



# VIAJE HISTÓRICO ARTÍSTICO A TRAVÉS DEL DUERO

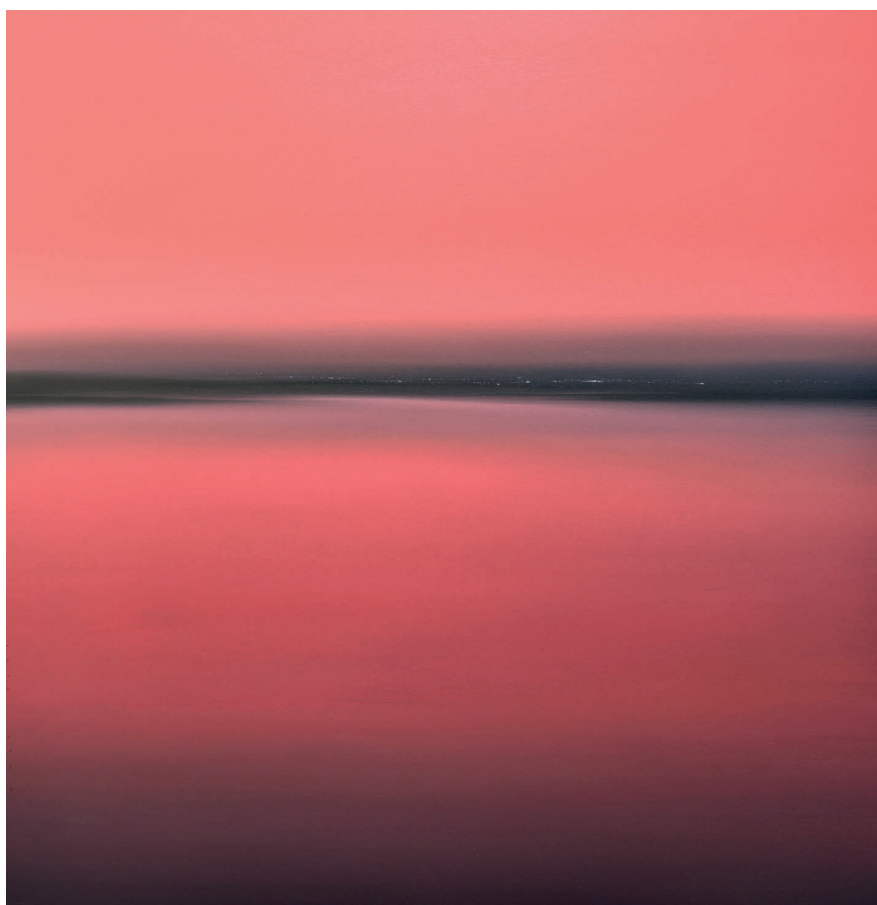
BIBLIOTECA 34. ESTUDIO E INVESTIGACIÓN

# De Amaro a Cristóbal: Santos hospitalarios, camineros y peregrinos en la España medieval

---

---

**JOSÉ LUIS HERNANDO GARRIDO**  
UNED-CENTRO ASOCIADO DE ZAMORA



LA INTENSIDAD DE UN MATIZ 120X120 cm. Óleo sobre tabla. 2019



*En memoria de Luis Martínez García (1949-2018)*

“Cuando se sumó a la tierra fueron abatidos y quedaron confundidos. Se ennegrecieron y oscurecieron los cielos / el sol [y las estrellas del cielo]. Su alma, de bienestar, con los justos, gozará en la casa de Dios”. Epitafio de Rabi Yosef ben Teqa (†1198) (José MARTÍNEZ DELGADO, “La métrica de la muerte: los epitafios hebreos medievales de la Península Ibérica”, *Sefarad*, 78/2 (2018), p. 319)

La denominación *finis terrae* tuvo un doble significado político y cosmológico. Tras el *Promontorium Artabrum* se abría el *mare tenebrosus* y el sol se ponía en un horizonte infinito y desconocido. El Atlántico distaba sólo una jornada de Compostela y, con la ayuda de la orden de Cluny, el camino de occidente aseguraba la presencia del pontífice romano hasta los límites de la tierra. Peregrinar a Santiago es “separarse, alejarse, marcharse del todo (de la ciudad, de la patria) del que se es miembro, sintiéndose atraído precisamente por el Sepulcro de Santiago, un Sepulcro situado en el fin de la Tierra, allí donde tiene lugar el ocaso del Sol, el extremo Occidente” para regenerarse, reconciliarse y regresar a su tierra de origen<sup>1</sup>. Pero generalmente, el regreso hacia sus hogares siempre se hacía a pie, algo que olvidamos desde nuestra perspectiva contemporánea al plantarnos en la estación de ferrocarril de Santiago o el aeropuerto de Lavacolla<sup>2</sup>. Es como cuando te invitan a una fiesta y los comensales damos por supuesto que los platos se lavan solos y las copas son de balde.

En un sermón del *Codex Calixtinus*: el *Veneranda dies*, que se leía durante la festividad de la traslación de Santiago (30 de diciembre), los peregrinos

eran prevenidos contra la maldad de los guardias y los posaderos de los diversos santuarios, asegurando que los santos protectores condenarían a semejantes sinvergüenzas el día del Juicio: “Los custodios que protegen los altares de las basílicas de Santiago, San Gil [de Nîmes], San Leonardo [en Noblat, Limoges], San Martín [de Tours], Santa María [del Puy-de-Dôme] y de San Pedro de Roma también son cómplices de la maldad de los posaderos [...]. Hay algunos que intentan que sus siervos aprendan estas estafas, enviándolos a Puy, a Saint-Gilles, a Tours, a Piacenza, a Lucca, a Roma, a Bari y a Barletta, dado que en estas ciudades están acostumbrados a hacer escuela de todo tipo de engaños [...]. Pero si no os arrepentís de vuestros innumerables engaños a los mismos santos, es decir Santiago, Pedro, Gil, Leonardo; a la misma Virgen, Santa María del Puy; a Santa Magdalena [de Vézelay], a San Martín de Tours, a San Juan Bautista de Angély, a San Miguel Marino [del Monte Gargano], a San Bartolomé de Benevento, a San Nicolás de Bari, os los habréis de encontrar como acusadores ante el Señor, dado que abusasteis de sus peregrinos”<sup>3</sup>. En el camino español el *Calixtinus* menciona los sepulcros de Santo Domingo de la Calzada, los mártires Facundo y Primitivo en Sahagún, San Isidoro en León y el del apóstol Santiago en Compostela. Santo Domingo de la Calzada, que murió en 1109, fue santo caminero, constructor de un puente sobre el río Oja, una hospedería y una iglesia. La vida de otros santos Raimundo Gayrard, Juan de Ortega y Lesmes también transcurrió a la vera del camino francés.

Los peregrinos hacia Compostela debían atravesar puertos de montaña, montes poblados de alima-

<sup>1</sup> Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “El horizonte del sol poniente. Una reflexión histórico-crítica sobre el Camino de Santiago”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 23 (2016), pp. 127-128.

<sup>2</sup> José Miguel ANDRADE CERNEDAS, “¿Viajeros o peregrinos? Algunas notas críticas sobre la peregrinación a Santiago en la Edad Media”, *Minus*, 22 (2014), p. 13.

<sup>3</sup> Manuel CASTIÑEIRAS, “Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación”, *Ad Limina*, 1 (2010), p. 24.

ñas, impetuosos cursos de agua y barqueros desalmados, soldados saqueadores, bandidos y timadores oportunistas –en muchos casos, sus propios compañeros de camino pues *qui multum peregrinantur raro sanctificantur*– de los que sólo libraban al abrigo de santuarios, templos y hospederías. A su partida desde sus puntos de origen, generalmente con la llegada de la primavera, recibían la *benedictio perarum et baculorum* y se echaban al *iter francorum*. Si por cualquier motivo, no podían llegar a Compostela, encontraban intermedias “puertas del perdón” en Villasirga, San Isidoro de León o Villafranca del Bierzo, donde recibir la gracia de haber cumplido su viaje sin necesidad de llegar al Monte del Gozo, cruzar la *Porta Francigena* de la catedral de Santiago, pasar la noche en vela, obtener la Compostela, iniciar el regreso a la busca de la *benedictio pro fratribus redeuntibus* y esperar el final de sus días para ser sepultados con la vieira puesta hacia la gloria celestial<sup>4</sup>. Un perpetuo exilio en marcha con el alma en guardia a la espera del milagro<sup>5</sup>.

Pero hubo peregrinos más privilegiados. Tras el retablo neoclásico del templo segoviano de Santiago de Turégano aparecieron un par de relieves tardorrománicos flanqueando la ventana central que aún conservaban su policromía [fig. 1]. En el relieve izquierdo aparece al apóstol Santiago portando un libro abierto y sujetando un báculo en forma de “tau”. El relieve derecho representa a Cristo en majestad rodeado por el tetramorfos (por encima aparecen sendos bustos alados sosteniendo los símbolos del sol y de la luna), tres romeros vestidos con túnicas cortas (dos de ellos apoyándose en bastones y otro portando una escarcela) y tres personajes arrodillados que, a juicio de Manuel Castiñeiras, podrían ser el rey, la reina y un obispo en el momento de su llegada al altar de la catedral de Santiago. Gracias al

*Tumbo A* de la catedral compostelana sabemos que el 29 de febrero de 1232 Bernardo, obispo de Segovia, se encontraba junto al rey Fernando III y su esposa Beatriz, acompañado de la mayoría de obispos del recién unificado reino de Castilla y León, para confirmar una serie de privilegios en beneficio de la iglesia compostelana. Meses después, el 10 de julio de 1232, se pudo producir la consagración San Miguel de Turégano en presencia de Bernardo que, con la instalación de tan inspirados relieves, quiso recordar su gesta peregrina y su devoción jacobea<sup>6</sup>. El estilo de las excepcionales esculturas podría filiarse en relación con los talleres del Duratón y Sotosalbos vinculados al segundo taller silense. Sólo a partir de la construcción del Pórtico de la Gloria y las transformaciones realizadas en el altar mayor de la catedral compostelana –con la colocación de la estatua sedente de Santiago tras el altar– por parte del taller de Maestro Mateo para su consagración en 1211, puede entenderse el relieve tureganense (sabemos además que el ábside de la epístola de la desaparecida catedral románica de Segovia estuvo advocado al apóstol Santiago).

Cristo fue el primer peregrino, así parece representado en el relieve angular noroccidental del claustro de Santo Domingo de Silos (Camino de Emaús y Duda de santo Tomás), y los miembros de la comunidad benedictina imitaban a los apóstoles en su monástico camino de perfección. El camino de Emaús era símbolo de peregrinación y alegoría de la caridad cenobítica: “la imagen parece querer informar a los monjes que no es necesario salir de los muros del monasterio para venerar a Cristo, sino encontrarlo a lo largo de toda su vida a través de la oración, y en las Escrituras en las que él mismo se manifiesta [...] símbolo de la dicotomía entre *peregrinación-viaje interior* y *peregrinaje-viaje físico*”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Robert PLÖTZ, “El peregrino y su entorno. Historia, infraestructura y espacio”, *Ad Limina*, 3 (2012), p. 169.

<sup>5</sup> Daniel GRÉGORIO, “Pèlerinages et chemin initiatique dans les *Cantigas de Santa María*”, *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 127-144.

<sup>6</sup> Manuel CASTIÑEIRAS, “Un nuevo testimonio de la iconografía jacobea: Los relieves pintados de Santiago de Turégano (Segovia) y su relación con el altar mayor de la Catedral de Santiago”, *Ad Limina*, 3 (2012), pp. 73-117.

<sup>7</sup> Marta POZA YAGÜE, “Cristo peregrino camino de Emaús. Un modelo de iconografía jacobea en la escultura románica hispana del siglo XII”, *Memoria Ecclesiae*, 18 (2001), pp. 304-306. Sobre Reyes Magos y peregrinos vid. M<sup>a</sup> Flora CUADRADO LORENZO, “La iglesia de Santa María de Carrión de los Condes y su programa escultórico”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 57 (1987), p. 273; Agustín GÓMEZ GÓMEZ, *El protagonismo de los otros. La imagen de los marginados en el arte románico*, Bilbao, 1997, pp. 93-103; id., “La iconografía de los peregrinos en el arte románico”, en *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, coord. de José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja, Aguilar de Campoo, 2004, pp. 155-172; Karina RUIZ CUEVAS, “La Adoración de los Reyes Magos como prefiguración del peregrino en el Camino Jacobeo: Influencia del antiguo coro pétreo del Maestro Mateo en la difusión de este tema en la Galicia medieval”, en *La Natividad. Arte, religiosidad y tradiciones populares*, ed. de Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, Madrid, 2009, pp. 449-468; Paula CADAVEIRA LÓPEZ, “La peregrinación de los discípulos de Emaús en el claustro de Santo Domingo de Silos”,



Fig. 1. Relieves románicos en el ábside de Santiago de Turégano (Segovia).

Indicaba Ruiz de Montiano en 1615 que el sepulcro de los Finojosa –desmontado en el vergel del claustro de Silos hacia 1700– debió cubrirse con un cimborrio de media naranja a modo de pequeño *martyrium*<sup>8</sup>. Para Boto la alusión hierosolimitana al laico enterrado en el claustro no resultaba casual pues la idea de la peregrinación aparece implícita en el relieve del Cristo camino de Emaús (la *peregrinatio in stabilitate* impuesta además a los benedictinos), la misma puerta que comunicaba el templo y el claustro era la de San Miguel, subrayando la idea

del claustro como *paradisus* que vaticinaba la entrada de los justos en Jerusalén, en cuyos relieves angulares se representaron acontecimientos evangélicos (salvo la Ascensión) donde intervinieron diferentes personajes que fueron testigos de la naturaleza divina de Cristo. El claustro benedictino remite alegórica y analógicamente a los monjes consagrados a la *vita communis* camino de la Jerusalén celeste “incentivo, recompensa y causa final de su vocación religiosa”. Los cuatro capiteles en las esquinas del edículo de los Finojosa debieron estar en consonancia con el resto del viejo claustro y –como propuso Senra– pueden proceder de aquí tres capiteles hoy descontextualizados (uno en el lapidario de la sala capitular y otros dos reutilizados en un arcosolio de la galería oriental) que Whitehill creyó pertenecientes al pórtico septentrional –y a la sala capitular– de mayor tamaño que los de las arquerías. Están decorados con primorosos asuntos vegetales y aves picoteando sus patas o con sus testas erguidas que recuerdan los *pallia rotata* o telas andalusíes que solían envolver los despojos sacros aunque carentes de mensajes cifrados o discursos moralizantes, afirmaba Boto que solemnizaban el claustro, la memoria de Domingo y los actos litúrgicos allí representados, concediendo “dignidad áulica” al patio monástico.

Es curioso que en los sepulcros de los Finojosa aparecieran bueyes guiados por un hombre portador de vara “y un caballero que tiraba a un jabalí, del cual está asido un perro” (según Sandoval). El tema cinegético y montero no se generalizó en la iconografía románica hasta el último tercio del siglo XII, e incluso más tarde en lo funerario.

Elizabeth Valdez analizaba el capitel-cenotafio de Santo Domingo de la galería norte (el nº 23), cuyo cimacio porta un intrincado epitafio latino (parte del que en 1073 fuera grabado en el primitivo sepulcro del santo situado ante las puertas del

Románico. *Revista de Arte de Amigos del Románico*, 25 (2017), pp. 8-15; Inés MONTEIRA ARIAS, “La representación de Santiago en el arte románico y su prevalencia iconográfica sobre los demás apóstoles”, en *Los caminos a Santiago en la Edad Media. Imágenes y leyendas jacobeanas en territorio hispánico (siglos IX a XIII)*, ed. de Inés Monteiro Arias, Santiago de Compostela, 2018, pp. 64-65.

<sup>8</sup> Los restos del monumento funerario de planta cuadrada apoyado sobre cuatro pilares angulares y cuyos muros se correspondían con las galerías norte y este del claustro (las del primer taller), aparecieron en 1971, contuvo cuatro sepulcros y debió construirse varias décadas después de la muerte de Munio Sánchez de Finojosa (ca. 1080). Yepes recogía los epitafios e indicaba que, como Munio no pudo visitar Jerusalén en vida (recuperada para los cristianos en 1099), se presentó allí en espíritu, acompañado por 70 caballeros el mismo día de su muerte en el campo de batalla de Almenara, siendo recibidos por el patriarca de Jerusalén, que los acompañó hasta el Santo Sepulcro, donde todos rezaron antes de desvanecerse (una leyenda de la que, dicho sea de paso y aunque nada tuviera que ver con la Alhambra, se hizo eco Washington Irving). Vid. Gerardo BORO VARELA, “Las galerías del milagro: nuevas pesquisas sobre el proceso constructivo del claustro de Silos”, en *Silos. Un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos*, Burgos, 2003, vol. IV, Arte, pp. 83-148.

templo), que vertido al román paladino reza: “En esta tumba está enterrado aquel que al mundo como espejo de virtud, Cristo concedió. Proteja él a las muchedumbres piadosas que en su poder confían”. En cuatro de las seis superficies talladas aparecen parejas de sirenas que se dan la espalda volviendo sus cabezas hacia los pájaros apoyados en sus dorsos que arañan las bocas de las sirenas mientras picotean las orejas de una cabeza de león que se encuentra por encima. En las otras dos caras aparecen pequeños animales apilados: dos leones y sus cachorros que son atacados por águilas con sus picos y garras. Huelga decir que no podemos hacer una lectura simbólica total a partir de un solo epígrafe, por más que la imaginación nos dé por alzar el vuelo –sin llegar a los excesos del padre Ramiro de Pinedo– y siguiendo la pista de Elizabeth podamos intuir “una cierta unidad de sentido” contemplativo en semejantes bichos pareja al ruego que Santo Domingo proteja a los fieles. Al cabo, los animales se enzarzan en combates que podrían ser asociados con la imagería de la muerte, salvación y resurrección. Los halcones como paradigmas del alma y vehículos de apoteosis capaces de regenerarse, los leones que insuflan vida a sus cachorros y las sirenas como entes tanáticos que incitan al definitivo naufragio del pecador. Varios autores han insistido en el intenso contenido escatológico presente en el circuito claustral, justificado a través del drama litúrgico y recurriendo a la tradicional fusión entre actividad apostólica y vida monacal<sup>9</sup>.

Peregrinar implicaba un deseo de purificación – un cumplimiento de penitencia– que incluía una promesa de acción de gracias (ante un peligro mortal o el cautiverio), además de poder beneficiarse del poder terapéutico de las reliquias u obtener indulgencias plenarias al asumir participar en una cruzada. Algunos relatos medievales utilizaron el viaje físico como recurso retórico de la alegoría del viaje espiritual, de la ascesis, fue el caso de la *Navigatio Brendani*<sup>10</sup>.

Si primeros cristianos peregrinaron *ad loca sancta*, otros se preguntaron sobre la ubicación del paraíso terrenal, todos coincidían en que el más allá se encontraba en el cielo, pero ¿Dónde se encontraba el Edén donde los hombres vivieron en perfecta felicidad? En la Biblia se describía como un *hortus deliciarum* del que nacían los cuatro grandes ríos (el Tigris, el Éufrates, el Pisón (Ganges) y el Gihón etíopico (Nilo) aparecen en un mosaico de la capilla episcopal de Saint-Nicolas en Die (Drôme), un capitel del viejo deambulatorio de Cluny III o una placa mosana que ornó la cubierta de un libro conservado en el Musée de Cluny) y se encontraba en Oriente, en India, Armenia, Siria, Persia, Arabia, África y Tierra Santa, pero también en las vísceras de la tierra o en la frontera del cielo, cambiando de escenario: altísima montaña, espacio delimitado por un muro de fuego, ciudad fortificada o castillo con torres y puertas, isla o jardín. Y con la ampliación de los horizontes geográficos en tiempos medievales, se multiplicaron sus fantásticas descripciones.

<sup>9</sup> Elizabeth VALDEZ DEL ÁLAMO, “El capitel cenotafio de Santo Domingo”, en *Silos. Un milenio...*, pp. 567-578; id., *Palace of the Mind. The Cloister of Silos and Spanish Sculpture of the Twelfth Century*, Turnhout, 2012; José Luis SENRA GABRIEL Y GALÁN, “El monasterio de Santo Domingo de Silos y la secuencia temporal de una singular arquitectura ornamentada”, en *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, 2009, pp. 212-214 y 220-221.

<sup>10</sup> Dolores CORBELLA, “«El viaje de San Brandán»: una aventura de iniciación”, *Revista de Filología Románica*, 8 (1991), pp. 133-147; José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, “El hombre medieval como «homo viator»: peregrinos y viajeros”, en *IV Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1993*, coord. de José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, 1994, p. 14; José Antonio GONZÁLEZ MARRERO, “Los santos viajeros: ¿precursores de Colón en América?”, en *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI, La Habana, 1998*, coord. de M<sup>a</sup> Consuelo Álvarez Morán y Rosa M<sup>a</sup> Iglesias Montiel, 1999, pp. 571-577; Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa siglo XIII”, *Medievalismo*, 11 (2001), pp. 9-31; Fausto IANNELO, “Brendano de Clonfert *homo religiosus* e *homo viator*: note sull’identità spirituale di un santo asceta e navigatore”, *Fortvnatae*, 21 (2010), pp. 9-25; Soledad DE SILVA Y VERÁSTEGUI, “Los sepulcros de los santos: la piedad medieval, el sentido del «decoro» y el ornato durante los siglos del románico”, *Edad Media. Revista de Historia*, 10 (2009), pp. 93-129; “Los sepulcros de los santos: la piedad medieval, el sentido del «decoro» y el ornato durante los siglos del románico”, *Edad Media. Revista de Historia*, 10 (2009), pp. 93-129; id., “«De los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago y deben ser visitados por los peregrinos» (Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»)”, *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro*, 5 (2010), pp. 235-261; Juan José USABIAGA URKOLA, “Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval”, *Bilduma Ars. Revista del Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad del País Vasco*, 1 (2011), pp. 185-198; Francisco de Asís GARCÍA GARCÍA, “Mover al santo: traslado de reliquias y renovación de escenarios de culto en monasterios hispanos (siglos XI y XII)”, en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, coord. de José Ángel García Cortázar y Ramón Teja, Aguilar de Campoo, 2016, pp. 145-173.

De los textos cristianos que describieron paisajes insólitos con destino al paraíso terrenal destacaron la *Vita Macarii Romani* (que acuñaron arquetipos de monjes errantes en camino hacia una Mesopotamia habitada por seres monstruosos) o la *Navigatio Brendani* (o Borondón) por aguas del Atlántico norte, auténtico exilio penitencial de fuerte vocación misionera urdido por un monje irlandés de mediados del siglo VI que atisbó monstruos marinos, una descomunal isla-ballena, combates entre fieras y hasta al mismísimo Judas sobre una roca en medio del mar; aunque también maravillosos palacios repletos de comida y bebida, gentes con el don de la eterna juventud y ermitaños que se alimentaban de perfumes florales. Ambos textos encarnan la visión cristiana de un paraíso visible “a través de las arenas inmóviles del desierto o de las olas embravecidas del océano, estos enigmáticos *itinera ad paradisum* relatan la metáfora antigua y actual del *homo viator*”<sup>11</sup>.

Desde fines del siglo XII los peregrinos solían llevar cosidas a sus ropas y a su sombrero insignias de diversos materiales adquiridas en los santuarios del camino. Servían como ornato profiláctico –pues habían quedado impregnadas por contacto del poder milagroso de las reliquias de ciertos santos– y publicitaria patente de haber efectuado el viaje (ahorrándose así pontazgos, portazgos y facilitando su acceso hasta hospederías y hospitales, donde además de jergón y yantar, recibían el auxilio de intérpretes)<sup>12</sup>, empleando vieiras, ampollas o frasquitos de plomo-estaño que contenían aguas del pozo de

Canterbury (donde pudo derramarse sangre de Tomás Becket), sellos marianos, del apóstol Santiago, sencillos *souvenirs* y hasta metales satíricos y obscenos. Los sellos de peregrino con anillas u horquillas fueron muy populares durante los siglos XIII y XIV y solían reproducir en metal las improntas ceras de ciertos establecimientos religiosos: Santo Domingo de la Calzada (con alusión gráfica al peregrino ahorcado y el milagro de la gallina resucitada), la virgen de Rocamador (quizás facturados en el santuario del Quercy), la de Villasirga (Palencia) o la del Monte Carmelo (Toulouse). Algunos de estos sellos de peregrino se fundieron a la hora de fabricar campanas o se emplearon para decorar imágenes, trípticos, arquetas, relicarios o libros piadosos. Otras insignias fueron arrojadas a los ríos europeos (Sena, Croult, Támesis o Escalda) como íntimo acto votivo al regreso del peregrino a sus lugares de origen, y recuperadas durante algunos dragados realizados en época contemporánea (o acompañaron a sus poseedores hasta la tumba)<sup>13</sup>.

En Burgos se celebra la festividad de san Amaro Peregrino cada 10 de mayo, quizás una derivación de los galos Mauro o Malo (discípulo de san Brendán). En Portugal aluden a san Amaro en referencia a san Mauro abad, discípulo de san Benito y cuya festividad se celebraba cada 15 de enero, pero nada tiene que ver con ningún santo peregrino o giróvago.

Flórez anotó en su *España Sagrada* que regresando Amaro de su peregrinación a Santiago se que-

<sup>11</sup> Silvia ACERBI, “*Iuxta paradisum*: mundos imaginarios en la hagiografía tardoantigua de Oriente y de Occidente”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 27 (2009), pp. 115-128.

<sup>12</sup> Frente a los grandes hospitales como Somport, Roncesvalles o el del Rey en Burgos, se alzaron otros más modestos con funcionalidad funeraria vinculados a la nueva espiritualidad laica de fines del siglo XII acuñada por los órdenes de San Juan o el Santo Sepulcro (Roncesvalles, Eunate, Torres del Río o Navarrete). Otros edificios tardorrománicos ajenos al camino también recurrieron a formas arquitectónicas evocadoras del Santo Sepulcro hierosolimitano (la Vera Cruz de Segovia, la *charola* de Tomar o el claustro soriano de San Juan de Duero). Vid. Javier MARTÍNEZ DE AGUIRRE, “Una arquitectura del Camino de Santiago: los binomios hospital-iglesia funeraria entre los Pirineos y la Meseta (1150-1220)”, en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, coord. de José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja, Aguilar de Campoo, 2016, pp. 177-211.

<sup>13</sup> Faustino MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, “Emblemas de peregrinos y de la peregrinación a Santiago”, *Príncipe de Viana*, 241 (2007), pp. 647-654; Carmen JUSUÉ SIMONENA, Mercedes UNZU URMENETA y M<sup>a</sup> GARCÍA-BARBERENA UNZU, “Evidencias arqueológicas sobre la muerte en el Camino de Santiago”, *Trabajos de Arqueología Navarra*, 22 (2010), pp. 195-248; M<sup>a</sup> Luisa BARRERO GONZÁLEZ, “Enseñas y sellos de peregrino en el contexto de la peregrinación medieval”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 18 (2017), pp. 5-32. Vid. además Denise BRUNA, “Les enseignes de pèlerinage et les coquilles Saint-Jacques dans les sépultures du Moyen Age en Europe occidentale”, *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, (1993), pp. 178-190; *Beyond pilgrim souvenirs and secular badges. Essays in honour of Brian Spencer*, ed. de Sarah Blick, Oxford, 2007; Sophie VALLET, “La coquille du pèlerin dans les sépultures médiévales du Sud-Ouest de la France: nouveaux résultats et perspectives de recherches”, *Archéologie du Midi Médiéval*, 26 (2008), pp. 238-247; Françoise LABAUNE-JEAN, “Quelques enseignes de pèlerins et des moules de production des petites objets en plom découverts à Rennes”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, 121/4 (2014), pp. 7-22. Sobre lúbricas insignias de peregrinación cf. Jos KOLDEWEIJ, “Shameless and naked images: obscene badges as parodies of popular devotion”, en *Art and architecture of late medieval pilgrimage in northern Europe and British Isles*, ed. de Sarah Blick y Rita Tekippe, Leiden, 2005, pp. 493-510.



dó en el hospital del Rey de Burgos, ejerciendo allí hasta el fin de sus días como ministro de los pobres “Sepultáronle como á los demás peregrinos y pobres que mueren en el hospital, colocándole en medio del campo santo. Allí erigieron una ermita para perpetuar y honrar la memoria con la invocación de San Amaro”. Infería fray Alonso Venero que Amaro murió en 1545, y Juan de Marieta que la ermita de san Amaro fue reconstruida y el sepulcro labrado en 1614, en época del veedor Lezcano, y a costa en el hospital del Rey. La ermita fue ornada con doce cuadros del legendario santo, narrando su desembarco en las costas de España, su peregrinación a Compostela, su vida en el hospital, sus mortificaciones con disciplinas, auxilio y curación de peregrinos (trayéndoles sobre sus hombros), el milagroso anuncio de su muerte y su tránsito al cielo, pintados en el XVII por el burgalés Juan del Valle. Fita creía que el Amaro burgalés encajaría mejor con Ademarus (Aymar en francés y Manrique en castellano)<sup>14</sup>, pero el san Amaro medieval más célebre fue un acaudalado varón natural de Asia que cuidó de pobres, viudas y peregrinos y vivió obsesionado con la idea de encontrar el paraíso terrenal.

Para Carlos Alberto Vega, la vida de san Amaro “es una de esas encantadoras creaciones medievales de la religiosidad popular que nos ofrece no sólo el itinerario odiseico por tierras legendarias, sino también una metáfora de la búsqueda de todo cristiano por su verdadera patria espiritual. Esta leyenda, tan poco estudiada en nuestros días, a pesar de haber sido conocidísima a lo largo de la última Edad Media y del Siglo de Oro en la Península Ibérica, se presenta como un verdadero compendio de varias corrientes religiosas, literarias y aún folklóricas del Medioevo”, un relato plural ducho en viajes al otro mundo y visiones de ultratumba pan-europeas (la *Visión de Túngalo*, el *Purgatorio de san Patricio*, la

*Visio sancti Pauli*, la *Historia de Enoch et Elia* o el *Libro de vida de Sant Macario*), sermones didácticos, culto mariano e himnodia<sup>15</sup>. El tal Amaro, que algunos han relacionado con el irlandés san Brendan, los *immrama* célticos y los ciclos artúricos, repartió sus bienes y se embarcó –hacia oriente y no hacia occidente– a la busca del sagrado jardín del Edén, recalando en insólitos parajes: Tierra Desierta, Fuente Clara, Mar Quajado, Isla Desierta o Val de Flores, hasta encontrar al eremita Leonatis y visitar un castillo en lo alto de una montaña desde donde 266 años se le pasaron en un suspiro (como en los casos de los Siete Durmientes de Éfeso, san Ero de Armenteira, san Virila de Leyre y un monje de Vilar de Frades), y cerca de donde decidió fundar un monasterio, donde murió y fue enterrado junto a sus amigas santa Baralides y santa Brígida. De su epopeya, que debió ser muy popular en época bajomedieval, da cuenta una versión portuguesa copiada en el siglo XIV y otra castellana del XV (Juan de Junta imprimió una versión en Burgos en 1552), aunque desconocemos la versión latina, su memoria sobrevivió a través de los siglos en forma de leyenda de tradición oral, comedia y libro de cordel. En realidad, la vida de san Amaro parece “una especie de esponja de toda la temática hagiográfica popular”<sup>16</sup>.

Amaro sigue recibiendo culto en Portugal (Constantim), Aliste (Zamora), Galicia y las islas Canarias. Algunos camposantos de Coruña y Pontevedra llevan su nombre y hasta la ermita de San Mauro de Matamá (Vigo) sigue convocando ancestrales ritos de circunvolución con exvotos de madera en mano<sup>17</sup>, natural pues nuestro santo imaginario emprendió un singular periplo a la búsqueda del paraíso terrenal y gozaba de justa fama a la hora de sanar parálíticos y lisiados.

<sup>14</sup> Fidel FITA, “Inscripciones visigóticas. Estudios hagiológicos. El Almendral. Lápida de San Mauro”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 30 (1897), p. 516. Vid. además Eugenio MELENDO, *Novena y vida del glorioso peregrino San Amaro*, Burgos, 1954, pp. 21-36.

<sup>15</sup> Carlos Alberto VEGA, *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*, Madrid, 1987, p. 13. Vid. además Jean-Pierre SÁNCHEZ, “San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico”, *Grial. Revista Galega de Cultura*, 136 (1997), pp. 623-638; Adriana ZIERER, “Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em busca da Salvação da Alma (séc.) XII”, *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 2 (2002), pp. 150-184; id., “A Visão de Túndalo no contexto das viagens imaginárias ao Além Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo”, *Notandum*, 32 (2013), pp. 101-124; M<sup>a</sup> Pilar RÍO CORBACHO, “Paremiología hagiográfica: santos y santas gallegas (II)”, *Paremia*, 13 (2004), pp. 99-100; Antonio CHAS AGUIÓN, “Viajes al otro mundo en la prosa medieval española”, en *Ogni onda si rinnova. Studi di ispanistica offerti a Giovanni Caravaggi*, Como-Pavía, 2011, vol. I, pp. 217-232.

<sup>16</sup> VEGA, *op. cit.*, p. 72.

<sup>17</sup> José Luis HERNANDO GARRIDO, “Iconografía de los santos barqueros y psicopompos medievales: el viaje hacia el Más Allá en algunos testimonios de Castilla y León”, en *Sic vos non vobis. Colección de estudios en honor de Florián Ferrero*, ed. de José Luis Hernández Luis, Zamora, 2015, p. 345.

Serafín Moralejo dedujo una genealogía compostelana para el mapamundi del Beato de Burgo de Osma (1086), donde Galicia ocupa tres cuartas partes de la Península Ibérica, la imagen del santuario jacobeo supera en tamaño a San Pedro de Roma y se representó la torre de Hércules, el río Miño y un enorme pez habitando las aguas atlánticas. El mapamundi de Osma incorporó además alusiones a la peculiar geografía mítica de *immrama* narrada por el monje Trezenzonio en un códice de inicios del siglo XI estudiado por Díaz y Díaz, mítico personaje que, recordándonos la *Navigatio Brendani*, construyó una barca para viajar desde el faro de Brigantium (la torre de Hércules) hasta la *insula magna Solistitionis* (que Moralejo identificó con la misteriosa isla del solsticio *Solitio Magna*), donde encontró un paraíso terrenal y una gran basílica ornada con piedras preciosas advocada a santa Tecla. Allí pasó siete años hasta que una voz angélica le aconsejó marchar, pero se resistió y fue castigado con la lepra y la ceguera, buscando finalmente la protección de Adelfio obispo de Tuy, a orillas del Miño<sup>18</sup>. El mismo profesor Moralejo adujo que un fuste marmóreo de la desaparecida *Porta Francigena* de Compostela podría aludir al ciclo artúrico (el héroe herido o dormido viajando en una nave) y Prado-Vilar estudiaba las mismas imágenes aludiendo a Ulises –caracterizado como un soldado medieval– como antecedente y arquetipo del peregrino (*omnium peregrinus*) entendido en clave cristológica

(*Odysseus christianus*) que fue glosado por Honorio de Autun en el *Speculum Ecclesiae*<sup>19</sup>.

En el siglo XI, don Gómez, hijo de Diego Fernández y conde de Carrión, mandó edificar un cenobio y albergue para pobres y peregrinos en la localidad palentina de Arconada, en honor a san Facundo, san Primitivo y san Cristóbal, “secus stratam ab antiquis temporibus fundatam euntium vel redeuntium Sancti Petri et Sancti Iacobi apostol”, templo que en 1047 se incorporó a la casa de San Zoilo de Carrión, se trata de la primera mención documental al camino que iba de Roma a Compostela<sup>20</sup>. La misma advocación resulta llamativa pues Facundo y Primitivo fueron los mártires leoneses que dieron nombre al monasterio benedictino instalado en Sahagún en 1080 y Cristóbal –el mártir portador de Cristo– fue patrón de viandantes y peregrinos por excelencia, un santo que alcanzó gran enjundia y devoción en época gótica hasta que fue proscrito tras el concilio de Trento y sus imágenes repicadas o rasuradas.

A Cristóbal se le representó como un gigante, capaz de sostener el peso del omnipresente redentor, especie de Atlas cristiano que recuerda a Hércules portando al pequeño Eros sobre sus espaldas, sustituyendo su maza por un árbol para vadear el río. Otros atributos fueron una rueda de molino (en uno de sus martirios fue arrojado a un pozo atado a una enorme piedra), algunos peregrinos asidos a su

<sup>18</sup> Cf. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985, pp. 97-119; Juan Miguel RIBERA LLOPIS, “Viajeros peninsulares a Ultratumba”, *Revista de Filología Románica*, 10 (1993), pp. 31-45; Eduardo OTERO PEREIRA, “Un testimonio más del viaje de Trezenzonio en un manuscrito de Juan Gil de Zamora”, en *Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Hispánico de Latín Medieval, Barcelona, 2009*, coord. de José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz Palma y Cándida Ferrero Hernández, Barcelona, 2012, pp. 205-218; Joel VARELA RODRÍGUEZ, “El viaje de Trezenzonio a la isla de Solistición. Refacción de material y distintos niveles de sentido”, *Euphrosyne. Revista de Filología Clásica*, 44 (2016), pp. 253-263; Kevin R. WITTMANN, *Las islas del fin del mundo. Representación de las Afortunadas en los mapas del Occidente medieval*, Lleida, 2016, pp. 44-45.

<sup>19</sup> Vid. Serafín MORALEJO, “Artes figurativas y artes literarias en la España medieval: románico, romance y roman”, *Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español*, 17 (1985), pp. 61-70; id., “Fuste historiado con leyenda épica (Tristán?)”, en *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993, pp. 382-384; José M. ANDRADE CERNADAS, “Cultura clerical y cultura popular en el legendario jacobeo: La barca de piedra”, *El Extramundi y los papeles de Iria Flavia*, 63 (2010), pp. 115-124; id., “The stones that sailed across the sea in Galician culture”, en *Translating the Relics of St. James. From Jerusalem to Compostela*, ed. de Antón M. Pazos, Nueva York, 2017, pp. 140-158. Vid. además Francisco PRADO-VILAR, “Nostos: Ulises, Compostela y la ineluctable modalidad de lo visible”, en *Compostela y Europa. La historia de Diego Gelmírez*, coord. de Manuel Castiñeiras Gonzalez, Santiago de Compostela, 2010, pp. 260-269; id., “*Flabellum*: Ulises, la catedral de Santiago y la historia del arte medieval español como proyecto intelectual”, *Anales de Historia del Arte*, vol. extra (2011), pp. 285-300; Manuel CASTIÑEIRAS, “La *Porta Francigena*: una encrucijada en el nacimiento del gran portal románico”, *Anales de Historia del Arte*, vol. extra (2011), pp. 93-122.

<sup>20</sup> PLÖTZ, *op. cit.*, pp. 174-175.

<sup>21</sup> Gabriel LLOMPART, “San Cristóbal como abogado popular de la peregrinación medieval. Acotaciones a la talla gótica del Museo Marés de Barcelona, número 219”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 21 (1965), pp. 293-313; Luis GRAU LOBO, “San Cristóbal, HOMO VIATOR en los caminos bajomedievales: avance hacia el catálogo de una iconografía singular”, *Brigecio*, 4-5 (1994-95), p. 168. Vid. además Santiago MANZARBEITIA VALLE, “San Cristóbal”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 1 (2009), pp. 43-49; Fernando GUTIÉRREZ BANOS, “El Retablo de San Cristóbal”, *Boletín del Museo del Prado*, 46 (2010), pp. 6-21.

cintura, un ermitaño alumbrando el vadeo del río, peces y hasta sirenas en sus aguas. Un catálogo de sus sorprendentes variantes iconográficas, más allá de ciertos rasgos cinocefálicos, fue elaborado por Gabriel Llompart y completado por Luis Grau<sup>21</sup>.

En la capilla del hospital de la Magdalena de Cuéllar, fundado por el arcediano Gómez González en 1429 para atender a las personas necesitadas se ha conservado una pintura mural con imágenes de san Sebastián y san Cristóbal [fig. 2]. Disponía de sacristía para guardar dineros y ornamentos en las arcas y dos enfermerías desde donde pudieran oír misa los enfermos. La portada presenta blasones del duque de Alburquerque y del fundador, una imagen de María Magdalena y una placa fundacional en hebreo<sup>22</sup>.



Fig. 2. Pintura mural de fines del siglo XV. San Sebastián y san Cristóbal. Hospital de la Magdalena de Cuéllar (Segovia).

Cristóbal, *alter ego* cristiano del barquero pagano Caronte<sup>23</sup>, fue además antídoto contra la muerte sú-

bita y, como Sebastián y Roque, contra los saetazos de la peste, mereciendo ser considerado como uno de los 14 santos intercesores. Creer que su mera contemplación evitaba la muerte ese mismo día hizo que fuera pintado en los muros de infinidad de templos y catedrales para solaz y consuelo de viajeros y devotos, devoción que también se haría extensible al patronazgo sobre arrieros, cocheros, navegantes y pilotos. Muy venerado en albergues y hospitales de caridad, junto a su socio Santiago apóstol y su homólogo san Julián Hospitalario, fue tradicionalmente invocado ante la incertidumbre de sortear cursos de agua y franquear pasos de montaña, si bien su culto fue ampliamente cuestionado a partir de la contrarreforma<sup>24</sup>.

La promesa de peregrinar como agradecimiento al amparo prestado ante un peligro (una epidemia, una campaña militar o una terrible galerna), fue uno de los motivos que impulsaron a muchos nobles a dirigir sus pasos hacia Compostela durante la Baja Edad Media. Otros peregrinaron mediante delegados en su nombre. En 1410, Gómez Manrique, señor de Frómista y adelantado mayor de Castilla, dotaba a tres peregrinos para que acudieran a Jerusalén, Santiago y Guadalupe por delegación. En 1418, Mencía de Cisneros, viuda de García Laso de la Vega y abuela del que luego fuera marqués de Santillana, ofreció otros donativos por peregrinar hasta Santiago, Guadalupe y San Salvador de Oviedo. En 1497, Íñigo de Guevara, segundo conde de Oñate, retribuyó a otros dos para que marcharan hasta Santiago y Guadalupe. Está documentada la peregrinación femenina bajomedieval *postmortem* (con finalidad salvífica y delegada en otras personas o romeros profesionales) a Compostela, Roma, Rocamadour, Santa María del Camino, Orense, Teixido, Augasantas, Valgañón, Monte Sobrán, Bouzas, Oviedo, Guadalupe, Silos y Zamora, aunque las últimas voluntades de testadoras de Tuy, Viveiro, Santo Domingo de la Calzada, Pamplona, Burgos, Carrión de los Condes y León revelan su predilección por Compostela<sup>25</sup>. Otros peregrinos, general-

<sup>22</sup> Sergio NÚÑEZ MORCILLO, *La pintura mural tardogótica en Castilla y León: provincias de Valladolid, Segovia y Soria. Volumen I y II*, Valladolid, 2018, pp. 116-120 y 303-307.

<sup>23</sup> Santiago MANZARBEITIA VALLE, "El mural de San Cristóbalón en la iglesia de San Cebrián de Mudá. Pintura medieval y devoción popular: del mítico Cinocefalo al Polifemo cristiano", *Anales de Historia del Arte*, nº extra (2010), pp. 293-311; id., "Pintura mural medieval y del primer Renacimiento (siglos XIII al XVI)", en *Pintura mural en la Comunidad de Madrid*, ed. de Félix Díaz Moreno y Santiago Manzarbeitia Valle, Madrid, 2015, p. 113.

<sup>24</sup> Alejandro JAQUERO ESPARCIA, "El control de la religiosidad popular a través de los tratados pictóricos en el Siglo de Oro. Los casos de las imágenes de *San Cristóbal* y *La Verónica*", en *Meditaciones en torno a la devoción popular*, coord. de José Antonio Peinado Guzmán y M<sup>a</sup> del Amor Rodríguez Miranda, Córdoba, 2016, pp. 246 y ss.

<sup>25</sup> Paula CADAVEIRA LÓPEZ, "Las mujeres y el encargo de peregrinaciones *post-mortem* en los testamentos bajomedievales de los reinos hispánicos", en *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, ed. de Esther Corral Díaz, Berlín-Boston, 2018, pp. 135-144.

mente adúlteros, ladrones y homicidas, hicieron camino forzados por una penitencia canónica o por una sentencia civil<sup>26</sup>.

A fines del siglo XV “la idea de que la existencia humana debe ser un camino de perfección y que el único viaje realmente importante en la vida es el que el individuo realiza al interior de sí mismo [...] constituye uno de los factores más importantes a la hora de explicar el ocaso de las grandes peregrinaciones”, la idea de *contemptus mundi* y *peregrinatio in stabilitate* no era nueva<sup>27</sup>, aunque a ello contribuyeron especialmente los franciscanos, cuyo mismo fundador fue adalid de la errancia, facilitando que –para el tránsito hacia el más allá– los grandes linajes eligieran sus templos como lugares de enterramiento y sus hábitos pardos como trascendentales mortajas, exhortando además a la práctica de las virtudes y las buenas obras como expiación de los pecados<sup>28</sup>. En la *Ciudad de Dios* de san Agustín aparece claramente expresada la idea del cristiano como *homo viator* sorteando pruebas y calamidades a la busca de la Jerusalén eterna, y para Gregorio Magno, el cristiano es peregrino penitente que no hallará la felicidad hasta el encuentro con Dios en la otra vida. En la Castilla del siglo XV, la literatura de divulgación de raíz mendicante sobre los valores morales –muy relacionada con las ruedas de la fortuna y el sentimiento de la fugacidad de la vida– alcanzará una gran difusión entre las élites. Fue el caso del *Breviloquio de virtudes* de Diego de Valera (dedicado a Rodrigo Alfonso Pimentel, cuarto conde de Benavente) o los *Evangelios moralizados* de Juan López de Salamanca o Zamora (redactados para doña Leonor Pimentel y Zúñiga, segunda mujer y sobrina de Álvaro de Zúñiga y Guzmán, segundo conde de Plasencia)<sup>29</sup>.

Pedro López de Ayala, primer conde de Fuenzalida, consideró a san Cristóbal entre sus abogados intercesores. Otros nobles se encomendaron al

marcial Santiago apóstol u otros santos relacionados con la pasión de Cristo: San Andrés, santa Elena y san Gregorio. Pedro Fernández de Velasco, primer conde de Haro, siguiendo las pautas del *Arte de buen morir*, recurrió como a abogados como Gregorio, Agustín, Sebastián, Catalina de Alejandría, Magdalena, Clara, Bernardino de Siena, Antonio de Padua y Vicente Ferrer<sup>30</sup>.



Fig. 3. Pintura mural de fines del siglo XV. San Cristóbal, san Sebastián y Misa de san Gregorio. San Cebrián de Mudá (Palencia).

En las pinturas murales de San Cebrián de Mudá, de fines del siglo XV [fig. 3], aparecen imágenes de santa Catalina de Alejandría, santa Apolonia, santa Bárbara, santa Lucía, santa Águeda y san Cristóbal. Se trata de santos terapéuticos a los que habría que añadir la Misa de san Gregorio, escena que narra el momento de la consagración eucarística por parte del papa san Gregorio Magno (540-604) el día de Navidad en la basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén.

<sup>26</sup> Luis VAZQUEZ DE PARGA, José M<sup>a</sup> LACARRA y Juan URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Pamplona, 1992 (1945), tom. I, pp. 155-167.

<sup>27</sup> Emilio MITRE FERNÁNDEZ, “Una visión medieval de la frontera de la muerte: *status viae* y *status finalis* (1200-1348)”, *En la España Medieval*, 5 (1986), pp. 665-681; Olivier BIAGGINI, “«Todos somos romeos que camino pasamos»: *homo viator* dans le mester de clerecía”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 25-54; Daniel GRÉGORIO, “Pèlerinages et chemin initiatique dans les *Cantigas de Santa María*”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 127-144.

<sup>28</sup> Isabel BECEIRO PITA, “De las peregrinaciones al viaje interior. Las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 115.

<sup>29</sup> BECEIRO PITA, *op. cit.*, pp. 123-125.

<sup>30</sup> Isabel BECEIRO PITA, “La aristocracia de Castilla y sus abogados celestiales”, *Estudios de Historia de España*, 12/1 (2010), pp. 36 y 44-45.

Cuando uno de los asistentes dudó de la Transubstanciación, apareció Cristo rodeado de las *arma Christi* y mostrando sus estigmas de los que brotaba sangre recogida en un cáliz. La leyenda de este milagro eucarístico no debió extenderse al menos hasta fines del siglo XIII y fue difundida por los romeros que peregrinaban a Roma. Su iconografía se divulgó por toda Europa a lo largo de los siglos XV y XVI, coincidiendo con la celebración de misas de difuntos para librar las almas del purgatorio. La imagen adquirió un fuerte significado funerario, al asociarse con otra leyenda relacionada con el santo en la que al celebrar treinta misas por un monje que había muerto rompiendo el voto de pobreza, este se le apareció diciéndole que gracias a ellas había salido del purgatorio. La Misa de san Gregorio se relaciona con otras como la Misa de san Martín, la de san Gil o la de san Eustaquio, aunque dejó de representarse tras el concilio de Trento<sup>31</sup>.

Otras pinturas palentinas de fines del siglo XV, las de San Juan Bautista de Valberzoso, acogen representaciones de la Misa de san Gregorio, san Juan Bautista, Santiago apóstol, san Miguel, el martirio de san Sebastián, san Bartolomé, san Blas, san Andrés, santa Catalina de Alejandría, san Antonio Abad y santa Bárbara. Bajo una Santa Cena se conserva la imagen de un caballero ecuestre y el epígrafe: “Esta obra mando faser Iuan González padre de Trystan, fysose año de mil e CCCC e LXXXVIII [1484]”. ¿Fueron acaso un encargo del promotor local solicitando protección para su hijo Tristán o tal vez rindiendo homenaje a la memoria? Su fecha coincide con algunos memorables hechos de armas previos a la conquista de Granada como la toma de Setenil o la de Íllora, recordada además en el epi-

tafio de la tumba del doncel de Sigüenza, Martín Vázquez de Arce, encargado por su progenitor Fernando en Arce en 1486.

En algunos casos san Cristóbal aparece junto a san Antonio Abad (una tabla atribuida al círculo de Juan Sánchez de Castro del Museo de Bellas Artes de Sevilla o unos relieves pétreos empotrados en el camposanto turolense de Aguilar de Alfambra) o san Pablo Ermitaño (eremitorio luso de Os Santos de Sendim)<sup>32</sup>.

Entre los siglos X y XI se desarrollaron intensos brotes del llamado “fuego del infierno” o “fuego de san Antón” se trataba del ergotismo, una gangrena seca a cuenta del consumo de pan de centeno contaminado por la micotoxina del cornezuelo: el *claviceps purpurea*, que provocaba la pérdida de extremidades tras sufrir quemazones, un doloroso proceso de gangrena y momificación (podían desprenderse sin sangrar)<sup>33</sup>. La primera referencia al mal data de 1039 en el Delfinado (Languedoc), donde está enterrado san Antón (Saint-Antoine en Viennois). Se decía que “atormentados por dolores atroces, los apestados lloraban en templos y plazas públicas buscando consuelo a la dolorosa enfermedad que les corroía pies y manos”. Los síntomas más comunes del ergotismo –antes de reducir el riesgo sanguíneo y provocar gangrenas y necrosis– eran de carácter convulsivo: alucinaciones, espasmos musculares, psicosis, náuseas, picores intensos, sensaciones de frío o calor intenso y vómitos, atribuyéndoles un claro componente diabólico. Con el tiempo, y más allá de las bendiciones, danzas, subastas y refrigerios, el fuego terminó asociándose con el ritual festivo y las hogueras<sup>34</sup>. El hospital de San Antón

<sup>31</sup> Vid. Patricia Sela DEL POZO COLL, “Intercambio artístico y relaciones iconográficas: la Misa de San Gregorio”, en *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la Baja Edad Media*, coord. de Concepción Cosmén Alonso, M<sup>a</sup> Victoria Herráez Ortega y M<sup>a</sup> Pellón Gómez-Calcerrada, León, 2009, pp. 191-201; Laura RODRÍGUEZ PEINADO, “Misa de San Gregorio”, *Base de datos digital de Iconografía Medieval*, Universidad Complutense de Madrid, 2015, ed. electrónica en <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/misa-de-san-gregorio>, consultada en junio de 2018.

<sup>32</sup> Lúcia M<sup>a</sup> CARDOSO ROSAS, “O eremitério Os Santos em Sendim/Picote”, *Douro-Estudos & Documentos*, 5/9 (2000), pp. 47-57; Luís Urbano AFONSO, “Protection, prestige and authority: On the functions of Portuguese mural paintings”, en *Out of the stream. Studies in Medieval and Renaissance mural painting*, ed. de Luís Urbano Afonso y Vítor Serrão, Newcastle, 2007, pp. 69-86.

<sup>33</sup> Isabel MORÁN SUÁREZ, “El fuego de San Antonio: estudio del ergotismo en la pintura del Bosco”, *Asclepio*, 48/2 (1996), pp. 173-193; Carlos ILLANA-ESTEBAN, “El cornezuelo del centeno (I): Biología, historia y ergotismo”, *Boletín de la Sociedad Micológica de Madrid*, 32 (2008), pp. 293-306; id., “El cornezuelo del centeno (II): Brujería, medicina y contenido en alcaloides”, *Boletín de la Sociedad Micológica de Madrid*, 33 (2009), pp. 263-272; id., “El cornezuelo del centeno (III): Los misterios de Eleusis y la representación del ergotismo en la pintura”, *Boletín de la Sociedad Micológica de Madrid*, 34 (2010), pp. 261-369; Wolfram AICHINGER, *El fuego de san Antón y los hospitales antonianos en España*, Viena, 2009; M<sup>a</sup> Luisa MARTÍN ANSÓN, “El fuego de San Marcial y el fuego de San Antón en el contexto del arte medieval”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22 (2010), pp. 9-26.

<sup>34</sup> Honorio M. VELASCO MAÍLLO, “Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64 (2009), pp. 237-276; José M. PADRINO BARRERA, “San Antonio Abad y su culto en La Matanza de Acentejo (Tenerife). Paralelismos iconográficos con un trasfondo votivo”, *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*, 5/2 (2013), pp. 138-154.

de Castrojeriz (Burgos), fundado por Alfonso VII en 1146, conseguía sanar a los peregrinos afectados ofreciéndoles pan de trigo candeal no contaminado por cornezuelo [fig. 4]<sup>35</sup>. Se recomendaba además el consumo de carne, manteca de cerdo y vino en abundancia, amén de los untos con el terapéutico “bálsamo de san Antonio”, elaborado por los frailes antonianos con extractos de hierbas medicinales.

Desde el siglo XII san Antonio y el cerdito fueron de la mano. El animal agradecido porque el santo sanó su ceguera, el santo porque obtuvo alimento contra el ergotismo considerado entonces un castigo a la lujuria. El cochino, correteando libremente con su campanilla al pescuezo, idónea para ahuyentar los espíritus malignos, era alimentado con los desperdicios del vecindario (aún se recuerda como hito turístico en la localidad salmantina de La Alberca).



Fig. 4. San Antón de Castrojeriz (Burgos).

En el retablo de san Antonio Abad (fines del siglo XV) procedente de la iglesia de Nuestra Señora del Moral de Villafáfila (Museo Diocesano de Astorga) se aprecia la escena del apaleamiento de san Antonio, que transcurre en el interior de un sepulcro. Otras escenas conservadas son las de la tentación de la carne (la mujer cede su puesto a una espantosa

criatura diabólica), el reparto de sus bienes y su acogimiento por parte de un monje.

Jaume Ferrer I, pintó a san Antonio Abad tentado por una muchacha auxiliada por un par de criaturas demoníacas en el desaparecido retablo de san Antonio Abad en La Granadella (Lérida). El Maestro de Rubió hizo lo propio en el retablo de san Antonio Abad (MNAC de Barcelona), sólo que la muchacha va acompañada por un único negrísimo Satanás, tiene unas garras feísimas que no deparan nada bueno y porta una especie de custodia-espejo mientras que san Antonio –sintiendo olor a azufre– cruza su rostro con su bastón. Es curioso que el demonio disfrazado de mujer blanda un espejo, el mismo objeto de tocador que vemos en tantas representaciones de coquetas sirenas, incluyendo algunas que nadan en las aguas atravesadas por san Cristóbal, es el caso de una pintura mural conservada en la iglesia benaventana de Santa María del Azogue.

Como santo anacoreta, el pobre de san Antonio tuvo que hacer frente con abnegado heroísmo a cuantos demonios rondaron su eremitorio rupes-tre, generalmente disfrazados de hermosas hembras vestidas con ricos atuendos. Una tabla del Maestro Giraud de fines del siglo XV enfrenta al impasible santo con una engalanada mujer bajo cuyo manteo asoman membranosas patas palmípedas y lleva un espejo circular que tiene visos de haber ido azogado. Casi como una irreverente custodia-espejo que, lejos de servir para difundir el milagro del sacramento, se regodea en la efímera belleza física de una presuntuosa muchacha bajo cuya piel se escondía el diablo. O quizás para atemorizar e instruir a cuantas curiosas desearan contemplar su propio rostro reflejado en las profundas aguas de la vanidad.

En el espejo también se caracteriza la imagen de la lujuria, una joven que cabalga un macho cabrío y muestra libidinosamente su pierna desnuda, en una pintura mural con los siete pecados capitales y los castigos infernales conservada en el exterior del templo de Saint-Laurent des Vignaux (Hautes-Alpes). Y si seguimos tirando del hilo de la iconografía de san Cristóbal apreciaremos que imágenes de sirenas contemplando su rostro en el espejo se han

<sup>35</sup> Rafael SÁNCHEZ DOMINGO, “Una institución hospitalaria en el Camino de Santiago: la ciencia médica de la encomienda antoniana de Castrojeriz (Burgos)”, en *La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad*, coord. de Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, Madrid, 2006, pp. 543-572.

conservado en otras pinturas murales de inicios del siglo XVI en el exterior en la capilla alpina de Santa Lucía en Puy Chalvin. Sirenas de doble cola se aprecian en la Sacra de San Michele (Sant' Ambrogio de Turín) y en Santo Liberatore de Castelsantangelo sul Nera (Macerata). En Inglaterra surgen similares representaciones en Slapton (Devon), Poughill (Devon) y en Wedmore (Somerset), recordándonos otras apariciones en algunas sillerías de coro británicas y flamencas o en grabados germanos del siglo XVI. Pero también disponemos de ejemplos en nuestro entorno geográfico más inmediato: un san Cristóbalón en una pintura mural en la iglesia de San Cristóbal de La Cuesta (Segovia) publicado por Núñez Morcillo y un lienzo en San Hipólito de Támara (Palencia) que certificó y fotografió nuestro amigo Sergio Pérez Martín y tuvo la generosidad de ofrecernos [fig. 5]<sup>36</sup>. La sirenita contemplando su rostro en el espejo al tiempo que peina sus cabellos aparece entre la fronda de la portada occidental plateresca de San Marcos en León [fig. 6]<sup>37</sup>.

La sirenita del lienzo de Támara va engalanada con un collar de cuentas de coral, el mismo aderezo que luce el Niño Jesús en algunas tablas de Joos van Cleve y Piero della Francesca, un material que fue considerado de efectos apotropaicos –como las higas de azabache, las conchas marinas y las nóminas– para evitar el mal de ojo contra los niños<sup>38</sup>.

Pero a lo que íbamos, la sirenita que peina sus cabellos seguirá apareciendo entre fines del siglo XV e inicios del XVI en contextos trasalpinos y flamencos, a veces encriptada entre la corriente del río que vadea san Cristóbal con el Niño Jesús a cuestras. Fórmula de mal agüero que podría relacionarse con otros seres informes: conchas, mejillones, un huevo con homúnculo, una tortuga, un simio y hasta una ramita de coral para evitar todo mal fario.

Las pinturas murales tardogóticas conservadas en la iglesia de San Juan Bautista de Matamorisca van a reproducir, además de un ciclo cristológico y un Juicio Final, algunos paneles dedicados a la vida de

san Julián y santa Basilisa. El varón suele portar sus tradicionales atributos: una espada y un ave cetrera como corresponde a un noble [fig. 7]. Pero también un ciervo cuyas defensas ostentan el símbolo de la cruz<sup>39</sup>. En el caso de las pinturas palentinas, san Julián quedó tan impresionado ante la aparición del cristiano rumiante, que cayó del caballo cuanto era de largo.



Fig. 5. Lienzo del siglo XVI con San Cristóbal. San Hipólito de Támara (Palencia). Fotografía de Sergio Pérez Martín.

<sup>36</sup> NÚÑEZ MORCILLO, *op. cit.*, pp. 119 y 325-329.

<sup>37</sup> Waldo MERINO, *Arquitectura hispanoflamenco en León*, León, 1974, p. 222.

<sup>38</sup> Francesca ESPAÑOL, “Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos apotropaicos y profilácticos medievales”, *Clío & Crimen*, 8 (2011), p. 173.

<sup>39</sup> Jesús SUÁREZ LÓPEZ, “La cervantina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía)”, *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 5 (2007), 27 pp., ed. electrónica en <http://www.culturas-populares.org/textos5/articulos/suarezlopez.pdf>, consultada en julio de 2018.



Fig. 6. Portada occidental de la iglesia de San Marcos en León.

La vida de Julián Hospitalario está inspirada en las de Eustaquio y Cristóbal. Persiguiendo a un ciervo un día de Viernes Santo (su afición cinegética era desmesurada), el animal predijo que en el futuro asesinaría a sus padres. Marchó Julián a tierras lejanas a servir a un rey y allí se desposó. Sus padres recorrieron el mundo para buscarle y consiguieron llegar al castillo donde vivía mientras estaba ausente, su mujer les dejó su propio lecho para dormir y

al regreso, sospechando Julián infidelidad por parte de su esposa, degolló a sus mismos padres. En adelante, y con el fin de hacer penitencia y expiar su crimen, el parricida se convirtió en barquero con la ayuda de su esposa, y construyó una hospedería y una iglesia para auxilio de peregrinos. Los santos serían considerados emblemas de castidad y martirio, en suma de edificación moral que hizo suya la orden benedictina (el cenobio de San Julián de Samos, repoblado por monjes de San Juan de la Peña en el siglo X y dotado de una importante biblioteca, estuvo situado en una vía secundaria camino a Compostela)<sup>40</sup>. La leyenda alude a un ángel enviado del cielo en una noche de tormenta que, fraternalmente atendido por los santos, les anunció su muerte inminente y su definitivo perdón.



Fig. 7. Santos Julián y Basilisa. Pintura mural de fines del siglo XV en San Juan Bautista de Matamorisca (Palencia).

En 1495 Diego de la Cruz, pintó un tríptico con la Adoración de los Reyes Magos encargado por la cofradía de Dios Padre –fundada en la iglesia de Santa Águeda que tenía a su cargo un hospital– con destino al claustro de la catedral y donde celebraban misa el día de Reyes<sup>41</sup>. Flanqueando la Epifanía aparece una Anunciación y una tabla dedicada a san Julián que, lujosamente vestido y cabalgando en un corcel blanco se encuentra con una cierva de testa humana que le vaticina su futuro parricidio. El reta-

<sup>40</sup> Natalia FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “El *Flos Sanctorum* con sus etimologías. Más allá de la *Leyenda Áurea*: San Julián y Santa Basilisa”, en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (León, 2005), ed. de Armando López Castro y M<sup>a</sup> Luzdivina Cuesta Torre, León, 2007, vol. I, pp. 543-550).

<sup>41</sup> Existió tendencia general a situar su festividad hacia los primeros días del mes de enero, en torno a la Epifanía (cf. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 544).





*Fig. 8. Puente de Villanueva del Río (Palencia).*

blo mayor del templo de San Julián de Ororbía (Navarra) está consagrado al mismo santo barquero (y no olvidemos que en tierras navarras se mantuvo la leyenda de don Teodosio de Goñi, también parricida por error)<sup>42</sup>. Otras representaciones hallamos en el templo de Saint-Julien le Pauvre de París y varios libros de horas francoflamencos. San Julián hará las veces de san Cristóbal –pasaportando peregrinos leprosos a sus espaldas– en otras tablas góticas de Giovanni de Biondo y Gaddi Agnolo. Pero en el magnífico retablo de la Santa Cruz en San Lesmes de Burgos san Julián aparece como marcial barquero<sup>43</sup>, con rosario en su mano izquierda y vara para gobernar la embarcación en la diestra, al lado de su esposa, que sujeta un fanal recordándonos al anacoreta que suele iluminar los vadeos de Cristóbal.

Llama la atención que las pinturas palentinas de Matamorisca dediquen varias escenas a la historia de san Julián, protector de cuantos viajeros deseaban cruzar los peligrosos cauces de antaño. Muy cerca de Matamorisca, baja el Pisuega, hoy embalsado antes de llegar a Aguilar de Campoo. Cuando las aguas del pantano descienden con los estiajes de mayor cuantía, quedan perfectamente visibles las piedras del puente gótico en Villanueva del Río [fig. 8].

La historia de Julián y Basilisa vuelve a asaltarnos a orillas del Esla, igualmente embalsado en Ricobayo, pero que en tiempos antiguos era un río difícil de salvar, pues venía encañonado y experimentaba fuertes crecidas. El antiguo emplazamiento de la singular iglesia prerrománica zamorana de San Pedro de

<sup>42</sup> Ma Josefá TARIFA CASTILLA, “De indumentaria renacentista en el retablo mayor de la parroquia de San Julián de Ororbía”, *Emblema*, 19 (2013), pp. 349-374, en esp. 357-366.

<sup>43</sup> Ma Jesús GÓMEZ BÁRCENA, “Escultura gótica de importación en Burgos: el retablo de la Santa Cruz en la iglesia de San Lesmes”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 73/2 (1994), pp. 279-296.

la Nave –hasta 1930, trasladada después a El Campillo– estaba a orillas del río, muy cerca del punto desde donde los viajeros podían abordar una barca para atravesar su cauce entre las ahora anegadas localidades de La Pubblica y San Pedro de la Nave. En el templo de San Pedro de la Nave, donde se alzó un priorato benedictino anexo a Celanova, viejas leyendas aluden al lugar de enterramiento de los santos barqueros, cuyo templo construían cada día y se les caía cada noche, junto al antiguo camino que enlazaba con Chaves y Compostela. Otra tradición oral rezaba que el día de san Juan, si se iba bien temprano a San Pedro de la Nave, podía verse la barca con la que los santos ejercieron su oficio redentor, era de piedra y asomaba por el pago del Piélagu, recordándonos las barcas de Santiago en Padrón, de la Virgen en Muxía y de san Andrés en Teixido<sup>44</sup>, frontera del mundo supraterráneo que algunos peregrinos visitaban tras rendir homenaje ante la tumba del apóstol y donde conseguían las populares veiras. Para muchos peregrinos de la modernidad, Fisterra y Muxía fueron auténticas puertas del cielo [fig. 9]<sup>45</sup>.

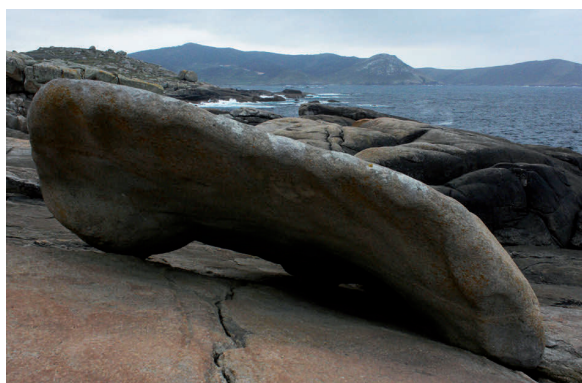


Fig. 9. Pedra dos Cadris. Muxía (Coruña).

En el dintel de acceso a la capilla de san Huberto del castillo de Amboise (Indre-et-Loire) aparecen imágenes de san Cristóbal y san Huberto, santo titular del edificio. Es curioso que la misma leyenda aducida a la hora de relatar la vida de san Julián Hospitalario reaparezca cuando invocamos la de san Huberto. Igualmente cazador empedernido y heredero del ducado de Aquitania, cierto día de Viernes Santo en las Ardenas se topó con un ciervo cuyas defensas adoptaban forma crucífera, el animal habló –como la mula Francis– y le instó a visitar a Lamberto, obispo de Mestrique-Tongerren, que le convenció para ser ordenado sacerdote y entregar su patrimonio a los más necesitados. Alcanzó la silla episcopal de Lieja y se convirtió en santo patrón de cazadores, perros de montería y protector contra la rabia.

El momento de la conversión frente al gran venado hizo que las personalidades de Huberto y Eustaquio se fundieran o confundieran. En el tabernáculo gótico de la basílica de San Lamberto de Düsseldorf (1475-78) parece claro que se efigia a san Huberto (igual que en tantas miniaturas flamencas y centroeuropeas). Un fragmento de retablo del siglo XVI conservado en el *Museo Catedralicio* de Salamanca representa además a san Eustaquio copiando el célebre grabado abierto por Durero hacia 1500-1501, aunque también Pisanello se hizo eco de la popular leyenda de Eustaquio (National Gallery de Londres).

En el retablo que el obispo Luis de Acuña encargó para su capilla funeraria de la Concepción en la catedral de Burgos dudamos de la verdadera personalidad del santo representado. Datable entre 1486 y 1492, está amenizado con el Árbol de Jesé, la leyenda de san Joaquín y santa Ana y dos plafones

<sup>44</sup> En la guarda del *Libro de la Cofradía de San Blas y Santa Basilisa en San Pedro de la Nave* se encuentra una nota de puño y letra del párroco que data de 1917: “Del otro lado de la barca, cerca del embarcadero, sobre la peña viva y lisa por el desgaste de las aguas en crecidas mayores, se halla la inscripción siguiente y dispuesta de la forma y modo que sigue: que puede decir, año 821 de Jesucristo por Julián español, o el hallazgo de Jesucristo en la persona del pobre, por Julián Español, en citado año; lo cual confirmaría la historia y vida siguiente y la tradición de esta parroquia”. ¿Fue el grafito realizado por los pacientes vecinos mientras esperaban cruzar el río en barca? La Fundación Rodríguez-Acosta de Granada, que custodia los papeles del ilustre investigador, preserva un croquis de la inscripción de *Julián español* de 1903 similar al que el párroco dibujó catorce años más tarde. Vid. Josemi LORENZO ARRIBAS, “Grafitos históricos (18). Una pizarra sumergida en La Pubblica (Zamora)”, ed. electrónica en [https://cvc.cervantes.es/el\\_rinconete/anteriores/julio\\_13/29072013\\_01.htm](https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/julio_13/29072013_01.htm), consultada en junio de 2018. Del mismo autor vid. además “San Pedro de la Nave (Zamora). Interpretaciones eruditas y populares sobre el origen de un templo y sus leyendas”, *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 3 (2006), 47 pp., ed. electrónica en <https://www.culturaspobulares.org/textos3/articulos/lorenzo.pdf>, consultada en junio de 2018. Vid. además Fernando ALONSO ROMERO, “La barca de piedra de San Juan de la Misarela: características, paralelos y origen de una embarcación legendaria”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 39 (1991), pp. 249-267.

<sup>45</sup> Francisco SINGUL, “La costa del fin del mundo en la cosmovisión jacobea y la devoción mariana: la peregrinación a Padrón, Fisterra y Muxía”, *Ad Limina*, 9 (2018), pp. 61-107.

con la conversión del santo y la imagen del donante genuflexo y orante acompañado por dos perros junto al arcediano Fernando Díaz de Fuentepelayo sujetando un libro<sup>46</sup>.

Huberto alcanzó gran popularidad hacia el siglo XV en el entorno de los Países Bajos, y el retablo burgalés fue obrado por Gil Siloé, artista que debía estar familiarizado con la proyección del santo, que alcanzó la mitra episcopal y, al igual que Luis de Acuña (retirado en su castillo de Rabé de las Calzadas tras caer en desgracia por apoyar la causa de Juana la Beltraneja frente a Isabel la Católica), fue afecto a la orden franciscana, destacado bibliófilo y gran aficionado –como tantos monarcas, nobles, cortesanos y gentes de postín– a la caza. Sea como fuere, desconocemos el porqué de la predilección de Luis de Acuña –obispo entre 1456 y 1495– por santo tan alejado de la *caput Castellae*, aunque Burgos fue ciudad bien conectada con el mundo artístico flamenco y germano (los Siloé o los Colonia sin ir más lejos, pues Juan y Simón debieron pudieron haber trazado la capilla de la Concepción).

San Huberto sirvió para bautizar una raza de perros de caza y hasta cedió su atributo crucífero a una marca bávara de licor de hierbas. *Jägermeister* (maestro cazador), fue un término acuñado en 1934 para aludir a los guardabosques de la administración pública alemana. La comercialización del *Jägermeister*, una bebida de 35 grados usada como un remedio contra la tos y los problemas digestivos, alcanzó gran popularidad entre las tropas germanas durante la Segunda Guerra Mundial. El mismo Hermann Göring, nombrado *Reichsjägermeister* por su gran afición a la caza, contribuyó a su consumo. Pero sobre todo Huberto fue santo patrón de los cazadores. ¿Podríamos entender la muerte como la gran cazadora? tarde o temprano sucumbimos bajo sus garras<sup>47</sup>. Tampoco es raro que un autor como Gus-

tave Flaubert redactara *La tentación de San Antonio* (1857) y veinte años más tarde *Tres cuentos* (1877), donde incluía “La leyenda de San Julián el Hospitalario”, tres años antes de su muerte, autor cuya desbordante personalidad basculó entre el vitalismo más arrogante y la extrema soledad, buscada y esquivada a partes iguales.

Ambos santos, aparecen en la multitudinaria fachada de Santa María de Aranda. En las arquivoltas de la portada se reconocen imágenes de san Nicolás de Bari, san Sebastián, san Roque, san Pedro Mártir de Verona, santos Cosme y Damián, ¿san Julián Hospitalario?, san Cristóbal, santo Tomás de Aquino, san Esteban, santa Inés, un santo obispo con báculo (¿san Ildefonso, san Telmo o san Pedro de Osma?), san Jorge, santa Úrsula, ¿san Esteban de Hungría?, santa Isabel de Hungría, san Lázaro, san Vitores, san Vicente, sal Gil (o san Bernardo de Claraval), san Lorenzo, san Antón o san Blas. En la puerta gemela de acceso apreciamos la Virgen de la leche (*galactotrofusa*) y otras santas Vírgenes: santa Bárbara, santa Margarita, santa Catalina de Alejandría, santa Lucía y santa Águeda o ¿santa Dorotea? El grueso de ellas son pues advocaciones muy populares por terapéuticas y auxiliadoras<sup>48</sup>.

En la cimera del sepulcro de Diego del Campo en San Lesmes de Burgos san Cristóbal acompaña a san Bartolomé –victorioso contra el demonio– y a san Miguel psicopompo. Sebastián, Fabián, Antonio Abad, Antolín y Bartolomé fueron pintados además por Nicolás Francés para la capilla de santa Teresa –antes de san Fabián y Sebastián– en la catedral de León. Y san Bartolomé esculpido en el sepulcro del infante Alfonso en la Cartuja de Miraflores.

En el ábside del evangelio del templo leonés de Gordaliza del Pino aparecieron en 1997 unas pin-

<sup>46</sup> M<sup>a</sup> Jesús GÓMEZ BÁRCENA, “¿San Eustaquio o San Huberto? Un santo cazador en el retablo del Árbol de Jesé en la capilla del obispo Acuña de la catedral de Burgos”, *Anales de Historia del Arte*, Homenaje al Prof. Dr. D. M<sup>a</sup> de Azcárate, 4 (1994), pp. 419-430. Luis de Acuña, sobrino del arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo, del marqués de Villena y de Pedro Girón, procedía de Segovia y antes de ocupar la sede burgalesa fue arcediano de Valpuesta. Sobre el obispo vid. Leticia AGÚNDEZ SAN MIGUEL, “Carreras eclesiásticas y redes clientelares en la Castilla bajomedieval: la provisión de beneficios menores en el cabildo de la catedral de Burgos (1456-1470)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 44/2 (2014), pp. 665-687. Sobre los poderes taumatúrgicos de san Huberto vid. Bertrand HELL, “Du Jagdfieber à la rage de Saint-Hubert: autour de la passion cynégétique”, *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 14 (1985), pp. 97-109.

<sup>47</sup> Vid. Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, “La imagen póstuma del caballero en la Castilla bajomedieval: metonimias de su condición”, *Revista Signum*, 18 (2017), pp. 71-78.

<sup>48</sup> M<sup>a</sup> Josefa MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Orgullo, miedos y esperanzas del pueblo de Aranda a finales de la Edad Media: la fachada de Santa María la Real”, *Biblioteca. Estudio e Investigación*, 25 (2010), pp. 5-34.

turas murales que parecen datar de la década de 1470 ocultas tras un retablo. Representan un Juicio Final sobre un arcosolio funerario cuyo interior acoge un ciclo con la vida de san Bartolomé [fig. 10]. El espacio central efigia la imagen del santo, el cuchillo con el que fue martirizado y una cadena para amarrar al diablo. En las escenas laterales se aparecen la predicación de Bartolomé, la conversión del rey Polimio, el bautizo de su hijo resucitado y el exorcismo de su hija<sup>49</sup>. San Bartolomé aparece también en unas pinturas murales en Fompedraza y el retablo de Olivares de Duero (Valladolid)<sup>50</sup>. Habría que tener en cuenta que san Bartolomé fue abogado de los niños miedosos, tartamudos y epilépticos, santo exorcista cercano al mundo de ultratumba relacionado con el apócrifo *Evangelio de Bartolomé*. La representación de la Buena Muerte del rey Pedro I en el frente de los pies de su sepulcro en la abadía cisterciense de Alcobaça (además de los doce episodios de la vida del santo), parece reforzar la motivación de un programa que culmina con un Juicio Final, representado en el sepulcro de su esposa doña Inés de Castro<sup>51</sup>.



Fig. 10. Pintura mural de fines del siglo XV con escenas de la vida de san Bartolomé. Nuestra Señora de Arbas. Gordaliza del Pino (León)

Los santos mártires Fabián y Sebastián solían ser invocados –como san Roque y san Lázaro– contra la peste y la herejía (ambas solían ser representadas como lluvia de saetas). En la corona de Aragón preferían representar a Sebastián con lujosas atuendos al modo de un marcial caballero medieval, así lo vemos en el retablo de la Virgen de Montserrat pintado por Bartolomé Bermejo y Rodrigo de Osona en Acqui Terme o una tabla de Joan Mates (ca. 1431, del MNAC en Barcelona), en Castilla sin embargo tuvo mayor éxito el momento de su martirio<sup>52</sup>, cuando hablamos de Cristóbal recordamos la figura clásica de Hércules, en el caso de Sebastián, podríamos aludir a Apolo. Con frecuencia Sebastián forma pareja con san Fabián, pues su festividad se celebraba el mismo día, así aparece en el retablo pintado por Miguel Ximénez para el monasterio de Sijena (MNAC) o los de Anento y Villar del Cobo (Teruel). También es frecuente verlo asociado a san Roque de Montpellier, otro de los más importantes protectores contra la peste, aunque Sebastián no formó parte del grupo de los 14 intercesores, devoción de origen germano difundida por los mendicantes, fue incorporado a este grupo salutífero que tantas veces sale a relucir en la pintura tardogótica<sup>53</sup>.



Fig. 11. Pintura mural de fines del siglo XV. Basilica de San Giulio. Lago de Orta (Novara, Piamonte).

<sup>49</sup> Luis GRAU LOBO, “Murales góticos de la provincia de León: perfil a propósito de algunas novedades”, *Brigecio*, 7 (1997), pp. 140-142.

<sup>50</sup> Sergio NÚÑEZ MORCILLO, “La pintura mural tardogótica en la provincia de Valladolid: iglesia de San Bartolomé de Fompedraza”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), pp. 257-271.

<sup>51</sup> Ana Cristina SOUSA y Lucía María ROSAS, “La iconografía de San Bartolomé en el sepulcro de D. Pedro I (monasterio de Alcobaça, Portugal)”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 12 (2014), pp. 81-104.

<sup>52</sup> Helena CARVAJAL GONZÁLEZ, “San Sebastián, mártir y protector contra la peste”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 13 (2015), p. 57.

<sup>53</sup> Joan ALIAGA MORELL y Carme LLANES I DOMINGO, “Jaume Mateu y el retablo de San Sebastián de Villar del Cobo (Teruel)”, *Ars Longa. Cuadernos de Arte*, 23 (2014), pp. 29-39; Iván TORRICO LORENZO, “San Roque, el peregrino antipestífero de Montpellier”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 18 (2017), pp. 105-116.

San Blas era invocado contra los dolores de garganta, san Cristóbal contra la muerte súbita y la peste, santa Catalina de Alejandría contra los dolores de cabeza, santa Bárbara contra las tormentas y los estragos de la pólvora, santa Margarita de Antioquía era invocada por las parturientas (había salido del vientre del dragón sin sufrir daño alguno), san Bartolomé prevenía contra los espasmos, las convulsiones y las enfermedades nerviosas, santa Lucía contra los males oculares, santos Cosme y Damián prevenían las enfermedades urinarias y santa Quiteria contra la rabia y la locura. San Antonio Abad contra el “fuego de san Antón” y las enfermedades de la piel, pero también contra la peste, como san Sebastián y san Roque [fig. 11]<sup>54</sup>.

San Roque de Montpellier nació a mediados del siglo XIV en el seno de una familia noble, pero al quedar huérfano decidió entregar su fortuna a los pobres y dedicarse a la peregrinación. En Acquapendente, Cesena, Rimini y Roma atendió a los apestados. De regreso a Montpellier, en Piacenza, notó los síntomas de la enfermedad, un ángel le anunció que había llegado su hora, y dando gracias a Dios, decidió recluírse en un bosque donde morir sin contagiar a nadie. Allí sobrevivió gracias a un perro que le visitaba todos los días, lamía sus heridas y le auxiliaba con una hogaza de pan. Viajero y héroe, en su condición de peregrino, Roque suela portar sombrero con la venera jacobea y las maestras llaves de san Pedro.

Una tabla de Giovanni di Paolo (National Gallery de Londres) representa a los santos Fabián y Sebastián al pie de los cuales apreciamos a dos pequeños orantes ermitaños. En los paneles inferiores del *Políptico de Gante* (1432) de Jan van Eyck, a la derecha del Cordero Místico, se distinguen algunos santos peregrinos junto a san Cristóbal (detrás aparece Santiago el Mayor) y ermitaños con san Antonio Abad (por delante de la Magdalena y santa María Egipcíaca). Otro retablo del Museo Mayer van der Bergh de Amberes efigia a san Cristóbal entre dos eremitas: San Jerónimo y san Antonio (ca.

1500). A los pies de san Cristóbal, sobre las arenas de la orilla, se advierten caracolas, una tortuga (o un armadillo) y un cangrejo ¿ermitaño?

El ermitaño que alumbra con un farol las aguas del río en el san Cristobalón de la catedral de Zamora porta hábito jerónimo. Es curioso porque en la ciudad se elevó uno de sus más importantes conventos en tierras meseteñas<sup>55</sup>. El donante del retablo de san Cristóbal del Museo del Prado (donación de Várez Fisa) va acompañado por otro personaje genuflexo con hábito dominico y capucha echada a la usanza caminera, quizás el mismo santo Domingo de Guzmán.

Y si seguimos hablando de san Jerónimo, Jorge Inglés fue el responsable de pintar un retablo para la orden en su afamada casa de Santa María de La Mejorada de Olmedo (ca. 1465), seguramente encargado por algún miembro de los Fonseca, quizás el toresano Alonso de Fonseca, obispo de Ávila entre 1445 y 1454, y más tarde arzobispo de Sevilla y Santiago, que falleció en Valladolid en 1473 y cuya biblioteca fue a parar al monasterio de San Ildefonso de Toro. El mismo prelado había encargado para la casa jerónima de La Mejorada otro retablo dedicado a san Bartolomé que no ha llegado hasta nuestros días<sup>56</sup>. En la tabla central del retablo, custodiado en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid, san Jerónimo aparece escribiendo sentado en su pupitre. Las dos escenas milagrosas del cuerpo superior hacen referencia a la milagrosa domesticación del felino después de extraerle la espina de la pata y al mismo animal indicando el camino del monasterio a unos mercaderes perdidos. Las escenas del cuerpo inferior refieren la última comunión y el entierro –la buena muerte– del santo. La predela acoge imágenes de Cristo resucitado entre san Juan y la Virgen, un santo dominico (santo Domingo de Guzmán o santo Tomás de Aquino), san Agustín, san Gregorio y san Sebastián, a la usanza aragonesa, vestido con lujosos atuendos. En la representación de Jerónimo predominaron los tipos iconográficos de penitente, cardenal y monje, si bien su hagiografía estuvo inexorablemente marcada por su itinerancia y

<sup>54</sup> Julia LÓPEZ CAMPUZANO, “Iconografía de los Santos Sanadores (II): San Cosme y San Damián”, *Anales de Historia del Arte*, 6 (1996), pp. 255-266; Mónica A. WALKER VADILLO, “Los santos médicos Cosme y Damián”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 5 (2011), pp. 51-60; NÚÑEZ MORCILLO, *La pintura mural tardogótica en Castilla y León: provincias de Valladolid, Segovia y Soria...*, pp. 97-98.

<sup>55</sup> Ana CASTRO SANTAMARÍA, “El monasterio de San Jerónimo de Zamora en el siglo XVI”, *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo*, 10 (1993), pp. 247-270; id., *Juan de Álava. Arquitecto del renacimiento*, Salamanca, 2002, pp. 340-343.

<sup>56</sup> Manuel ARIAS MARTÍNEZ, “Sobre el retablo de San Jerónimo del pintor Jorge Inglés”, *Boletín del Museo Nacional de Escultura*, 1 (1996-97), pp. 7-14.

su peregrinaje intelectual hasta Antioquía, Alejandría, Constantinopla, Jerusalén, Cesarea y Belén<sup>57</sup>. Pero quizás lo más curioso de retablo de la Mejorada sea la aparición en la tabla central a los pies del santo anacoreta de tres monjes lectores y el fiero león devorando una succulenta pata de lechazo que haría las delicias de los más afamados asadores arandinos.

La leyenda indica que los restos del apóstol Santiago –hijo del trueno– llegaron por vía marítima a Padrón y, depositados en un *arca marmarica*, fueron encontrados por el ermitaño Pelayo tras ser alertado por una lluvia de estrellas<sup>58</sup>, la Virgen María lo hizo a Muxía y San Andrés a Teixido. Andrés quedó tan apesadumbrado al comprobar que su santuario se alzaba en un lugar tan inhóspito –el cabo del mundo– que el Señor le prometió una romería y ésta llegaría hasta el final de los tiempos: quien no hiciera el camino a Teixido de vivo, lo haría de muerto; en espíritu o mediante el concierto de algún familiar, incluso abonándole el billete de autobús y llevándole la comida que luego entregaba a un mendigo.

En las romerías estivales a Teixido surgieron prácticas supersticiosas entremezcladas entre los cultos cristianos como los *amilladoiros*, montones de piedras depositadas por los peregrinos con el objeto de desprenderse de sus pecados o como sufragios por las ánimas del purgatorio [fig. 12]. Tras escuchar misa en el santuario, los peregrinos depositan sus exvotos y bajan a la Fuente del Santo para beber o empapar sus pañuelos que aplican a sus partes enfermas, dejan figurillas de miga de pan y descenden casi hasta la orilla del mar para recoger la hierba de enamorar, el clavel marino o los juncos de buen parir. Las diferentes encrucijadas del concurrido *Camiño Vello* que conducía hasta Teixi-

do –además de otros colaterales por las comarcas de Ferrol y Ortegal– eran además sacralizadas con sus correspondientes cruceros<sup>59</sup>.



Fig. 12. Teixido. amilladoiro.

Las piedras votivas depositadas por los peregrinos en los *amilladoiros* nos recuerdan las insignias de peregrino (muchas de ellas con imágenes de santos auxiliares y taumaturgos), que sus propios portadores solían lanzar a los ríos, a modo de exvotos, cuando regresaban de Compostela<sup>60</sup>. Llama la

<sup>57</sup> Pilar MARTINO ALBA, “San Jerónimo viajero: iconografía de un peregrinaje vital”, en *El culto a los santos: Cofradías, devoción, fiestas y arte*, Madrid, 2008, pp. 271-283.

<sup>58</sup> Marisa MELERO MONEO, “*Traslato Santi Jacobi*. Contribución al estudio de su iconografía”, en *Actas del VI CEHA. Los Caminos y el Arte, Santiago de Compostela, 1986*, Santiago de Compostela, 1989, tom. III, pp. 71-93.

<sup>59</sup> Rosario LUQUE RODRÍGUEZ, “La romería de San Andrés de Teixido”, *Narria*, 59-60 (1992), pp. 51-56; Juan J. BURGOA FERNÁNDEZ, “Los cruceros de Andrés de Teixido y sus caminos de peregrinación”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 50 (2003), p. 273-303. Vid. además Fernando ARRIBAS ARIAS, *Os cruceiros na relixiosidade popular galega. Estudo etnohistórico*, tesis doctoral dir. por Xaquín S. Rodríguez Campos, Universidad de Santiago de Compostela, Lugo, 2014, pp. 20 y 80.

<sup>60</sup> La ancestral costumbre pagana de depositar piedras junto a los cruceros que fue adoptada por los peregrinos jacobeos, se aprecia en una tabla de Nicolás Francés anterior a 1434 procedente del retablo mayor de la catedral de León (vid. Francesca ESPAÑOL BERTRÁN, “Ritual y liturgia en torno a los sepulcros santos hispanos medievales”, *Codex Aquilarensis*, 32 (2016), pp. 298-299) y hasta hace pocas décadas también se hacía bajo la cruz de Sancho II en la carretera de La Hiniesta de la ciudad de Zamora. La literatura medieval suele alabar las aguas claras, saludables o milagrosas que manan entre jardines y huertas paradisiacas; pero el agua tiene también un lado oscuro, pues augura desastres y naufragios entre las oscuras inmensidades oceánicas, amenazadas por terribles tormentas donde moraban monstruos espeluznantes y tentadoras sirenas, habitualmente representados en los márgenes de las cartografías (vid. Jorge LEBRERO COCHO, “Hidrofobia medieval: miedos y peligros vinculados al agua en la literatura castellana del XV”, *Medievalismo*, 25 (2015), pp. 261-284; Déborah GONZÁLEZ, “Perigos e medos nas *Cantigas de Santa Maria*. Do mar e dos seus tormentos”, *Revista de Literatura Medieval*, 28 (2016), pp. 203-224).

atención que otras tantas medallas bajomedievales y modernas estuvieran dedicadas a santa Bárbara (para librar truenos, relámpagos y la muerte súbita), sin olvidar a Margarita, Catalina, Cristóbal, Huberto, Jorge, Santiago, Julián, Martín, Antonio Abad, Nicolás, Roque o Sebastián<sup>61</sup>. Algunos grafitos modernos –del siglo XVI al XIX– inscritos sobre las pinturas murales del siglo XV representando a populares santos como Antonio Abad y Sebastián en el oratorio piemontés de San Sebastián en Arborio (Vercelli) han sido catalogados como mágicos exvotos de devotos peregrinos, suerte de ritual de humillación hacia el santo (o puede que simple terapia a modo de autoayuda), informando sobre las inundaciones, nevadas, hambrunas, cosechas, epidemias, plagas del ganado, obras públicas o sucesos bélicos (la llanura padana perteneció al ducado de Saboya) que tantas zozobras o esperanzas provocaron entre el resignado vecindario<sup>62</sup>.

El rezo de un Padrenuestro por las benditas ánimas del purgatorio y el lanzamiento de un canto sobre la cima de un peñasco para librarse de los pecados (o sencillamente para tener un buen viaje), se documenta en el Canto de las Ánimas (Almeida de Sayago), la Peña de las Ánimas (Carbellino de Sa-

yago), el Canto de los Responsos (La Redonda), el camino a la ermita de Majadas Viejas (La Alberca) o la *Rocha dos Namorados* o *Penedo do Matrimonio* (São Pedro do Corval, Reguengos de Monsaraz), hábito que remite a los *amilladorios* gallegos camino de Teixido (o la Cruz de Ferro en Foncebadón y la Cruz da Portela en Padornelo) [figs. 12-16]<sup>63</sup>. Semejantes creencias podrían estar relacionadas con la idea de que las almas de los difuntos eran capaces de dañar a los vivos más allá de los límites del pueblo, pues el campo estaba poblado de espíritus tan negativos como la Santa Compañía, aun presente en la mitología gallega<sup>64</sup>, que vaga por los caminos y se ha relacionado con los *Lares Viales* (divinidades protectoras de caminos y familias), muy frecuentes en el Noroeste peninsular, hijos de Lug-Mercurio, divinidad protectora de los viajeros, incluyendo los muertos hacia el más allá, asociada con san Cristóbal en el mundo cristiano<sup>65</sup>. En realidad los *Lares Viales* encubrían divinidades locales de las encrucijadas sincretizadas con los dioses romanos del comercio y de los viajeros.

Algunos depósitos votivos de armas del Bronce final y la Edad de Hierro se han localizado en cabecezas, estuarios, desembocaduras o vados de ríos. Pasa-

<sup>61</sup> Simon CAHANIER, “Les boutons-enseignes. Un groupe original d’enseignes religieuses des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles”, *Revue Mabillon*, 89 (2017), pp. 173-215. Vid. además Olivier THUAUDET, “La pratique du pèlerinage en Provence à la fin du Moyen Âge et au début de l’époque moderne d’après les enseignes et les ampoules”, *Archéologie médiévale*, 47 (2017), pp. 89-129.

<sup>62</sup> Véronique PLESCH, “Graffiti and ritualization: San Sebastiano at Arborio”, en *Medieval and Early Modern rituals. Formalized behavior in Europe, China and Japan*, Leiden, 2002, pp. 127-145; id., “Memory on the wall: Graffiti on religious wall paintings”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 32/1 (2002), pp. 167-197; id., “Body of evidence: Devotional graffiti in a Piedmontese chapel”, en *On verbal/visual representation*, ed. de Martin Heusser et alii, Amsterdam, 2005, pp. 179-191; id., “Using or abusing? On the significance of graffiti on religious mural paintings”, en *Out of the stream. Studies in Medieval and Renaissance mural painting*, pp. 42-68; id., “Come capire i graffiti di Arborio?”, *Lexia. Rivista di Semiotica*, 17-18 (2014), pp. 127-147.

<sup>63</sup> Vid. Pedro Javier CRUZ SÁNCHEZ, “Hitos de piedra en el paisaje del occidente zamorano. Análisis antropológico de los cruceros de la comarca de Sayago”, en *Cruces, Viacrucis y Calvarios en las comarcas del occidente zamorano*, coord. de José Lorenzo Fernández Fernández y Pedro Javier Cruz Sánchez, Oviedo, 2018, pp. 315-323.

<sup>64</sup> Jesús TRUJILLO BALLESTA, “Tánatos”, *Isla de Arriarán*, 42-43 (2015-2016), pp. 589-595.

<sup>65</sup> Vid. Martín ALMAGRO GORBEA, “El «Canto de los Responsos» de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ilu. Revista de Historia de las Religiones*, 11 (2006), p. 25. Sobre las peñas sacras de adivinación (las extremeñas del Bolsicu en Garrovillas o la Porra del Burro en Valencia de Alcántara) y las piedras oscilantes-caballeras (como las de Muxía o Villarino de los Aires) que se extienden hacia las sierras graníticas del norte de Portugal entre el Miño y el Duero, las zonas occidentales de Zamora, Salamanca y Cáceres y otras comarcas berroqueñas de Ávila y Toledo vid. Martín ALMAGRO-GORBEA y Jesús R. ÁLVAREZ-SANCHÍS, “La sauna de ‘Ulaca’: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1 (1993), pp. 177-254; Martín ALMAGRO-GORBEA, “Sacra saxa. ‘Peñas sacras’ propiciatorias y de adivinación de la Hispania céltica”, *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22 (2015), pp. 329-410; id., “Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio”, en *Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional*, ed. de Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz, Huesca, 2017, pp. 10-33; Pedro R. MOYA-MALENO, “Majanos y difuntos: túmulos en la historia céltica desde una perspectiva de larga duración”, en *Sacra saxa. Creencias y ritos...*, pp. 34-65; Martín ALMAGRO-GORBEA y Jorge TORRES, “Pedras de namorados no concelho de Sabugal”, *Sabucale. Revista do Museu do Sabugal*, 7 (2015), pp. 17-32; Martín ALMAGRO-GORBEA, José Julián BARRIGA BRAVO, Ana M<sup>a</sup> MARTÍN BRAVO, Emilio PERIANES VALLE y Norberto DÍEZ GONZÁLEZ, “El paisaje sacro de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)”, *Revista de Estudios Extremeños*, 73/1 (2017), pp. 91-134; Martín ALMAGRO GORBEA, Ignacio RUIZ VÉLEZ y M<sup>a</sup> Victoria PALACIOS PALACIOS, “Las «peñas sacras» de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): Sobre religiosidad céltica en el Alto Valle del río Arlanza”, en *Arqueología en el valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media*, coord. de Noelia Hernández Gutiérrez, Javier Larrzábal Galarza y Rodrigo Portero Hernández, Valladolid, 2018, pp. 217-240.

mos de la piedra al agua. Aunque no pueda descartarse una finalidad ritual-funeraria en forma de *iacatio*, también reflejan una forma de marcar el territorio. Entre los germanos y galos era frecuente consagrar el botín de guerra a los dioses arrojándolo a las aguas de algunos lagos y ríos como agradecimiento por la victoria sobre el enemigo o la protección en el combate. Las aguas marcaban el límite con el inframundo<sup>66</sup>, aguas que son fuentes de vida capaces de regenerar, purificar, y en muchos casos sanar<sup>67</sup>.



Fig. 13. Cruz de Ferro. Foncebación (Santa Colomba de Somoza, León).

En las culturas antiguas las aguas subterráneas fueron consideradas lugares de paso hacia el otro mundo, ámbitos donde moraban ciertas divinidades –como las ninfas, Nabia, Deva, Reve, Bormanicus, Silbis, Fortuna y Aironis en el occidente peninsular– y los antepasados heroizados<sup>68</sup>, y algunos espacios de peregrinación nacieron en torno a manantiales y fuentes de aguas termales: las *fontes Tamarici* (Velilla del Río Carrión), el santuario de Panóias (Vila Real) o las cuevas de La Griega (Pedraza) y de Román (Clunia)<sup>69</sup>, sin olvidar que en Ojo Guareña (merindad de Sotocueva) el hallazgo de un esqueleto mondo y lirondo ha sido relacionado con supuestas prácticas iniciáticas del siglo VI a. de C., una fatídica *katábasis* guerrera que incluía una peregrinación hacia las entrañas de un submundo que el pobre muchacho no pudo sortear.

La popular costumbre de arrojar monedas en una fuente o un pozo aún se practica en muchos lugares del globo, tiene que ver con las cualidades mágicas y regenerativas de los acuíferos perfectamente documentadas durante todo el imperio romano –generalmente piezas bronceíneas de escaso valor nominal– acompañadas de exvotos anatómicos<sup>70</sup>.

Nos queda a tiro de cañón, o de grafito y barro modelado, el complejo kárstico de la cueva de Román, que abastecía de agua a la población de la ciudad de Clunia, donde los peregrinos pudieron rendir culto a las *matres*, y donde nuestros antecesores romanos trazaron grafitos y depositaron todo tipo de exvotos fálicos y antropomórficos –*cuculla-*

<sup>66</sup> Raimon GRAELLS I FABREGAT y Alberto J. LORRIO ALVARADO, “De cuando *L’elmo nel fiume si lasciò cadere...* El casco como ofrenda a las aguas de Muriel de la Fuente (Soria)”, *Acta Paleohispanica*, 13 (2013), pp. 661-673.

<sup>67</sup> M<sup>a</sup> del Mar GABALDÓN MARTÍNEZ, “El agua en las manifestaciones rituales de los pueblos indígenas de la *Hispania* indoeuropea”, en *Vbi Aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, ed. de M<sup>a</sup> J. Pérex Agorreta y Carme Miró i Alaix, Madrid, 2018, p. 78.

<sup>68</sup> Miguel SALAS PARRILLA, “Nuevos datos y documentos acerca de Airón, dios prerromano de los pozos”, *Culturas Populares*, 2 (2006), 11 pp., ed. electrónica en <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/salasparrilla.pdf>, consultada en julio de 2019; Alberto J. LORRIO, “El dios celta Airón y su supervivencia en el folklore y la toponimia”, en *Pasado y presente de los estudios celtas*, coord. de Ramón Sainero Sánchez, Ortigueira, 2007, pp. 109-136; Juan Luis GARCÍA ALONSO, “De etimología y onomástica. *Deo Aironi* y Pozo Airón”, *Paleohispanica. Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*. Serta Paleohispanica in honorem Javier de Hoz, 10 (2010), pp. 551-566; Juan Manuel ABASCAL PALAZÓN, “Airones y aguas sagradas”, en *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*, coord. de Ana Costa Solé, Lluís Palahí Grimal y David Vivó i Colina, Girona, 2011, pp. 249-256.

<sup>69</sup> Silvia ALFAYÉ, “Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la *Hispania* indoeuropea”, en *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, ed. de Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez, Barcelona, 2010, pp. 177-218; id., “Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la Hispania Céltica: el caso de *Clunia*”, *Revista de Historiografía*, 25 (2016), pp. 355-383.

<sup>70</sup> Imma TEIXELL NAVARRO, “*Stripes iacere*: la acción de lanzar monedas como ofrendas a las aguas. O cuando la gratitud se paga con dinero...”, en *Vbi Aquae ibi salus...*, pp. 121-136; M<sup>a</sup> PÉREZ RUIZ, “Culto a las aguas y manifestaciones de religiosidad en los centros termales de época romana. Exvotos y ofrendas”, en *Vbi Aquae ibi salus...*, pp. 137-158.





Fig. 14. Pena dos Namorados. Pontearreas (Pontevedra).



Fig. 15. Canto de los Resposos en Ulaca (Ávila).

ti— relacionados con prácticas curativas en un entorno húmedo, misterioso, silencioso y feraz que fuera capaz de librar llagas, pústulas genitales, erupciones cutáneas, cálculos renales, desgracias oculares, infertilidades, varices desmadradas, deformidades reumáticas y desagravios óseos. Es posible que quienes pretendían acceder hasta el santuario debían ser descolgados desde los pozos de superficie y descender casi veinte metros mediante cuerdas —toda una experiencia liminal, auténtico *descensus* hacia no se sabe dónde— hasta una cueva laberíntica en algunas de cuyas galerías fueron depositadas —sobre repisas naturales arrimadas a las paredes— estatuillas itifálicas, vasos, bustos y rostros antropomorfos, y en cuyos paramentos se grabaron todo tipo de inscripciones. Palol y Vilella plantearon la hipótesis de que semejante centro pudo haber acogido cultos priápicos<sup>71</sup>, aunque Gasperini apostaba por considerar

prácticas terapéuticas *pro salute* en relación con rogativas a la fertilidad. También el culto a las *matres o matronae* —divinidades ctónicas relacionadas con los poderes acuáticos sanadores documentadas en Galia, Germania y Britania— se hizo popular en el viejo *conventus cluniensis* y sus alrededores<sup>72</sup>. Claro que asumir la fangoterapia como panacea mineromedicinal ya es pecina de mucho lustre que podría provocar una inflamación donde cabrían tantas infecciones como insensateces<sup>73</sup>. La pátera argéntea de Otañes, posible exvoto o *souvenir* sacro que apareció a fines del siglo XVIII cerca de Castro Urdiales, nos recuerda las posibles cualidades regeneradoras de las aguas en el mundo clásico y su capacidad para rendir homenaje a la todopoderosa ninfa *Salus Umeritana*, quizás adorada en algún santuario acuático a la vera de la ruta que enlazaba Herrera de Pisuerga con la costa cantábrica [fig. 17]<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Pere DE PALOL y Josep VILELLA, “¿Un santuario priápico en *Clunia*?”, *Koiné*, 2 (1986), pp. 15-25.

<sup>72</sup> Joaquín GÓMEZ-PANTOJA, “Las madres de Clunia”, en *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, coord. de Francisco Beltrán Lloris y Francisco Villar Liébana, Zaragoza, 1997, pp. 421-432; Lidio GASPERINI, “Sobre el hipogeo cluniense de la cueva de Román y sus inscripciones”, en *Homenaje a José M<sup>a</sup> Blázquez*, coord. de Julio Mangas Manjarrés y Jaime Alvar, Madrid, 1998, vol. 5, pp. 165-186.

<sup>73</sup> En las cavernas se formaron balsas de hasta 4,5 m de profundidad que sirvieron para satisfacer las necesidades urbanas, a día de hoy se han prospectado unos 2.500 m de galerías. Una actualizada revisión en Mariano RODRÍGUEZ CEBALLOS, *La Cueva de Román. Nuevas hipótesis para entender Clunia Sulpicia*, tesis doctoral dir. por Joaquín L. Gómez-Pantoja Fernández-Salguero y Ángel Morillo Cerdán, Universidad de Alcalá de Henares, 2016. Vid. además Ángel ALEIXANDRE BLASCO, *Matres y divinidades afines de carácter plural en la Hispania antigua*, tesis doctoral dir. por Francisco Javier Fernández Nieto, Universidad de Valencia, 2015, pp. 516-535.

<sup>74</sup> José M<sup>a</sup> BLÁZQUEZ y M<sup>a</sup> Paz GARCÍA-GELABERT, “Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 5 (1992), p. 59; M<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, “La cristianización del agua: presencia y simbolismo de la arquitectura templaria en la Alta Edad Media hispana”, en *El mundo antiguo visto por el hombre medieval. II Jornadas de Estudios Medievales*, coord. de Etelvina Fernández González, León, 2013, pp. 93-129; Silvia GONZÁLEZ SOUTELO, “Los establecimientos de aguas mineromedicinales en el mundo romano: un modelo de estudio aplicado al Nord-Oeste de la Península Ibérica”, en *L'eau: Usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule Ibérique, de la fin de l'âge du Fer à l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup> s. a. C.-VI<sup>e</sup> s. p. C.)*, dir. de Jean-Pierre Bost, Burdeos, 2012, pp. 321-332; id., “Medicine and spas in the roman period: the role of doctors in



Fig. 16. Pena Abaladoira en Alfoz (Lugo). Sierra del Gistral.



Fig. 17. Pátina de Otañes (Cantabria).

Nos quedamos con la cueva de Román como un gran útero, expresión acuñada por Alfayé<sup>75</sup>, donde se rendía pleitesía al poder fecundador y regenerador de las aguas, visitada por todo tipo de gentes, desde magistrados locales hasta esclavos y peregrinos, y hasta puede que controlados de cerca por los *quattuorviri* y *aediles* intentando asegurar la salubridad del esplendoroso manantial cluniense capaz de suministrar sus bondades a una población que alcanzó las 30.000 almas, pocas menos que la actual villa de Aranda.

Llegará el día que viajemos hacia el Hades sin billete de vuelta. Nadie garantiza que podemos conseguir el dos por uno en alguna compañía de bajo coste, es servicio de nula rentabilidad pues el muerto no suele abrir correos electrónicos y todo el lío queda para sus herederos. Aún así muchos se empeñan en conseguir megabits de echada y gozar de megabytes furtivos, todo quedará en vana pretensión cuando optimicen el filtrado de contenidos.

establishments with mineral-medicinal waters”, en *Medicine and healing in the ancient Mediterranean world*, ed. de Demetrios Michaelides, Oxford, 2014, pp. 206-217; José Manuel IGLESIAS GIL y Alicia RUIZ GUTIÉRREZ, “Cultos, supersticiones y usos terapéuticos de las aguas en la Hispania romana: manifestaciones en el área central de la Cordillera Cantábrica”, en *L'eau: Usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule Ibérique...*, pp. 349-365; id., “Flaviobriga y el santuario de *Salus Umeritana*”, en *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*, ed. de Julio Mangas Manjarrés y Miguel Ángel Novillo López, Madrid, 2014, pp. 277-294.

<sup>75</sup> ALFAYÉ, *op. cit.*, p. 376. Otras apreciaciones en Marco V. GARCÍA QUINTELA, “Sobre las saunas de la Edad de Hierro en la Península ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones”, *Complutum*, 27/1 (2016), pp. 109-130.



Aranda de Duero  
2019

