁵¹.

La posesión diabólica la despacha con tres casos, protagonizados todos por mujeres. La primera había llegado a Zamora remitida también de Santa María del Viso, y el demonio le dejó en su huida un denario leonés. A la segunda, natural de Castrotorafe y esposa de un tal Pedro Freire, el enemigo la abandonó en San Pedro tras siete años de posesión, con la promesa de no regresar a ella. Pero más elaborada es la historia de la que se hace protagonista a una joven de Cubillos, consagrada al maligno por contrato. En lo que debió ser una sesión de exorcismo, el diablo declaró no salir hasta no verse en la iglesia de San Ildefonso. Pero cuando en ella le instaron a salir y devolver la carta del contrato la joven lo declaró imposible por hallarse en poder de su Príncipe, con lo que no entregó sino un denario de los corrientes.

El tema de los contrahechos lo utiliza Gil de Zamora para una pedagogía cristiana de la taumaturgia. Cierta portugués, Domingo Meléndez, se hallaba hasta tal punto encorvado que la nariz le daba en los calcañares, y así recorrió en carro diversos santuarios durante seis años. A Zamora llegó por sugerencia recibida en Santa María del Viso. Y tras confesarse con un franciscano, y recibir el contacto de las reliquias en riñones y demás miembros, recuperó la salud y dejó como exvoto su carro. Benita, de Castrotorafe, estuvo cuatro años postrada en una camilla, y después de tres días en San Pedro de Zamora, optaron por confesarla y administrarle la comunión. Cuando entró de nuevo en la iglesia y una voz le comunicó su curación, saltó con agilidad los maderos que rodeaban la tumba del santo. Finalmente⁵², el hijo de un habitante de Valborraz se golpeó tan fuerte la cabeza al caer de una azotea, que su madre lo llevó exánime ante las reliquias, e insistiendo en la oración salió del estado de coma.

51. Cód., f 22r-v/ *Traslación...*, p. 66-7. Para evitar prolijidad, elude referir más casos "quorum curationes propter prolixitatem nimiam omisimus huic operi annotare. Sunt alibi curationes et curatorum nomina annotata" (Cód., f 23r/ *Traslación e invención...*, p. 67).

52. El códice manejado por Fita incluye otro milagro que no está en el de Londres: a una mujer de Astorga, Marina de la Cuesta, se le salían los intestinos por la natura al ser aplastada por un derrumbe, y ningún hospital la admitía. Tras año y medio de peregrinaciones, una voz le prescribió en Zamora beber "de terra ipsa", y disolviendo la tierra del monumento en agua, encontró el remedio (*Traslación e invención...*, p. 69-70, nº 21).

La serie de los sordos, mudos e inflados con la que Gil de Zamora completa el ciclo de los milagros de san Ildefonso, se revela como su parte conclusiva, porque contiene lo que entendemos representa la garantía oficial de su autenticidad, al comprometer en la validación a tres instancias de poder de la comarca: el obispo de Zamora, los franciscanos de esta ciudad y de la de León, y la abadesa de un cercano monasterio cisterciense. Una tal Eufemia, habitante de la puebla suburbana de San Lázaro, llevaba ocho meses sorda y recurrió a las reliquias el día en que oficiaba el obispo Suero y predicaba fray Juan García, doctor leonés de los frailes menores. Y aunque su mal le impedía la audición de la misa y sermón, al aproximar una candela al altar en el momento del *Sursum corda* recuperó la salud. En vista de lo cual, obispo, frailes y pueblo rinden gracias a Dios y al santo⁵³. La abadesa de San Miguel de Almázcara, o de las Dueñas, Sancha Duárez, acudió con dos monjas y cierta comitiva a llevar un niño ante las reliquias de Ildefonso. Postradas en oración, pidieron tocarle con ellas oídos, ojos y labios, y con ese contacto el enfermo prorrumpió en alabanzas a Dios y al santo confesor, con cuyo nombre fue luego bautizado.

Una confluencia de factores explica la extensión dada por Gil de Zamora a esta leyenda. La figura del arzobispo de Toledo, principal epónimo de la dinastía castellanoleonesa y del monarca reinante, tenía un lugar en la patología como uno de los primeros teólogos que ensalzaron la Virgen “contra hereticam pravitatem”, y el papel de María —que el mismo Alfonso X celebrará como nadie— estaba siendo vindicado por los franciscanos en toda la Europa mediterránea. El “préstamo” de los despojos ildefonsianos para el acervo hagiológico de Zamora quizás haya que ponerlo en relación, como ha apuntado Linehan, con los ensayos de “autodeterminación” eclesiástica aparecidos en la crisis de los años sesenta⁵⁴.

* * *

Pero en 1276 tiene lugar un cambio de actitud de la orden franciscana respecto de la santidad, y el capítulo general de Padua ordena a los religiosos recoger testimonios de la vida y milagros de su fundador “y de otros frailes”⁵⁵. Ese cambio de criterio explica las notas tomadas por Gil de Zamora en el fragmentariamente conservado *Liber illustrium personarum*, que habrían estado destinadas a difundir los frutos de santidad producidos en el seno de la orden. Hay apuntes sobre la vida de San Buenaventura (+1274), sobre los “septem fratres minores, martyres apud Ceptam” (fr. Daniel, fr. Angel, fr. Samuel, fr.

53. Con idéntico esquema plantea el hagiógrafo los casos de Marina Peláez de Sanabria y de una criada de García Núñez de Troncoso (Cód. f.º 24v-25r/*Traslación e invención...*, p. 71).

54. P. LINEHAN, *History and the historians...*, p. 515-516, que con la expresión “un pastor de Zamora” no se decide a admitir la autoría de Gil de Zamora, declarada ya por Fita.

55. VAUCHEZ, *La sainteté...*, p. 136.

Dónulo, fr. León, fr. Nicolás y fr. Hugolino, martirizados en Ceuta el 10-X-1227), y de dos frailes fallecidos en 1278, fray Antonio de Segovia, que vivió largo tiempo en Portugal, y fray Antonio de Santarem.

El texto sobre su maestro en París, el "Doctor Seráfico", no se ha conservado, como tampoco el original sobre los frailes enviados a Marruecos por el vicario general fray Elías de Cortona, e inmolados en Ceuta cuando —saliendo de la fonda mercantil en que se hallaban alojados— pretendieron predicar a los musulmanes⁵⁶. La memoria de estos siete quizás interesaba al zamorano dejar registrada como alternativa propia frente a la de los cinco "Mártires de Marruecos" —enviados por el mismo Francisco de Asís y ajusticiados, según la leyenda, el 16 de enero de 1220—, ya que sus reliquias se custodiaban en la colegiata canonical de Santa Cruz de Coimbra⁵⁷. Gil de Zamora se habría hallado, pues, en la vanguardia de la nueva actitud hacia los santos, llegando quizás hasta reprochar a los ministros generales de la orden que no se hubieran preocupado de promover el culto a los frailes martirizados en tierras del Islam⁵⁸.

Porque todo indica que, en su cargo al frente de la provincia franciscana de Santiago, Gil de Zamora había de hacer valer los méritos propios, y el flo-rilegio sumó al menos seis casos, de los cuales el quinto es *Antonius Secoviensis de Ordine Minorum*⁵⁹. Nacido en Castilla en la ciudad de Segovia, donde le dieron el nombre de Gonzalo ("iuxta morem patriae"), había recorrido los senderos del vicio ("videret mundum ire per abrupta viciorum"), antes de tomar el hábito en la orden cisterciense, ya en el reino de Portugal. Su santidad resplandeció en don profético y visiones, como lo acreditó la que tuvo volviendo al altar de cierta misa particular ("missae peculiaris"): elevados devotamente los ojos al cielo, se le apareció la Virgen prediciéndole que en breve llegaría una orden de frailes pobres y ceñidos con cuerdas, y que se uniera a la misma, para ser más devoto y familiar del pobre crucificado y de

56. Aunque san Buenaventura no es elevado a los altares sino en 1482, Gil de Zamora dejó escrito su testimonio, copiado en el siglo XVIII por el P. Ordóñez pero no incluido en la transcripción de Méndez (CASTRO, *La leyenda prima...*, p. 565). Sin embargo, de los mártires de Ceuta hay una versión de la leyenda —traducida por Marcos de Lisboa, OFM, en *Crónicas de la orden de los frailes menores del S.P.S. Francisco*, I, Lisboa, 1556, lib. V, cap. 32-36— que quizás procede de Gil de Zamora (CASTRO, *ibidem*, p. 565). Un infante portugués trasladaría sus restos, que serían venerados en la catedral de Braga, antes de su inclusión en el catálogo de los santos en 1516 (A. LÓPEZ, *La provincia de España de los frailes menores*. Santiago, 1915, p. 61-65).

57. A donde las habría trasladado, el mismo año, el infante portugués Don Pedro (A. LÓPEZ, *la provincia de España...*, p. 46-54, que recoge noticias de la *passio*, según él "compuesta de varios fragmentos escritos a raíz de los sucesos", y publicada en *Analecta franciscana*, III, apéndice I, p. 15-22).

58. De ser él, en realidad, el autor de los *Dicta B. fratris Aegidii, c. XXV: de negligentia praelatorum in canonizatione aliquorum fratrum*. Quaracchi-Florenca, 1905, p. 75 (*Bibliotheca Franciscana ascetica Medii Aevi*, 3). Se trataba de mártires en tierras del islam, y el autor de la inectiva lo identifica Vauchez como "Gilles d'Assisse" (*La sainteté...*, p. 135).

59. Edita el texto A. LÓPEZ, *la provincia de España...*, p. 353-4.

la pobre de su madre (“ut familiarior existeret et devotior pauperi crucifixo, primogenito pauperrimae matris suae”). Pero cuando, tras ver los signos maravillosos que acompañaron la llegada de los franciscanos (“mundo veluti stellae mundae signis et exemplis lucentes aparuerunt”) determinó obedecer el oráculo de María, sus superiores no lo autorizaron y hubo de pleitear en la Curia Romana. Finalmente el papa (“oraculo Virginis premonitus”) le permitió recuperar el hábito franciscano, que tomó de regreso, a su paso por Vasconia⁶⁰.

Si con ello fray Juan Gil afrontaba la histórica oposición de los cistercienses, no podía, por otra parte, menos de hacerse eco de los problemas de su propia orden en Portugal, y en particular del hervidero que constituía el desarrollo conventual en el Alemtejo, con ocho conventos –de temprana fundación– incluidos en la custodia de Lisboa, pero gravitando ya algunos de ellos en torno al de Évora⁶¹. Ello, junto a la resistencia antiseñorial frente a la orden de Alcántara, la competencia por los testamentos con los diocesanos, y la lucha frente a la superstición intrínseca al culto popular a los santos, late en la extensa memoria que Gil de Zamora registra respecto de fray Antonio de Santarem⁶².

Bajo la rúbrica *Antonius Santarenensis de Ordine Minorum* se narra, en sexto lugar, cómo un “vir scholasticus, et de genere militari”, Antonio, quedó prendado de una hermosa mujer, la cual le dijo cuando le declaró su amor: “Primero has de ir al río Jordán y, cuando vuelvas, podrás casarte conmigo, como desees”. Se lo dijo en broma, porque Antonio era bastante negro de aspecto, pero él lo tomó como un buen presagio e hizo rápido el viaje a ultramar. Y cuando regresó a Portugal, con un frasco de agua de aquel río, se presentó ante la dama, que, admirada, se le entregó como esposa. Celebradas las nupcias y consumado el matrimonio, vivieron juntos algún tiempo, hasta que ella murió y Antonio (“relictis omnibus et contemptis”), corrió a ingresar en la orden de San Francisco, “ubi mundum cum divitiis, et carnem cum concupiscentiis crucifigens se totum regularibus disciplinis et sacratissimis divinae Scripturae litteris tradidit imbuendum”.

Sus progresos en la religión le ganaron el oficio de predicador, que empezó a desempeñar suscitando el sacramento de la confesión con las lágrimas del arrepentimiento, y asegurando después el fruto a través de la lección sagrada,

60. Fue famoso por su parquedad de palabras, y por su propensión al ministerio de la confesión, que explanó transformando en *exemplum* cierta conseja de una zorra con pulgas (LÓPEZ, *la provincia de España...*, p. 353-354, que traslada también la nota del P. Ordóñez preguntándose cuando adoptaría el nombre de Antonio).

61. Eran (con su fecha de fundación): Lisboa (1217), Alemquer (1217), Leiría (1232), Santarem (1250), Évora (1250), Estremoz (1258), Portalegre (1271) y quizá Torres Vedras (GARCÍA ORO, *Francisco de Asís...*, p. 178-179). Finalmente, la nueva custodia de Évora nacerá tras los capítulos provinciales de Pontevedra (1329) y Coimbra (1330) (*Ibidem*, p. 179).

62. La publica A. LÓPEZ (*La provincia de España...*, p. 354-359), tomándola de la transcripción del P. Ordóñez del texto de Gil de Zamora.

la elaborada meditación, la oración ferviente y aun la contemplación extática⁶³. Lo cual llegó a manifestarse en un caso que se le presentó en ocasión que, siendo guardián en el convento de Evora, fue a predicar a la ciudadela ("castrum") de Elvas. Cierta muchacho, pastor de ovejas, se hallaba con otros de cabaña en la sierra, y, aunque era día de ayuno, se apartó a una fuente para calmar su hambre. Al sacar el pan de la talega sintió contraída la mano, y tras ver que en la otra le ocurría igual, halló sentado al borde de la fuente a un joven negro, con un solo ojo ("quemdam iuvenem monoculum ethiopem"), que, viéndolo temblar, le dijo: "Qué haces aquí, Domingo?", y él afirmó: "Sentado junto a la fuente". "Quieres ser mi siervo, y curarte?", replicó el negro. Y preguntándole el muchacho su identidad, le contestó: "Soy el diablo". Pero como el joven pastor se quedara sin articular palabra, y negase ante una nueva propuesta, el demonio le golpeó tan fuerte en el rostro que lo dejó parálítico y contorsionado. "Ves, Domingo, -le dijo- de qué manera te encuentras entregado a mi potestad?. Si quisieras ser mi siervo, te curarías en el acto. Y si sigues mis consejos, magnificaré tu nombre y serás glorificado y honrado, tanto que el pueblo de muchos lugares te honrará y venerará como santo". "Además -prosiguió- te enriqueceré, a tí y a tu familia, de manera que estaréis por encima de todos". El muchacho aceptó -"si es necesario y así lo deseas, seré tu siervo", dijo- y el demonio le exigió homenaje ("homagium") en el acto.

Pero he aquí que en ese momento apareció en el llano una multitud de demonios, bajo forma de caballeros, que gritaban: "Domingo de San Mamés es nuestro". El referido etíope montó de repente a caballo y, tomando las armas, se puso a combatirlos, diciendo: "Y tanto que es mío, Domingo de San Mamés!". Tras larga lucha, preguntaron los milites: "Se puede saber, por fin, a quién pertenece?". E interrogado el pastorcillo, afirmó ser siervo del etíope, al que había prestado homenaje, ante lo que los otros se marcharon. Después de ello, le dijo el diablo: "Domingo, tú eres mi siervo y yo tu señor, así que empezaré a engrandecerte. Ven conmigo a aquel valle donde yacerás como muerto durante siete días, al cabo de los cuales tus compañeros, que te andarán buscando, te encontrarán. Sobre un asno te llevarán a tu hermana, previamente avisada, en Elvas. Yo suscitaré un gran conflicto entre los clérigos, que se disputarán el entierro de tu cuerpo para quedarse con tus ovejas. Cuando tras las exequias seas llevado a la sepultura, te levantarás vivo, y entonces empezarás a profetizar y predecir muchas cosas al pueblo. Yo estaré contigo y te mostraré lo que tienes que hacer y cómo responder a la gente; pero guárdate de omitir alguno de mis mandatos".

63. *Quo suscepto, in fervorem Spiritus elevatus, et animarum zelo succensus campos circuitens mentium aridatos, ipsos incepit scindere vomere praedicationis, humectare lacrymis compunctionis, suscitare ad sacramentum penitentiae et confessionis et in spiritu sanctae lectionis, studiosae meditationis, ferventis orationis ac suspensae contemplationis vigilantius confirmare* (LÓPEZ, *La provincia...*, p. 354-355). Seguidamente traduciremos el texto latino sin apartarnos, prácticamente, de sus términos.

Todo ocurrió como estaba planeado, y cuando al muchacho empezaron a reconocerle “*spiritum prophetiae*”, le dijo el demonio: “Domingo, ve y di al pueblo que construyan en aquel lugar una iglesia de san Mamés, donde los ángeles que te conducen (“*qui te ducunt*”) obrarán por sí mismos muchas maravillas (“*mirabilia*”). Pero como, tras cumplir la orden, el pueblo, según su costumbre, actuase con negligencia, le dijo el diablo: “Ve y di al pueblo que no lloverá sobre la tierra hasta que la iglesia esté construida”. Era tiempo de sequía, por lo que al anuncio respondieron los vecinos que carecían de piedras y cal. Pero él les dijo: “Vosotros reunid las piedras, y yo os proveeré de cal”, y les mostró un lugar donde había la arcilla blanca que puede hacer las veces de mortero. Construida la iglesia, le dijo de nuevo el demonio: “Ven y haz lo que te ordene”, y lo llevó a Alcántara, colocándolo junto a la iglesia de los frailes que llaman de la Orden Militar de Alcántara. “Entra –le dijo– por esta ventana y sobre el altar encontrarás tres cruces, de las cuales cogerás la menor y te la llevarás escondida, de manera que no te la puedan ver”. Obedeció el joven, pero al salir no vio a su compañero, y llamándolo, oyó que le gritaba desde lejos: “¡Esconde lo que llevas, que no puedo acercarme a tí!”. Lo cumplió, y el demonio, ya a su lado, lo abofeteó, riñéndole: “¿No te dije que mantuvieras oculto lo que llevabas?”.

De nuevo junto a Elvas, le dijo el demonio: “Excava en aquel lugar y esconde la cruz en el hoyo, la rodeas con piedras y le pones otra grande encima. Luego vas al pueblo y al clero y les dices que Dios ha quedado complacido con la edificación de aquella iglesia, puesto que se ha dignado revelarles a través de tí ciertas reliquias ocultas de antiguo. Les dirás que a tal obispo, N. de nombre, lo mataron aquí los sarracenos cuando regresaba de la tierra de ellos, y que los fieles cristianos escondieron en este lugar sus reliquias junto con otras muchas, entre las que Dios ha querido revelarles éstas”. Cuando comunicó tales cosas al pueblo, llegó mucha gente movida por la curiosidad (“*scire atque audire volentes exitum huius rei*”). Mandaron retirar la piedra para excavar el sitio, pero ni el esfuerzo de muchos hombres juntos podía con el obstáculo. Finalmente el muchacho solo, como si no le pesara nada, pudo arrastrar la piedra. Se encuentra la cruz, y el pueblo, estupefacto ante el “milagro”, estalla en un tumulto discutiendo quién debía cogerla. Se presentó entonces un fraile de la orden de Calatrava, en un caballo muy bueno y veloz, y, cogiendo la cruz, intentó fugarse con ella, pero la cabalgadura quedó paralizada, trastabillando agitadamente aunque sin moverse. El pueblo quería lapidar al caballero, pero los ancianos (“*maiores*”) lo sacaron del sitio, y aunque pudo escapar al apedreo, protestaba que había visto muchas veces aquella cruz en Alcántara, y que le pertenecía, ofreciéndose a probarlo en el lugar y tiempo oportuno.

A partir de entonces, el referido Domingo de San Mamés empezó a ser venerado, rezado y adorado como santo por parte del pueblo. De muchos y lejanos lugares venían peregrinos, movidos por la falsa fama que se había difundido a través de los campos. Y aunque, por mandato diabólico, fingió

ausentarse para hacerse cargo nuevamente de sus ovejas, los peregrinos presentes en la población lo encontraron y condujeron a Elvas, donde, recibido en procesión por el clero y el pueblo, fue llevado con himnos y cánticos a la iglesia de Santa María. Allí le fue ofrecido alimento y vino en sagrados cálices: en una palabra, tratado como a alguien al que todos consideran santo. Pero como lo habían traído de forma violenta, él les dijo de parte de sus ángeles guardianes y consejeros que, por mucho que lo custodiaran, había de desparecer. Así que la gente lo recluyó en la iglesia y estableció turnos de guardia —con candelas de noche— para controlar las salidas. Pero mientras los vigilantes se entretenían contando fábulas, el muchacho pudo escapar por una pequeña ventana y saltar el muro, lesionándose una tibia.

Huyó entonces al castillo denominado Juromenha. Y como su fama de santidad crecía más y más, de muchos lugares llegaba gente que seguía sus pasos por castillos y apartados montes. Por lo demás, parecía realizar milagros innumerables, como el de coger parte de la arcilla hallada para construir la iglesia, y entregarla a cierto clérigo de Elvas diciéndole: “De esta tierra darás una pequeña parte a los enfermos, y los que beban con ella, serán curados”. Así se hizo, y todos los enfermos que acudían al clérigo, al tomar la tierra, sanaban sus males. Pero, cuando escaseó la tierra, el clérigo se dijo a sí mismo: “Posible es que tú y los tuyos caigáis enfermos. Mejor será que te reserves la tierra, y cuando tal ocurra, podrás curarte con la pócima”. A nadie se lo dijo, pero en adelante empezó a negar la tierra a quienes acudían a él, asegurando no quedarle ya ninguna. Cuando Domingo lo advirtió empezó a decir a los pacientes en qué cantidad y donde tenía el clérigo guardada la tierra, instándoles a reclamarla. Ello hizo que aumentase la veneración del clérigo hacia el falso santo, y que éste multiplicara las entregas de tierra, en la certeza de que a aquel santo no se le ocultaban los pensamientos humanos ni los secretos del corazón.

Fue en ese momento de máxima adoración y reverencia cuando fray Antonio llegó a Elvas a predicar. Al enterarse por boca de muchos de la fama de Domingo, inició una seria investigación (“interrogans vir zelo Dei ac devotione plenus, de vita et conversatione eius, et ubi et qualiter fuerat educatus”⁶⁴), tras de lo cual dijo a su compañero: “Me parece, hermano, que todo lo que se dice de este hombre es falso. Puede que Dios nos haya enviado a esta tierra para que, a través de nosotros, esa falsa santidad se descubra y el pueblo no sea defraudado por arte diabólica. Bueno será, así, que nos dirijamos a él y veamos qué hay de verdadero o falso en todo lo que dicen”. Con que con ayuda de ciertos caballeros, que se ofrecieron para llevar a los frailes hasta el lugar, llegaron a Juromenha, donde creían poder encontrarlo. Predicó el

64. Obsérvese la ironía del franciscano: junto a la compilación textual de la hagiografía tradicional, la investigación *real* que él practica, y que presenta como inicio de un proceso inquisitorial. Creo que esa actitud irónica incluye hasta llamar *Dominicum* al joven poseso alemtejano.

dicho padre Antonio, y entre otras cosas dijo algo acerca de la superficialidad ("levitatem") del pueblo, y contra el tal Domingo al que decían santo, asegurando ser falso todo lo que se hablaba de él. En el pueblo lo toman como una ofensa y poco a poco se levanta un tumulto, creciendo las voces contra los frailes, a quienes tachan todos de maliciosos y envidiosos. Pero fray Antonio persistió en su propósito, y ni se ablandó por los gritos, ni lo hacían desistir los falsos juicios. Rogó entonces que fueran a buscar al joven a donde estaba apacentando sus ovejas, y los caballeros –viendo la obstinación del pueblo e identificándose con fray Antonio– se decidieron a traer al santo, ya de buen grado o a la fuerza. Mientras iban de camino, se presentó el diablo bajo la forma del etíope al dicho Domingo y le dijo: "Dos capuchinos, o frailes menores –a los que odio, porque uno de ellos me quebró este ojo en Castilla⁶⁵– están en Juromenha fastidiándome ("adversarii mei")". Y añadió: "Estos caballeros te requieren que te presentes ante ellos, mas tú procura no hacerlo. Y si fueras coaccionado, guárdate de entrar en la iglesia, y en ningún caso se santigües, porque me apoderaré de tí inmediatamente y te ahogará por completo". Atravesaron los caballeros la sierra, y encontraron el escondite después de rastrear apartados lugares, y tras exponerle el motivo de su presencia, tuvieron de usar la fuerza para llevarlo.

Creo recordar que era tiempo de cuaresma⁶⁶, con lo que, cuando llegaron, los frailes se hallaban entregados a la confesión. Los caballeros llevaron al muchacho hasta el cementerio de la iglesia, donde hincó un pie dispuesto firmemente a no entrar en la iglesia, según la orden del diablo. Llamaron a fray Antonio, anunciándole la llegada, y él y su compañero lo invitan a entrar en la iglesia, al objeto de oírlo en confesión, como a los demás. "Si como dicen es santo –afirmaron–, no debe darle miedo entrar en la iglesia". Y como los religiosos insistían en ello, lo introdujeron a la fuerza, escrutando atentamente los frailes si se santiguaba o mostraba reverencia hacia el altar o el crucifijo. Pero ni se persignó, ni besó la piedra ("nec lapidem osculatur") ni se arrodilló, limitándose a mirar a los frailes, de espaldas al altar.

Como el muchacho se quejaba de la violencia e injuria que se le hacía, se alzó un vehemente clamor en el pueblo contra la malicia y envidia de aquellos frailes. Así que cuando éstos terminaron de confesar se pusieron de pie, asegurando no haber cometido injuria alguna, puesto que todos los santos, y los hombres de Dios ("Dei amici"), gustan de la iglesia y la frecuentan, veneran la cruz y adoran devotísimamente el crucifijo. Y la verdad era que el joven, ni se había santiguado al entrar, ni mostrado reverencia alguna hacia el altar o

65. Alusión a cierto lance ocurrido al franciscano en Castilla del que el texto del *Liber* aclaró en nota marginal, según otra del transcriptor P. Ordóñez: "Fuerat siquidem, et ipse frater Antonius primo ex provincia Castellae, sed post translatus ad Provinciam sancti Jacobi". Parece deducirse la experiencia de fray Antonio en los exorcismos.

66. El hagiógrafo apela a su memoria: "Credo tunc temporis quadragesimale fuisse" (LÓPEZ, *La provincia...*, p. 358).

hacia el cuerpo de Cristo. Cosas así alegaban fray Antonio y su compañero, quienes con el apoyo de algunos seculares lo compeliaron a persignarse, esforzándose por vencer su resistencia. Se persigna al fin pero de manera ficticia, pasándose la mano por la cara (*"signat se fecte circunducens manum in gyrum contra faciem"*). Al descubrirse su trampa, se le insta una y otra vez a que haga el signo de la cruz. Y cuando por fin lo realiza de manera correcta, es poseído en el acto por el diablo, que le hace retorcerse horriblemente en el suelo. Comienza entonces su cuerpo a levitar, una y otra vez, hasta la altura de una persona, tanto que apenas si podían contenerlo. Fray Antonio lo sujetaba por brazos y ropa para que el diablo no se lo fuera a llevar a otro lugar. Y mientras la gente protestaba de que los frailes hacían aquello por arte de magia, ellos proclamaban la falacia de esa santidad, ya evidente por juicio divino. Sosegado, al fin, no sin trabajo el pueblo, tras la invocación del nombre de Cristo y el signo de la cruz, el diablo gritó y dijo a fray Antonio que se apoderaría de él si no dejaba de ejercer de juez con su siervo. Y como fray Antonio se resistía, su boca y su cara empezaron a retorcerse miserablemente. En vista de lo cual el pueblo huyó y hasta el compañero del fraile se escondió tras el altar. Así pues, ya solo, invocó el nombre de Cristo, implorando su auxilio para que no permitiese al diablo ejercer sobre él su tiranía. Y, tras hacer el signo de la cruz en su boca y rostro, recuperó el estado normal. Aplicándolo luego sobre la cara del falso santo, el diablo salió de él y fue invitado a hacer pública confesión ante el pueblo de su nefando crimen. Pero, como recordaba las diabólicas amenazas de ser estrangulado si se confesaba, se resistía, temiendo —después de tantas veces levantado por el refulgente ser— escapar de las manos del fraile.

Tras recibir al fin alguna garantía, se confesó a fray Antonio, contándole en el mismo orden todo lo referido. Luego, amonestado por éste, lo repitió ante el pueblo. Les dijo que en los siete días en que fue mortificado por los demonios, éstos jugaban a menudo al bohordo junto a él (*"demones coram ipso sepe ludebant ad hastiludium"*), y arrojándose las lanzas unos contra otros gritaban: "Domingo de San Mamés es nuestro". Pero siempre vencía el dicho monóculo; y como al séptimo día se encontrase hambriento, le dieron cierto pan muy negro, que le pareció tenía el sabor y la forma de un perro, y a medida que lo comía se le teñía la boca y la cara con la sangre que fluía del mismo. Y aunque durante esta confesión el demonio lo asaltó varias veces, al recibir la absolución e imponérsele la penitencia, ya no intentó poseerlo más, y entonces cesaron todos los milagros (*"miracula"*).

Finalmente, se le aparecieron los demonios bajo forma de una tropa de caballeros que conducían una gran piara de vacas, y le rogaron las llevara a vender en almoneda, prometiéndole un buen pago por ello. Y como las expusiera en la plaza y hubiera ya vendido algunas, llegaron los dueños del ganado y lo hicieron prender. Interrogado sobre quién le había dado las vacas, prometió revelar la identidad de los caballeros, por lo que fue conducido al lugar donde se separó de ellos. Pero como no los hallaron, lo condenaron a

muerte y fue colgado del patíbulo. Así tuvo que aceptar de su señor el premio del eterno castigo a sus maldades, por haber robado tanto.

Tanta eficacia en la predicación de la palabra del Altísimo poseía algunas veces el tal Antonio, que a todos los discordes los llevaba a concordia. Pero como en cierta ocasión una mujer, pertinaz en el odio, se negara a renunciar al enemigo a instancias del varón de Dios, éste se vió obligado a encomendarla al diablo, que entró en ella como si de su casa se tratara.

Y –“según me dijeron”, asegura el hagiógrafo– otra vez que entró a visitar a ciertos presos, con sólo mirarlos se rompieron sus cadenas, y de esa manera, por voluntad del Altísimo, pudieron evadirse⁶⁷.

Pocos comentarios necesita tan gárrulo documento. Hay en el apunte de Gil de Zamora un boceto de hagiografía sobre la crítica –rayana en el esperpento cuando se trata de las reliquias– a la más añeja hagiología. Y en él se insertan elementos de propaganda franciscana, primero explícitos, luego implícitos en el relato (la devoción a la Cruz, la predicación, la importancia de la confesión...), el cual empieza por desacreditar una devoción popular, como lo era ya, el culto a San Mamés, probablemente por su capacidad de seducción del pueblo⁶⁸. Para lograr sus propósitos tiene que recurrir al argumento de la posesión diabólica, que si bien se reviste de formas antiguas de dos siglos (la representación de los demonios bajo la imagen de los caballeros, y toda su “parafernalia” militar y vasallática), adopta luego un modo más moderno para salvaguardar el libre albedrío del poseso, confiriendo así un aire mefistofélico al relato. Los tintes inquisitoriales (levitaciones, magia negra...), como las referencias al clero venal, son otras particularidades del momento histórico, en lo político reflejado por la mengua del señorío de Alcántara en Portugal durante los años previos al tratado de Alcañices.

En la misma lógica, puesto que una buena parte de Portugal formaba parte de su provincia franciscana de Santiago, Gil de Zamora incluyó en el libro la leyenda *prima* de San Antonio de Padua. Éste, Fernando Martins de Bolaño en el siglo, aunque fallecido en 1231 en la misma ciudad lombarda en la que realizó su labor apostólica (será canonizado en 1232), había nacido en Lisboa e iniciado su vida eclesiástica como canónigo en Santa Cruz de Coimbra. La recepción aquí de las reliquias de los “mártires de Marruecos” en

67. Al final de la transcripción, anota el P. Ordóñez: “Non aliud de hoc Antonio hic dicitur ab autore, nec aliud in hoc loco reperitur nisi caput in albo, forte ad transcribendum huius historiae finem, quod non fecit, nec meminit finem huius Antoni Santarenensis” (LÓPEZ, *La provincia de España...*, p. 359).

68. El mártir de Cesarea cuyo perfil histórico quedaba en el siglo XIII algo desleído, no figura en el legendario de Gil de Zamora (sí en el del Cerratense: Cód. Segov., f° 185v). Su culto (prescrito para el 16 de julio en los calendarios de Silos II y de Compostela, y el 7 de agosto en los demás) habría sido implantado en la región probablemente por la orden del Hospital, pues desde la sierra de su nombre (entre Portalegre y Alburquerque) se difunde –a través de Elvas– hasta Aroche, en el Chanza.

1220 precipitó su nueva opción religiosa⁶⁹, y el fomento de su culto entre 1270-1280 habría decidido a fray Gil a interesarse en el tema. La atribución de este texto, por tanto, a la pluma de Gil de Zamora ha sido defendida por M. Castro frente a la tesis de autoría italiana, sostenida en 1914 por Kerval⁷⁰. Y aunque del tenor de la *legenda* no se desprendan más vinculaciones hispanas de fray Antonio que su origen lisboeta –habría visto la luz por vez primera cerca de la iglesia de san Vicente– y su profesión como canónigo de Santa Cruz, sí debió el zamorano añadir por su cuenta algún que otro milagro de *su santo*⁷¹.

La frecuentación de las *vitae* y otras variedades del género hagiográfico, al objeto de fundar su nueva tarea ideológica, le llevaría a componer un sermulario en el que la hagiología tiene una parte importante, y al que añadiría un *breviloquium de uitiis et uirtutibus*⁷². Ello era tanto más necesario en una coyuntura signada por la confrontación con los diocesanos, que –viendo amenazado su espacio pastoral y económico– les incoan todo tipo de pleitos –Cuéllar, Burgos, Pamplona...– llegando incluso, como en Valladolid, a impedirles trasladarse a la ciudad, o como en el caso del prelado de Orense Pedro Yáñez de Noboa (1286-1308), a expulsarlos del recinto urbano⁷³. Cuando la autoridad eclesiástica se veía reforzada por el dominio solariego, la resistencia al establecimiento de los frailes menores podía ser más feroz, y el caso de Sahagún demuestra las reticencias del poder señorial ante una asociación de laicos –o terciarios– como era la “cofradía de San Francisco” tempranamente constituida⁷⁴.

* * *

Por ello no se puede desechar la idea de que Gil de Zamora abordase igualmente el género hagiográfico a instancias de sus hermanos de orden,

69. GARCÍA ORO, *Francisco de Asís...*, p. 172. Por otra parte, la actitud ambigua del portugués ante la primera evolución de la orden facilitaría su canonización (L. IRIARTE, “Postura de san Antonio ante la primera evolución de la orden”, *Estudios franciscanos*, nº 416-417 (1996), p. 221-235).

70. M. Castro le opone una serie de buenas razones textuales y de lógica geográfica (*la legenda prima...*, p. 563-576), en particular el haber silenciado la estancia del santo en Francia y su predicación en tierras y ciudades de Italia (*ibidem*, p. 564-65). Pero al datar el texto entre 1245-1264 (*ibidem*, p. 557) lo hace anterior en más de diez años al contexto en que –creemos– fray Juan Gil pudo ocuparse de él. Es posible que la labor del zamorano se tratara de una refundición.

71. De los que serían una copia el texto, conservado en un arcaico castellano del siglo XV, que es en todo caso anterior a los que trae el *liber miraculorum* compuesto entre 1367 y 1374 (CASTRO, *la legenda...*, p. 576). De los 28 casos que incluye esta colección, sólo tres (los nº 16, 17 y 19) transcurren en el reino de Portugal (respectivamente en Linhares; San Andrés y Torres Novas).

72. F. LILLO REDONET, “El sermulario inédito de Juan Gil de Zamora a la luz de las *artes praedicandi*”, *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval*. León, 1995, p. 285-293 (p. 291: Juan Gil de Zamora como predicador se atiene a los procedimientos retóricos codificados en las *Artes praedicandi*, siendo su labor de predicador la de un compilador no demasiado original”).

73. GARCÍA ORO, *Francisco de Asís...*, p. 322-323, 337 (nota 10), 141.

74. GARCÍA ORO, *Francisco de Asís...*, p. 200-202 (y nota 103).

como eran los frailes del convento de Madrid, que a él habrían recurrido por su sabiduría y docta pluma, avezada en varios géneros. A tal conclusión llegamos siguiendo el parecer del P. Fidel Fita, que le atribuyó la autoría de la leyenda de San Isidro Labrador contenida en latín en un códice del siglo XIII –fuente de toda la hagiografía moderna sobre el santo patrón de Madrid–, y editada y descrita por el erudito decimonónico⁷⁵. No trajo en defensa de su tesis más argumentos que el parentesco del pasaje en que el autor expresa su determinación de poner por escrito los milagros (nº 8) con el equivalente en el relato de la traslación del cuerpo de san Ildefonso, solicitando en lo demás el juicio asertorio del lector⁷⁶. Consideramos, por nuestra parte, que hay más de una razón para convenir en su propuesta.

Se deduce del texto que hacia 1270 se conservaba en Madrid la memoria, de bienaventurado y confesor, de un tal Isidoro, simple agricultor devoto a Dios y bondadoso para con los hombres, que se había guiado en todos sus actos por preceptos deducidos de las sagradas escrituras, y que siempre antepuso los asuntos espirituales a los temporales. El trabajo del campo lo posponía para visitar los santuarios, y así resultaba admirable cómo, tras haberse demorado largo tiempo en oración, sacaba luego la delantera a sus vecinos en la faena agrícola.

Un día de invierno, acompañado de su hijo, marchaba Isidro a través de la nieve para llevar trigo a moler. Y como se sintiese contemplado desde los árboles por unas palomas hambrientas, abrió el saco a fin de darles de comer. Cuál no sería la estupefacción del muchacho, llegados al molino, al hallar íntegra la carga y obtener mayor provisión de harina de la prevista.

En otra ocasión, la necesidad de ganar el sustento le llevó a alquilar su fuerza de trabajo, y entró temporalmente al servicio de un caballero villano de Madrid (“cuiusdam maieritensis de plebe militis factus est sub mercede annua humilis inquilinus”) (nº 2). Y aunque fue destinado a un campo algo apartado de la ciudad, ello no era obstáculo para cumplir con sus devociones y visitar las iglesias, razón por la que sus compañeros (“ruris convicinalibus”) le acusaron de dejar a

75. “Forman el códice tres pliegos de pergamino rayado a punzón, cuyas fojas miden 30 centímetros de alto por 20 de ancho. No se folió, y los números de la paginación son modernos. Las letras marcadas con holgura, firmeza y claridad exhiben el tipo caligráfico del reinado de Alfonso X. Las iniciales mayúsculas, primorosamente iluminadas de color azul y carmesí, rechazan el amarillo, mas no el morado ni el verde. Las notas musicales de los himnos son gemelas de las que esmaltan los más antiguos códices de *Las Cantigas* e indican asimismo con su aire propio y su figura el tiempo en que se trazaron” (“Leyenda de San Isidro por Juan Diácono”, *BRAH*, 9 (1886), 97-157. El párrafo trasladado, en p. 100. Algunos términos del texto fueron corregidos por Papebroeck (*Acta sanctorum madii*, III. Amberes, 1680, p. 514-21).

76. *BRAH*, t. VI (1885), p. 63 y 64. Discutió la autoría M. Díaz y Díaz (*Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*. Madrid, 1959, nº 1347, 1506), a lo que se atuvo M. Castro (*La legenda prima...*, p. 558. P. Linehan recoge atribución de Fita, aceptando al menos su datación en 1275 (*History and the historians...*, p. 517). Citaremos los pasajes con la numeración que les asigna la edición de Fita.

medias la labor. El dueño le reprendió y él se comprometió a restituírle el menoscabo que en juicio se hallara (“iuxta iudicium vicinorum minoritatem adinventam de meo placet vobis in integrum restaurare”), así que aquél optó por vigilarlo a escondidas. Dos yuntas de bueyes, sin gobierno de boyero alguno, hacían en el terrazgo el trabajo de Isidro. Y como, siendo felicitado, atribuyese el prodigio a la ayuda divina, el caballero le encomendó la administración de la finca⁷⁷.

Cierta festividad de la Magdalena, se encontraba rezando en la iglesia cuando unos muchachos le avisaron de que a su asno lo atacaba un lobo. Confiando en la voluntad divina, siguió con su plegaria, y al salir del templo halló muerta a la fiera e incólume el borrico (nº 3). En otra ocasión, se hallaba un sábado acompañando a su mujer en la cocina y se presentó un pobre a pedir limosna. La esposa lamentó tener vacía la despensa, pero como hicieron por buscar algo, la encontraron repleta de alimentos (nº 4). Lección similar encierra el prodigio —presentado con mayor grado de notoriedad— ocurrido el día de un almuerzo celebrado por una cofradía de la que Isidro era miembro (nº 5). Como se había demorado en oración, llegó con algún retraso al banquete, y fue abordado a la entrada por ciertos pobres, con los que no quiso dejar de compartir la comida. Los cofrades le advirtieron que no quedaba más que su ración, pero él mandó a los “servitores mense” traer las fuentes, que aparecieron repletas de varios tipos de carne.

Al final de su laudable vida, transcurrida en compañía de su legítima esposa y de su hijo, hizo testamento y esperó la llegada de la muerte. La recepción del viático, las amonestaciones espirituales a su familia y el acto de contricción —con ojos cerrados y golpes de pecho— componen la sucinta fórmula de un primitivo “ars moriendi” de los que tanto desarrollará en el futuro la literatura espiritual. El óbito debió ocurrir en 1190, según el cómputo del editor de la leyenda. Prosigue ésta narrando el entierro del beato en el cementerio de la iglesia de San Andrés, a la que solía acudir en peregrinación. Allí permaneció el cuerpo en completo anonimato durante cuarenta años, tiempo suficiente para que el agua de la lluvia llegara a penetrar en la sepultura.

Las postrimerías del santo son presentadas según el molde retórico de la *translatio*: Isidro se aparece a un antiguo compadre (nº 7), al que amonesta para que induzca a los parroquianos de la iglesia (“parrochialibus viris illius ecclesiae”) a sacar su cuerpo de la sepultura y colocarlo honoríficamente en el templo. Pero como el hombre, por humildad, eludiera cumplir el encargo, quedó afectado por un mal que no se le quitó hasta el día de la traslación del cuerpo. Se apareció entonces a una matrona de buena fe, a la que repitió el encargo. Y como ésta tenía reputación de vida honesta, fue al punto creída: tras cavar en el sitio de la sepultura, los vecinos hallaron los restos incorruptos, con la mortaja íntegra y despidiendo un suave olor a incienso.

77. “Quid in hoc rure possideo, sub potestate tua constituo; ac etiam quecumque facienda sunt, libere sub tuo arbitrio derelinquo” (*Ibidem*, p. 107).

De esta forma las reliquias del santo fueron llevadas –y a la cabeza de todos los “probi milites”– a un nuevo mausoleo en la iglesia de San Andrés. Durante la ceremonia, el órgano comenzó espontáneamente a emitir música, hasta tanto el cuerpo estuvo depositado en la nueva sepultura (nº 9). Ello dió motivo a que los fieles, sin autorización pastoral, comenzasen a hablar de “San Isidro”. Algunos mendigos, contrahechos y ciegos, dieron en restregarse los miembros con el polvo del sepulcro y “divina misericordia ad suum fidelem famulum declarandum sanitatis gratiam receperunt”.

Los eventos ulteriores siguen igualmente el módulo del relato “post mortem”. Un caso ilustra el poder de las reliquias: en 1232, “regnante rege dompno Ferrando”, una gran sequía movió al clero y pueblo a colorcarlas en un altar más digno dentro de la iglesia de San Andrés (nº 10). A la hora de devolverlas a su sitio, un racionero de Santa María, Pedro García, arrancó algunos cabellos a la cabeza para depositarlos en la iglesia de la Virgen. Pero había sido día de ayuno y el clérigo corrió a su casa a cenar. Ya se lavaba las manos cuando le invadió una perturbación de mente, entre temblores y ansiedad, que sólo cesó cuando reintegró la reliquia en el altar.

Una nueva sequía se padeció entre marzo y mayo de 1252 (nº 11)⁷⁸, y muchos colonos no se atrevieron ese año a sembrar el trigo. Los madrileños (“homines illius loci”), en medio de un gran despliegue de obras de beneficencia, acudieron durante un mes a la iglesia de San Andrés para implorar el don de la lluvia. Y uno de los franciscanos locales, digno de todo crédito, experimentó entonces una visión nocturna en que se le instaba a no cejar en las rogativas. La noticia se propaló y así, cuando a los quince días llegaron las ansiadas aguas, pudo conocerse el origen de las precipitaciones. Nueva intercesión en pro de la lluvia registra la leyenda en aquellos años⁷⁹, cuando el cuerpo fue de nuevo sacado procesionalmente y expuesto ante el altar de san Andrés (nº 12).

Pero todavía en tiempos del rey Don Fernando (“cuius corpus apud Yspalim requiescit”) llegó a Madrid, en el mes de diciembre, un recaudador de la martiniega (nº 13), y fue alojado en casa de un Pedro Carratón, situada en el suburbio, junto a la iglesia de San Martín⁸⁰. Después de cenar, trabada conversación junto al fuego sobre la vida y milagros del santo, el funcionario manifestó su escepticismo ante el hecho de que un campesino pudiera llegar a santo, toda vez que sólo lo eran los hijos de los príncipes y los magnates. Un gran dolor, de cabeza y pecho, se apoderó de él a media noche, y pronto pudo intuir la causa: pidió ser conducido ante el sepulcro del santo, y tras múltiples misas y otorgación de algunas donaciones, acabó por recuperar la salud. El episodio muestra, a nuestro entender, la toma de posición del franciscanis-

78. Cf. los cálculos de cómputo del editor (*Leyenda de San Isidro...*, p. 115-116).

79. Que Fita, basándose en noticias del Cronicón de Cardaña, sitúa hacia 1258 (*Leyenda de san Isidro...*, p. 117).

80. Fita apela a los documentos n 2, 16, 17, 18, 19, 25, 66 y 67 de la colección documental como fe de historicidad (*Leyenda de San Isidro...*, p. 117-118).

mo contemporáneo acerca de la santidad, aun considerando los amplios criterios interpretados por A. Vauchez como "cléricalisation de la sainteté masculine"⁸¹.

Otros casos parecen determinados por la presencia de la población musulmana de la morería madrileña, contigua al templo de San Andrés⁸². El moro García hizo voto de convertirse al cristianismo si Dios concedía la lluvia durante las rogativas a San Isidro (nº 15), prometiendo no evitar una muerte violenta si en ocho días no lo cumplía. Se olvidó de ello, y en el mismo plazo sucumbió en una emboscada⁸³. En 1270 se sitúa el que parece émulo del ciclo de Santo Domingo de Silos (en la compilación de Pedro Marín): un miembro de la caballería urbana de Córdoba ("vir probus"), Juan Domínguez, es apresado en un combate fronterizo. Isidro se le aparece de noche y lo conduce a lugar seguro. Pero olvida cumplir la prometido al santo y cae de nuevo en cautividad. Al ser de nuevo liberado, acude al sepulcro del santo a realizar el oficio divino con cera y oblación (nº 22).

El resto de los milagros parecen destinados a la promoción del santuario de San Andrés, por la multiplicación y potenciación de la taumaturgia que manifiestan⁸⁴. A las formas simples —el ciego Benito que recupera la vista velando cierta noche junto a la tumba del santo (nº 14)— la leyenda añade otras en que el santo parece reforzar la virtud de los medicamentos, aunque no sea sino por la recomendación del adecuado: así en el caso del joven Domingo Pérez, que en tiempos de Fernando III quedara paralítico cuando regresaba del monte con sus amigos, sin que le aprovechase "nullo cataplastmate, unguento, nullo balneamine, nullo medicamine". Una simple unción con el unguento prescrito en visión nocturna le valió la salud (nº 16). En julio de 1265 un niño que había perdido la vista fue llevado al sepulcro de san Isidro, y el procedimiento curativo consistió en palparle las órbitas oculares con el sudario del santo (nº 17).

Posteriormente, en 1269, un caballero del infante Don Fadrique, llamado Pedro Domínguez, había contraído tan grave hinchazón en la garganta que no se hallaba medicina que lo curara (nº 21). Mas, puesto en ruta por mandato de su señor, tuvo noticias al pasar por Madrid del sudario de Isidro, y con sólo usarlo como apósito en el santuario quedó libre del mal.

Hasta para la fertilidad parecía más eficaz en 1271 una vigilia en la tumba del santo que diez años de matrimonio⁸⁵. Ese año debió ser decisivo "ad inno-

81. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 249-256.

82. Cf. M. MONTERO VALLEJO, *El Madrid medieval*. Madrid, 1987, p. 227.

83. El desenlace parece transcluir un nuevo sentimiento de intolerancia interconfesional.

84. Apenas si se da el tipo de exaltación simbólica, pasado al parecer de moda, del que es ejemplo el milagro nº 52: García Pérez sale a buscar lámparas por haberse apagado las de la iglesia durante su oración, pero al regresar halla encendida la del sepulcro del santo (*Leyenda de san Isidro*, p. 147).

85. Como le ocurriera en 1271 a una mujercilla ("quedam muliercula") de Leganés, que lo agradeció con lámparas (nº 23). En otros casos, la presencia femenina parece destinada a recomendar prudencia: a Ocenia, cuyo marido ha sido curado a medianoche de su parálisis, éste le impide lo comunique antes del rezo de maitines (nº 18).

vandam sancti viri memoriam”, pues se data entonces, tres días antes de Todos los Santos, la curación de un niño que había perdido la visión en sus hermosos ojos, gracias al contacto con el sudario del santo⁸⁶. No parece carecer de significación que sea aquí donde se insertan en el códice seis himnos latinos a San Isidro⁸⁷, reduciéndose a continuación el texto de los milagros al solo esquema. Se trata ahora de 36 casos (nº 31 a 67) en que brevemente se narran dieciséis curaciones de ciegos (nº 32, 34, 39, 49, 42, 43, 44, 45, 47, 51, 53, 55, 56 y 59), cuatro de paralíticos (nº 33, 37, 38 y 64) cuatro de enfebrecidos (nº 57, 58, 61 y 62) uno de una muda (nº 65), uno de infertilidad (nº 46), y una neurastenia (nº 54), bien diferenciada de los dos ejemplos de posesión diabólica⁸⁸, y hasta un dolor de muelas padecido por uno de los franciscanos de Madrid (nº 66).

Toda esta serie fue inequívocamente añadida durante el tiempo de Alfonso X, dado el trasfondo que ostentan dos de ellos, respecto de las alteraciones monetarias, la precariedad laboral y las leyes suntuarias que tuvieron lugar durante ese reinado: el del Pedro García, acusado “de moneta... a rege castellano”, condenado a muerte e indultado tras visión del santo (nº 35); y el del labriego que dio al santo como fiador de su contrato laboral, pero que terminó fugándose tras aficionarse a la buena vestimenta (nº 49)⁸⁹. Y es en ese contexto cuando los franciscanos parecen decididos a reforzar la actividad caritativa o solidaria de la cofradías. A una formada por frailes menores y clérigos seculares en el templo de San Andrés pertenecía en 1266 un presbítero del cabildo de Madrid, Domingo Domínguez, que se excusó de asistir al convite de rigor por cierta enfermedad en los ojos, pero que fue curado a tiempo de poder asistir (nº 19)⁹⁰. En el invierno siguiente el sacristán de la iglesia, Blas, fue liberado por el santo, “sub habitu monastico”, de una diabólica y fantasmagórica aparición (nº 20). Pero es sobre todo el nº 36 donde se manifiesta la impronta mendicante sobre la actividad de los terciarios: el mayordomo de la cofradía de San Isidro debía, “ex iussione confratrum”, alimentar hasta la saciedad a dieciséis pobres, “secundum ritum patriae”. Y aunque los sirvientes introdujeron a otros dos comensales, se multiplicaron de tal manera los restos de alimentos en las ollas que hubo de sobra para todos⁹¹.

86. Las preguntas que le hicieron sobre la forma y color de la cubierta del sepulcro, para verificar su curación, y su respuesta (“cendatum est suburbeum, colore vario virgulatum”) confieren valor descriptivo al milagro.

87. *Leyenda de san Isidro...*, p. 129-142.

88. Resuelto el primero (nº 41) tras debate del santo con el maligno, y el segundo ahuyentando a los diablos asaltantes de un moribundo para darle tiempo de confesar (nº 50).

89. Su castigo muestra las posibilidades de retorno al trabajo servil: circumvagar indefinidamente la tumba del santo, en una especie de órbita de la que sólo saldrá al solicitar perdón con promesa de servirlo a perpetuidad.

90. Una sensación de bienestar de la cabeza a los pies fue la evidencia del regreso de la salud (*Leyenda de san Isidro*, p. 123-124).

91. La moderación tuvo ulteriores ventajas: “cumque ad momentum tempore siluissent, reservantes preconium tempore oportuno, cum ylaritate et gaudio tam viri quam pauperes dominum laudaverunt. Nam, in tantum ferula sufecerunt, quod etiam pauperibus absentibus de residuo portexerunt” (*Leyenda de san Isidro...*, p. 143).

El hagiógrafo autentifica casi todos los casos con la expresión del nombre propio del beneficiario. Gil de Zamora, que es casi sin reservas admitido como autor de la leyenda por parte de su editor (en razón del “estilo y plan de la obra, la sobriedad, claridad y llaneza de los conceptos, la profunda doctrina bíblica y teológica, la dulce unción y piedad, el metro y la belleza poética y aun la notación musical de los himnos”⁹² no la habría escrito para uso propio de la iglesia de San Andrés, sino para orientar en el sentido correcto de piedad la actividad de cofradías laicas como la que vemos constituida con título de San Isidro⁹³. El convento de San Francisco de Madrid, desde su fundación en 1217, no dió origen a un arrabal, quizás a causa de su distancia entre la puerta de los moros y el río, que les permitiría mantener largo tiempo su eremitismo primitivo⁹⁴. Por ello habrían pretendido sustentar su apostolado en la piedad laica que giraba en torno a la iglesia de San Andrés, centro de una collación de antigua feligresía mozárabe, que incluía en su interior una “abigarrada aljama morisca”⁹⁵. Que para esa labor requiriesen la pluma de Gil de Zamora –plausiblemente a lo largo de la década de los setenta– es bien posible, aunque no definitivamente probado⁹⁶.

Lo que sí está claro es que, en el reinado de Sancho IV, Gil de Zamora ha trocado su primera visión universalista, y aun la resultante de su compromiso con la provincia de Santiago, por otra comprensiva del conjunto de los reinos gobernados por el monarca.

2. HAGIOLOGÍA, HISTORIA E IDEOLOGÍA: ALABANZAS Y CRÓNICAS

El *De preconiis Hispaniae* es obra, dirigida al infante don Sancho –a quien apostrofa como –...*Aldefonsi regis...maiori filio et heredi, et Biscaye potentifico adeptor*⁹⁷–, del que se proclama “scriptor suus”. El autor no oculta la finalidad docente de la misma con respecto a su egregio discípulo:

92. *Leyenda de San Isidro...*, p. 156. La expresión “homines illius loci”, del milagro nº 11 (*ibidem...*, p. 116) apunta a que el autor no escribía en Madrid y no podía pertenecer, por tanto, al clero de la iglesia de San Andrés.

93. La opinión de Fita de que la leyenda habría estado compilada “como parte de una colección general de leyendas de santos” (*Ibidem*, p. 157) no se ve corroborada por el contenido del códice de Londres, en el que desde luego no fue incluida.

94. Cf. C. LOSA CONTRERAS, *El concejo de Madrid en el tránsito de la Edad media a la moderna*. Madrid, 1999, p. 137. También en Toledo, los primitivos franciscanos se instalan en una ermita, la de San Antonio Abad (GARCÍA ORO, *Francisco de Asís...*, p. 214)

95. M. MONTERO VALLEJO, *El Madrid Medieval*. Madrid, 1987, p. 141.

96. La leyenda no está incluida, desde luego, en el legendario, ni se le dió al principio el plan de conjunto que caracteriza a las de ese libro (así como a la *passio sancti Nicholai, Alchamae regis filii*). Pero no dejaría de parecer recíproco, al fraile hagiógrafo, traer a Castilla el culto de un Isidoro, igual que había llevado a Zamora el de Ildefonso.

97. La última expresión la explica Castro por haber sido el prólogo añadido con posterioridad a la incorporación de Vizcaya (1288). Como utilizamos para el estudio de la obra la misma

“Ut autem quod quesieritis, facilius inveniri possitis, singulis subsequenter per ordinem capitulis, digestis titulis, adnotavi; quibus, quasi quibusdam clavibus, intellectus referetur, et omni confusione remota, animus vester tanquam stellis iterlucentibus illustretur” (*DPH*, 4, 9-13).

Resulta, pues, ser un manual y no un simple tratado (“Ut alibi fuit dictum, set repetitur ut ordenabilius memorie commendetur”, *DPH*, 230-1), de contenido histórico en sus tres cuartas partes, y constituyendo el resto una serie de normas éticas que el autor destina para uso del infante.

Que empiece tratando de la primera población de España —con las historias de Tubal, Hércules e Hispan— se justifica por la necesidad de emular la labor del “taller historiográfico alfonsí”, del cual fray Juan podía reputarse colaborador (¿activo o a tiempo parcial, celebrado o frustrado?), lo cual realiza conciliando la información procedente de sus fuentes. La geografía asoma en el segundo tratado, “De Hispanie fertilitate”, despliegue tópico de “laudes Hispaniae”, con cierto toques personales, como dejar translucir las reivindicaciones político-territoriales al norte de los Pirineos y sur del Estrecho: “Gallia etiam gothica...que Gothorum tempora ad narbonensem provincia pertinebat. Et Africa etiam una provincia X civitatum, que Tingitania appellatur, ad Gothorum dominium pertinebat” (*DPH*, 23, 8-12).

La corografía física y político-administrativa debía dar paso, a un reportaje de la contextura espiritual del país. Pero, tras la confección de un perfil de la largueza y la liberalidad, espigado en ejemplos antiguos, el autor se dirige en el tercer tratado a conjurar el peligro de una carencia tal en los reyes, de forma que todo él es más un espejo de príncipes —cuajado de avisos: César, inmune a la avaricia, “nunquam dixit militibus suis: “ite, sed potius, venite” (*DPH*, 33, 13-15)— que un relato histórico. La fortaleza y la valentía de la nobleza española conforman el material del tratado cuarto, de similar extensión pero más articulado: no pudiendo en los preliminares extenderse mucho en los elogios, apenas si pinta un retrato negativo y contrastado: los milites hispanos, en efecto, “non sunt ephoebi, non politi, non cincinnati, non calamistrati ut ceterae nationes; set sunt ferriginei et nervosi ad preliandum apti” (*DPH*, 44, 7-9). Y luego escinde su discurso en la consideración, teórica, de la fortaleza, de la magnificencia del príncipe, y de otras virtudes como la confianza, la paciencia y la perseverancia.

Entrando ya en materia, acomete la historia de la manera menos comprometida, mediante la galería de retratos, o ensayo de breves biografías en que se condensa el protagonismo histórico de los hispanos, eso sí, agrupán-

edición que venimos citando de M. de Castro y Castro, seguiremos su paginación para citar los pasajes, con la numeración de renglones que lleva el texto editado (y en nuestro texto tras la abreviatura *DPH*). Posteriormente a nuestra redacción, hemos accedido a la traducción y estudio de la obra de J.-L. MARTIN y J. COSTAS, *Juan Gil de Zamora: De precontis Hispanie o Educación del Príncipe*. Zamora, 1996. Conservamos, por tanto, las referencias a la edición latina de M. Castro.

dolas en tres cajones o tratados: el de los militares (V), el de los santos (VI) y el de los sabios (VII). La óptica propia y local no está, desde luego, ausente. Empieza el primero por Viriato (Vinatio, en alguno de los códices), sigue por los emperadores hispanos, y pasa a los germanos por Genserico, subyugador de Sicilia y Roma. Tras un suevo, entre los godos elude —en Leovigildo y Recaredo— el espinoso asunto de las diferencias de credo, constatando en cambio la “nobilitem maximam” que entonces obtuvo Mérida entre todas las ciudades de España. De los monarcas son Sisebuto, el rey sabio, y Bamba, el ungido cerca de Zamora y victorioso en la Narbonense, quienes más atraen su atención, si no se cuenta la demora que exige el tema de la invasión musulmana. De destacar es que el tema de la violencia cometida en la hija del conde Julián (77-78) tenga su contrapartida en la que Munuza perpetró sobre la hermana de Pelayo (98, 3-11).

Entre los reyes de Asturias, son realizados el Católico, el Casto y el Magno, dándose entrada en el segundo a las leyendas sobre la cámara santa de Oviedo, si bien “quo tempore, ut creditur, translatum fuit Zamoram, cum aliis reliquis, corpus beatissimi Aldefonsi, et ibidem nostris temporibus est inventum, et ipsius meritis in eadem civitate Dominus multa miracula operatur” (109, 9-12). Lo que no puede dejar pasar el autor, en ese punto, es la intervención de Carlomagno en España y la fama ultrapirenaica de sus presuntas victorias, que el autor contradice en todo un capítulo “De civitatibus Hispanie a quibus acquisite” (114-120). Tras Ramiro y Ordoño, las batallas del Magno exigen mayor detención por tratarse del momento de la fundación de Zamora, así nombrada, dice, por Zara, hija de Pompeyo, y por Roma: “civitatem zamorensem nobiliter populavit; ibidem quoque construxit ecclesiam cathedralem” (126, 14-15). Pero como si un nombre atrajese semánticamente a otro, el de Alfonso llama al de Carlos y de nuevo es introducida la historia de Carlomagno y Bernardo del Carpio, con grandes esfuerzos de dilucidación (127-129).

El reinado de los hijos de Alfonso III se abrevia para introducir la historia de los jueces de Castilla: “Nunius Nunii Cathalanus...a quo descendit Imperator. Alter vocabatur Flavinus Calvus, qui vulgariter Xaynus dicitur, seu Lavinus, ex quo descenderunt multi nobiles de Castella, specialiter Rodericus Didaci, dictus Campiator” (132, 2-7). El ulterior desarrollo de la historia impide identificar al descendiente del primero de los míticos jueces. El Cid ocupa todo un capítulo, en que a sus gestas el autor añade la noticia y el texto de los cuatro juramentos proferidos para congraciarse con el rey Alfonso (133-140), ante lo cual el capítulo de “De Abdelmelic, principe Hissem” (140-143) semeja una apostilla final, puesto que, remitiendo al lector a su “De mundi etatibus” y “De viris illustribus”, con el fin de dirigir su pluma “ad alia Hispanie preconia”, pone fin al desarrollo de su historia.

* * *

La nueva materia de alabanza, que ocupa el tratado sexto, es la santidad y honestidad de los españoles. En atención a la línea argumental de nuestro tema conviene transcribir todo el primer título (145-153):

De virorum Hispanie sanctitate

Quemadmodum autem atollit Hispaniam necessariorum copia seu fertilitas, franquezia seu liberalitas, et nichilominus strenuitas militaris, ita eamdem evehit et atollit proborum virorum mira sanctitas et honestas quibus tota Hispania defensatur. Et imprimis Prothomartir Apostolorum Beatissimus Iacobus Hispaniarum Apostolus in medium tanquam lux et scutum Hispanie deducatur, cuius meritis et miraculis tota Hispania fundamenta fidei suscepit, in fide profecit, inimicos fidei expulit et subiecit, et adhuc protegit et defendit, ne ab arabibus occupetur sicut fuit pluries in conflictibus revelatum

Accedat etiam ad Hispaniam decorandam, et etiam informandam, Predicator Veritatis et Doctor Gentium divinissimus Paulus Apostolus qui, sicut se venturum in Hispaniam promissit, ita et venit, non solum mentaliter et in spiritu, set etiam corporaliter in persona, sicut legitur in omnibus *Coronicis Gallicanis*. In redditu autem sub Nerone principe tentus fuit.

Quamvis ecclesia multos gloriosos martires veneretur, specialiter tamen duobus martiribus Hispanie animosis, Laurentio videlicet et Vicentio, cum quibusdam melodiosis et gaudiosis tripudiis solepnizat.

Que patria vel que civitas ut Legio urbs Hispanie reperitur que Christi martirem Marcellum Centurionem cum beatissima uxore Nona et XII filiis Centurionibus et Christi martiribus edidit? quorum sanguine et fide plebs catholica roboratur. Nomina eorum hec sunt: Claudius, Lupercus, Victoricus, Facundus, Primitivus, Emeterius, Celedonius, Servandus, Germanus, Faustus, Ianuarius et Martialis. Nusquam reperitur tantus pater ut Marcellus, qui cum tot et tantis filiis, numero et genere, ad palmam martirii pervenirent.

Ut autem ad presens omitam infinitam sanctorum multitudinem, quorum martirio et doctrina Hispania fulget, veniam ad Severianum Ducem Cartaginensem, qui de uxore sua Theodora tres Doctores inclitos meruit obtinere, videlicet: Leandrum et Hisidorum Archipresules Hispalenses et Fulgentium Episcopum Astigitanum. Hii tres doctores fuerunt venerabiles confesores quorum doctrina, ut patet in eorum *Libris florilegiis*, orbis experitur quotidie universus.

Adaugent etiam ad Hispanie laudes, virgo Christi Florentina religiosarum monialium abbatissa, et Theodosia gloriosa regina, que sanctorum trium doctorum ex utroque parente sorores fuerunt.

Laudabilis est inter sanctas virgines beatissima Florentina, set Theodosia regina dignis est preconiiis efferenda, que in gloriosissimo suo filio et martire Hermenegillo, acerrimam mentis pertulit passionem; cum enim paterne nollet heresi consentire, pater ipsum in Christi martirem consecravit. Fuit autem Theodosia uxor Leovigilli regis, et ex eo suscepit Hermenegillum et etiam Recharedum regem.

Nusquam vero legitur similis patri Severiano, qui tantorum trium Doctorum, et tantarum duarum filiarum filiali contubernio frueretur. Extollit etiam Hispaniam

sanctissimus ille romanus Papa Damásus natione Hispanus, qui pre ceteris, Ecclesiam Apostolorum Principis Petri opere miro fundavit Rome, et ex diversis mundi partibus multa sanctorum corpora delulit ad eandem Urbem gloriose decorandam.

Gloriosissimus Aldefonsus Archiepiscopus Tholetanus, fons eloquentie clarus et perspicuus, beatorum trium doctorum supradictorum et Eugenii consanguineus, reddit Hispaniam laude dignam, qui vivens in corpore, palio celesti a Regina Celorum almiflua mater Christi meruit insigniri.

Atollit nichilominus Hispaniam beatissimus legionensis episcopus Froylanus, super quem Spiritus Sanctus in specie columbe descendit; cuius etiam labia immissis ardentibus prunis non stuarunt. Innumerabiles quidem sunt et alii sancti in scratissima patria procreati; ut sunt Vincentius, Sabina, Christeta, Felix, Fructuosus, Eulalia; Marina, Euphemia et alii plures, quorum si voluero nomina tradere scriptis, facilius me tempus quam copia desseret.

Sed pretermitendi non sunt beatissimi Dominicus et Antonius, qui Apostolorum opera nostris temporibus adauxerunt. Dominicus Sanctissimus Ordinem Predicatorum instituit, Spiritu Sancto suggerente. Et Antonius Beatissimo Patri Francisco in Ordine Fratrum Minorum pauperum beatorum, sanctitate successit primus, qui ante mortem faciem sui Ihesu meruit revelata facie contemplari.

Sanctus etiam Dominicus Cluniacensis Ordinis Abbas de Silos in liberandis captivis a manibus arabum, pre ceteris sanctis videtur gloriam reportare.

Fuerunt alie persone famosissime in Hispania, que anthonomasice Christi Ecclesiam decorarunt, licet non fuerint ascripte cathalogo sanctorum, utpote Hydacius Episcopus Barchinonensis. Tayo Episcopus Cesaraugustanus. Eugenius, Tarragonensis. Mausona, Ementensis. Patardus, Bracharensis. Helladius, Eugenius, Iulianus, Archiepiscopi Tholetani. Fulgentius, frater Leandri, Episcopus Astigitanus, vita et doctrina insignis. Martinus Dumiensis honor gentis. Vita eorum, et stolla eorum, diadema ecclesie. Sapientia eorum pax multorum, et lingua eorum informatio discipline; manus eorum ad subsidium pauperum, et cor eorum ad compassionem humilium; cingulum eorum zelum fidei, et arma eorum ad persecutionem blasphemie.

Decorant etiam specialiter Romanam Ecclesiam Dominus Pelagius Cardinalis, et Dominus Egidius Sanctorum Cosme et Damiani Diachonus Cardinalis, qui tanquam animal oculatum, fuit discretione peditus, et tanquam animal pennatum, sublevatus titulis honestatis. Et vir philosophicus in omni scientia eruditus, Magister Petrus Iuliani Ulixibonensis qui in Summum Pontificem postmodum est creatus et Iohannes Vocatus. Et Dominus Ordonius, Episcopus Tusculanus, qui tam elegantia corporis quam modestia sermonis et operis, nobilitate sanguinis adhuc pollet.

Felix patria que imitatur tantorum patrum fidem, sequitur sanctitatem et eorum prudentia decoratur. Felices principes et prelati, qui per personas tam sanctissimas et generoso sanguine clarissimas, Dei leges sacratissimas acceperunt, dummodo et ipsi tam sanctorum virorum fidem, doctrinam et opera imitentur, et illum super omnia reveantur *per quem reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. In cuius manus sunt omnium potestates et omnium iura regnorum. Cuius regnum est regnum omnium sanctorum, et dominatio in omni generatione et generationem. Ipse creator est omnium Omnipotens et rex potens et metuendus nimis, sedens super tronum et iudicans Dominus.

En un estilo que trasluce la conciencia de pisar el terreno de la polémica, Gil de Zamora abre la serie por Santiago, al que no sólo debe España los fundamentos de la fe, sino también la defensa contra los árabes, como había sido revelado a muchos en los combates. A él había de unírsele (“accedat”), y se apoya en bibliografía francesa, el apóstol de los gentiles, Pablo. Pero es de notar que entre los mártires que celebra la iglesia con música y baile, se hallan dos “martiribus Hispanie animosis”, Lorenzo y Vicente. Ambos habían dado prueba, efectivamente, –según rezan sus “passiones”– de su buen espíritu, e incluso de su sentido del humor, al abrazar el martirio. Pero la naturaleza hispana de cada uno era diversamente admitida. Del valenciano arrojado al mar, tras vencer dialécticamente al cruel magistrado Daciano, apenas si en algún santuario francés había llegado a dudarse, antes del siglo XI, de su hispanidad. En cambio al diácono romano, cuyas actas relatan su martirio en el fuego, es ahora, por mucho culto que se le hubiera rendido en la Hispania visigoda, cuando se le reclama connatural⁹⁸.

Si osadía, no exenta de justificación político-eclesiástica, es disputar a Roma la cuna de San Lorenzo, mucho mayor lo es la invención de la numerosa prole de San Marcelo (146, 15-147, 8), el centurión mártir en Tánger, cuyas reliquias no habían podido ser trasladadas a León, pero aun sin ello se había fraguado en la ciudad la leyenda de que el soldado habría formado parte de la Legio VII Gemina⁹⁹. Gil de Zamora le da por esposa a una Nona, y además hace de sus doce hijos, varones todos, otros tantos centuriones, lo cual no podía fundarse ni siquiera en las tardías actas martiriales que de casi todos se conservan. Del primer grupo fraterno en que se organiza la prole –Claudio, Luperco y Victorico– no las conservó el *Passionario Hispánico*, aunque, dada la vecindad leonesa de esta familia de militares, es preciso señalar al monasterio de San Claudio como el centro propulsor de su leyenda¹⁰⁰. Emeterio y Celedonio son ya cantados en el *Peristephanon* de Prudencio, aunque su “passio” no pueda considerarse anterior a 711 ni posterior a principios del siglo IX¹⁰¹.

Idéntica cronología hay que atribuir a la “passio” de Servando y Germano, otra pareja de “milites Christi”, oriundos de Mérida, que habrían sufrido el martirio en el “fundus Ursiano” (en el camino de su ciudad “ad provinciam

98. FABREGA, *Passionario*, I, 92-108, 181-4. Prudencio canta el martirio de San Lorenzo en Roma, si dejando traslucir que lo hace desde España (RIVERO GARCÍA, *La poesía de Prudencio*, 136-9). Ya Santiago de la Vorágine se hará eco de la postulación de naturaleza hispana para Lorenzo (*La leyenda Dorada*, 461-1).

99. Cf. *supra*, p. 185-186. *Acta Sancti Marcelli Centurionis et martiris*, ES, XXXIV, apend. 3, 4. *Traslacion del cuerpo de san Marcelo, mártir, desde Tanger a la ciudad de León*, ES, XXXVI, 256-60. AASS, 30 oct, XIII, 274. H. DELEHAYE, *Les actes de saint Marcel le centurion*, AB, 41 (1923), 257-87. B. de GAIFFIER, *Saint Marcel de Tanger ou de Leon?. Evolution d'une legende*. AB 61(1943), 320-408. FABREGA, *Passionario*, I, 221-2.

100. Cf. *supra*, p. 187-190. Un mártir Claudio, con distintos compañeros, era conmemorado el 23 de agosto en el siglo XI, según los calendarios de Silos (FABREGA, *Passionario*, I, p. 235).

101. FABREGA, *Passionario*, I, 120-5. L. RIVERO GARCÍA, *La poesía de Prudencio*, 133-136.

Mauritaniae”) y cuyas primeras manifestaciones de culto se rastrean avanzado el siglo VII en las inmediaciones de Assidonia¹⁰². Sus restos habrían sido llevados a enterrar, sin embargo, según la “passio”, respectivamente, a Sevilla y Mérida.

Una tríada de mártires es la que componen Fausto, Jenaro y Marcial, “fratres” a los que en el siglo VII se rendía un culto en la Bética que no era desconocido al norte de los Pirineos, y a los que una “passio” escrita a fines del siglo VIII, o incluso en el IX—muy insistente en el dogma de la Trinidad—, sitúa en Córdoba, recibiendo el martirio a manos del gobernador Eugenio un quince de octubre¹⁰³. Su memoria nutrió la fe de los mozárabes cordobeses del siglo IX, que los veneraron en la basílica de los “Sanctorum trium”, según el testimonio de Eulogio.

Hacer una familia con mártires de tan variado origen geográfico, evitando cuidadosamente incluir alguna de las grandes mártires hembras, no nos parece sino una argucia ideológica para colocar a León en la cima de la dignidad eclesiástica hispana. La antigua capital de la dinastía, dignificada por una traslación procedente de la Mauritania Tingitania, podía presentarse como depositaria de unos derechos históricos, en lo eclesiástico, que la traslación de los restos de San Isidoro, dos siglos antes, se había mostrado ineficaz en reclamar. La Rioja y la Bética vinculadas simbólicamente al reino y a la ciudad de León, bajo la égida militar de uno de los más ilustres mártires del imperio romano de Occidente, puesto que no se puede olvidar que San Marcelo, como centurión, pertenecía a la estructura de aquél. Se trataba, en definitiva, de vindicar con la hagiología lo que el Tratado de Sahagún, a la vuelta de un siglo, se había mostrado incapaz de imponer: la reserva de un espacio propio para los leoneses en la nueva Hispania reconquistada.

Después de ello, resulta natural que el siguiente eslabón de la cadena hagiológica lo forme la familia de santos procreada por Severiano, dux de la Cartaginense, y su esposa Theodora (147, 9-148, 15). Gil de Zamora se ve precisado de subrayar que los tres doctores, Leandro, Isidoro y Fulgencio “fuerunt venerabiles confessores” cuya doctrina puede espigarse en los *libri florigeris* que de ellos se conservaban. Y el hecho de que sus hermanas la abadesa Florentina y Theodosia—a la que hace esposa de Leovigildo, y madre de Heremegildo y Recaredo— fueran la una abadesa “beatissima” y la otra “regina dignis... preconiiis offerenda” representaba, a no dudarlo, un digno modelo para la familia del real patrono al que va dirigido el libro.

Un papa de origen hispano, Dámaso, adversario de herejías y gran impulsor del culto a los santos en la iglesia de San Pedro, antecede, por razones cronológicas, pero también de precedencia en la dignidad, a Ildefonso de Toledo, consanguíneo de la santa familia precedente, y distinguido en vida con el palio por

102. FABREGA, *Passionario*, I, 161-4. La passio—que debe mucho a las de Eulalia, Justa y Rufina y Enmeterio y Celedonio— es traducida por RIESCO CHUECA, *Pasionario hispánico*, 203-15.

103. FABREGA, *Passionario*, I, 156-61. P. RIESCO CHUECA, *Pasionario hispánico*, 193-99.

la almiflua Virgen María (149, 3-7). Y, como queriendo roborar la tradición neogotocista del reino leonés, le sigue Froilán de León, presentado recibiendo al Espíritu Santo en forma de paloma y con los labios indemnes de las ardientes brasas, según rezaba su *vita*¹⁰⁴.

Después de él, pueden ya citarse los demás, pero por ese prunito depurador de la fantasía románica que impone la escolástica, fray Gil retorna a la tradición martirial hispana, y así menciona entre los "innumerables...sancti in sacratissima patria procreati" a Vicente, Sabina y Cristeta (cuyo culto en el siglo IX queda ya reflejado en el martirologio de Floro), Félix (de Gerona), Fructuoso (de Tarragona), Eulalia (de Mérida), o los cultos de origen oriental como Santa Marina y santa Eufemia¹⁰⁵. Entre ese pasado heroico que es la época martirial y el mundo contemporáneo al autor, nada se interpone. Por ello no es de extrañar que traiga seguidamente a colación los representantes de la vanguardia eclesial que son entonces las órdenes mendicantes, representadas por Santo Domingo, primero, y luego por el franciscano de origen hispano San Antonio de Padua, ambos en aquel entonces canonizados por la iglesia de Roma¹⁰⁶. La mejor expresión de esa vanguardia es su precedencia con respecto a un santo medieval castellano, Santo Domingo de Silos, cuya aureola estaba más consolidada, en los últimos tiempos, y de forma especial, "in liberandis captivis a manibus arabum" (151, 1-3).

De nada le sirve, por tanto, vindicar santidades más recientes si la iglesia, según reconoce, no incluye en el catálogo hagiológico a celebridades "que anthonomasice Christi Ecclesiam decorarunt": se trata de los obispos Hidacio "de Barcelona" Tajón de Zaragoza, "Eugenio de Tarragona", Massona de Mérida, Pantardo de Braga, Fulgencio de Ecija, Martín de Dumio y los arzobispos Heladio, Eugenio y Julián de Toledo¹⁰⁷. La referencia al pasado visigótico de la iglesia hispana puede resultar, en este caso, un recurso ante la evidencia de la decadencia moral del presente. A ellos les contrapone, para terminar, la figura de cuatro personajes del área occidental de la iglesia hispana —no se olvide la condición fronteriza de la ciudad y custodia del autor— vinculados a la curia romana (152, 4-13): los cardenales Pelayo Gaitán y Gil Torres, éste —del título de San Cosme y Damián— de una discreción y honestidad puestas a prueba; el sabio maestro Pedro Julián, de Lisboa ("Pedro Hispano"); y su compatriota el obispo de Braga Ordoño (+1285), cuya elegancia de porte contrastaba con su modestia en palabras y obras^{107bis}.

104. Cf. *supra*, p. 190-192. También, J. GONZALEZ, *San Froilán de León. Estudio crítico-biográfico*. León, 1946; 9 FABREGA, *Passionario*, p. 78-86, 144-50, 165-8, 212.

105. Cf. *supra*, p. 17-20. Y L. de KERVAL, *Sancti Antonii de Padua vitae duae*. Paris, 1904.

106. Cf. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, p. 296.

107. CASTRO Y CASTRO *De preconitiis...*, CLXXXVII. Todo el acopio de fuentes, *Ibidem*, p. CLXXVII-CLXXXVIII. El Hidacio al que se refiere debe ser el emeritense, adversario de Prisciliano (*DHEE*, II, p. 1.093). "Eugenio de Tarragona" ha de corresponder a Eumerio, el conciliador de los arrianos en el siglo IV (*DHEE*, II, p. 886). Sobre Pantardo de Braga (580-589), *DHGE*, X, p. 359. Sobre los toledadnos, entre 615 y 680, *DHEE*, IV, p. 2.570.

107bis. Sobre estos personajes, cf. *DHEE*, III, 1954-55; y *DHGE*, t. 20 (col. 1378-79), 24 (col. 679) y 10 (col. 360) y LENEHAN, *La iglesia española y el papado...* p. 243-264.

Y como si todo ello no estuviera dirigido sino hacia la reflexión del príncipe, Gil de Zamora pasa a describir (153-175) la triple prontitud que los reyes deben tener: el temor al poder de Dios, el conocimiento de sus designios y el amor a su bondad.

* * *

Pero como sea que el rey no deba beber sólo en los frutos de santidad dados por su pueblo, sino también en los ejemplos de sus hombres de ciencia, Juan Gil consagra el séptimo tratado a los filósofos, historiadores y poetas nacidos en Hispania (175-213).

Apoyándose en la autoridad de Plinio y el Tudense, postula la naturaleza hispana de Aristóteles (lo que ya había hecho con Mahoma), así como de su comentador Averroes, con cuya obra se muestra familiarizado (73, 13-16; 175, 12; 176, 14-177, 5). Luego van Avicena, Séneca, y los astrólogos, entre ellos Juan de Sevilla. Entre los historiadores cita a Pompeyo Trogo, Paulo Orosio, Isidoro (además, a un homónimo continuador hasta la invasión islámica), Ildefonso de Toledo, el Tudense y Rodrigo Jiménez de Rada. De los poetas, la cosecha es menor: el cordobés Lucano, Deciano de Mérida, y los oriundos de Babilis, Marcial —el autor de epigramas— y Liciniano.

La relación le sirve para apoyar la triple actitud que debe exhibir el rey para consigo y con su pueblo. En lo primero, debe cuidar ("conservatio") el corazón, el discurso y sus obras. Y en cuanto a lo segundo, debe guiarse con justicia y misericordia, con ciencia y con prudencia.

Habiendo teorizado lo suficiente sobre el perfil ideal del príncipe, Gil de Zamora pretende dirigir la atención de éste hacia el escenario en que quiere ubicar su vindicación, el suyo. Pero el decoro tópico le exige presentar el tratado, el 8, en el contexto "De locorum Hispanie nominibus inmutatis" (213-279).

Empieza refiriéndose a las ciudades del reino de León y sus antiguas grandezas, intentando siempre deducir consecuencias del significado del nombre: la primera, mayor y más antigua, Hispalis, la cual "a situ nomen accepit..., locata sit ne forte rueret propter lubricum et inestabile fundamentum" (214, 3-6). Luego León, fundada por Mercurio, aumentada por Trajano y capital del reino suevo; Toro, el antiguo centro de los Campos Góticos; Badajoz, Castrotorafe, Moriana, Astorga, Rama, Benavente, Malgrat, Santiago de Compostela y Tuy; Mérida, cuyo arzobispado fue trasladado, dice, a la iglesia compostelana; Oviedo, donde estaban vetadas las infamias ("flagitias"), y finalmente Montánchez y Jerez de Badajoz.

Castilla la vieja, la antigua Vardulia, comprende: Toledo, la antigua Serrezola, fundada por los cónsules Tholemon y Brutus en tiempo de Tholomeo, y a la cual los godos mudaron la gloria de ciudad real que bajo los vándalos tenía Hispalis (218, 1-3). Perdida a causa de los judíos, en la actualidad descuella por la riqueza de esa comunidad. Sagunto, escenario de la fide-

lidad a Roma llevada hasta la autoinmolación colectiva. Burgos obtiene su grandeza del camino de Santiago. En cambio Sepúlveda deriva su nombre de las siete mujeres públicas que antiguamente la habitaron, así como Sidonia fue antes Sodonía. La identificación con la antigua *civitas* le ahorra buscar la etimología de Jerez, Granada, Belsa, Ecija, Cabra, Calatrava, Oreto, Jaén, Mentesa, Gidiez, Oca, Almaría, Urgi, Berga, Glici, Guadalajara, Complutum, Talavera, Madrid –cuyos habitantes usaron osos en la batalla de Las Navas (223, 5-6)– y Sahagún.

Magnificar Francia, o menoscabar a Portugal, es concebir ésta como “*portum Gallie*”, en la que sólo Lisboa destaca, perdiéndose luego en el ensayo de identificar la antigua Munda. De Aragón, que inmediatamente le evoca la fecundidad en viñas y frutos, destaca las ciudades de Tarragona, Zaragoza, Játiva, así como el reino de Mallorca. La Cartaginense le evoca su vinculación africana vía marítima, pero sin dejar de recordar la traslación a Toledo de su antigua dignidad *goda* (226-8). El noroeste gallego parece representársele como una nebulosa semántica, razón probable de recurrir al mito antiguo para discurrir por ella (228-34) y de remitir, al final, para más información a su libro “*De mundi etatibus*” al objeto de “*ad alias Hispanie civitates, iuxta principale propositum, convertamus*”. Todavía se para en “*De Carpetania et locis Navarre ac Provincie*” (234-8), con el propósito, al parecer, de vincular la historia de Pamplona con la de Castilla y Aragón.

Llega así a “*De adversitatibus et prosperitatibus quas habuit civitas zamorensis tempore romanorum, quando Numantia vocabatur*”.

Se reduce Zamora a la antigua Numancia (238-46), cuyo asedio refiere Orosio; él añade otro a cargo de Pompeyo, cuya hija Zara habría intervenido parlamentando, razón por la que, en combinación con el nombre de Roma, dio el suyo a la ciudad. Luego trae la defensa y doble población a cargo de Alfonso III y Ramiro II (246-49), pues “*extiterant quippe ab antiquo legionenses ac zamorenses fibula copulati*”. Tales asedios juegan, a nuestro parecer, el papel de ilustres precedentes de asedio cuyo relato constituye el nudo de la obra, en el contexto del principal propósito ideológico que mueve al autor: la defensa del rey Alfonso frente a la traición de su hijo el infante don Sancho y, en relación con ello, la defensa de Zamora contra la reputación de ciudad traidora que una historiografía castellanista (jalones: el cantar del cerco de Zamora y la *PCG*) le asignaba.

El tratado, que empieza con la división del reino entre los hijos de Fernando I, ocupa una extensión sensiblemente más amplia que los precedentes (249-67), y en él se hacen intervenir circunstancias y personajes hasta entonces no aducidos por los relatos historiográficos precedentes. Los castellanos son presentados como “*latrones*”, y Sancho II como un tirano que murió traicioneramente como herido por el rayo de Dios. Empezó queriendo para sí los reinos de sus hermanos “*spiritu superbie elevatus*” (250, 13), y tras vencer en Llantada y Golpejera a Alfonso, éste “*innata benignitate volens parere christianis... regni Castelle dominium et ius cessit*” (251, 9-52).

Capturado en la iglesia de Santa María de Carrión por un hermano que no corresponde a su piedad, profesa en Sahagún antes de huir a Toledo. Pero los zamoranos eligieron a Arias González como duque y príncipe "ut eo duce possint tirapnidi regis Sancii obviare". Éste, tras dominar Asturias y León y capturar a García, "terram sororum voluit...occupare indignans soronibus" (255, 18-19).

Pero el elemento más original de la argumentación se halla en la presentación de la traición de Vellido Dolfos como el acto de un castellano –nieto del Rodrigo Velaz, padrino y asesino en León del infant García– al cual el demonio había persuadido de que si venía a Zamora y libraba a doña Urraca del cerco de su hermano Sancho, podría disfrutar "de su contubernio" (256, 17-23).

El trato se hizo "omnibus civibus ignorantibus" y con la promesa de recibir Lenguar y Villalup (257, 3-5). Resultan en extremo gárrulos los pasajes en que el rey asediante ansía la posesión de Zamora (259, 7-19), la rápida muerte del monarca ("quod Altissimo superbi gigantes non placuerunt ab initio", 260, 8-9), el encuentro inmediato con Rodrigo Díaz (260, 12-24) y la digna forma en que doña Urraca despacha al traidor (261, 6-16).

Viene luego la defensa que los zamoranos hacen de su honor en un riep-to al que fueron conminados por la hueste del monarca asesinado. La elección de Alfonso como "rex Hispanie" resulta así a modo de colofón (267-74), sin ahorrar la referencia a las pretensiones incestuosas de Urraca, tras la intervención decisiva del concejo de Zamora en el juramento de fidelidad que le entregó el gobierno de los reinos. Resulta, por tanto, apropiado, tras el elogio del rey Alfonso –que afirma haber hecho ya en otros libros suyos ("ut prediximus in aliis libris nostris")– otro sintético de la ciudad de Zamora, así como una referencia a las dificultades que en el presente padecía su gobierno (274-277).

Alcanzada la formulación del mensaje que Gil de Zamora quiere transmitir a Don Sancho, los cuatro últimos tratados, más teóricos (una historia de tiranos en el noveno; un tratado de derecho feudal, el décimo; y sendos códigos de estrategia bélica, los dos últimos) interesan menos a nuestra materia (véase "De reliquiarum post victoriam confirmatione"), pero no dejan de orientarse al propósito general del libro, como cuando finaliza el noveno con una historia medieval de las sediciones (321-335).

Pero antes de concluir, es necesario delectar la forma en que Gil de Zamora puso su cultura al servicio de sus propósitos ideológicos.

El estudio de las fuentes del *DPH* muestra el buen conocimiento de la cultura clásica y cristiana que tenía, pero al mismo tiempo revela que esa ciencia no era tan profunda como pueda darlo a entender el número de citas que pueden espigarse de cada autoridad en el texto. En efecto, muchas de estas aseveran que el franciscano no conoció la fuente original, sino que la trae de segunda mano¹⁰⁸.

108. La *Historia Naturalis* revela que conocía también la obra de Euclides, Proclo e Hieron de Alejandría.

La retórica bíblica informa la selección de algunos "topoi" y confiere un cierto estilo escriturario al esmerado latín que emplea. En la narración de la Pérdida de España usa a Mateo y las lamentaciones de Jeremías. A Alfonso I de Asturias le atribuye las palabras de Jacob a José, tomadas del Génesis (49, 24). Idéntico pasaje usará al glosar el reinado de Alfonso VI, añadiendo aquellas con que el Eclesiástico (45, 2) hace lo propio para con Moisés. Al príncipe Sancho, por su parte, lo parangona con los personajes del Antiguo Testamento, como el sacerdote Simón, hijo de Onías (Eccli. 50, 6-11), y traduce su nombre por "saciado", es decir "plenus gratia et veritate" (Ioan., 1, 14).

De la patología utiliza, fundamentalmente, la latina, citando a Ambrosio (1 cita), Jerónimo (7), Agustín (16, de las cuales 10 de "De civitate Dei"), Paulo Orosio (3) —del que tomará el "bellum numantinum" del tratado 8—, Isidoro (26) —principalmente las "Etimologías", para los tratados 1 y 8—, Alcuino (1), Paulo el Diácono (principalmente las Epístolas de Gregorio el Grande que éste incorpora y de las que saca la leyenda de Trajano), San Bernardo (el "De consideratione" y algunos "Sermones"), la "Historia ecclesiastica" de Pedro Comestor y el "Liber derivationum" de Huguccio. Pero en el texto puede hallarse, además de cierta expresión griega, una cita a Juan Damasceno, de cuya obra hubo, además, de tomar las tres historias de la leyenda de Barlaam y Josafat que aduce dentro del apartado "De triplici strenuitate quam debent reges habere".

Entre los clásicos, Cicerón y Séneca los conoce a través de Boecio, aunque del primero cita varias veces la Retórica. De Platón, aun sin nombrarlo explícitamente, demuestra conocer algunas de sus obras. Pero de Aristóteles son 30 las citas, principalmente de una presunta epístola suya a Alejandro Magno, así como de la Metafísica, de los Tópicos, y del *Secretum Secretorum*, obra también atribuida al Estagirita que informa toda la parte normativa del *DPH*. De Ptolomeo hace referencia a la Descripción del Mundo, aunque quizás leyó también el Almagesto, en la traducción de Gerardo de Cremona. Virgilio y Ovidio son también varias veces citados (del segundo principalmente su *Metamorfosis*). También Juvenal, Lucano y Marcial, de quienes en el sexto tratado ("De philosophorum ac doctorum Hispanie perspicacitate") recuerda su nacionalidad hispana.

Una cierta selección de las citas, en función de la materia tratada, puede detectarse. A Plinio el Viejo, Macrobio, Valerio Máximo y Séneca los toma básicamente para la moralización. De Solino y Papías, conocidos quizás a través de otros autores, toma los textos sobre España. No exhibe el zamorano buen conocimiento de los analistas latinos, aunque cita a Anneo Floro, Salustio, Pompeyo Trogo y otros. El muchas veces referido "De re militari", de Renato Vegetio, parece lo conoce a través de una mano interpuesta, lo que da lugar a inexactitudes.

No faltan los autores medievales europeos, desde Sulpicio Severo al Policrático de Juan de Salisbury o el "De morali dogmate philosophorum", atribuido a Guillaume de Conches. Pero, como es de esperar, son los hispanos los que le proporcionan el grueso de la información aducida: Ildefonso de

Toledo, el Cronicon de Hidacio, Pelayo de Oviedo, el Tudense, el Toledano, los poemas del Cid y de Fernán González, los Anales Toledanos, leyendas como la de Bernardo del Carpio y el Cantar de Zamora, e incluso las canciones de los juglares. La sintaxis latina se ve modificada cuando el texto resulta la versión de una fuente romance, pero el léxico –salvo cuando permite que se deslicen palabras vulgares– queda entonces enriquecido.

Cuando los autores no bastan, y ello ocurre en el momento de mayor tensión ideológica del relato –la narración del asesinato de Sancho II ante los muros de Zamora– fray Juan Gil acude a presuntas fuentes orales. Las últimas palabras que pone en boca del rey castellano –"O Zamora, Zamora, si te iuxta meum desiderium optinerem, aragonum et navarrorum, christianorum et sarra-cenorum Hispanie, me secure dominum reputarem"– dice que las recogieron los historiógrafos, bien de la confesión de Bellido Dolfos, o bien de las personas que pudieron oír al mismo rey exhalar su último suspiro¹⁰⁹.

El carácter ideológico del *De preconiiis Hispanie* sale a la luz de manera más evidente cuando se comprueba que se trata de una ampliación de otra obra que Gil de Zamora había consagrado a exaltar a su ciudad natal, el *De preconiiis civitatis Numantine*, en cuyo proemio afirma iba dirigida al solaz, que no al estudio, del infante¹¹⁰. "Qualiter ipsam pene destructam respexerit Deum": parece indudable que el franciscano abogaba ante el príncipe en favor de su ciudad natal, y que éste accedió en 26 de diciembre de 1278 a poner paz y concordia en cierto litigio que habían mantenido los caballeros con los burgueses de Zamora¹¹¹.

El contenido de ese primer libro empieza en lo que será el meridiano del octavo tratado del *DPH*: "Zamorensis civitas Numancia quondam extitit appellata", invención del franciscano que apoya en el texto que conocía de Isidoro y Lucas de Túy, y que poco después hará seguir de la descripción de las ciudades importantes del reino leonés: León, Toro, Mérida, Oviedo, Montánchez y Jerez de Badajoz. En el *DPH* colocará ello al principio de este octavo trata-

109. CASTRO Y CASTRO, *De preconiiis...*, 259, 17-22.

110. "Nunc autem de civitate nostra Zamorensi, non ad studium sed ad solacium, libellum primum vobis, ut scivi et potui, compilavi; ut discatis quantis eam Deus gloriosus et sublimis preconiiis extulit; a quantis periculis eripuerit; quam fidelis suis principibus extiterit; et qualiter ipsam pene destructam respexerit Deus altissimus et eternus...". El texto lo edita Fidel FITA, "Dos libros inéditos de Gil de Zamora", *BRAH* (1884), 134-200.

111. El acuerdo se selló con homenaje recíproco (FITA, *Dos manuscritos...*, p. 200). La sentencia la trae C. FERNÁNDEZ DURO, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora*, I, 465-73. Cfr. FERNÁNDEZ-XESTA Y VÁZQUEZ, E., "El motín de la Trucha y sus consecuencias sobre don Ponce Giraldo de Cabrera", *Primer Congreso de la historia de Zamora*, Zamora 1991, 261-83.

do, con el fin de contextualizar o presentar difuminada la intención que había presidido la confección del primer libro.

Pero son pocas las variantes que introducirá en la ampliación que constituye el segundo, fuera de antecederle los siete primeros tratados (*DPH*, 7-213), y de añadir, tras el explicit del primero, otros tres más (*DPH*, 335-379): sólo se suprime un párrafo ilativo correspondiente al comienzo del capítulo II primigenio, se añade en el mismo una cita de Vegetio (*DPH*, 244, 1-7), se redistribuyen internamente los párrafos de los capítulos VI y VII y se suprime el segundo párrafo del capítulo III: "Post hoc veniens...sepultus"¹¹². Párrafo que empieza por:

Post hoc veniens Zamoram, Garsiam filium suum comprehendi, et apud Gozonem ferreis vinculis mancipavit; quia suspectum eum habebat, eo quod socer eius Munio Ferdinandi tyranidem actians, contra regem rebellare parabat, ex quo facto, alii filii indignati, coniuratione facta, patrem suum regni regimine privare parabant. Huius autem dissensionis causa, fuit regina Semena, que dicta fuerat Amelina, que satis inhumana, studebat nova gravamina et servitutis honera invenire, nichilominus discidia et scismata procurare

Y termina en:

Et habito prelio cum Ayolas rege arabum, ipsum plurima strage contritum vicit et captivavit; predaque rerum et gregum et captivorum maxima subsequente, venit ad locum qui Tremulus nuncupatur; ibique custodum incuria Ayolas curiosus accessit, et ad suos rediit fugitivus. Garsias autem trium annorum expletis curriculum, Zamore propria morte decessit; Ovetumque delatus, in monumentis regalibus est sepultus.

Se trata de la narración de la exitosa sublevación de García contra su padre, Alfonso III el Magno, cuya base estratégica estuvo situada en la ciudad de Zamora, donde morirá el rebelde después de tres años de reinado, en los que combatió a los musulmanes. Era, evidentemente, un pasaje nada favorable a los propósitos ejemplarizantes que Gil de Zamora imprimía a su segundo tratado, en el contexto de la rebelión del infante don Sancho contra Alfonso X: razón sobrada para que fuese, lisa y llanamente, suprimido.

Pero la pluma de Gil de Zamora dió una muestra más clara de fundar el historicismo ideológico sobre la hagiología, y es en la confección de la *Passio sancti Nicolai, Alcamae regis filii, et sociorum martyrum, qui passi sunt apud Ledesmam*¹¹³. El texto narra cómo, en la conquista musulmana de la península

112. Cf. FITA, *Dos libros inéditos...*, p. 148 y 153-154.

113. Edición en FLOREZ, *ES*, XIV, Madrid, 1758, p. 392. Cf. el estudio de A. BARRIOS GARCÍA ("La leyenda medieval de los mártires de Ledesma", *Salamanca, Revista de Estudios*, 43(1999), p. 193-233), quien, no sólo siguiendo a Flórez sino además revisando sus fuentes (*Ibidem*, p. 201, nota 14), atribuye la autoría a Gil de Zamora. Desde luego, el plan de la *passio*

la—sobrevvenida por la traición del conde Don Julián, que así vengaba el adulterio cometido con su mujer por el rey Rodrigo en la ciudad de Cáparra— el rey Alcarra de Marruecos permite, al ocupar el castro de Fera (la posterior Ledesma), a ciertos cristianos permanecer junto a Tormes, y aun, a cambio de un tributo, construir una iglesia de san Juan. El hijo del rey moro, atraído por el latín e interesado en la doctrina cristiana, termina por bautizarse con nombre de Nicolás. La reacción paterna se calca sobre la de un “praeses” del Pasionario: fracasada la dialéctica, encarcela a su hijo con sus dos maestros mozárabes, y los tres son lapidados; siendo quemado ulteriormente el joven Nicolás en el atrio de la iglesia de san Juan.

Según sostiene A. Barrios, “en las riberas del Tormes...permaneció una población indígena de religión cristiana...(que) continuaría con su vida colectiva y sería la responsable del mantenimiento de cultos religiosos y viejas tradiciones. Los documentos escritos, la toponimia medieval de la zona, de la vida y martirio de los personajes de esta leyenda, son precisamente testimonios indelebles de tales permanencias”¹¹⁴. Desde luego, a mediados del siglo XII se veneraban en Ledesma unas reliquias que el obispo de Salamanca Navarrón (1152-1159) mandó instalar en la catedral, pero los canónigos comisionados fracasaron en su misión¹¹⁵. Algo, nos parece, tendría que ver con ella la orden del Hospital de San Juan, que en la primera mitad del XIII tenía un “heredamiento de san Nicolás” en Ledesma¹¹⁶. Y a su veneración serían sensibles los franciscanos del convento instalado en la villa del Tormes, aunque no consta el traspaso de esa iglesia, de la orden militar a los mendicantes, hasta el siglo XVI¹¹⁷. Pero, en lo que nos toca, parece indudable el propósito de fray Juan Gil de Zamora —cuya familiaridad con el proceso de las *inventiones* martiriales nos es ya conocida— de fundar el culto a las reliquias que habrían de venerarse en el convento de San Francisco sobre la realidad social (invertida en la leyenda) del mudejarismo, y la piedad franciscana suscitada en torno a los “mártires de Marruecos”¹¹⁸.

(“describentes primo agemus de ipsius conditione in statu infidelitatis et Hispaniae vastatione, secundo de ipsius conversione, tertio de ipsius passione propter fidem veritatis” -*Ibidem*, p. 202) reproduce el método seguido por el hagiógrafo en su legendario alfabético (cf. *supra*, p. 310-311), donde San Nicolás (f 350v-357r) es, por supuesto, el de Bari. Confirma también la autoría de la *passio* la retoma en el *De preconiiis Hispaniae* de la historia del adulterio de Rodrigo en Cáparra (*Ibidem*, p. 202, nota 18 y *DPH*, edición de Martín y Costas, p. 76 y 92).

114. BARRIOS, *La leyenda medieval...*, p. 204.

115. A. Barrios toma la noticia de Gil González Dávila (*La leyenda medieval...*, p. 201).

116. A. Barrios citando los privilegios de la orden editados por C. Ayala (*La leyenda medieval...*, p. 208, nº 32).

117. BARRIOS, *La leyenda medieval...*, p. 197.

118. Un origen literario del contenido de la *passio* osaríamos apuntar: el último milagro de la leyenda de San Nicolás de Bari (Add. 4177, f 356v, pero también en la Leyenda Dorada), en el

Reprochaba en 1955 el editor del *De preconiis Hispaniae* a su autor no haber tratado de los acontecimientos históricos más inmediatos al tiempo de su vida. Pero en realidad sí lo hizo, aunque en otro lugar: se trata de un códice cuyo contenido fue editado en dos momentos por el P. Fidel Fita¹¹⁹. Poca originalidad contiene el relato del reinado de Alfonso IX y Fernando III. Gil de Zamora se limitó a trasladar (“ampliados y mejorados”, según Fita) los capítulos correspondientes de Jiménez de Rada, y combinarlos con los equivalentes del Tudense, “más o menos abreviado”. Corresponden, en la biografía del primero de los reyes, los préstamos del obispo Lucas a los parágrafos nº 3, 4, 6 y 8, y en ellos se destaca la intervención del apóstol Santiago y del “confesor” Isidoro en la vida del reino: la efusión de sangre por una imagen de la Virgen –premonitaria del choque militar con Alfonso VIII– que fue trasladada por el clero y pueblo a la colegial isidoriana (nº 3); la victoriosa guerra contra los portugueses (nº 4); la victoria sobre los sarracenos en el campo de Tejada, “beato Jacobo adiuvente” (nº 6); y la aparición isidoriana a ciertos caballeros de Zamora antes de la toma de Mérida: “Beatus etiam Confessor Isidorus Zamore quibusdam apparuit antequam Emeritensis civitas caperetur, et dixit se ad regis Aldephonsi auxilium cum Sanctorum exercitu properare, eu sibi predictam traderet civitatem, et de sarracenis triumphalem victoriam obtineret”.

Todo parece indicar que nos hallamos ante un alegato leonesista durante el reinado de Alfonso X dirigido a contrarrestar la influencia del Toledano en el seno del taller historiográfico alfonsí. El procedimiento continúa en el relato que ofrece del reinado de Fernando III¹²⁰, por lo que es en el del rey sabio donde la originalidad viene realmente a abrirse camino. La objetividad se manifiesta en subrayar, previamente al retrato moral del rey (nº 16), la impronta de la conquista de Sevilla y del Fecho del Imperio como acontecimientos determinantes del reinado. Sigue la campaña de Murcia (nº 17), con más detalle la de Portugal (nº 18), la sucesión en el reino en el contexto sevillano (nº 19 y 20), el esplendor de la corte y la obra jurídica y cultural (nº 21). Es entonces cuando el cronista se decide a explicar los males del reinado: “Adeo vero circa regni sui principia, et etiam post, fuit prefatus Aldefonsus a sui regni comparticibus infestatus, quod ipsum etiam oportuit causa pacis duos germanos suos a regni finibus propulsare” (nº 22). Se trata de los infantes don Enrique y don Fadrique, alteradores de la paz y del sosiego del reino.

que un niño cristiano, siervo de un rey sarraceno, es transportado en el aire, en el día de su fiesta, por San Nicolás al domicilio paterno, ubicado en un lugar fronterizo. Recuérdese, simplemente, cómo el tema de la frontera se actualiza en los *miracula* de la segunda mitad del XIII.

119. “Biografías de San Fernando y de Alfonso el Sabio por Gil de Zamora”, *BRAH*, V (1884), 308-328; y “Biografía inédita de Alfonso IX, rey de León, por Gil de Zamora”, *BRAH* (1888), 291-295. Ambos textos se reducen prácticamente a la transcripción de los folios 71 v-73 v, 74-78 y 141-144 de un códice custodiado en la Biblioteca Nacional, a la sazón bajo la signatura 1.217.

120. *BRAH* (1884), 308-319. Citaremos los párrafos con la numeración dada por el editor.

Pero el franciscano propone a la providencia como escudo protector del monarca frente a todos los peligros, inclusive las saetas y el rayo que en Segovia y Toledo iban dirigidas a fulminarlo (nº 23). Contexto en el que el auspicio papal le vale la elección al imperio (nº 24). Desgrana entonces Gil de Zamora el escenario internacional en que Alfonso X se vió envuelto, y la falta de perspectiva le hace recurrir al módulo de los anales como técnica historiográfica. Desde el apartado 25 al 37 va, sucesivamente, narrando los asuntos de Dacia, de Sicilia, de Constantinopla, de Hungría y Bohemia, de Carlos de Anjou y del papado, de la invasión benimerín en 1266 ("intendentes quam olim perdiderant recuperare Hispaniam"), del saqueo de Antioquía y de la malaventurada campaña de Conradino ("associato sibi Senatore Urbis, domino Henrico fratre regis Castelle"), hasta llegar a la cruzada de Luis IX de Francia, al que valora como paradigma de rey cristiano, y cuyo ejemplar fin se demora en describir.

Pasa entonces a consignar el auxilio al ejército cruzado por parte de Carlos de Anjou y la paz pactada con el sultán de Túnez, principio de misiones evangelizadoras por parte de dominicos y franciscanos. La crónica concluye constatando la interinidad política producida con la dispersión del ejército cruzado (razón de la presencia de Eduardo de Inglaterra en Castilla), y de las muertes del legado pontificio, del mismo papa y del rey de Navarra. "Lo que faltaba de la vida de Alfonso X —concluye Fita—, escrita por el autor en 1278, podía y debía relegarse a la de Sancho IV con arreglo al plan observado en la redacción de la vida de San Fernando". Detectamos, por nuestra parte, unos propósitos más inmediatos en la visión de Gil de Zamora, impuestos por su condición de fraile mendicante enfrentado a las realidades políticas de una monarquía del período posteocrático¹²¹.

3. UNA CATARSIS FINAL: EL LEGENDARIO MARIANO

La conclusión lógica de la obra hagiológica de Gil de Zamora parece su legendario mariano. Como antes lo fuera Antonio de Padua, Gil de Zamora tuvo el oficio de Maestro de Teología para sus hermanos, franciscanos. Según F. Fita "enderezó a tal fin el *Liber Mariae*, que es una suma o prontuario didáctico-ascético", dedicado —a pesar del título que ostenta el códice de 216 folios: "Libro de Jesús y María"— en exclusiva a la figura de la Virgen¹²². El índice de la obra lo justifica:

121. Cf. P. LINEHAN, *La iglesia española y el papado en el siglo XIII*: Salamanca, 1975, p. 195-201, y J.M. NIETO SORIA, *Sancho IV*. Madrid, 1994, p. 221-222.

122. Puesto que de Jesús trata en otro lugar: "De materia huius festi (Parturitionis) multa predicabilia invenientur in *Libro nostro de Jesu* et in sermonibus de nativitate pueri Jesu" afirma en f 76 r (en FITA, F., "Poesías inéditas de Gil de Zamora", *BRAH*, VI (1885), 379-409, p. 406, nota 1. Vid p. 408 la frase citada de Fita, y p. 407-8 el índice del tratado, que trasladamos a a-continua-

- I. Qualiter Virgo almiflua fuit diversis oraculis revelata (f° 2 r-4r)
- II. Qualiter Virgo almiflua fuit a patriarchis praefigurata (f° 4r-9r)
- III. Qualiter Virgo almiflua fuit a prophetis praenunciata (f° 9v-46 r)
- IV. Qualiter Virgo almiflua fuit [...] concepta (f° 15r-19r)
- V. Qualiter Virgo almiflua fuit santificata (f° 19 r-23v)
- VI. De nativitate almifluae Matris (f° 23 r-40 v), en cinco capítulos, de los que el penúltimo cita un decreto de Inocencio IV (17 de julio de 1245).
- VII. De annunciatione almifluae matris Christi (f° 40v-66r), en catorce capítulos, de los que el penúltimo contiene dos leyendas y el último nueve.
- VIII. De parturitione almifluae matris Christi (f° 66r-76r)
- IX. De Purificatione Virginis et Filii eius oblatione (f° 76 r-85v), con tres leyendas.
- X. De fuga mellifluae matris Christi cum dulcifluo nato suo in Aegyptum; et ipsius amissione et indicatione Filii, quaestione, inventione.
- XI. De Matris ad Filium multiplici compassione (f° 85v-96v).
- XII. De Matris recommendatione, quam moerenti discipulo commendavit (f° 96v-98r).
- XIII. De conversatione almifluae Virginis post Filii sui resurrectionem et assumptionem in coelum (f° 98r-100r).
- XIV. De almifluae Virginis dormitione, et ipsius in coelum assumptione et annorum vitae suae, computatione (f° 100r-111r)
- XV. De multorum praedicabilium ordinatione in Virginis assumptione (f° 111r-119v), refiriendo dos milagros.
- XVI. De multorum miraculorum patracione per Virginis intercessionem (f° 119v-165v), distribuido en 6 capítulos (contabilizamos, entre corchetes, el n de leyendas que contiene cada uno):
 1. De liberatis a faucibus mortis (f° 119v-129v) [11].

ción). En la edición de las 50 leyendas, afirma Fita (*BRAH*, VII (1885), p. 103) que el desenlace de la leyenda nº 24 manifiesta que "el códice no es el original escrito por Gil de Zamora, ni dejó de retocarse por alguna mano poco versada en el dogma católico".

2. De liberatis ab aquis (f° 129v-132v) [3]
3. De liberatis a captivitate (f° 132v-133v) [2]
4. De liberatis a diversis aegritudinibus (f° 133v-148r) [20]
5. De multis curialitatibus, quas amicis suis exhibuit alma Virgo (f° 148r-160r) [18]
6. De imaginibus ipsam repraesentantibus, quibus voluit altissimus eius Filius unigenitus reverentiam exhiberi (f° 160v-165v) [9]

XVII. De virginum et viduarum exhortatione ad imitationem Virginis (f° 163v-169v)

XVIII. De meditationibus et orationibus almifluae Virginis et Filii eius secundum numerum (XXIII) et ordinem litterarum alphabeti (f° 169v-198r)

(Apéndice) Officium almifluae Virginis, quos composuit Frater Joannes Egidii apud Zamoram ad preces et instantiam illustrissimi Aldefonsi regis Legionis et Castellae (f° 198r-213).

Esta última parte está dedicada a Alfonso X, del que el autor se considera "scriptor suus"¹²³. El conjunto de la obra fue escrito poco después de las "Crónicas de los Papas y Emperadores", que debían llegar hasta 1264 ó 1278, según reza en el f° 68 v: "Erat etiam in libro scriptum quo tempore Ferdinandi regis Castelle debebat liber huiusmodi inveniri. Et hoc scriptum est in *Chronicis summorum pontificum et imperatorum* in capitulo de Frederico secundo"¹²⁴.

Al tratar de la Purificación, en el f° 85 v, indica: "De hac materia purificationis Virginis requiratur in libro nostro de laudibus almifluae Virginis. De huiuscemodi illuminationibus requiratur in sermonibus de nativitate Domini et in sermonibus beati Pauli et beati Jacobi et beati Thomae. Mei vero praedicabilia pro festo Candelarum, sive Purificationis, reperientur in sermonibus quos composuimus in praeconium almae matris"¹²⁵. Además, pues, de panegíricos de los apóstoles Pablo, Santiago y Tomás, Gil de Zamora era autor de unos sermones en alabanza de María y un libro dedicado específicamente a ello.

Pero es a lo largo del *Liber Marie*, y principalmente en el tratado XVI, donde se contiene lo esencial del legendario mariano, que el franciscano toma de diversas fuentes: la principal es el *De miraculis B.V.M. in urbe Suessionensi* (PL, CLXXIX). Por ejemplo, n° 23: mir. XVII; n° 26: mir. XVIII; n° 28: mir. IX; n°

123. "Serenissimo suo domino Aldefonso, divina providentia illustri regis Castellae, Legionis et Vandaliae, humillimus scriptor suus, frater Johannes Egidii, Fratrum Minorum apud Zamoram doctor insufficiens; regni terreni gubernaculum meritorium et aeterni bravium remuneratorium" (FITA, *Poesías inéditas...*, p. 379).

124. FITA, *Poesías inéditas...*, p. 409, nota 2.

125. Citado por Fita (*Poesías inéditas...*, p. 409).

30: mir....; n° 31: mir. XXVI; n° 36: mir. VII; n° 48: mir. XV y XVI; n° 49: mir. XIX). Eventualmente, recurre también al *De laude sanctae Mariae*, de Guibert de Nogent (PL, CLVI), como en la leyenda n° 47, calcada sobre el cap. X (p. 564-567) de esta obra. Y no faltan ejemplos de préstamos al *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, del monje Hermann (lib. III, cap. XXVII: leyenda n° 47).

Ello no obstante, su editor no niega al franciscano de Zamora alguna aportación personal, pues dice del Liber Marie que "no es una colección de leyendas, sino Manual de pura y clara doctrina sacado mayormente de las obras de los Santos Padres"¹²⁶. La compilación constituirá, a su vez, la fuente más directa de las *Cantigas de Santa María*, del rey Sabio. Esta evidencia fue ya resaltada por F. Fita en su edición del legendario¹²⁷. Una síntesis, en cuadro, de su contenido, que muestre tales concordancias, parece pertinente (A: n° en la edición; B: n° de la Cantiga; C: n° de tratado en el *Liber Marie*; D: n° de folio):

A	B	C	D	ASUNTO
1	II	IV	22r	Entrega de la casulla a S. Ildefonso, con el trágico fin de Sisberto
	X	VI.5	148-149v	" " "
2	III	XVI.5	154v-159	María libera a Teófilo de su pacto con el diablo, y lo hace su vasallo
3	IV	XVI.1	123 r-v	María libra del fuego al niño judío, arrojado a él por su padre
4	VII	XVI.4	135-137	La abadesa preñada
5	XI	XVI.1	119v-120	El monje ahogado en un río y resucitado
6	XII	XV	112	Ultraje en efigie a la Virgen por judíos
		XVI.6	160v-161	de Toledo (idem)
7	XIII	XVI.1	120v	Salvamento de la horca a un ladrón devoto

126. Cincuenta leyendas..., p. 142. Un panorama de la literatura latina mariana del siglo XIII, en MONTOYA MARTÍNEZ, J. *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El Milagro Literario)*. Granada, 1981.

127. "Cincuenta leyendas por Gil de zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio", *BRAH*, VII (1885), 54-144. Parece contradecirse, sin embargo, al afirmar (p. 142) que "Gil de Zamora conoció y manejó la obra musical y poética de Alfonso el sabio; más ni por dechado la tomó, ni por fuente de su propia narración, que creía llanamente histórica". La prelación en el tiempo del legendario franciscano lo asevera Montoya (*Las colecciones de milagros...*, p. 63-64).

A	B	C	D	ASUNTO
8	XIV	XVI.1	121v	Salvación del monje de S.Pedro. de Colonia por intercesión de todos los santos
9	XIX	XVI.5	153v	Justicia sobre los caballeros asesinos de su enemigo ante el altar de la Virgen
10	XXI	XVI.1	123v-124	Parto, muerte y resurrección de un niño
11	XXIII	XVI.5	153v-154	Aumento del vino en un tonel de Bretaña
12	XXIV	XVI.5	149r-v	Un lirio brota en la boca de un clérigo
13	XXV	XVI.6	161-163	Testimonio de María en pleito financiero contra un judío
14	XXVI	XVI.1	121v-122	Salvación del alma de un romero a Santiago, suicida por engaño diabólico
15	XXVII	XVI.6	163-164	Apoyo a la transformación en iglesia de una sinagoga judía en Palestina
16	XXIX	XVI.6	164	Milagrosa representación mariana en el edículo memorial de Getsemaní
17	XXXII	XVI.5	150	Rehabilitación de un clérigo destituido por su obispo por Vivalavirgen
		VII	65v	Caso análogo al anterior
18	XXXIII	XVI	130v-131	Salvamento de naufrago, peregrino a Jerusalén
19	XXXIV	XVI.6	164	Deshonra a una imagen por judío bizantino, y su castigo
20	XXXVI	XVI.2	132	Triunfo de María sobre los santos en el auxilio de naufragos en Bretaña
21	XXXVII	XVI.4	137	Onírica y sensual visión de María, dando la salud a un cojo
22	XXXIX	XVI.6	160v	Imagen incólume del fuego en una iglesia
23	XLI	XVI.4	146	Curación en Soissons del loco Guarino
24	XLV	XVI.1	128-129v	Salvación de un caballero malhechor, que prometió hacer un monasterio y no lo hizo

A	B	C	D	ASUNTO
25	XLVII	XVI.4	165	Liberación del monje bebedor acosado por el diablo en las formas de toro, perro y león
26	XLIX	XVI.5	160	Orientación nocturna de romeros extraviados en el bosque, cerca de San Quintín
27	LI	XVI.6	165	Protección contra las flechas a un combatiente que defendía las puertas de Beaune
28	LIII	XVI.4	142	Curación de un pastorcillo analfabeto en Soissons, que terminó leyendo la Escritura
29	LIV	XVI.4	137-138	Curación por María, con su leche, de un monje gravemente afectado en la garganta
30	LXI	XVI.4	143-144	Curación en Soissons de un siervo, con la boca descoyuntada por incrédulo
31	LXII	XVI.3	133	Devolución a su madre de un niño, empeñado en irredimible usura (en St. Riquier)
32	LXIII	VII	65	Un caballero oye misa en un monasterio de Santa María, yendo de torneo, y triunfa en él
33	LXVI	XVI.5	159-160	El obispo Bono es llamado por la Virgen a decir misa, y recibe luego la casulla
34	LXVII	VII	62v-63	Exorcismos a un caballero salteador y devoto de la Virgen, que portaba el diablo
35	LXXIII	XVI.5	152	Una mancha de vino tinto se borra en misa de los ornamentos, en la abadía de L'Écluse
36	LXXXI	XVI.4	141	Curación en Soissons de Guntroda, del mal que le afeaba el rostro
37	LXXXVI	XVI.2	129y-	Salvación y parto a bordo de la mujer que navegaba hacia el Mont Saint Michel
38	LXXXVII	XVI.5	151v-152	María ordena elegir obispo al clérigo que cantaba siempre sus horas
39	CI	XVI.4	143	Curación de un sordomudo de Laon
40	CVI	XVI.3	132v-133	Liberación en Laon de dos cautivos que ofrecieron dar clavos a la obra del templo

A	B	C	D	ASUNTO
41	CXI	VII	61v-62	Un clérigo ahogado en el Sena promueve la fiesta de la Inmaculada Concepción
42	CXXV	XVI.5	159	María disuade a un clérigo de casarse
43	CXXXII	XVI.5	152v-153	Un canónigo de Pisa se casa para heredar, pero María lo disuade de consumir el matrimonio
44	CXXXIX	XVI.6	164v	El niño Jesús de la Virgen de Spira se lleva al cielo al niño que le ofreció pan
45	CCXVI	VII	63-64	Caballero arruinado vende su mujer al diablo y María la sustituye para deshacer el trato
46	CCLIV	VII	64v-65	Dos monjes extravagantes vuelven al convento viendo a los diablos llevar el alma de un prior
47	CCLV	XVI.1	125v-128r	María libra de la hoguera a la mujer que mandó matar a su yerno
48	CCXCVIII	IX	82	Curación en Soissons de un niño mudo, criado XVI.4 145-146 (idem) en Beauvais, y de una endemoniada
49	CCCVIII	XVI	4	Una mujer pare en Chelles (Soissons) tras expulsar vaginalmente tres gruesas piedras
50	XV	VII	58v-59	María libera de Juliano el Apóstata a la ciudad de Cesarea por el mirífico caballero Mercurio

No todas las leyendas contenidas en el *Liber Marie* dieron lugar a una Cántiga. Las treinta que no fueron seguidas como modelo para el cancionero poético fueron editadas aparte por F. Fita¹²⁸. La mayoría proceden de la compilación de Hugo Farsito (nº 70: mir. XIII; nº 71: mir. XIV; nº 72: mir. XV; nº 73: mir. XX; nº 74: mir. XXI; nº 75: mir. XXII; nº 76: mir. XXIV). La nº 56 y 61 las trae también la Crónica de Helinando. (*PL*, CCXII, 905, 906, 943) y esta última, a su vez, el *De Miraculis* de Pedro el Venerable (*PL*, CLXXXIX, 830, 831). La nº 68 se halla en *De laude sanctae Marie*, de Guibert de Nogent (*PL*, CLVI, col. 508-572). Y la nº 77, en el *De variis miraculis*, de Pedro Damián (*PL*, CXLV, col. 588). Ubicación y contenido pueden reducirse al siguiente esquema:

128. "Treinta leyendas por Gil de Zamora", *BRAH*, XIII(1888), 187-226. Salvo la nº 56, que corresponde a la Cántiga CCLXXXVIII.

Nº	TRATADO	Fº	ASUNTO
51	IV	19	El abad Elsinó de Ramsey instituye la fiesta de la Concepción tras ser liberado de una tempestad
52	VII.13	57v-58	Asediada por un joven, una niña es degollada en Alemania y María le devuelve la cabeza
	XVI.6	165 r	(idem) /
53	VII	60	El hijo segundo del rey de Hungría rechaza el matrimonio, lo hacen patriarca de Aquileya y dota la Concepción
54	VII	62v	Una azucena brota de la boca de un difunto monje cisterciense, otrora tosco caballero
55	VII	64	En el tribunal divino, ante Justicia y Verdad, la Madre de Misericordia salva un alma inclinando la balanza
56	VII	65	Dunstan, arzobispo de Canterbury, es llevado de noche a la iglesia por un coro de vírgenes salmodianas
57	VII	65r-v	Una mujer logra la liberación de su hijo preso tomando de rehén al niño Jesús de una imagen
58	VII	65v-66	A un clérigo vicioso, pero devoto suyo, lo salva María en el tribunal divino y entra en religión
59	VII	68	Hallazgo de inscripción profética en Constantinopla, bajo Constantino VI e Irene
60	VIII	68v	Judío de Toledo halla un códice trilingüe con una profecía y se convierte
61	VIII	70v-71	Visión por San Hugo del misterio de Navidad, y de 4 expulsiones del demonio de los sitios clasutrales
62	IX.1	81	Embarazada importunada por el demonio en el busto, se cura el día de la Purificación. En Fiscannum se dió un caso idéntico, previo recurso a la Trinidad
	XVI.4	153	
63	IX.2	81v-82	Mujer invitada a una misa celebrada por Cristo en la Candelaria, con Lorenzo y Vicente de acólitos
64	XV.1	111	Chartres, asediada por normandos, se libra con la túnica de María, izada por el obispo como estandarte

Nº	TRATADO	Fº	ASUNTO
65	XVI.1	122	A un rústico, roturador subrepticio de lo ajeno, lo defiende María en el tribunal divino
66	XVI.6	122v-123	El prior de San Salvador de Payía es librado del Purgatorio por rezar de pie las horas de María
67	XVI.1	124v-125	El alma de un monje borgoñón, azotada por diablos y liberada por María, vuelve tras las exequias
68	XVI.4	138-141	Un joven boyero recupera en Grenoble sus piés perdidos por el rayo y luego lucha con un diablo hembra
69	XVI.4	142v-143	Joven mudo recuperará la voz picoteado por dos palomas en Soissons
70	XVI.4	144	Una mujer recupera el ojo caído en Santa María de Soissons y un niño contrahecho vuelve a andar
71	XVI.4	144v-145	Un sordomudo de Arras recupera en Soissons oído y habla en dos fases, mediando la fe
72	XVI.4	145/	Niño mudo de Beauvais se cura en Soissons en la Purificación, tras picarle la lengua una paloma
73	XVI.4	147	Un paralítico, con la voz perdida en un pórtico, recupera ambas facultades
74	XVI.4	147	Una madre de familia recupera la vista en Soissons, tras reconocer, ante su cuñado, cierta falta cometida
75	XVI.4	147v-148	Mujer de Nesle es llevada á Soissons, inflado el útero, en Pascua, y sana ofreciendo un anillo a María
76	XVI.4	148	Un epiléptico se cura comiendo cierto pan bendecido
77	XVI.5	149v-150	Clérigo avezado en los loores de María, reconfortado por ella al morir
78	XVI.5	150	Un mendigo, limosnero se encomienda en la muerte a María y es llevado al Paraíso
79	XVI.5	150v-151	Mueren Pedro, arcediano de Roma, que va al Purgatorio, y luego su hermano Esteban, juez, que, defendido por San Proiecto en el tribunal divino de las reclamaciones de San Lorenzo y Santa Inés, regresa y transmite a la curia los sufragos requeridos por el otro.
80	XVI.5	154	María dicta a un monje las antífonas, salmos y responsos que integran sus Completas

En el estado actual de la investigación, no se puede aún cuantificar hasta donde llega la “amplificatio”, o aportación personal, de Gil de Zamora sobre sus modelos: ni en lo que hace a la teoría hagiológica y eclesiológica; ni en su saber médico; ni en las –breves pero no ausentes– referencias hispanas. Nótese, en cuanto a lo primero, la actuación coordinada de san Pedro y Santiago en detener a los diablos portantes del alma de un peregrino y conducirla al tribunal de la Virgen (leyenda nº 14). O el predominio de ésta sobre los santos, al ser preferida su invocación –por consejo de un abad– en el trance de una tempestad marina (leyenda nº 20): el “beatum” Nicolás, el “pío” Andrés y un “sanctum verum clarum” (: puede tratarse de una insinuación de la figura de Bernardo de Claraval) fueron preteridos en beneficio de la “que cunctis est potentior sanctis”, puesto que “vocant sanctos minores, nec iuvantur; vocant sanctarum sanctissimam et salvantur”.

Incluso los mártires ostentan una posición subiecta, siendo los romanos los utilizados para manifestarla: En la leyenda nº 63 Lorenzo y Vicente actúan de acólitos, y en la nº 79, el primero junto con Santa Inés juegan el papel de acreedores de un alma en peligro. Más allá de esas insinuaciones, el concepto de martirio es explanado en otro lugar (leyenda nº 13) siguiendo dos argumentos muy de mediados del siglo XIII: el proceso judicial y el “mutuum” o préstamo a interés. A un arcediano de Lieja le cuentan en Bizancio el caso de un ciudadano que, necesitando tomar dinero de un judío, y careciendo ya de fiadores, pone al Salvador como garante. Puesto el plazo, realiza sus negocios en diversos países y no se acuerda del reintegro sino hasta el momento de la víspera: confía el dinero, en un cofre, a las olas, y el mar lo lleva hasta las manos del judío en Bizancio. Pero el usurero finje ignorancia y exige, al regreso del mercader, el cumplimiento del contrato. Entonces el oráculo de la imagen presta el testimonio por donde se descubre la verdad de los hechos: “Propter testimonium ergo Salvatoris christiano atestantis, *martirium*, id est testimonium, dicitur tam in ecclesia quam huius diei sollempnitas”¹²⁹.

Pero la figura de María, argumento central del legendario, está las más veces tratada de una manera humana, a propósito para atraer la devoción de los fieles. Rayando incluso lo sensual, como en la visión del cojo curado (leyenda nº 21): “Huic autem dum soporaretur, visio quedam, preclarissima quasi femina, terrenis corporibus incomparabilis apparuit; quam confidenter credimus ipsam salvatoris matris fuisse. Que leviter per cruris inferiorem partem et eius incisionem manum suam deducebat”. O incluso lo pintoresco, como en la aparición en que, blandiendo un paño rojo, hace frente al diablo que, en forma de toro, embestía al monje ebrio (leyenda nº 25).

Los conocimientos médicos de Gil de Zamora le llevan en algunos casos al detalle en la descripción de una enfermedad, más allá de la concisión ofre-

129. FITA, *Cincuenta leyendas...*, p. 83-87. La advocación del Salvador era muy corriente en los medios del comercio ultramarino (casos en Caen, Sevilla...).

cida por el texto de Hugo Fársito que sirve de modelo. En la leyenda nº 73, el paralítico y mudo de Soissons, "Huic omni tempore male erat; sed magis hyemis rigore; duplicato frigore egritudinis et temporis torquebatur. Etenim rigescentibus membris ob violenciam morbi, punctiones velud lancearum ossa et medulas perforare sibi videbantur".

Pero la referencia más directa al momento histórico del autor es la leyenda (nº 60) del códice hallado por un judío de Toledo, que presenta ciertos ecos de mesianismo joaquinita, vinculando la figura de Fernando III a la de Federico II:

Item tempore regis Fernandi, apud Toletum Hispanie, quidam iudeus comminuendo unam rupem pro vinea amplianda, in medio lapidis invenit concavitatem unam, nullamque penitus divisionem habentem neque cissuram. Et in concavitate illa reperit unum librum, quasi folia lignea habentem; qui liber tribus linguis erat scriptus, videlicet hebrayce, grece et latine. Et tantum de litteris habebat quantum unum psalterium. Et loquebatur de triplice mundo ab Adam usque ad antichristum, proprietates hominum cuiusque mundi exprimendo. Principium vero tercii mundi posuit in christo sic: *In terciio mundo filius dei nascetur ex virgine Maria, et pro salute hominum pacietur*. Quod legens iudeus, statim cum tota domo sua baptizatus est. Erat eciam in libro scriptum quod tempore Fernandi regis Castelle debebat liber huiusmodi inveniri.

Et hoc scriptum est in *chronicis summorum pontificum et imperatorum*, in capítulo de Frederico secundo¹³⁰.

La vinculación de Gil de Zamora a la corte de Alfonso X es razón más que suficiente para que el rey bebiese en el *Liber Marie* el argumento de buena parte de sus *Cantigas*, si es que no se lo encargó con este fin precisamente. En ese orden, y no al contrario, hay que entender el sentido de las influencias, pues en las composiciones poéticas otros materiales de origen peninsular contribuyeron a darles una orientación más nacional.

No es casual que la cantiga nº II (: leyenda nº 1) trate la imposición de la casulla a San Ildefonso, emblema de la mariología toledana propagada desde la sede primada; ni tampoco que algo después (leyenda nº 6) traiga el episodio de magia negra practicado por los judíos de Toledo a una imagen en cera de Cristo para justificar la matanza perpetrada en la aljama en 1109, casi con la misma amplitud que ya le dedicara Berceo en el nº XVIII de los *Milagros de Nuestra Señora*). Pero es, sin duda, la leyenda nº 32 la que mereció mayor

130. El editor Fita afirma de esa obra que fue compuesta por Gil de Zamora entre 1278 y 1281 (*Treinta leyendas...*, p. 197), remitiendo a su edición del *Liber de preconis civitate numantine* (BRAH, V (1885), 131-200, donde en p. 177 dice el franciscano: "in libro quoque de mundi etatibus succinte tradidimus illud item", y en p. 178: "quales autem ex eis aliqui fuerint, liber noster de etatibus et de viris illustribus manifestat". Suponemos, más bien, que tal crónica debe tratarse de alguna crónica general como la de Vincent de Beauvais.

“amplificatio” (: cantiga nº 33) por parte del rey trovador: haciendo entrar en escena a Almanzor como rival del caballero cristiano en el torneo, se lleva a terrenos de lucha divinal, o cruzada, un episodio de justa o combate caballescico menos acepto a la sensibilidad del monarca.

CONCLUSIONES

El culto a los santos en el reino de León a principios del siglo XI era una herencia de la época bajoimperial y visigoda. Los mártires de Córdoba bajo Abd el Rahman II apenas fueron incorporados a la liturgia de los cristianos del norte: sólo dos de los cuatro calendarios de Silos registran las fiestas de Rodrigo y Salomón (12 de marzo), Santa Eugenia (13 de abril), Eulogio y Leocricia (1 de junio) y Abundio (14 de diciembre). En cambio la de San Pelayo figura, además de en los silenses, en los de León y Santiago: es decir, que a fines del período de la dinastía leonesa se habría querido hacer de su figura de niño martirizado por Abd el Rahman III una especie de santo y seña de la cristiandad hispana oprimida por el islam.

Pero el cambio de coyuntura que para toda la España cristiana de la Alta Edad Media supone la desintegración del Califato y el inicio de la expansión marcada por el desarrollo de las fuerzas feudales, va a tener también su correlato en el nivel ideológico al que pertenecen la hagiología y la hagiografía. Vemos en las *translationes* una forma de alterar la geografía sacral de la Península a efectos de legitimación de los poderes que las promueven. Sea la nobleza magnática reacia a participar en el nuevo engranaje del gobierno monárquico, como en el caso del conde Fernando Díaz de Carrión; del propio rey Fernando I, postulando las reliquias del "doctor de las Españas" Isidoro, custodiadas en la estrella ascendente de Al Andalus, la Sevilla de los taifas abadies; o incluso en el de una comunidad monástica fronteriza, como la de San Millán de la Cogolla —cuando busca allende el Ebro los restos de un presbítero para dignificar la aureola de su eremita titular— una retórica parecida se detecta en el modo de realización del traslado.

Similitudes de un género que no deben distraer de la identidad básica: el nuevo patronazgo se solicita en virtud de una situación general "nueva", la posibilidad de alterar la correlación de fuerzas en el dominio del espacio. De ahí que todos los elementos dominantes de la sociedad cristiana protagonicen acciones de este tipo: el obispo de Compostela dando cuenta de una transla-

ción sazónada de elementos maravillosos, la del apóstol y mártir Santiago; el abad de San Juan de la Peña procurando en la tradición de los varones apostólicos la más genuina validación romana a la nueva monarquía pirenaica fundada sobre el vasallaje a san Pedro. En definitiva; la ideología del patronazgo hagiológico va a proporcionar los elementos para la edificación de otra ideología por parte de la monarquía feudal hispana triunfante: la de la Reconquista.

Pero si las "translaciones" tienen, en primera instancia, un referente individual o minoritario (el rey, la nobleza, el pontífice romano) en el decurso del siglo XII se producirá una evolución de los fines y las modalidades que adopte la ideología hagiológica. En el más rico y poderoso de los monasterios del reino, el de Sahagún, el fundamento martirial que constituyen las reliquias de los santos Facundo y Primitivo, aunque empequeñecido, se mantiene al socaire de las turbulencias sociales y políticas.

Cuando San Sebastián de Silos y toda la castilla del Arlanza pasa a fines del reinado de Alfonso VI al segundo plano de la atención regia, un monje de origen francés escribe la vida de su difunto abad Domingo Manso sobre modelos lorenenses. En la empresa —coetánea de los maquillajes hagiográficos realizados por el gran abad Hugó a la figura de su antecesor— late el propósito de presentar como paradigma el modelo monástico avalado por Cluny. Que se trata de una misiva al monarca (manifiesta en la propaganda gregoriana, en las alusiones a las visitas reales y al patronazgo de Fernando I) parece claro, pero en el libro y medio que conforma esta primera versión de la *vita* hay una defensa sistemática de los intereses materiales del monasterio: concitando el favor de la nobleza del otro extremo del reino; disuadiendo la rapacidad de los rústicos y su absentismo laboral; convocando a los enfermos necesitados de taumaturgia para que concurran al monasterio, e incluso defendiendo un aspecto oscuro de la historia monástica: el tráfico de cautivos musulmanes custodiados en el monasterio, una realidad que se sublima mediante la presentación del nuevo santo, Domingo de Silos, como redentor de cautivos cristianos.

Sin embargo, el carácter de misiva se revela como fin exclusivo de la *Vita Adelelmi*, biografía del monje fundador del hospital de san Juan de Burgos. Con un reducido dominio rural, la dependencia de limosnas era mayor para esta institución, pero su localización en Burgos aseguraba mayor resonancia a los escritos en ella producidos. Data la *vita*, en sus dos versiones, del reinado de Doña Urraca, a la que se apostrofa en la imagen refractada de una reina de Inglaterra curada, con su reino, del mal del letargo. Se trata, a todas luces, de una demanda del "victum", justificable por el origen contractual de la fundación monástica, pero que se desarrolla a través de una larga discusión, en módulo dialéctico, sobre el ideal monástico.

Pero la crisis apuntada en Cluny en los años veinte del siglo XII llega y se acentúa en los monasterios castellanos en el curso de los treinta. El debilitamiento del señorío rural y el fin de las remesas monetarias a la abadía de Borgoña requerían el viaje a España de Pedro el Venerable, que desde los cen-

tros de Sahagún y Carrión impone sus directrices al monacato cluniacense hispano. Al conseguir de Alfonso VII que le entregue, al menos, el monasterio de San Pedro de Cardeña, puede decirse que el archiabado ha obtenido unos objetivos buscados, en parte, a través de la propaganda hagiográfica. Una vez devaluado el modelo de hagiografía abacial, su *De miraculis* halla un eco lejano en los *Milagros de san Zoilo*, compendio con el que el monje francés Rodulfo, claustral en Carrión, convoca a toda la sociedad de su entorno (caballeros, siervos, artesanos, mercaderes) a estrechar los vínculos que soportan materialmente a su monasterio.

Nuevos eslabones de esa campaña los detectamos en San Millán de la Cogolla, donde se añaden ocho milagros al texto de la *Translación de san Félix*, que consisten todos en curaciones. En esta divulgación de la taumaturgia se advierte la voluntad de ritmar el calendario de la comarca en torno al propio del cenobio de Yuso. Y aunque ello tendrá continuación noventa años después, de momento, lo que se cuece en el escritorio de las *glosas* son una serie de falsificaciones documentales con las que se trata de probar la posesión de determinadas iglesias, y el derecho a disfrutar las tercias episcopales de los diezmos. A todas las sobrepasará en osadía el famoso *Privilegio de los Votos* de San Millán, presunta imposición de Fernán González a todas las poblaciones al Esté del Pisuega de ciertos pagos a La Cogolla. Inscrito este fenómeno entre las "fórmulas defensivas" consideradas por García de Cortázar para enfrentar los desafíos materiales planteados al dominio, se puede ver en el proceso una opción por la alteración de la verdad histórica una vez que se ha agotado la posibilidad de "innovar" en la historia transcendente de un patrón procedente del lejano pasado visigótico. Del éxito momentáneo de la empresa —y ésta era más necesaria por la fuerte competencia que representaban los cistercienses de Herrera— da fe el hecho de que haya que esperar al segundo cuarto del siglo XIII para ver de nuevo a la hagiología venir a actualizarse en La Cogolla. El monje mayordomo Fernando, coetáneo de Berceo, compondrá entonces una *Translación de san Millán* en la que se reinterpreta en sentido más castellanista la historia de la fundación del monasterio de Yuso, y se extiende la propaganda a ámbitos más distantes: la Navarra de allende el Ebro (milagro de Estella; noticia de la sepultura de las tres reinas navarras), a los confines de Galicia (el caballero poseso en una fuente) e incluso a la frontera andalusí (noticias sobre el saqueo del monasterio por Almanzor).

Pero en la vecina Castilla la memoria de Domingo de Silos sí había podido actualizarse, y así se hizo en una segunda fase de elaboración de su *Vita*, que se limita a proseguir el inventario de la actividad taumatúrgica del santo. Y se lleva ello a cabo en un momento del reinado de Alfonso VII, más bien en su segunda mitad, en que —indicio de paz social— el monarca ha concedido al burgo de Santo Domingo el mismo fuero que tenían los habitantes de Sahagún. En esa atmósfera de concordia, que corona una nueva fase de acumulación patrimonial, las fricciones resueltas en pactos con los diocesanos, o con los vecinos monasterios de la misma observancia, reflejan una capacidad

de adaptación que hará de la segunda y finisecular ampliación de la colección de milagros otra prolongación de la actividad taumatúrgica, y también –signo de los tiempos– de la función redentora de cautivos.

La exaltación de la figura del fundador había sido también la manera por la que el gallego monasterio de Celanova trató en los años centrales del siglo XII de hacer frente a los desafíos que le estaban planteados. El proceso de elaboración de la *Vita Rudesindi*, datado con bastante precisión entre c. 1150 y 1172 por M. Díaz y Díaz, y hasta el momento explicado ideológicamente como atinente sólo a lograr la canonización del fundador San Rosendo, aclara la funcionalidad que el texto cumple en el desarrollo de la sociedad rural de la Galicia del momento: resacralizar el señorío del monasterio y detener la corriente que vehiculaba hacia los cistercienses el favor de las distintas fuerzas sociales en la segunda mitad del siglo XII. Lo primero había sido ya acometido en los años centrales de esta centuria, cuando el monje Esteban compuso una primera versión que lleva la impronta cluniacense. La segunda fase, debida a la pluma de Ordoño, tiende a lograr del cardenal Jacinto la canonización de Rosendo, y manifiesta, a través de milagros pensados para conmover a todas las capas sociales, una defensa del poder ultraterreno del santo patrono de La Limia. Y ello sin que falten interpolaciones posteriores, de fines del reinado de Fernando II tendentes a lavar la memoria del papel jugado por el monasterio en los confusos tiempos de la ocupación del territorio por Alfonso Enríquez de Portugal.

La hagiografía, sin embargo, no llegó a escribirse en todas las comunidades monásticas. Sin que se pueda negar que se haya dado históricamente una desigual distribución de las virtudes que constituyen el espejo ideal del abad, el historiador no puede contentarse con explicar por ese nivel individual un fenómeno en el que tantos vectores entran en juego. En Oña es la riqueza heredada del regio patronato ejercido por la dinastía navarra lo que hizo innecesario, durante el estancamiento de los años treinta y cuarenta del siglo XII, ir más allá de un sermón laudatorio compuesto por el abad Juan de Alcocer (1137-1161) en memoria de Iñigo, su antecesor en los heroicos tiempos de un siglo antes. Ni los cistercienses representaban en la Alta Bureba una amenaza, ni las presiones de los diocesanos un obstáculo que nos e pudiera sortear pactando. De forma que la bula dada por Alejandro IV otorgando la fiesta de san Iñigo –caso de haber sido impetrada con hagiografía, el texto no se ha conservado– llegaba en el momento de la segunda mitad del siglo XIII en que era necesario promover la devoción popular con el imán de la taumaturgia.

En el extremo opuesto en cuanto a recursos materiales, Arlanza había conocido bajo Fernando I y Alfonso VI, y bajo la égida de Cluny, un proceso de consolidación dominial. En su decurso logró trasladar de Avila las reliquias de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta; y el nuevo patronazgo así obtenido habría hecho innecesario edificar memoria de confesor alguno. La leyenda del eremita Pelayo, sobrenatural impulsor de las victorias de Fernán González, que del poema de Arlanza pasa a la *PCG* es preciso entenderla por una reacción

de emulación a sus vecinos, y ante todo a Cardena. La ocupación de éste, el más cercano a Burgos de entre los monasterios benedictinos, en 1142 por parte de Pedro el Venerable y los cluniacenses generó un conflicto con la comunidad autóctona y con el diocesano que es en parte responsable de que no cuajase allí un proceso hagiologizante. De haberse dado, éste habría tenido que objetivarse en la figura del abad Sisebuto (1056-1087), que rigió el gran proceso de construcción dominial y fue el anfitrión del Cid Campeador. Su veneración en el siglo XIV resulta una acuñación ideológica posterior a otras fraguadas en la segunda mitad del XIII, como la de la fundación del monasterio por monjes italianos discípulos de san Benito, en tiempos de Teodorico, o incluso la de los Doscientos Mártires, que tuvo entrada en la *PCG*: lo tardío se explica por la concurrencia en el monasterio a lo largo del siglo XII de otra leyenda que encajaba mejor en el ideal caballeresco de los nuevos tiempos, la del héroe Rodrigo Díaz de Vivar.

Y ésa es, prácticamente, toda la hagiología que los benedictinos de castilla y León pudieron desplegar en defensa de sus intereses materiales. Los reformadores cistercienses, austeros en lo litúrgico y lo material hasta los términos descritos en el elogio fúnebre del caballero Diego Martínez de Villamayor, no precisarán en esta época de expansión colonizadora de más santos que los inscritos en su depurado Martirologio. Estructurados los monasterios en una orden que contemplaba el universo celeste como presidido por la Virgen María, los monjes blancos estuvieron llamados a una búsqueda a coro de la santificación personal a través del regreso a la forma primitiva del ideal benedictino. Como ello no necesitaba defensa en el exterior del claustro, cuando durante la Contrarreforma católica se escriba la historia de sus primeros santos, ésta habrá de ser deducida de tradiciones apócrifas y de la lógica jerárquica.

La hagiología individualizante quedaba, en efecto, para las sedes episcopales, que no siempre habrían de hacer uso del género. La ideología hagiográfica pasa, en efecto, del monasterio a la catedral por la misma formación y extracción de los primeros titulares de las sedes. Sin embargo, no adquirirá idéntico despliegue en todas las diócesis. De nuevo hallamos a la crisis, a la angostura material, como impulso en la formación de desarrollos hagiológicos. El paradigma lo constituye la diócesis de Osma, la más humilde de las restauradas en tiempos de Alfonso VI, cuyos canónigos habrán de exaltar como confesor la figura de su primer prelado, en el momento —entendemos— en que la desaparición de Alfonso VII y de su hijo Sancho traiga la inestabilidad a las tierras de Duero. La primera *vita* de san Pedro de Osma exhibe, en efecto, la imagen tópica del prelado gregoriano, tributario de las dos columnas hagiológicas de Roma (San Pedro y San Juan), que inmediatamente se traduce en alegato antifeudal. Pero transluce igualmente la obsesión por lo funerario transmitida por el Cluny de Pedro el Venerable y —lo que entendemos es fruto de las contingencias del momento— unas buenas relaciones de la diócesis de Osma con la de Palencia.

Sin embargo, la llamada por el editor decimonónico *vita posthuma*, que no es sino una colección de milagros añadidos entre 1147 y 1268, debe datarse en la coyuntura de 1217, en que el rey Enrique I, movido por su tutor Alvar Núñez de Lara, entrega el señorío de Osma a su obispo. Así se explica el contexto de cruzada que late en la problemática suscitada por el matrimonio de cristiano con musulmana; en el perfil herético del insolente racionalista que se mofa del culto a los santos; en el tono postlateranense del clérigo exonerado del vasallaje feudal; en la asunción por el cuerpo canonical de la administración catedralicia (litúrgica en primer lugar); o en la execración de los burgueses hábitos mercantiles procedentes de Burgos y Estella.

Pero las diócesis antiguas siguen fundadas sobre las reales o supuestas reliquias de los mártires. León habría buceado desde la Alta Edad Media en los orígenes romanos de la ciudad para postular el patronazgo de un mártir "romano", Claudio, en la trinidad que con él componen los santos Luperco y Victorico. Burgos —en un desarrollo urbano de aluvión— tenía un arraigo demasiado reciente (tras los anteriores emplazamientos episcopales de Valpuesta y Oca), un entorno monástico lo bastante constriñente, y una proximidad a Navarra fuente de inestabilidad en su episcopologio como para no haber desarrollado una fundamentación hagiológica particular. Esa misma falta de tradición se advierte en Palencia, donde las reliquias de san Antonino, patrono de la Rouergue francesa, representa un elemento de importación. Además, entendemos que la exención obtenida de manera rápida por estas sedes haría innecesario el recurso a la investigación hagiológica.

En mayor medida, sin embargo, que las necesidades de las diócesis, son los pleitos con las metrópolis el origen de la hagiología, que en este caso se enfoca a los tiempos hagiológicos. La reclamación por Toledo a Saint Denis de las reliquias de san Eugenio tiene que ver, sin duda, con el origen franco de su alto clero, y de una parte de su caballería, en los años centrales del siglo XII. Y el hecho de que el brazo de san Dionisio llegue al Tajo en 1156 no puede dejar de realcionarse con la coyuntura en que todas las conquistas andalusíes de Alfonso VII se vienen abajo. Mayor solera apostólica, frente a Toledo, había sido postulada por Compostela en la figura de Santiago el Mayor, y el éxito obtenido le permitirá a lo largo del siglo ensanchar la leyenda con elementos procedentes de toda Europa. Por ello la diócesis de Oviedo —cuyo obispo Pelayo había tenido que desplegar una serie de manipulaciones documentales e historiográficas para hacer frente a la ambición de Gelmírez— se aferrará durante mucho tiempo a sus bien documentadas reliquias de la Cámara Santa.

En definitiva, en el medio catedralicio los confesores apenas pudieron abrirse paso en el universo martirial, y sólo lo lograrían espoleados por sectores del clero esforzados en superar coyunturas adversas. El relato de la *Traslación de San Isidoro* es, evidentemente, la obra de los canónigos de la colegiata esforzándose, en el reinado de Alfonso IX, por hacer frente a una constelación de mártires romanos diversos: Marcelo, Vicente, Claudio, y aun

Luperco y Victorico. Del fracaso de aquel amago da fe el hecho de que haya de ser ensayado de nuevo, una treintena de años después, por otro miembro de aquel cabildo, aupado ya a las cimas del episcopado del reino, Lucas de Tuy.

Pero el reinado de Fernando III no es tiempo ya favorable al discurso sobre los santos. La expansión general del reino y, sobre todo, el control de la iglesia por una Roma que refuerza su monopolio, también sobre las canonizaciones, dan alas al desarrollo de una historiografía sobre fundamentos laicos, por otra parte bien estudiada, por Peter Linehan. Habrá que esperar a que la crisis se anuncie de nuevo en el horizonte, y a que la Iglesia y el Estado entren de nuevo en confrontación —es decir, al reinado de Alfonso X— para que la hagiografía renazca como ideología. Pero, esta vez, lo hará dotada de nuevas dimensiones.

* * *

La obra de los tres autores de legendarios latinos del siglo XIII no aparece sólo como unitaria por la relación que cada uno de sus autores mantuvo con el rey Alfonso X, sino que se puede afirmar una relación estructural en el conjunto. Hay, efectivamente, un diálogo entre el trabajo del dominico Rodrigo de Cerrato, el del canónigo Bernardo de Brihuega y el del franciscano Juan Gil de Zamora. Los tres se hallan inmersos y comprometidos (cada uno desde un ángulo diferente) en la relación de la iglesia con el poder temporal, durante el período que media entre los concilios I y II de Lyon.

El primero de los tres autores pertenece, sin duda, a la vanguardia de los predicadores hispanos: en conexión con el capítulo General de su orden, compone un cuerpo de leyendas que entendemos paralelo a la *Legenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine, destinado, como ella, a suministrar materia a la predicación, por lo que hay que considerarlo antecedente literario de los sermonarios al uso del siglo XIV. Pero aunque el punto de vista dominico aflore en la dimensión otorgada a las leyendas del fundador y a la de la figura estelar de la orden en los años sesenta; San Pedro Mártir, o en los velados matices con que rubrica determinadas figuras benedictinas (v.g.r., Santo Domingo de Silos, o el eremita de La Cogolla), su origen castellano imprime a la obra una dimensión ideológica adicional. Oriundo del Cerrato, miembro de la segunda generación de predicadores del convento de Segovia, en el tiempo en que esta diócesis estuvo gobernada por Raimundo (o Remondo) de Lausaná —a quien representará en el texto de la leyenda del fundador—, se muestra en ciertos relatos de milagro al corriente de la dimensión existencial que adquiriría la vida espiritual de los laicos en las ciudades castellanias. Y fuera del código se le ve participar —como acredita su testificación— en la organización conventual de las dominicas de Caleruega.

Y es en ese convento femenino, situado en el corazón de Castilla y en la patria del fundador, donde le sería dado ver al rey Sabio. Como fraile había

acudido ya a la frontera tras la conquista de Córdoba (la orden de Calatrava le inspiraba recuerdos horribles), y luego habría regresado con Don Remondo ya instalado en la diócesis hispalense, aprovechando esta estancia para insertar la leyenda de las mártires Justa y Rufina en la segunda edición del legendario. Pero el norte lo tiene fray Rodrigo en la iglesia de Roma triunfante del Imperio (1274, Lyon II).

Por ello compuso un santoral moderno, en el que la proporción de los mártires desciende notablemente, en relación a la media del siglo, respecto a la de los confesores y otras categorías nuevamente valorizadas, como eremitas, limosneros, vírgenes, y hasta grandes pecadoras arrepentidas. Un santoral atento al discurso ecuménico de una iglesia nuevamente unificada en Lyon (de ahí la incorporación de mártires y confesores orientales) y dueña –por una liturgia explanada y una predicación accesible– de la universalidad de las conciencias. En esa nómina de santos (que, además de ecuménica, podemos calificar –simplificando– de romana y francófila) no se infla el cupo hispano: el índice de abreviación de los textos (evaluado en torno a un 5 %) es similar al de los santos ultrapirenaicos. Y dentro de ese santoral hispano, con la excepción de la segunda Eulalia y de Vicente, el predominio de Castilla es absoluto.

Ese rasgo, cuando menos, comparte con el segundo gran compendio hagiográfico del siglo XIII, el del canónigo hispalense Bernardo de Brihuega, clérigo autodenominado “alumno” del rey Alfonso X. Tres de los cinco códices que contienen su obra –hasta ahora clasificada como “compilación”– obedecen en su concepción a un plan destinado, así lo entendemos, a proporcionar el aparato para la non nata sexta parte de la *General Estoria* alfonsí. Esta última, el gran monumento de la primitiva prosa castellana, tuvo en su génesis una ideología imperial que cada vez se perfila con más claridad. Y es que estaba concebida con el propósito de vincular la historia de la iglesia a la del Imperio, es decir, el mismo hilo conductor manifiesto en los códices de nuestro Briocano. La refundición tamizada de la obra de Suetonio para glosar la figura de los emperadores de la dinastía Julio–Claudia manifiesta el desigmo de calcar un espejo de príncipes para uso de Alfonso X sobre la imagen depurada de los fundadores de la gloria imperial.

Ambas instituciones, Iglesia e Imperio, son coetáneas en su nacimiento, y han de tener un desarrollo y un destino en paralelo, parece decirnos Bernardo de Brihuega. Por ello no se puede suprimir a uno sin dañar a la otra: el final de la secuencia de los confesores, con el “pot pourri” cronístico sobre el gobierno de Federico II, muestra a las claras la intención de desconsiderar al bando güelfo, participando abiertamente en la guerra de libelos del momento. Que la idea sirve al poder temporal ansioso de poner fin al Gran Interregno parece evidente.

No es extraño, así, que no se hayan conservado los libros I y II (sobre la vida de Jesús y los Apóstoles): no eran necesarios al fin ideológico de la empresa hagiográfica. Empresa o proyecto que, desde el ángulo romano, había acometido poco antes y cerca de París el dominico Vincent de Beauvais.

Su *Speculum Historiale*, concebido en la misma dirección política de Carlos de Anjou, se maneja en el escritorio sevillano donde trabaja Bernardo de Brihuega, pero su esquema no se sigue enteramente. La amplia gama de fuentes utilizadas habla de la biblioteca catedralicia sevillana del siglo XIII: junto a los códices y textos hispanos se hallan la Patrología Griega y la Latina, Suetonio, la Historia Augustea, Eusebio de Cesarea, y, desde luego, las grandes colecciones hagiográficas del medievo francés, como Sigebert de Gembloux, Hugo de Fleury o Helinand de Froidemont.

Si la obra de Bernardo de Brihuega es trabajo salido de una de las estancias, y no la primera, del "taller historiográfico alfonsí", el tercer momento de la elaboración hagiográfica realizada en vida del rey sabio no podía ser obra de encargo regio, pues su autor tenía la obediencia fuera de la corte. Pero ello no impide que el trabajo del franciscano Juan Gil de Zamora se encuentre relacionado dialécticamente con el del equipo regio. Continuador de una saga de leoneses muy al corriente de la cosas de Europa (Martino de León, Lucas de Tuy...), el fraile zamorano desarrollará durante su larga vida una extensa obra científica, en el marco universitario, transida del espíritu de *summa* de la época. En hagiografía, su posición parte del propósito de defender primero el ideal y luego las glorias de la orden franciscana. Lo primero le lleva a editar un legendario, no "per circulum anni", sino dispuesto en orden alfabético. La segunda opción le hará editar ampliada la leyenda de San Antonio de Padua, y en lo más próximo, preparar de entre los frailes menores hispanos un boquete de candidatos a la canonización. Pero como no se dio la coyuntura que propiciara lo último, plasmó al menos el ideal franciscano en la leyenda de San Isidro Labrador. Y como el criterio enciclopédico le planteara establecer compartimentos en el universo de los santos, la segregación que por razón de sexo se había establecido recientemente entre santos y santas el franciscano la sublima con una exaltación de la santidad femenina por excelencia: la de la Virgen María.

He ahí una forma de misticismo mendicante que, sin embargo, no agota las aportaciones del zamorano a la historia de la hagiología hispana. En la coyuntura política del reinado de Sancho IV, con el designio de conciliar Iglesia y Monarquía, Gil de Zamora aporta un compendio del Martirologio, el Pasionario y el Legendario hispanos al servicio de una vindicación de la unidad espiritual de Hispania. En el primer título del tratado VI del *De preconitiis Hispaniae* sitúa, a la cabeza de los santos españoles, al protomártir Santiago, "luz y escudo" de Hispania, que había de expulsar y someter a sus enemigos, los árabes principalmente. Le sigue San Pablo, la noticia de cuyo viaje dice tomar de crónicas francesas. Y tras dar su sitio a las dos glorias del martirologio hispano, Lorenzo y Vicente, el zamorano organiza una gran familia de 12 mártires, hijos del centurión Marcelo y su esposa Nona: Claudio, Luperco, Victorico, Facundo, Primitivo, Emeterio, Celedonio, Servando, Germano, Fausto, Genaro y Marcial. Tal fraternidad, de la que se ha excluido cuidadosamente a las grandes mártires hembras, no representa sino una argucia ideo-

lógica para situar a León en la cima de la dignidad eclesiástica hispana, y vindicar con la hagiología la reserva de un espacio propio para los leoneses en la nueva Hispania reconquistada.

Después de ello, resulta natural que la saga de los confesores sea inaugurada por la familia isidoriana, que formaba un digno modelo para la familia del real patrono a quien va dirigido el libro. Antecedan incluso al papa Dámaso, hispano de nación, y a los que considera las dos columnas del episcopologio peninsular: Ildefonso de Toledo y Froilán de León. Porque, a falta de otros insignes prelados, cita luego una caterva de mártires locales: Vicente, Sabina y Cristeta, Félix, Fructuoso, Eulalia, Marina *et alii plures*.

Los nuevos tiempos empiezan, para Gil de Zamora, con las dos glorias hispanas de los mendicantes: Domingo de Guzmán y Antonio de Padua, y tras ellos el liberador de cautivos Domingo de Silos, abriendo éste la serie de los que presenta como excluidos por Roma del catálogo de los santos, todos obispos de los tiempos godos: Hidacio de Barcelona, Tajón de Zaragoza, Eugenio de Tarragona, Massona de Mérida, Patardo de Braga, los prelados de Toledo Heladio, Eugenio y Julián, más Fulgencio de Ecija y Martín de Dumio. Como el cuadro lo cierran los cuatro personajes de su tiempo, procedentes del área occidental de la iglesia hispana y vinculados a la curia romana (los cardenales Pelayo y Egidio; el maestro lisboeta Pedro Julián –"Pedro Hispano"– y su contemporáneo el obispo de Braga Ordoño) puede entenderse todo él como un alegato en favor de la historia eclesiástica nacional, producido en el contexto de la decepción política respecto al Fecho del Imperio y probablemente completado en el curso de las negociaciones diplomáticas de Sancho IV ante la curia pontificia.

No juzgamos, en definitiva, estas tres grandes empresas hagiográficas incoadas bajo el reinado de Alfonso X como inseparables de la ampliación del espacio económico y social ocurridas durante el período. Cuando la crisis bajomedieval, tras de anunciada, sea una realidad en todos los órdenes, durante el reinado de Fernando IV, el monacato castellanoleonés –que reacciona en lo político asociándose en Hermandad– retornará a los módulos hagiográficos autóctonos, hacía un siglo obsoletos. Pero lo hace bajo la nueva exigencia social de la lengua romance: no otro espíritu inspira la confección de los *Milagros Romanzados* de Pedro Marín, u otras elaboraciones coetáneas, como entendemos debió ser la versión al castellano de la anónima *Crónica de Sabagún*.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIÓN DE FUENTES

- Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*. Ed. Socii Bollandiani. Paris, 1863.
- Acta S. Vicentii m. Caesaraugustani*. "Analecta Bollandiana", n° 1. (1882), 259-279.
- ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*. Madrid, 1990.
- *Cuarenta y cinco cantigas del códice rico: textos pictóricos y verbales*. Palma de Mallorca, 1997.
- *General estoria*. Madrid, Gredos, 1994.
- *Cantigas de amor, d' escarnho o de loor*. Coruña, 1983.
- SANTIAGO LUQUE, A., *El códice de Florencia de las Cantigas*.
- ANTON, K.H., *Los "Miraculos Romanzados" de Pedro Marín*. Edición crítica. "Studia Silensia", 14. 1988.
- BISHKO, Ch., "Salvus of Albelda and frontier monasticism in tenth-century Navarre". *Speculum*, XXIII (1948), 575-576.
- BOUTHILLIER, d., *Petri cluniacensis abbatis De miraculis libri duo*. Brepols, "Corpus Christianorum". Brepols, 19888.
- BRUYNE, D., "Catalogue des reliques d'Oviedo". *Analecta Bollandiana*, 45 (1927).
- CASTRO, M. de, "La Legenda Prima de San Antonio, según fray Juan Gil de Zamora". *Archivo Iberoamericano*, 34 (1974), 551-612.
- CIANCA, A. de, *Historia de la Vida, Invención, Milagros y Translación de san Segundo, primero obispo de Avila*. 2 vols. Avila, Diputación Provincial, 1993.
- CONNOLY, J.E., *Los milagros de Santiago (BN de Madrid ms. 10252)*. Salamanca, 1990.
- DELEHAYE, H., "Le calendrier lapidaire de Carmona". *Analecta Bollandiana*; 31 (1912).

- DÍAZ Y DÍAZ, PARDO y VILARIÑO, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de san Rosendo*. La Coruña, 1990.
- "La Passio Mantii (BHL 5219). Unas consideraciones". *Anallecta Bollandiana*, 100 (1982), 327-339.
- DRAGON, G., *Vie et miracles de Sainte Thècle. texte grec, traduction et commentaire*. "Subsidia Hagiographica", n° 62 (1978), 465 p.
- DUBOIS, J. *le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire* (n° 40 de "Subsidia hagiographica"). Bruxelles, 1984.
- FEARNS, S.J., *Petri Venerabilis contra Petrobrusianos hereticos*. Brepols, Turnhout, 1968.
- GIL DE ZAMORA, fr. Juan, *De preconiiis Hispanie*. Ed. de M. de Castro y Castro. Madrid, 1955.
- FABREGA GRAU, A. *Pasionario Hispánico*. 2 vols. Madrid-Barcelona, 1953.
- FERNÁNDEZ VALLINA, E., SANZ FUEMNTES, M^aJ^a, y RODRÍGUEZ DÍAZ, E., *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*. Barcelona, 1995.
- FITA, F., "Variantes de tres leyendas, por Gil de Zamora", *BRAH* 6 (1885), 418-429.
- "Treinta leyendas por Gil de Zamora", *BRAH* 13 (1888), 187-225.
- "Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio", *BRAH* 7 (1886), 54-144.
- "Poesías inéditas de Gil de Zamora", *BRAH* 6 (1885) 379-409.
- "Traslación e invención del cuerpo de San Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora". *BRAH* 6 (1885), 60-71.
- "Leyenda de San Isidro por el diácono Juan", *BRAH* 9 (1886), 97-157.
- "Dos libros inéditos de Gil de Zamora" ("Liber de Preconiiis civitatis numantine"), *BRAH* 5 (1884), 134-200.
- "Biografía inédita de Alfonso IX, rey de León, por Gil de Zamora", *BRAH* 13 (1888), 291-295.
- "Biografías de San Fernando y de Alfonso el Sabio por Gil de Zamora", *BRAH* 5 (1885) 308-328.
- FRIEDMAN, I., *Petri Venerabilis adversus iudeorum inveteratam divitem*. Brepols. Turnhout, 1985.
- GIL, J. "La Pasión de San Pelayo", *Habis*, 3 (1972), 161-200.
- "*Corpus Scriptorum Muzarabicorum*". Madrid, 1973.
- HILLGARTH, N., (ed.), *Sancti Iuliani toletanae sedis episcopi opera*. Col. "Corpus Christianorum". Turnhout, Brépols, 1976.
- JANINI CUESTA, J., "*Liber Ordinum Episcopalis*". *Edición crítica del mss. 4 del archivo de Silos*. "Studia Silensia", 15, 1991.
- "El oficio mozárabe de la Asunción". *HS*, XXVIII (1975), 5-35.
- "Officia silensia". *HS*, XXIX (1976), 325-81; y XXX (1977), 331-418.
- LANDES, R. y PAUPERT, C., *Naissance d'apôtre. La Vie de saint Martial de Limoges*. Brepols. Turnhout, 1991.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J. *O cancionero marial de Alfonso X, o sabio*. Santiago de Compostela, Universidad, 1991.

- MORIN, I.G., "De translatione sancti Eugenii". *Analecta Bollandiana*, 5 (1886), 385-95.
- OLARTE, J.B. (ed.), *San Millán de la Cogolla. Trabajos en colaboración*. (traducción al español de la Vita S. Emiliani BHL, 100). Madrid: Lib. Ed. Augustinus, 1976
- PAPEBROCH, D. *Vita brevior ex Ms. Pinnatensis, inventa Romiae inter mss. card. S. Severinoe et collata cum vetustis breviariis*. AASS. Inn. I, Antwerpen, 1695, p. 110 (S. Iñigo de Oña).
- PLAINE, fr., "Vita Petri episcopi Oxomensis" *Analecta Bollandiana*, 4 (1885), 10-29.
- PONCELET, A., "Miraculorum. B.V. Mariae quae saec. VI. XV. latine conscripta sunt index postea perficiendus", en *Analecta bollandiana*, 21, 1902, p. 241-360 (clasificación de los milagros latinos por incipit).
- RIESCO CHUECA, P. *Pasionario Hispánico*. Universidad de Sevilla, 1995.
- SULPICIO SEVERO, *Vida de San Martín de Tours* (ed. P.E. Contreras; trad. P. Sáenz). Luján (Argentina), 1990.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C, *La Pasión de San Pelayo. Edición crítica con traducción y comentarios*. Santiago de Compostela, 1991.
- RUINART, Th., "Acta Prinorum Martyrum Sanctorum sincera et selecta". Verona, 1731.
- TRANSLATIO Sancti Eugenii toletani ad monasterium Broniense. "Analecta Bollandiana", 2 (1884), 10-29.
- UBIETO ARTETA, A., *Crónicas anónimas de Sabagún*. Zaragoza, 1987.
- VALCARCEL, V. *La Vita Dominici Silensis de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción*. Logroño, 1982.
- VORAGINE, S: de la, *La Leyenda Dorada*. 8ª edición. Madrid, 1995.

REPERTORIOS Y ESTUDIOS SOBRE FUENTES

- ARGAIZ, G. de, *La soledad y el campo laureados por el solitario de Roma y el Labrador de Madrid, San Benito y San Isidro*. Madrid, 1671.
- BAÑOS VALLEJO, F. *La hagiografía como género literario en la Edad Media*. Salamanca, 1989.
- BAPTISTA, J.C., "São Manços. Evolução biográfica". *A cidade de Évora*, nº 63 y 64 (1980-81), 88 pp.
- BEER, R. "Los cinco libros que compiló Bernardo de Brihuega por orden del rey don Alfonso el Sabio", *BRAH* 7 (1886), 97-157.
- Bibliotheca hagiographica latina* (BHL). 2 vols: (nº 6 de "Subsidia hagiographica"). Bruxelles, Société des Bollandistes, 1949.
- BOHASAR AGULLÓ, J., "Murcia en la translación de san Indalecio". *Murgetana*, nº 32 (1970), 105-114.
- BONDEËLLE-SOUCHIER, A., *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des abbayes d'hommes*. Paris, 1991.
- BRAGANÇA, J. O., *Ritual de Santa Cruz de Coimbra*. Lisboa, 1976.

- BREMOND, LE GOFF, SCHMITT, *L'exemplum*. "Typologie des sources du Moyen Age occidental", fasc. 40. Turnhout, Brepols, 1982.
- BRISCOE, M.G., *Artes Praedicandi*. "Typologie des sources du Moyen Age Occidental", fasc. 61 (Ibidem *Artes orandi*, por B.H. JAYE). Brepols. Turnhout, 1992.
- CATALÁN, D., *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*. Madrid, 1992.
- CATEDRA, P.M. "Los sermones atribuidos a Pedro Marín". *Acta Salmanticensia*....
- COLBERT, M.E., *The martyrs of Cordoba (850-59): a study of the sources*. Washington, The Catholic University of America, 1962.
- CONNOLLY, J.E., Deyermund A., Dutton B. (ed.), *Saints and their authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*. 1990.
- COSTA, A.J. de, "Santa Iria e Santarem. Revisao d' un problema hagiografico e toponimico". *Revista Portuguesa de Historia*, 14 (1972), 1-63.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*.
 — "La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X el Sabio". *Acta Salmanticensia*, 16 (1962), 145-161.
 — "La Pasión de San Pelayo y su difusión". *Anuario de Estudios Medievales*, 6 (1969), 97-116.
 — "Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico". *HS*, XVII (1964), 515-28.
 — "Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV". En *La literatura en la época de Sancho IV* (Ed. de C. Alvar y J.M. Lucía. Alcalá de Henares, 1996, p. 35-52).
- CHEVALIER, V., *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l' Église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*. 6 vols, 1892-1921.
- DINZELBACHER, P. *Revelationes*, "Typologie des sources du Moyen Age Occidental", fasc. 57, Brepols, 1991.
- DOLBEAU, F., "Notes sur l'organisation interne des légendiers latins". *Hagiographies, cultures et sociétés (s. IV-XII)*. Paris, 1981, p: 11-31.
 — "Typologie et formation des collections hagiographiques d'après les recueils de l'abbaye de Saint-Thierry". *Saint-Thierry, une abbaye du VIè au XXè siècle* (Colloque de Reims, 1979), 159-182.
 — "Notes sur la gènesis et sur la difussion du Liber de Natalitiis". *Revue d'histoire des textes*, 6 (1976), 143-195.
 — "A propos du texte de la *Passio Marcelli centurionis*". *Analecta Bollandiana*, 90 (1972).
 — "Le légendier de l'abbaye cistercienne de Clairmarais". *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), 273-286.
- DONDAINE, A., "Les éditions du Vitas Sanctorum de Roderic de Cerrato". *Sapientia Procerum Amore. Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean Pierre Müller*. O.S.B. (Rome, 1974) (= *Studia Anselmiana*, 63).

- DUBOIS, J., *Les martyrologes du Moyen Age Latin*. "Typologie des sources du Moyen Age Occidental", fas. 26. Brepols. Turnhout, 1978.
- *Martyrologes: d'Usuard au Martirologue Romain*. Abbeville, 1990.
- DURO PEÑA, Z., "Los códices de la catedral de Orense". *HS*, XIV (1961), 185-213.
- EISENBERG, D., "The *General Estoria*: sources and source treatment". *Zeitschrift für Romanische Filologie*, 89 (1973), p. 206-227.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J.M., "Datos para la historia y culto de las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo". *Homenaje a Manuel Díaz y Díaz*. Madrid, Gredos, 1983.
- *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*. León, 1993.
- *The Fundo Alcobaca of the Biblioteca Nacional, Lisbon*. vol. II: mss. 151-301 (vol. III: "Mss. 302-456", por Black, Y. y Amos, Th.), Colledgeville, 1989 y 1990.
- FERNÁNDEZ-CONDE, F.J., "El biógrafo contemporáneo de Santo Martino: Lucas de Túy". *Isidoriana. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1985)*. León, 1987.
- GAIFFIER, B. de, "La controverse au sujet de la patrie de Saint Émilien de la Cogolle". *Analecta Bollandiana*, 51 (1933), 293-317.
- "Les reliques de l'abbaye de San Millan de la Cogolla au XIIIè siècle". *Analecta Bollandiana*, 53 (1935), 90-101.
- "Notices hispaniques dans Usuardo", *Analecta Bollandiana*, 55 (1937), 268-300.
- "L'inventio et translatio de Saint Zoilo de Cordue". *Analecta Bollandiana*, 56 (1938), 361-369.
- "Les notices hispaniques dans le Martirologe romain". *Analecta Bollandiana*, 59 (1940).
- "Le brèviaire d'Evora de 1548". *Analecta Bollandiana*, 60 (1942).
- "Saint Marcel de Tanger ou de Léon". *Analecta Bollandiana*, 61 (1943).
- "Un nouveau témoin de la passion de saint Marcel", *AST*, XLIII (1970), 93-7.
- "Un calendrier franco-hispanique (XIIè siècle)". *Analecta Bollandiana*, 69 (1951).
- "L'homilaire-légendaire de S. Valerio": *Analecta Bollandiana*, 73 (1955)
- "Un abrégé hispanique du martirologe hieronymien". *Analecta Bollandiana*, 82 (1964), 6-36.
- "Deux passionnaires de Morimond conservés au séminaire de Côme". *Analecta Bollandiana*, 83 (1965).
- "Les sources littéraires de la passion de S. Acisclo et Victoria": *AST* (XXXVIII (1965), 205-211.
- "Notes sur quelques documents relatifs à la translation de Saint Jacques en Espagne". *Analecta Bollandiana*, 89 (1971), 47-67.
- "Les martyrs de Cardaña". *Analecta Bollandiana*, 101 (1983), 281-287.

- y DOLBEAU, "Le légendier d'Alcobaça. Histoire et analyse". *Analecta Bollandiana*, 102 (1984).
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, A., "La espiritualidad de los cautivos de Santo Domingo en la obra de Pero Marín". *II Estudios de Frontera*. Alcalá la Real, 1997, 257-267.
- GIL, J.: "Entorno a las Santas Numilón y Alodia", *Revista de la Universidad de Madrid*, 74 (1970), p. 103-140.
- GONZÁLEZ, J., *San Froilán de León. Estudio crítico biográfico*. León, 1946.
- GUIANCE, A., "Santos y taumaturgia en la Castilla medieval". *Temas medievales*, 5, 1995, 209-244.
- "*Hagiographies, cultures et sociétés (IV^e-XII^e Siècles)*" Actes du colloque de Nanterre, 1979. Paris, 1981.
- HILLGARTH, N., "Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca). *AST*, XXXII (1959), 89-193.
- JANINI, J. *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. I. Castilla y Navarra*. Burgos, 1977.
- *Liber Ordinum sacerdotal*. "Studia silensia", VII. Abadía de Silos, 1981.
- *Liber ordinum episcopal*. "Studia silensia", XV. Abadía de Silos, 1991.
- "Manuscritos latinos del museo arqueológico nacional de Madrid". *HS*, XV (1962), 177-196.
- KUNZE, K., "Jacobus a Voragine". *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 4 (1982), col. 448-466.
- "Les métamorphoses de la Légende dorée alsacienne". Colloque canadien.
- LILLO REDONET, F., "El sermonario inédito de Juan Gil de Zamora a la luz de las Artes Praedicatorum". *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval*. León, 1995, p. 285-293.
- LÓPEZ FERREIRO, *Leyenda de la vida de San Pedro Mezonzo*.
- MARTIMORT, A.G. *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, fas. 64. Brepols. Turnhout, 1992.
- MARTÍN, J.L. y COSTAS, J., *Juan Gil de Zamora. De preconiis Hispanie o Educación del Príncipe*. Zamora, 1997.
- MARTINS, S.J., "Introdução a obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X el Sabio". *Estudos de Cultura Medieval*. 2 vols. II, p. 105-285.
- METZGER, M., *Les sacramentaires*. "Typologie des sources du Moyen Age occidental", fas. 70. Brepols. Turnhout, 1994.
- NAVARRA, L., *Leandro di Siviglia. Profilo Storico-Literario*. Roma, 1987.
- OLIVAR, A.M., "Los manuscritos patrísticos y litúrgicos latinos de la universidad de Salamanca". *AST*, XXII (1949), 75-93.
- PETRUCCIONE, J., "The portrait of St. Eulalia of Merida in Prudentius's Peristephanon 3". *Analecta Bollandiana*, nº 108 (1989), 81-105.
- PHILIPPART, G., *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques* (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, fas. 24-25). Brepols. Turnhout, 1997.

- REINHARDT, K. y SANTIAGO-OTERO, H., *Biblioteca bíblica ibérica medieval*. Madrid, C.S.I.C., 1986.
- RIVERA RECIO, J., *Los textos hagiográficos más antiguos sobre San Eugenio de Toledo*. Toledo. Instituto de Estudios Toledanos, 1963.
- RIVERO GARCÍA, L. *La poesía de Prudencio*. Universidad de Huelva, 1996.
- ROCHAIS, H., *Un légendier cistercien de la fin du XII^e siècle. Le "liber de natalitiis" et de quelques grands légendiers des XII^e et XIII^e siècles*. s.l., 1975, 2 vols. (*Documentation cistercienne*, 15).
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C. (ed.), *La Pasión de san Pelayo*. Universidad de Santiago de Compostela-Vigo, 1991.
- RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*. Madrid, BAC, 1987.
- SANTAMARÍA, A., *Ramon Llull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la Vita Raimundi Lulli*. Mallorca, 1989.
- SANZ Y SANZ, H. "El Cerratense", *Estudios Segovianos*, n° (°96...),-...
- SAXER, V., "Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies de saints du XII^e au XVI^e s., conservés à la Bibliothèque capitulaire de Tarazona". *Hispania Sacra*, 23 (1970), 335-402; (1971), 367-425; (1972), 131-185.
- SOT, M. *Gesta episcoporum, gesta abbatum*. Typologie des sources du Moyen Age Occidental, fasc. 37. Brepols. Turnhout, 1981.
- VALCÁRCEL, V., "Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)". *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval* León, 1995, 191-209.
- "La Vita Adelelmi del Monje Rodulfo". Simposio *San Lesmes en su tiempo* Burgos, Ayuntamiento, 1997, 107-124.
- "Uno o dos Frunimianos en *Vita Emiliani* y cartas de Braulio de Zaragoza". *Faventia*, 12-13 (1990-1991), 367-371.
- "La *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción". *Helmantica*, vol. XLVIII, n° 147 (1997), 375-407.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., "El Pasionario Hispánico de San Millán de la Cogolla. Intento de Restitución". *Bulletino dell' Archivio paleografico italiano*, N-S, 2-3 (1956-57), 2^a parte, p. 367-377.
- VEGA, C.A. *Hagiografía y literatura. La vida de san Amaro*. Madrid, 1987.
- VIVES, J., "El supuesto Pasionario Hispánico de San Millán de la Cogolla", *Hispania Sacra*, 12 (1959), 445-53.
- "La Vita Torquati et comitum". *AST*, XX (1947), 223-232.
- "El oracional mozárabe de Silos". *AST*, XVIII (1945), 1-27.
- y FABREGA, A., "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII". *Hispania Sacra*, 2 (1949), 119-146, 339-380; t. 3 (1950), p. 145-161.
- WEST, G., "La traslación del cuerpo de San Isidoro como fuente de la Historia silensis". *HS*, XXVII (1974), 365-72.
- WILLIAMS, U. y WILLIAMS-KRAPP, W., *Die "Elsässische Legenda Aurea". t. I: Das Normalcorpus*. Tübingen, 1980; t. II: *Das Sondergut*. Ibidem, 1982 (K. KUNZE, ed.)
- ZANETTI, U., "L'homelie arabe sur Gésius et Isidore". *Anallecta Bollandiana*, n° 109 (1991), 5-72.

ESTUDIOS GENERALES

A) sobre Hagiografía en su contexto histórico

- ABOU-EL-HAJ, B., *The Medieval cult of saints. Formations and transformations*. Cambridge, 1997.
- ADORISIO, A.M. *La "legenda" del santo di Fiore. B. Ioachimi abbatis miracula*. Manziana, Vechiarelli, 1989.
- Agiografia nell'Occidente cristiano: secoli XIII-XV* (Coloquio de Roma, 1979). Roma, 1980.
- ASHTON, G., *The Generation of Identity in Late Medieval hagiography. Speaking the saint*. Londres, 2000.
- BALARD, M. (éd.), *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. XXV Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, 1994). Paris, 1995.
- BARNAY, S. *El cielo en la tierra. las apariciones de la virgen en la Edad Media* (prólogo J. Delumeau). Madrid, 1999.
- BARTOLI, M. *Chiara d'Asisi*. Roma, 1989.
- BENVENUTI, A., y GIANNARELLI, E., *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*. "Sacro santo", 5. Torino, 1991.
- BERSCHIN, W., *Biographie und epochenstil im lateinischen mittelalter*. Stuttgart, 1986.
- BINNS, A., *Dedications of monastic houses in England and Wales, 1066-1216*. Boydell Press, 1989.
- BJELLAND, K., "Franciscan versus dominican responses to the Knight as a societal model. The case of the South English Legendary". *Franciscan studies*, 48 (1988), 11-27.
- BLUMENFELD, R. y SZELL, T., *Images of sainthood in medieval Europe*. Itaca. Cornell University Press, 1991.
- BOESCH GAJANO, J. y SEBASTIANI, L., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma, 1984.
- BONNER, G, ROLLASON, D. y STANCLIFFE, C. (éds.), *St. Cuthbert, his cult and his community to AD 1200*. Woodbridge, 1989.
- BONNOT, I., "Saint Louis de Brignoles. (1274-1297). Le patron des otages et des prisonniers". *Marseille*, 153 (1989), 47-55.
- BORTNES, J., *Visions of glory: studies in early Russian hagiography*. Oslo, 1988.
- BOULHOL, P. *Anagnorismos: la scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*. Aix-en-Provence, 1996.
- BOUREAU, A., "Narration clericale et narration populaire. La légende de Placide-Eustache". En J.C. Shmitt, *Les saints et les stars. Études présentés à la société d'ethnologie française*. Paris, 1979, p. 41 y ss.
- *L'événement sans fin: récit et christianisme au Moyen Age*. Paris, 1993.
- et C.S. INGERFOLM (éd.), *La royauté sacré dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont. Paris. EHESS, 1992.

- BOZOKY, E., A.M. HELVETIUS, (ed.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du Colloque... Bologne-sur-Mer*. Brepols, 1996.
- BREDERO, A., *Cluny et Cîteaux au XII^e siècle. L'histoire d'une controverse monastique*. Amsterdam, Holland University Press, 1985.
- BREEZE, A., "The shrine of St. Brigit at Olite, Spain". *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 16 (1988), 85-95.
- BROWN, P., *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1991.
- BURNS, R.I. (ed.), *Emperor of culture: Alfonso X the learned of Castile and his thirteenth century Renaissance*. University of Philadelphia, 1990.
- CALLAHN, D.F., "The peace of God and the cult of saints in Aquitanie in the tenth and eleven centuries". *Historical reflections/reflexions historiques*, 14 (1987) 445-466.
- CAMPIONE, A., "Note sulla vita di Sabino di Canosa: Inventio e Translatio". *Vetera christianorum*, 25 (1988), 617-39.
- CARRIÓN GUTIÉRREZ, J.M., *Conociendo a Alfonso X el Sabio*. Murcia, 1997.
- CARRUTHERS, M.J., *The book of memory. A study of memory in medieval culture*. Cambridge University Press, 1990.
- CASTELLANOS, S., *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. la Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*. Logroño, 1999
- CATALÁN, Diego, *De la silva textual al taller historiográfico alfonsí: códices, crónicas, versiones y cuadernos de trabajo* Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- CLAYTON, M., *The cult of the Virgin Mary in anglo-saxon England*. Cambridge University Press, 1990.
- COHEN et al., *Littérature et idéologie*. Colloque de Cluny, II, 1970.
- COLLEL, J., "Jaume I i Sant Domenec", *AST*, XLVI (1973), 43-71.
- COMES RAMOS, R. *Las empresas artísticas de Alfonso X*. Sevilla, 1980.
- COON, L. *Sacred fictions: holy women and hagiography in late antiquity*. Philadelphia, 1997.
- COTTLE, B., "Cults of the saints in medieval Bristol and Gloucestershire". *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*, 106 (1988), 5-18.
- COURCELLES, D. de, *les histoires des saints. La pierre et la mort en Catalogne*. Paris, 1991.
- CUSACK, P., *An interpretation of the second Dialogue of Gregory the Great: hagiography and Saint Benedict*. Lampeter, Lewinston, 1993.
- DAMERON, G., "The cult of St. Minias and the struggle for power in the diocese of Florence, 1011-1018". *Journal of medieval history*, 13 (1987), 125-141.
- DAVIS, W.R., *Another aspect of the Virgin Mary in the Cantigas de Santa María*. University of Alabama, 1974.
- DELEHAYE, H., *Les légendes hagiographiques*. "Subsidia hagiographica", n° 18 (1955).

- DERWICH, M., DMITRIEV, D., *Fonctions sociale et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et Latin au Moyen Age et à l'époque moderne*. 1999.
- MORELLO, G., PIAZZONI, A. (ed.), *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini. Catalogo della mostra*. Città del Vaticano, 1998-1999.
- DUBOIS, J., et LEMAITRE, J.L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris, 1993.
- DUBY, G. (ed.), *Marie Magdeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. "Actes du colloque d'Avignon" (julio, 1988). Paris, 1989.
- DUGGAN, J.J. *The Cantar de Mio Cid. Poetic creation in its economic and social contexts*. Cambridge University Press, 1989.
- DUNN-LARDEAU, B., *Le saint fictif. L'hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*. Paris, 1999.
- ELLIOT, A.G., *Roads to Paradise: reading the lives of the early saints*. London, Brown University Press, 1987.
- FARMER, Sh., *Communities of Saint Martin. Legends and ritual in medieval Tours*. Cornell University Press, 1991.
- FEISTNER, E., *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12 Jhs. bis zur Reformation*. 1995.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., "San Martino de León, viajero culto y peregrino piadoso". *Anuario de Estudios Medievales*, 17 (1987), 49-65.
- FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, I., *Las estorias de Alfonso X el Sabio*. Madrid, 1992.
— ALFONSO X DE CASTILLA, *Versión crítica de la historia de España: estudio y edición, desde Pelayo hasta Ordoño II*. Madrid, Fundación Menéndez Pidal, 1993.
- FERREIRO, A., "Simon Magus. The Patristic-Medieval Traditions and Historiography", *Apocrypha* 7 (1996), 147-165.
— "The cult of saints and Divine Patronage in Gallaecia before Santiago", en *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages* (ed. M. Dunn y L. Davidson) (New York, 1996).
- FERREIRO ALEMPARTE, J., *La Leyenda de las once mil vírgenes*. Murcia, Universidad, 1991.
- FOLLIERI, E., *La vita di San Fantino il Giovane*. "Subsidia hagiografica", n° 77.
- FOLZ, R., *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VIè-XIIIè siècles)*. "Subsidia Hagiografica", n° 68, 1985.
— *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VIè-XIIIè siècles)*. "Subsidia Hagiografica", n° 76 (1992). Bruxelles, 1992.
Les fonctions des saints dans le monde Occidental (X-XIII). Colloque de l'École Française de Rome, 1988. Roma, 1991.
- FOURACRE, P., *Late merovingian France: history and hagiography, 640-720*. Manchester, University Press, 1996.
- FRAKER, Ch. F., *The scope of history. Studies in the historiography of Alfonso X el Sabio*. Ann Arbor. Michigan, 1996.

- FUNES, MATEO y VALCÁRCEL, *Alfonso X el Sabio en Murcia, sus cantigas y la Virgen de la Arrixaca*. Murcia, 1992.
- GAGLIARDI, I., *Pazzi per Cristo. Santa follia e mistica della Croce in Italia centrale nel XIII-XIV secolo*. Sant'Andrea delle Fratte, 1998.
- GAIFFIER B. de, *Hagiographie et historiographie*. Settimane di Spoleto, 1969.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966.
- GEHRKE, P.S., *Saints and scribes: medieval hagiography in its manuscript context*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- GOLINELLI, P., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia, sec. IX-XII*. Modena, 1980.
- *Indiscreta sanctitas: studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*. Roma, 1988.
- *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*. Bologna, 1991.
- GOODICH, M., *Vita perfecta: the ideal of sainthood in the thirteen century*. Stuttgart, 1982.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J., "Santo Domingo de la Calzada: el santo, el puente y la catedral". *HS*, XXIII (1970), 451-59.
- GREGOIRE, R., *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano, 1987.
- HEAD, Th., *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orleans, 800-1200*. Cambridge, 1990.
- HEFFERMAN, Th. J., *Sacred biography. Saints and biographers in the Middle Ages*. Oxford University Press, 1988.
- HEINZELMANN, M., (ed.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*. Sigmaringen, 1992.
- HENNING, J., *Medieval Ireland. Samtsaud martyrologes*. Selected studies edited by M. Richter. Northampton, 1989.
- HENRIET, P., "Un exemple de religiosité politique: Saint Isidore et les rois de León". *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative* (Ed. por M. Derwich y M. Dimitriev. Paris, 1999, p. 77-95).
- "La parole et la prière au Moyen Age. Le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles". Bruxelles, 2000.
- HERBERS, K. (éd.), *Stadt und Pilger. Soziale Gemeinschaften und Heiligenkult*. Tübingen, 1999.
- y PLÖTZ, R., *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al "fin del mundo"*. Xunta de Galicia, 1998.
- HOWARD-JOHNSTON, J. y HAYWARD, P.A., *Cult of saints in late antiquity and the early middle ages (The)*. Oxford, 1999.
- IOGNA-PRAT, D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face aux hérésies, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Aubier, Paris, 1998.
- JOURDAN, F., *La tradition des "Septs Dormants", une rencontre entre chrétien et musulman*. Paris, 1983.

- KARRAS, R., "Prostitute saints in Medieval legend". *Journal of the history of sexuality*, 1 (1990), 3-32.
- KELLER, J.E., *Las narraciones breves piadosas versificadas en el castellano y gallego del medievo. De Berceo a Alfonso X el Sabio*. Madrid, Ediciones Alcalá, 1987.
- KLEINBERG, A.M., *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the later Middle Ages*. University of Chicago Press, 1992.
- KOHNLE, A., *Abt Hugo von Cluny*. Sigmaringen, 1993.
- KRELL, D.F., *Of memory, reminiscence and writing: on the verge*. Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- KROLL, J., y GANCK, R. "Beatrice of Nazareth: perspectives on a Medieval Mystic". *Cistercian studies*, 24 (1989), 301-323.
- "*Legenda Aurea*", *sept siècles de diffusion*. "Actes du Colloque International sur la Legenda Aurea". Paris, 1986.
- LE GOFF, J., *Saint Louis*. Paris, 1996.
- LEHMIJOKI-GARDNER, M., *Worldly saints. Social interaction of dominican penitency women in Italy, 1200-1500*. Helsinki, 1999.
- LIFSHITZ, F., "The exodus of holy bodies reconsidered: the translation of the relics of St. Gildard of Rouen to Soissons". *Analecta Bollandiana*, 110 (1992), 329-341.
- LINEHAN, P., "Santo Martino and the context of sanctity in thirteenth-century León", *Isidoriana. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1985)*. León, 1987, 687-698.
- *History and the historians of medieval Spain*. Oxford, 1993.
- *The ladies of Zamora*. The Pennsylvania State University Press, 1997.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., "Los mártires de Cardeña". *HS*, 70 (1982), 321-29.
- LYNCH, J.H., *Godparents and kingship in early medieval Europe*. Princeton, 1986.
- MAC MULLEN, R., *Christianity and Paganism in the fourth to eight centuries*, Yale University Press, 1999.
- MASON, E., "Change and continuity in eleventh-century Mercia: the experience of St. Wulfstan of Worcester". *Anglo-Norman Studies*, VIII (Conferencia de Battle, 1985). Woodbridge, 1986. "*Christianity and Paganism in the Fourth to eight centuries*". Yale University Press, 1999.
- MERDRIGNAC, B., *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VIII^e au XV^e siècles*. 2 vols. Saint-Malo, 1985.
- MICHON, S., *Le grand Passionnaire enluminé de Weissenau et son scriptorium autour de 1200*". Gèneve, 1990.
- MIGUEL RODRÍGUEZ, J.C., MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. y SEGURA GRAIÑO, C., *Alfonso X el Sabio. Vida, obra y época*. Madrid, Sociedad de Estudios Medievales, 1989.
- MOMSEN, J., (ed.), *St. Lucía*: Oxford, Clío Press, 1996.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J., *O cancionero marial de Alfonso X o Sabio*. Santiago de Compostela, Universidad, 1991.

- MORINI, C., "St. Eric of Sweden: the drunken saint?". *Analecta Bollandiana*, 109 (1991), 331-47.
- NEYTON, A., *Les clefs Paiennes du christianisme*. París, 1979.
- NIERO, A., *San Rocco. Storia-Leyenda-Culto*. Vicenza, 1991.
- NOBLE, T. y HEAD, T. (ed.), *Soldiers of Christ: saints and saints lives from late Antiquity and the early Middle Ages*. London, 1995.
- O'RIAIN, Sanctity and politics in Connact c. 1100. The case of St. Fursa". *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 17 (1989), 1-14.
- "Sainte Brigitte: paradigme de l'abbesse celtique?" en M. Rouche (ed.), *LA FEMME*. Maubeuge, 1989.
- OTRANTO, G. CARLETTI, C., "Il Santuario de S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo". *Scavi e ricerche*, 4. Bari, 1990.
- MYCOFF, D., "The legend of Mary Magdaleine in a twelfth century cistercian context". *Cistercian studies* (1988), 310-318.
- MOLINA Y FERRERAS, J., *La ilustración de leyendas autóctonas: el santo y el territorio*. AST, 70 (1997), 5-25.
- NASCIMENTO, A.A., *San Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. Lisboa, 1988.
- PACAUT, M., *L'ordre de Cluny (909-1789)*. París, Fayard, 1986.
- PALLARES, C. y PORTELA, E., "Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio". *Studia Historica*, V (1987), 17-32.
- "Las revueltas compostelanas del siglo XII. Un episodio en el nacimiento de la sociedad feudal". En *La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia* (ed. R. Villares Paz. Torculo 1988), p. 89-105.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, J., "Hagiografía y mentalidades en el siglo XII: los Milagros de San Isidoro de León". *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*. C.E.I.R.A. 2. Madrid, 1991, p. 413-445.
- PETERSOHN, J. (ed.), *Politik und heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Sigmaringen, 1994.
- PHILLIPART, (éd.). *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire, des origines à 1550*. Col. Corpus Christianorum. Turnhout, Brépol, 1994.
- PLÖTZ, R., "Res est nova et adhuc inaudita". Motivindex und literarisch-orale Evolution der Mirakelerzählung vom Pilger, der vom Galgen gerettet wurde". *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 44 (1999), 9-37.
- REYNE, A., *Saint Siffrein, évêque et patron de Carpentras*. Avignon, 1983.
- RIVERA RECIO, J., *La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*. Roma, 1966 y Toledo, 1976.
- ROBERTS, Ph.B., *Thomas Beck in the Medieval latin preaching tradition. An inventory of sermons about St. Thomas Becket, c. 1170-c.1400*. "Instrumenta Patristica". The Hague, 1992.
- RODADO RUIZ, Ana M., *La santidad femenina en la primera literatura medieval (siglos XIII-XIV)*. Cuadernos para la investigación de la Lietatura Hispánica, F.U.E. Madrid,

- ROI, J., *L'humour des saints*. Paris, 1980.
- ROISIN, S., *L'hagiographie cistercienne dans la diocèse de Liège au XIII^e siècle*. Louvain, 1947.
- ROLLASON, D.W., *The Mildrith legend: a study in early medieval hagiography in England*. Leicester, 1982.
- Saint Germain d'Auxerre. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne (IX^e-XI^e siècles)*. Auxerre, Abbaye de saint Germain, 1990.
- SAN BERNARDINO CORONIL, J., *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d.C.)*. Écija, 1996.
- "Sanctorum". *Bollettino dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, n° 3. Roma, 1998.
- SCARAFFIA, I., *La santa degli impossibili. Vicende e significati della devozione a Santa Rita*. Torino, 1990.
- SHARPE, R., *Medieval irish saint's lives. An introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- STALEY, J.M., *The grotesque in Alfonso X's Cantigas and Berceo's works*. Ann Arbor, Michigan 1993.
- TARAYRE, M., *La Vierge et le miracle. Le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*. Paris, 1999 (*Essais sur le Moyen âge*, 22).
- THEILMANN, J.M., "Political canonization and political symbolism in medieval England". *Journal of British Studies*, 29 (1990), 241-266.
- TORREL, J.P., *Pierre le Vénérable et sa vision du monde: sa vision, son oeuvre, l'homme et le démon*. Leuven, 1986.
- VALDEON, J. y otros, *La España de Alfonso X*.
- VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981.
- "Le trafiquant céleste: Saint Homebon de Crémone (+1197), marchand et père des pauvres". *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve-XVIII^e siècles)*, T.I. Paris, Publications de la Sorbonne, 1987.
- "La sainteté du laïque dans l'Occident médiévale: naissance et évolution d'un modèle hagiographique (XII^e-début du XIII^e)". *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. Bruxelles, 1989, p. 57-66.
- *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. vol. I. Paris, Albin Michel, 1999.
- VITOLO, G., *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel mezzogiorno medievale*. Napoli, 1999.
- WARD, B., *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event, 1000-1215*. Philadelphia, 1982.
- *Signs and wonders: saints, miracles and prayers from the 4th. century to the 14th.*. Brookfield, Variorum, 1992.
- WOODWARD, K., *Making saints inside the Vatican: who become saints, who do not and why*. London, 1990. (Hay traducción francesa- "Comment l'Église fait les saints"- de 1992).

WYATT, C. J., *Representations of holyness in some spanish hagiographycal works: the thirteenth trough the seventeenth centuries*. Michigan, 1988.

b) sobre Liturgia, calendarios, ritual, teología y mentalidades:

BLAVATSKY, *Los orígenes del ritual en la iglesia y en la masonería*. Madrid, 1994.

CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., *El calendario medieval hispano*. Junta de Castilla y León, 1996.

BOESCH GRAJANO, S. y SCARAFFIA, L. (ed.), *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino, 1990.

BOUREAU, A., "Placido Tramite. La Legende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien?". *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, (1982), 682-699.

CHOISSELET, D., *Les ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle*. Reiningue, 1989.

— *Elementos generales de la liturgia*. Madrid, 1996

— *Fêtes et cérémonies liturgiques en honneur des saints abbés Odon et Odilon*. Congreso de Dijon, editado por la Société des amis de Cluny. Dijon, 1970.

FRASER, C. y GASKELL, G. (ed.), *The social psychological study of widespread beliefs*. Oxford, 1990.

GATTO, G., "Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age". *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* (1979), 929-955.

GY, P.A., *La liturgie dans l'histoire*. Paris, 1990.

HAMMANN, A.G. *Etudes patristiques: méthodologie, liturgie, histoire, theologie*. Paris, 1991.

HUNGTINTON, R. and METCLAF, P., *Celebrations of death. The antropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press, 1979

JANINI, J., "Dos calendarios emilianenses del siglo XI". *HS*, XV (1962), 177-96.

— "Los sacramentarios de Tortosa y el cambio de rito". *AST*, XXXV (1962), 5-57.

— "El calendario de Huesca en el siglo XII". *HS*, XXIX (1976), 429-39.

JASPER & CUMING, *Prayers of the Eucharist. Early and reformed*. Oxford, University Press, 1980.

JONES, WAINWRIGHT, YARNOLD, (ed.), *The study of liturgy*. London, 1978.

KENSETH, J., *The age of marvelous*. Hannover, 1991.

LAHARIE, M., *La folie au Moyen Age. XI^e-XII^e siècles*. Paris, 1991.

LE GOFF, J., *The medieval imagination*. Chicago, 1988.

LE MAÎTRE, J.L., *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècles*. Paris, 1989.

MARTIMORT, A.G., *Les "ordines", les ordinaires et les cérémoniaux*. "Typologies des sources du Moyen Age Occidental", fasc. 56. Brépols. Turnhout, 1991.

- *Les lectures liturgiques et leurs livres*. "Typologie des sources du Moyen Age Occidental", fasc. 64. Turnhout, Brépols, 1992.
- MARTIN, H., *Mentalités médiévales. XIe-XVe siècle*. Paris, 1996
- Mc CONKEY, (ed.), *The anatomy of memory: an anthropology*. Oxford University Press, 1996.
- MESLIN, M., *L'imaginaire et les croyances en Occident*. Paris, 1984.
- NEVEUX, H., "Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300)". *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* (1979), 245-263.
- PASTOREAU, M., *Figures et couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*. Paris, 1986.
- PRESSOUYRE, L., *Le rêve cistercien*. Paris, 1990.
- RILEY, B.C., *The psychology of religious experience in its personal and institutional dimensions*. New York, 1988.
- ROCHA, P.R., *L'office divin au Moyen Age dans l'Église de Braga. Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Age*. Paris, Centro Cultural Portugés, 1980.
- ROSWEIN, B.H., *To be neighbor of St. Peter. The social meaning of Cluny's property (909-1045)*. London, Cornell University Press, 1989.
- SINDING-LARSEN, S., *Iconography and ritual: a study on analytical perspectives*. Oslo, 1984.
- WALTER, Ph., *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*. Paris, 1992.

Se acabó de imprimir *Hagiología y sociedad,*
en la España medieval. Castilla y León
(siglos XI-XIII) el día 28 de junio de 2002,
día de San Ireneo y San Benigno, en
los talleres de Tecnographic, y
estando al cuidado de la edición
el Servicio de Publicaciones
de la Universidad de
Huelva.



